



**II ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ФАРАБИ ФОРУМЫ**  
Әл-Фараби халықаралық орталығының 30 жылдығына арналған  
**«ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ ӘБУ НАСЫР  
ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТІЛІ»** атты  
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция сының  
**МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ**  
Алматы, 4-5 сәуір 2023 жыл

**II МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФАРАБИ ФОРУМ**  
**СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ**  
Международной научно-практической конференции  
**«ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЯЗЫК  
ФИЛОСОФИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ»**  
посвященной 30-летию Международного центра аль-Фараби  
Алматы, Казахстан, 4-5 апреля 2023 г.

**II INTERNATIONAL FARABI FORUM**  
**COLLECTION OF MATERIALS**  
Of International Scientific and Practical Conference  
**«THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE LANGUAGE  
OF PHILOSOPHY OF ABU NASR AL-FARABI»**  
dedicated to the 30th anniversary of the Al-Farabi International Center  
Almaty, Kazakhstan, April 4-5, 2023

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ  
КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АЛЬ-ФАРАБИ  
AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

II ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ФАРАБИ ФОРУМЫ

Әл-Фараби халықаралық орталығының 30 жылдығына арналған  
«ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ  
ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТІЛІ» атты  
Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының  
МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ

*Алматы, 4-5 сәуір 2023 жыл*

---

II МЕЖДУНАРОДНЫЙ ФАРАБИ ФОРУМ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ  
Международной научно-практической конференции  
«ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ»  
посвященной 30-летию Международного центра аль-Фараби

*Алматы, Казахстан, 4-5 апреля 2023 г.*

---

II INTERNATIONAL FARABI FORUM

COLLECTION OF MATERIALS  
Of International Scientific and Practical Conference  
«THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND THE LANGUAGE OF PHILOSOPHY  
OF ABU NASR AL-FARABI»  
dedicated to the 30th anniversary of the Al-Farabi International Center

*Almaty, Kazakhstan, April 4-5, 2023*

---

Алматы  
«Қазақ университеті»  
2023

**Бас редактор:**

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультетінің деканы, философия ғылымының кандидаты, қауымдастырылған профессор *Мейірбаев Б.Б.*

**Редакциялық топ:**

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультетінің деканның ғылыми-инновациялық қызмет және халықаралық байланыстар жөніндегі орынбасары *Альчымбаева А. Б.*

Әл-Фараби орталығының ғылыми кеңесшісі, философия ғылымының докторы, профессор *Алтаев Ж.А.*

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультеті философия кафедрасының меңгерушісі, философия ғылымының кандидаты *Құранбек Ә.А.*

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дінтану және мәдениеттану кафедрасының меңгерушісі философия ғылымының докторы, профессор *Құрманғалиева А.Д.*

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультеті философия кафедрасының оқытушысы, гуманитарлық ғылымдарының магистрі *Иманбаева Ж.М.*

«Тіл философиясы және Әбу Насыр әл-Фараби философиясының тілі» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдар жинағы. Алматы, Қазақстан, 4-5 сәуір 2023 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – 349 б.

**ISBN 978-601-04-6485-8**

«Тіл философиясы және Әбу Насыр әл-Фараби философиясының тілі» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясы материалдарының жинағы (Алматы қ., 4-5 сәуір 2023 ж.) әл-Фараби шығармаларындағы тіл философиясының әртүрлі мәселелерін зерттеуге арналған баяндамалар мен мақалаларды қамтиды.

Басылым әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар саласының зерттеушілеріне, ғылыми қызметкерлерге, оқытушыларға, магистранттар мен докторанттарға арналған.

Мақалалар авторлық редакцияда жарияланады.

## МАЗМҰНЫ

### ПЛЕНАРЛЫҚ БАЯНДАМАЛАР

ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ И ЛИНГВОФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

*Тулеубаева С. А.* 8

КУЛЬТУРА МЫШЛЕНИЯ И КУЛЬТУРА МЫСЛИ В ТВОРЧЕСТВЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

*Сейтахметова Н. Л.* 13

### 1 СЕКЦИЯ. Тіл философиясы және мәдениетаралық коммуникацияның ерекшеліктер

«МӘДЕНИ МҰРА» МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫ АЯСЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ: АКАДЕМИК Ә.Н. НЫСАНБАЕВТЫҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ТОБЫ ХАКЫНДА

*Ғабитов Т. Х.* 19

«SEARCHING FOR HAPPINESS» COMPARATIVE REFLECTIONS FROM AL-FARABI ON XTH CENTURY AND DENIS DIDEROT ON XVIII CENTURY ABOUT THIS TOPIC

*Фишлер А.* 27

ЯЗЫК – РЕЧЬ – КОММУНИКАЦИЯ

*Абасов А. С.* 30

ИСТОКИ НОВОГО СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ В ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФИИ АНГЛИЙСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

*Шадманов К. Б.* 41

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ АЛЬ-ФАРАБИ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

*Билалов М. И.* 49

ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

*Шермухамедова Н. А.* 53

КОНЦЕПТ СЧАСТЬЯ В ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Телебаев Ф. Т.* 58

О ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФСКИХ, СОЦИАЛЬНЫХ И ДУХОВНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

*Вильданова Г. Б.* 65

БИЛИНГВИЗМ ЖАҒДАЙЫНДА ЗАҢНАМАНЫҢ ТЕҢТҮПНҰСҚАЛЫҒЫН ҚАМТАМАСЫЗ ЕТУДІҢ ЛИНГВОМӘДЕНИ АСПЕКТІЛЕРІ

*Примашев Н. М.* 71

ФИЛОСОФСКО-ЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СВЯЗКИ В ЯЗЫКЕ В КОНЦЕПЦИИ АЛЬ-ФАРАБИ

*Арусяк А. К.* 77

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗАМАНЫНДАҒЫ ДІНИ-САЯСИ, ЛИНГВОМӘДЕНИ АХУАЛ

*Сатершинов Б. М., Молдабеков Е.* 81

АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ЕДИНСТВА ОТНОШЕНИЙ «ЧЕЛОВЕК И МИР»

*Әлжан Қ. Ұ.* 85

АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МОХСИНА МАХДИ

*Очилова М. И.* 92

АБУ НАСР АЛ-ФАРАБИ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

*Сулаймони С., Мардоми Т. Н.* 100

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛОГИКИ И ГРАММАТИКИ В УЧЕНИИ ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ <i>Иманбаева Ж. М.</i>	105
ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК В УСЛОВИЯХ ПОЛИЯЗЫЧНОГО ОБУЧЕНИЯ <i>Бактыбаева С. Ш.</i>	109
PHILOSOPHY OF AL-FARABI THROUGH THE PRISM OF LANGUAGE AND CULTURE <i>Темірбаева А. А.</i>	113
ВКЛАД АЛЬ-ФАРОБИЙ В НАУКУ И КУЛЬТУРУ AL-FARABIY'S CONTRIBUTION TO SCIENCE AND CULTURE <i>Нишанова Н.Р.</i>	119
ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРОБИЙ В МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ <i>Кулуева Ф.Г.</i>	123
<b>2 СЕКЦИЯ. Әбу Насыр әл-Фараби философиясының тілі: ортағасырлық мәтіндерді аудару ерекшеліктері</b>	
ДВИЖЕНИЕ ГРЕКО-АРАБСКИХ ПЕРЕВОДОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ <i>Надирова Г. Е.</i>	129
ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТІЛДІК ТАРИХИ НЕГІЗДЕРІ <i>Ислам Ж.</i>	136
ЖОШЫ ҰЛЫСЫНДА ЖАЗЫЛҒАН ТҮРКІ ЖАЗБА ЖӘДІГЕРЛЕРІН АУДАРУДЫҢ ӨЗІНДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ <i>Қыдыр Т. Е., Нарымбет Г. Б.</i>	145
МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ ҚАТЫНАСТЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ <i>Оразова Р. К.</i>	150
ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚЫПШАҚ – ОСМАН - АРАБ (МЫСЫР ДИАЛЕКТИСІ) МӘДЕНИ – ТІЛДІК БАЙЛАНЫСТАРЫ <i>Құлназарова Г.С., Сартаева Қ.С.</i>	152
ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН МЕН ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ ЖАЙЛЫ КӨЗҚАРАСЫ <i>Сүлейменов П. М.</i>	157
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ <i>Ашимова З. И.</i>	163
<b>3 СЕКЦИЯ. Аударманың лингвомәдени мәселелері</b>	
АБАЙ ҚАРАСӨЗДЕРІНІҢ ПОЛЯК ТІЛІНЕ АУДАРМАСЫНДАҒЫ СИНТАКСИСТІК ТРАНСФОРМАЦИЯЛАРДЫҢ ТҮРЛЕРІ <i>Байелі Ә. Ж.</i>	167
PECULIARITIES OF TRANSLATION OF CINEMATOGRAPHIC TEXT <i>Беркімбаева С. К.</i>	172
ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР МОРИСА СИМАШКО <i>Жақсылықов А. Ж.</i>	176
ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОЙ ЛИНГВИСТИКЕ И ПЕРЕВОДЕ <i>Қуратова О. А.</i>	181
СЛЕНГ: ЭТИМОЛОГИЯ, ПОНЯТИЕ И СУЩНОСТЬ <i>Стамбекова А. Е., Жанысбекова Э.Т.</i>	184
LINGUOCULTURAL ASPECTS OF ADVERTISING TEXTS AND DISCOURSE IN TOURISM <i>Нұрханов Ж. Н.</i>	190

**4 СЕКЦИЯ. Қасиетті мәтіндер тілі: теолингвистиканың әлеуметтік-мәдени аспектілері**

ӘЛ-ФАРАБИДЕГІ АҚЫЛ МӨРТЕБЕЛЕРІНІҢ НЕГІЗДЕРІ <i>Хаван А., Байтенова Н. Ж.</i>	195
СПЕЦИФИКА РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ «БОГ-МИР» В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ <i>Бегалинова К. К., Ашилова М. С., Бегалинов А. С.</i>	200
ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ШӘКӘРІМ МҰРАСЫНДАҒЫ «КЕМЕЛ АДАМ» МӘСЕЛЕСІ <i>Балтымова М. Р.</i>	205
ҚАЗАҚСТАН Өңірлеріндегі білім теңсіздігінің проблемалық кеңістігі: МӘДЕНИЕТТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ <i>Сариева А. Т.</i>	210
AL-FARABI'S PHILOSOPHY OF RELIGION AND ITS RELEVANCE TO INTERFAITH DIALOGUE <i>Темірбаев Т.</i>	214
«БОСТАНДЫҚ» ФЕНОМЕНІНІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ЗАҒТАНУШЫЛЫҚ ПАРАДИГМАЛАРЫ <i>Абдрасилова Г., Жуматаева Ж. А., Алтаева М. О., Серик Г.</i>	219
ЕВХАРИСТИЧЕСКИЕ ГИМНЫ ФОМЫ АКВИНСКОГО - ЖЕМЧУЖИНА ЛАТИНСКОЙ ПОЭЗИИ <i>Мкпо Д. С.</i>	225

**5 СЕКЦИЯ. Қазіргі ғылымдағы түпнұсқа және аударма тілінің лингвистикалық тезаурусы**

НЕКОТОРЫЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВЕЛИКОГО МЫСЛИТЕЛЯ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ <i>Ульжаева Ш. М., Худойбердиев Х. Х.</i>	231
ФИЛОСОФСКАЯ ЭТИКА АЛЬ-ФАРАБИ И ЕЕ ПЕРСПЕКТИВЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ <i>Барлыбаева Г. Г.</i>	234
ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА В КАЗАХСТАНЕ И РОССИИ: ПОИСК ОТВЕТОВ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ <i>Панкратов С. А., Панкратова Л. С.</i>	240
ЯЗЫК И ОБРАЗОВАНИЕ <i>Еділбаева С. Ж.</i>	244
МНОЖЕСТВЕННОЕ И ДВОЙСТВЕННОЕ ЧИСЛА В РАЗЛИЧНЫХ ЯЗЫКАХ <i>Дамир К. С.</i>	249
ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АЛЬ - ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ КОСМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ <i>Нызметова А. Т., Көшербаева Ә.</i>	251
ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ <i>Шаймерденова Н. Ж., Байманова Л. С.</i>	256
ЯЗЫК И ВИРТУАЛЬНОСТЬ <i>Лифанов С. А., Лифанова Т. Ю.</i>	261
ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙ ТАРИХЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ <i>Әлқожаева Н.С., Текесбаева А.М.</i>	266
«ЖАҢА ҚАЗАҚСТАН» ЖАСТАРЫНЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ <i>Нызметова А. Т., Көшербаева Ә.</i>	270
ҚҰНДЫЛЫҚТАР МЕН АДАМГЕРШІЛІК НОРМАЛАРЫНЫҢ АҚПАРАТТЫҚ ҚОҒАМ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ЖАҢА КЕЛБЕТІ <i>Бекенова Ж. Н.</i>	275

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМНЫҢ ӨЗІН-ӨЗІ ЖЕТІЛДІРУ ІЛІМІ <i>Серікбай Г. Ж.</i>	281
ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ РУХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚ <i>Байжума С.</i>	287
АЛАШ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ ЖӘНЕ ҰЛТТЫ РУХАНИ ЖЕТІЛДІРУ ЖОЛДАРЫ <i>Тайженбетова А. Б.</i>	292
ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИИ СОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ И АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ <i>Шакенов Д.</i>	297
ҚАЗАҚ БЕЙСАНАЛЫҒЫНЫҢ ТАРИХИ ТРАУМАЛАРЫ <i>Айтжанов Б. Б.</i>	301
THE ROLE OF AN ENGLISH TEACHER FOR THE FORMATION OF MOTIVATION AMONG STUDENTS OF NON-LINGUISTIC SPECIALTIES IN LEARNING ENGLISH <i>Ермаханбет Н. Р.</i>	304
ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ЕРКІНДІК ПЕН ҚАЖЕТТІЛІК МӘСЕЛЕСІ <i>Мырза Е.</i>	307
ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ РУХ ИНТЕНЦИЯСЫ: МЕНТАЛЬДІ- ЭПИСТЕМАЛЫҚ ҚЫРЛАРЫ <i>Қаниятов Ж. Т.</i>	313
ДИДАКТИКАЛЫҚ ОЙЫНДАР МЕН КӨРНЕКІЛІКТЕРДІ ҚОЛДАНУ АРҚЫЛЫ ОҚУШЫЛАРДЫҢ СЕНСОРЛЫҚ ҚАБІЛЕТІН ДАМУ ЖОЛДАРЫ <i>Қожагельдиева С. С., Сүлейменова Р. К., Айтмынбетова Л. Ш.</i>	319
БАСТАУЫШ СЫНЫП ОҚУШЫЛАРЫН ДАМУДА СЫНИ ОЙЛАУДЫ ЖҮЗЕГЕ АСЫРУ <i>Қожагельдиева С. С., Раймбетова А.</i>	324
ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ <i>Садырбек Д.Қ.</i>	331
ИСЛАМ ТАРИХЫНДАҒЫ МӘТІНДЕРДІҢ САКРАЛДАНУЫНА ӘСЕР ЕТКЕН ФАКТОРЛАР <i>Әділхан А.</i>	335
<b>ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЭССЕ</b>	
ЯЗЫК КАК ФОРМА СУЩЕСТВОВАНИЯ <i>Шакиров И. А.</i>	336
ФИЛОСОФИЯ О СЧАСТЬЕ КАК ЦЕЛИ, ПРОЦЕССЕ И СОСТОЯНИИ <i>Қожабек Н.</i>	337
МЕМЛЕКЕТТІК (ҚАЗАҚ) ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖАҒДАЙЫ <i>Айтжанов Б. Б.</i>	343

## ПЛЕНАРЛЫҚ БАЯНДАМАЛАР

### ЯЗЫКОВАЯ ЛИЧНОСТЬ И ЛИНГВОФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

Тулеубаева Самал Абаевна

Фарабитанушы, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің  
профессоры, филология ғылымдарының докторы

**Abstract.** The article presents some aspects related to the study of the linguistic personality of Abu Nasr al-Farabi and the views of the scientist in the field of philosophy of language. The appeal to the strong creative linguistic personality of al-Farabi as an foreign language in the Arabic language, which he chose as a working language and a tool of creativity, seems to be very important in the spirit of the trends that determine the modern course of development of the science of language. As early as the Middle Ages, the "second teacher" expressed ideas that were scientifically developed in linguistics only in the 18th - 20th centuries. and continue to evolve to this day.

**Key words:** anthropological linguistics, Islamic civilization, creative potential, linguistic philosophy, linguistic personality.

В истории человечества есть выдающиеся имена, которые внесли значительный вклад в развитие различных отраслей знания, более того, явились основателями ряда наук и рассматриваются не только на уровне отдельной культуры, а в глобальном масштабе. К их числу относятся и Абу Наср аль-Фараби. Жизнь и творчество этого гениального мыслителя средневековья представляет собой тот редкий пример, когда отдельная личность играет ключевую роль в разработке целой научной и культурной традиции. Как отмечают казахстанские фарабиеведы, «непреходящее значение наследия аль-Фараби определяется и тем, что многие его положения в области философии, социологии, логики, этики, эстетики, естественно-научные идеи оказали большое влияние на последующее развитие общественно-философской мысли народов не только Востока, но и Европы в период средневековья и в эпоху Возрождения» [по: Аль-Фараби, 1994: 16].

Выходец из Фараба – своей малой родины, великий философ и ученый Абу Наср аль-Фараби стал известен на своей большой родине – средневековом арабо-мусульманском Востоке, в халифате и всему миру как «Второй учитель» в знак признания его научных достижений и энциклопедического склада ума. Между тем до сих пор не все грани богатейшего наследия этого средневекового гиганта в достаточной степени исследованы и представлены широкой аудитории, которая знает больше философские, логические, математические воззрения аль-Фараби, его взгляды по музыке, государственному устройству. Одной из таких граней являются лингвофилософские изыскания ученого. Аль-Фараби еще в средневековье поднял основные вопросы, касающиеся языка, и высказал идеи, которые были научно разработаны в лингвистике лишь в XVIII - XX вв. и продолжают развиваться и в наши дни.



Антропологический вектор продолжает занимать центральное место в современных лингвистических исследованиях. Обращение к сильной креативной языковой личности аль-Фараби как инофона в арабском языке, который он избрал в качестве рабочего языка и орудия творчества, представляется весьма важным в духе тех тенденций, которые определяют ход развития науки о языке в настоящее время. Как отмечают исследователи, «современная лингвистика, обращаясь к изучению речевого общения, также оказывается теснейшим образом взаимосвязанной практически со всеми гуманитарными науками, в ряду которых особое место отводится наукам психологическим. По мнению И.М. Румянцевой, данное явление представляет собой «отличительную веху современной научной эпохи, которая характеризуется все возрастающим вниманием к сложному феномену человеческой личности». Более того, лингвистические исследования становятся сегодня своего рода философским размышлением о человеке, раскрывающемся в диалогических отношениях с другими... В этой связи следует отметить важность разработки антропологической лингвистики как базовой дисциплины, интегрирующей на единой методологической основе весь спектр направлений современной лингвистики» [по: Владимирова, 2001: 66]

Реконструкция языковой личности и лингвофилософских воззрений аль-Фараби – философа, логика, ученого-энциклопедиста позволяет выйти на междисциплинарный характер научного поиска и представить исследовательскую парадигму, основанную на интеграции лингвистики, культурологии, логики и философии.

Аль-Фараби являет собой яркий пример «диалогиста», выражаясь языком современной эпохи, поскольку, будучи выходцем из тюркских земель, глубоко постиг греческую философию, представил и популяризовал ее чисто на арабском языке и прославился как философ, достойно представляющий арабо-мусульманскую культуру. Ученик Стагирита настолько освоил неродной для него арабский язык, что смог внести свою лепту в становление и развитие научных терминов и научного стиля в нем. Сегодня исследователи отмечают, что в истории арабского языка со всей уверенностью можно выделить разделительную черту между двумя его этапами: арабский язык до и после появления и разработки на нем философии. Ключевая роль в данном переломном процессе принадлежит именно аль-Фараби, который адаптировал арабский язык для передачи сложных философских категорий и смыслов, тем самым внес огромный вклад в его научное «созревание».

Данное обстоятельство стало возможным в условиях особой культурно-исторической и языковой ситуации, которая сложилась в Арабском халифате, а также благодаря духу толерантности, который отличал эпоху среднего средневековья в данном регионе в целом. Думается, что подобный феномен заслуживает особого внимания современных исследователей. Такие языковые проблемы, как статус и роль государственного языка, ведение делопроизводства и развитие науки на государственном языке, язык межнационального общения для осуществления межэтнических и межконфессиональных контактов, поддержание языков диаспор и др., не теряют своей актуальности как в Республике Казахстан и на постсоветском пространстве, так и во всем мире.

В отечественной науке имеются отдельные статьи и разделы в книгах, посвященные исследованию проблем языка, философии языка и языкового знака, логической и философской терминологии, стиля и лексики, соотношения логики и грамматики в трудах аль-Фараби. В 1975 г. авторским коллективом Института философии и права Академии наук Казахской ССР был опубликован первый словарь философских терминов аль-Фараби

(в настоящее время в рамках программы «Мэдени мұра» он переведен и на казахский язык). Много лет спустя, в 2008 г. подобную попытку осуществила и известный востоковед-арабист, философ К.Х. Таджикова, которая посвятила долгие годы изучению трудов Абу Насра и их переводу на русский язык. В этой связи важно отметить, что в Казахстане изучением различных аспектов лингвофилософских идей аль-Фараби занимались как философы, по большей части

(А.Х. Касымжанов, Б.Я. Ошерович, К.Х. Таджикова, М.С. Бурабаев, А. Курмангалиева), так и языковеды, фрагментарно (К.А. Аханов, Н. Уалиев, С.К. Кенесбаев, Э.Д. Сулейменова, С.С. Кенесбаева, А.К. Каиржанов,

Ш.Ш. Жалмаханов, А. Салкынбай). Среди ученых XX в., которые касались вопросов языка в творчестве аль-Фараби, особо следует выделить имя известного узбекского философа М. Хайруллаева. В арабском мире к этой проблеме обращались такие исследователи, как Ибрагим ас-Самурраи в статье «Аль-Фараби и языкознание» [ас-Самурраи, 1975] и Абу Раййан

М. Али в статье «Сравнительное исследование грамматики и логики» [Абу Раййан, 1975] (обе статьи опубликованы в сборнике, посвященном 1100-й годовщине со дня рождения аль-Фараби), З. Афифи в монографии «Философия языка аль-Фараби» [Афифи, 1997] и др. Если первые два изыскания носят сугубо лингвистический характер, то третья работа выполнена с философской точки зрения и является попыткой философа осмыслить основополагающее место лингвистических идей аль-Фараби в его философском наследии. Связь логики и языка у мусульманских философов также нашла отражение в трудах

С. Халифат, Д. Джихами, Х.Б. Салиха и др.

К этой теме также обращались ученые на постсоветском пространстве [Агаева, 2000], [Бегматов, Исламов, 2012], [Нуриев, 2014] и др.

В 2018 г. армянский востоковед-арабист А.К. Андреасян защитила кандидатскую диссертацию (на армянском языке) на тему «Логические основы грамматики по Аль-Фараби», представленную на соискание ученой степени кандидата филологических наук.

Среди исследований западных ученых особого внимания заслуживает труд

Ж. Лангада «От Корана к философии: арабский язык и формирование философской терминологии у аль-Фараби», который в 2000 г. был издан в переводе У. Ас'ада на арабский язык [Лангад, 2000].

В данной работе упомянуты лишь отдельные исследования, посвященные изучению лингвофилософских воззрений и языка философии аль-Фараби.

Ранее нами была предпринята скромная попытка глубже исследовать языковую личность аль-Фараби и проанализировать его основные взгляды в области лингвофилософии. В частности:

– было определено место аль-Фараби в контексте языковой ситуации в Арабском халифате (IX - X вв.);

– реконструирована вторичная языковая личность аль-Фараби путем описания его этноязыкового сознания и ассоциативно-вербальной сети;

– рассмотрены грамматические и стилистические особенности языка сочинений ученого;

– выявлены отдельные философские проблемы языка, которые нашли отражение в творчестве аль-Фараби;

– в сравнительно-историческом аспекте установлены лингвистические воззрения аль-Фараби; составлен словарь лингвистических терминов, имеющих хождение в трактатах аль-Фараби;

– на материале лингвофилософских воззрений аль-Фараби показана преэминентность лингвистической традиции путем сравнения отдельных лингвофилософских взглядов философа с идеями представителей науки предыдущих и последующих поколений;

– определено место и роль аль-Фараби в развитии знаний о языке, как в истории арабских лингвистических учений, так и мировой лингвистики.

Источниковедческую базу исследования составили многочисленные тексты и текстовые фрагменты из трудов аль-Фараби, их переводы на русский и казахский языки. Среди них – «Книга букв» («الحروف كتاب»), «Слово о классификации наук» («إحصاء كتاب العلوم»), «Речения, используемые в логике» («المنطق في المستعملة الألفاظ»), «Вводные разделы по логике» («الخمسة الفصول»), «Категории» («المقولات كتاب»), «Герменевтика» («العبارة كتاب»), «Большая книга музыки» («الكبير الموسيقى كتاب»), «Указание пути к счастью» («على التنبية رسالة»), «Комментарии», или «Афористические записи» («التعليقات»), «Риторика» («كتاب الخطابة»), «Условия истинного знания» («اليقين شرائط»), «Книга доказательства» («البرهان كتاب»), «Трактат божественного Платона в ответ тем, кто утверждал, что человек после смерти гибнет и исчезает» («موته بعد وفني تلاشي الإنسان إن قال من على الرد في الإلهي أفلاطون رسالة»), «Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида» («صدر شرح»), «Гражданская политика» («أوقليдوس كتاب من الخامسة المقالة صدر شرح», «أوقليدوس كتاب من الأولى المقالة»), «Общность взглядов двух философов» («المدنية السياسة كتاب»), «О достижении счастья» («السعادة تحصيل كتاب»), «Большая молитва» («الملة كتاب»), «Трактат о религии» («الجمعة كتاب»), «Из блестящих вопросов и собранных ответов» («عظيم دعاء»), «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» («الجامعة والأجوبة الفاضلة المدينة أهل آراء»), «Диалектика» («الجدل كتاب»), «Вводный трактат в логику» («التوطئة نص»), «Книга «Эйсагоге»», или «Введение» («ايساغوجي»), «Силлогизм» («القياس كتاب»), «Малый силлогизм по подобию способа аль-мутакаллимов (догматических богословов)» («المتكلمين طريقة على الصغير القياس كتاب»), «Книга по аналитике» («التحليل كتاب»), «Софистика» («المغلطة الأمكنة كتاب»), «О целях книги Аристотеля «Метафизика»» («الإبانة كتاب»), «О значения слова «интеллект» («разум»)» («الكتاب يقدم أن ينبغي ما كتاب»), «О том, что должно предшествовать изучению философии» («الفلسفة تعلم قبل»), «Существа вопросов» («المسائل عيون كتاب»), «Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд», или «Трактат об астрологии» («يصح لا وما يصح فيما النكت كتاب»), «Философские вопросы и ответы на них», или «Ответы на вопросы философов» («النجوم أحكام في»), «Основа мудрости», или «Жемчужины премудростей» («الكلم نصوص شرحه مع الحكم فصوص كتاب»), «Трактат о канонах искусства поэзии» («المدني فصول كتاب»), «Афоризмы государственного деятеля» («الشعراء صناعة قوانين في رسالة») и др. К работе также привлечены произведения древнегреческих философов (Аристотель) и других средневековых авторов (Ибн Сина, М. Кашгари, Йахья бен Адий, Ибн Баджа).

Материал исследования включал корпус языковых единиц в количестве 5000, в том числе 37 оригинальных текстов, 54 переводных текста, 6 единиц лексикографических источников с общим количеством словоупотреблений – 580000.

На основании проделанной работы были достигнуты следующие результаты.

1. Аль-Фараби – вторичная языковая личность в арабском языке с огромным созидательным потенциалом. Его примечательность как инофона выражается в его креативности и создании научного стиля в неродном для него языке. Научный стиль изложения материала в арабской культуре сложился в большей степени благодаря усилиям переводчиков и философов, среди которых особая заслуга принадлежит аль-Фараби.

2. Ввиду отсутствия авторитетных источников и сведений, позволяющих представить описание аль-Фараби как первичной языковой личности, научному реконструированию подлежит вторичная языковая личность ученого, который все свои труды писал на арабском языке. Язык произведений аль-Фараби не маркирован этнически. Ассоциативно-вербальная сеть ученого характеризуется высокой степенью абстракции и отражает его восприятие мира как философа. Этноязыковое сознание мыслителя характеризуется открытостью и толерантностью. Выходец из тюркских земель, учителями которого были представители различных этносов и вероисповеданий,

Аль-Фараби в поисках истинного знания и пути к счастью, обращается к духовному наследию языческой Греции и интерпретирует его на языке последней мировой монотеистической религии, адаптируя к новым историческим условиям.

4. Грамматические и стилистические особенности языка аль-Фараби связаны с особенностями его мышления, мировоззрения и научного призвания, а также с особенностями его формирования как вторичной языковой личности. Трактаты аль-Фараби написаны на средневековом литературном арабском языке с соблюдением норм арабской грамматики и, по всеобщему признанию средневековых арабских авторов-носителей языка, не вызывают сомнения в языковой компетентности ученого. Произведения мыслителя отличает стиль самой эпохи, что дает основание полагать, что аль-Фараби, совершенствуя свои знания у признанных авторитетов арабского языка, освоил государственный язык халифата на уровне носителя. Язык и стиль аль-Фараби «узнаваем», как с формальной, так и содержательной точки зрения, поскольку характеризуется рядом маркированных и излюбленных слов и выражений.

5. Аль-Фараби рассматривает язык как реальное выражение мысли. Среди философских проблем языка, которые поднимает в своем творчестве

аль-Фараби, вопросы, касающиеся взаимоотношения языка и мышления, логики и грамматики, происхождения языка, знаковой природы языка.

Аль-Фараби в своих трудах одним из первых философов на Востоке указывает на роль языка в познавательной деятельности человека. Более того, он не только рассматривает язык и мышление в единстве, но подчеркивает определяющую роль мыслительного процесса в развитии языка. Аль-Фараби разрабатывает ряд положений, раскрывающих значение языка в процессе познания, и в этой связи показывает особенности языковых категорий, отражающих развитие познания. Аль-Фараби, в отличие от других философов, рассматривая логику как искусство мышления, которое проявляется в речи, исследует ее в неотъемлемой связи с грамматикой, а логическую мысль – с ее внешним выражением (устной и письменной речью).

6. Личность аль-Фараби и его учение о языке свидетельствуют о преемственности лингвистической традиции, вбирающей в себя достижения различных народов. Являясь комментатором философии Аристотеля и его признанным учеником («Вторым учителем»), аль-Фараби в своих трудах репрезентует языковые воззрения философов Древней Греции, развивает их и адаптирует к реалиям арабского языка. В процессе совершенствования арабского языка, ученый глубоко осваивает арабское лингвистическое наследие, более того вносит вклад в его дальнейшее развитие. Эти идеи находят свою дальнейшую разработку в трудах ученых и мыслителей последующих поколений (Йахья бен Адий, Ибн Сина, М. Кашгари и др.).

7. Трактаты аль-Фараби позволяют систематизировать лингвистические воззрения ученого и констатировать наличие целостной языковой концепции в философском аспекте.

Лингвистические воззрения аль-Фараби основываются на достижениях различных народов в области изучения языка, испытывая влияние греческой, арабской и индийской традиций.

8. Лингвофилософское наследие аль-Фараби в свете высказанных ученым идей свидетельствует о необходимости пересмотра истории развития, как арабских лингвистических учений, так и всей мировой лингвистики. Творчество аль-Фараби знаменует собой одну из первых вех в становлении философии языка, логического и сравнительно-исторического направлений в языкознании и открывает тюркскую страницу в истории лингвистических учений (в частности, с точки зрения ареальной принадлежности ученого).

#### Список литературы

1. Аль-Фараби. Избранные трактаты. Перевод с арабского. – Алматы, 1994. – 448 с.
2. Владимирова Т.Е. Призванные в общение: русский дискурс в межкультурной коммуникации. – М., 2001. – 304 с.
3. وزارة منشورات: الفارابي مهرجان الإنسانية والحضارة الفارابي / اللغة وعلم الفارابي. السامرائي إبراهيم د. بغداد، العراقية الجمهورية – الإعلام، 1975.
4. الفارابي مهرجان الإنسانية والحضارة الفارابي / والمنطق النحو بين مقارنة تحليلية دراسة. علي محمد ريان أبو د. بغداد، العراقية الجمهورية – الإعلام وزارة منشورات، 1975.
5. Афифи З. Философия языка аль-Фараби (на ар.яз.). – 1997. – 238 с.
6. Агаева Н.А. Лингвистическое учение в творчестве ал-Фараби // Журнал «Язык и литература», №3. – Баку, 2000.
7. Бегматов Э.А., Исламов У.Х. Аль-Фараби о языке и культуре речи // Вестник Челябинского государственного университета. – №12, 2012. – С. 110-113.
8. Нуриев Б.Д. Основы лингвофилософии аль-Фараби // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – №3, 2014. – С. 135-139.
9. Лангад Ж. От Корана к философии: арабский язык и формирование философской терминологии у аль-Фараби (на ар.яз., перевод У. Ас'ада). – Дамаск, 2000. – 515 с.

### КУЛЬТУРА МЫШЛЕНИЯ И КУЛЬТУРА МЫСЛИ В ТВОРЧЕСТВЕ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ<sup>1</sup>

**Сейтахметова Наталья Львовна**

ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері, ҚР ҰҒА корреспондент-мүшесі, философия ғылымдарының докторы, профессор

Формировать культуру мысли для Абу Насра аль-Фараби было задачей приоритетной, поскольку он связывал ее с формированием личности.

Понимание творчества аль-Фараби как развивающегося от традиций Платона и Аристотеля к средневековой исламской философии, не совсем достаточно. Но вот понимание того, что его творчество есть диалог мыслительных конструкций и моделей культуры мысли с античным конструированием мышления, дает нам представление о философском развитии этой проблемы.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта AP09252975

Полемика постнеклассического дискурса о линейности классической философии, и в частности исламской философии, и есть признание ее в качестве субъекта диалога современной философии, в который вовлечено историко-философское наследие аль-Фараби.

По сути дела, классическое наследие исламского мыслителя является своеобразной провокацией для интерпретативных практик, из которых все время ренессансирует новый уже интерпретативный ресурс, очень важный для решения тех философских проблем современности, которые относятся к фундаментальным.

Деконструкция классических моделей мышления на постоянной или периодической основе приводит к философским «находкам», позволяющим раскрывать и обнаруживать «потаянные смыслы» и «замыслы», о которых говорил Мартин Хайдеггер.

Философский проект аль-Фараби, нацеленный на интеграцию культуры мысли, никогда не будет завершен, поскольку сам мыслитель этого и добивался. Возвращение к опыту философской мысли направлено на постоянный мыслительный процесс. Сама философия аль-Фараби – это уникальная модель культуры мысли, открывающая перспективу для осмысления и самосознания каждому человеку. Открытость, незамкнутость на самом себе для философии аль-Фараби были принципами мышления.

Аль-Фараби как основатель классической исламской философии разрабатывает парадигму понимания мира посредством философии языка.

Язык и мысль у ученого представлены в логической связи, мыслящий и говорящий являются творящими смысл. Если античная философия была «мостом» к средневековой христианской философии, то исламская философия уже была своеобразным дискурсом переходного модерна. Определяя сегодня философию аль-Фараби как просветительскую, образовательную, эпистемологическую и т.д., мы понимаем из этого концептуального многообразия ее суть как философии доверия к собственной мыслительной деятельности.

Мыслить означает быть самим собой – это установка ученого была принципиально важной для его логики, онтологии, социальной философии, религиозной философии, но особенно для философии языка.

Язык философии, разработанный ученым в знаменитой его работе «Китаб аль-Хуруф», представляется редкой работой, которую мы сегодня назвали бы постструктуралистской, однако эта работа глубоко метафизична, поскольку языковая парадигма, а она, однозначно, философская, является единством логического и нравственного. Исламский Логос формировался как моральный, направленный на развитие такой модели мышления, которая конституировала нравственность.

Архитектоника исламской мысли по аль-Фараби была направлена не на рационализацию бытия человека, а на одухотворение его мыслью.

Была ли у аль-Фараби собственная техника обучения культуре мысли? И да, и нет.

Культура мышления, согласно аль-Фараби, формируется философией, собственно, она и выступает здесь техникой. Но ведь понятно, что огромное количество людей вполне обходится без философии, формируя культуру собственных мыслей из иных духовных источников и потребностей. Однако только философия способна освободить мышление от догматизма. Известный ученый М. Хортен, исследовавший исламское философское наследие, в одной из своих работ сказал, что «аль-Фараби связал потрясающее богатство греческих философских идей с ностальгией по Богу». В этой фразе содержится смысл философского учения аль-Фараби, заключающегося в стремлении к единству и целостности.

Артикуляция к Единому у аль-Фараби есть попытка связать процесс мышления с божественным замыслом. Необходимо отметить, что все сочинения аль-Фараби были пронизаны метафизикой. Все задачи и наполнение философии вопрошанием о духовных и предельных смыслах бытия у аль-Фараби были техникой формирования культуры мышления.

В его работах, интерпретировавших античное философское наследие, аль-Фараби конституировал свой собственный образ мысли.

В трактате «О единственном и единственности (Китаб аль-Уахид уаль-уахда)», который приписывают Абу Насру аль-Фараби на основании текстов таких исламских философов, как Ибн Сина, Ибн Баджжа и Ибн Рушд, а также составителей биографий ученого – аль-Кифти и Ибн Усайбийя, повторяются многие идеи, озвученные им в «Китаб аль-Хуруф», относительно философии языка и культуры мышления. Именно здесь имеется лингвистическая интерпретация единства и множественности как логически связанных категорий.

Метафизическое содержание букв и частиц у аль-Фараби в сакральном арабском языке преобразует реальность нашего бытия.

Концептуализация категорий «аль-уахид» («единый», «единственный»), «аль-мауджуд» («сущее»), «махийа» («суть»), «аш-шай» («вещь») и других выстраивает модель «мыслить множественно в единстве» о сущности и существовании. Понимание мира из истока Единственного (Единого) и понимание вещей, как принадлежащих Единому, по сути дела, наполняет Реальность смыслом целостности. Теологический дискурс аль-Фараби в этой его работе оказал влияние на формирование исламской философской культуры мышления и в целом на развитие интеллектуальной культурной традиции.

Языковая парадигма аль-Фараби продолжает оказывать влияние на ряд философских проблем, развивающихся уже в контексте постнеклассических дискурсов. Современная исламская философия проблемы философии языка рассматривает через призму соотношения логики, реконструируя метафизический контекст логико-языковых конструкций. Так, в работах Заки Нагиб Махмуда «Логический позитивизм», «Обоснование арабской мысли», «Логичное и нелогичное в нашем арабском наследии» поставлена проблема рационализма как модель обыденной и высокой практики жизни [1, с. 241-251]. Опираясь на учение аль-Фараби о разуме, Заки Нагиб Махмуд считает, что современный человек обладает знанием о многих вещах, но он должен разделять знание, которое «добыто» с помощью научных методов и построено соответственно логическим принципам в отличие от знаний ненаучного характера. Верификационный принцип, который использует ученый, отличается от понимания и применения его в логическом позитивизме. Также как, например, и Карл Поппер, Заки Нагиб Махмуд считал, что знание есть результат рационалистического дискурса вообще.

Придавая большое значение математике, ученый считает, что она способна не только доказать существование той или иной истины или истинность научных теорий, но и формировать мышление.

Отношение аль-Фараби к математике было также особенным. Его интерпретация «Начал» Евклида способствует разработке таких проблем, как теории параллельных, теории уравнений 2-ой и 3-ей степеней, методологии вычисления тригонометрических таблиц [2, с. 95].

Метод математической дедукции использовался в теологических дискуссиях по проблемам сущего и существования, по вопросам аксиоматических проблем, доказательства существующего и несуществующего.

Математические методы для аль-Фараби являлись необходимыми в конструировании трансцендентных парадигм. Язык математики способствует формированию логического мышления – это идея аль-Фараби очень актуальна сегодня. Логически мыслить в современном информационном мире, где поток информации, нескончаем, задача сложная. Математика в этом значении очень важна, поскольку она способствует формированию абстрактного и пространственного мышления.

Математика и лингвистика в философии языка аль-Фараби показывает, что необходимость математического рассуждения в других науках связана с проблемой синтеза разных проекций мира в единую реальность.

Придавая огромное значение роли абстракции в процессе мышления, Абу Наср аль-Фараби считал ее способной раскрывать сущностный смысл предмета и его отношений и одновременно определять аподиктические признаки исследуемого предмета [2].

В математике, как и в других науках, Абу Наср аль-Фараби использовал метод исламского рационализма. Исламская рациональность, как тип научно-философского знания, основывалась на методах логики и диалектики. Опора на разум становится в мусульманской философии и науке самым надежным парадигмальным источником.

Из трактатов по естественно-научным проблемам Абу Насром аль-Фараби постепенно создается научно-терминологическая база понятий, которой оперирует ученый, вводя оборот науки, естествознания и философии.

Многие научные термины были переведены с греческого, но иногда дополнялись арабско-персидскими и тюркскими понятиями, коррелирующими базовые определения. Слово «математика» – «илм ат-та'лим» – учение – было переведено в контексте греческого понимания, так как аль-Фараби всегда заботился о недопущении неточностей, если же их не удавалось избежать, то он предварял к этому обширный, но всегда ясный комментарий [2].

*В «Комментарии» V книги «Начал» Евклида аль-Фараби дает подробный анализ отношений и величин, определяя величины, сущностный смысл теории отношений и величин. Знаменитая теория пропорции в «V» книге Евклида много и многими комментировалась, но, к сожалению, она оставалась долгое время так и нераскрытой. Обратимся к одному из фрагментов аль-Фараби. «Это действительно считается определением величин, между которыми имеются отношения, [независимо от того], будет ли это отношение рационально или иррационально. При этом не нужно указывать что величины, между которыми имеется отношение, однородны, ибо это уже ясно из сказанного, что они однородны в силу определения отношения. Отношения же между величинами иногда бывают рациональными, а иногда - иррациональными» [3].*

*Далее он рассматривает смысл тождества и равенства отношений, т.е. пропорции (такасуб), пропорциональные величины и т.д.*

*В этой связи очень уместно привести замечание Отто Нейгебауэра о том, что «Начала» Евклида в течении веков составляли основу математического обучения. Несмотря на это, значение их аксиоматической структуры не было понято до сих пор, пока задачи, связанные с основами анализа не привели математиков девятнадцатого века к аналогичным методам. Особенно характерна в этом смысле теория пропорций в книге V, истинная роль которой в греческой математике была понята только после создания Дедекиндом теории иррациональных чисел и непрерывности» [4, с. 213]. Возможно, что Абу Наср аль-Фараби подошел к пониманию этой сложнейшей проблемы [2].*

Трактат «Перечисление наук» начинается с «Науки чисел» - «Илм ал-адад», в которой Абу Наср аль-Фараби определяет задачи науки, давая определения числу, считая,



что «под наукой чисел понимаются две науки: практическая и теоретическая» [3, с. 18-19], этим самым сразу определяя смысл и математики. *Обращенность аль-Фараби к математике как к науке*, которая исследует *совершенные формы*, *говорит о* том, насколько средневековый мыслитель правильно *истолковывал ее* абстрактно-теоретический *смысл*. Он *пишет*: «Теоретическая наука чисел изучает числа в абсолютном смысле, отвлеченные разумом от тел и всего, что поддается в них счету. Она рассматривает их отвлечению от всего, что подлежит подсчету в предметах, воспринимаемых чувствами предметов. Эта наука проникает во все науки» [3, с. 19].

Здесь он рассуждает о понятии числа, ссылаясь на аристотелевское понимание. Из этой работы видно, что аль-Фараби был прекрасно знаком с прифагорейской теорией чисел, с системой исчисления древних наук, (индийской, египетской), с фигурными числами. Поднимает он и вопрос о теоретическом, а также логическом доказательстве возможных действий с иррациональностями [2].

Многие современные исследователи считают, что «в античной математике были созданы теория отношений целых чисел и общая теория отношений непрерывных величин. Первая из них играла роль современной теории дробей, вторая - действительных чисел. Между этими двумя теориями античные математики проводили резкую грань. Важнейшим достижением математиков Ближнего и Среднего Востока было объединение двух теорий: (теории отношений целых чисел и общей теории, отношений, основанную на расширении понятия числа до того, что мы называем действительным положительным числом» [5, с. 39].

Поднимает ученый и вопрос о математической реальности, что для средневекового мира было весьма актуальным. Он связывает эту проблему с предметом и деятельностью ученых-профессионалов в этой области. Многие положения Абу Насра аль-Фараби созвучны современному представлению о том, что «математическая реальность есть непосредственный предмет деятельности математика, а по отношению к объективной реальности - система опосредствованного анализа. Все положения и формулы теоретической **математики** относятся непосредственно не к реальным, **эмпирическим**, а к теоретическим, идеализированным объектам» [6, с. 78].

### **Заключение**

Таким образом, формирование культуры мышления Абу Наср аль-Фараби связывает с математикой, языком и философией. Единство этих наук и их воздействие на логику мышления способствует формированию культуры мысли. В конечном итоге, аль-Фараби под культурой мысли понимает логику и способ философского мышления, как мышления, способного к разворачиванию способности человека понимать мир усилиями своего разума и способностей души.

### **Список литературы:**

1. Хамис Самира. Два философских течения на арабском Востоке: логический позитивизм Заки Нагиба Махмуда и экзистенциализм Абдурахмана Бадави // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «мыслители». Выпуск 11. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.
2. Сейтахметова Н.Л. Мусульманская средневековая философия / Н.Л. Сейтахметова. – Алматы, 2009. - 233 с.; Также см.: работы Сейтахметова Н.Л.,

Курмангалиева Г.К. Философия аль-Фараби. Вступительная статья. Серия Культурное наследие. Алматы, 2007.

3. *Аль-Фараби*. Математические трактаты. 1972. С. 253-254.

4. О. Нейгебауер. *Точные науки в древности*. М.: Наука, 1968.

5. Розенфельд Б.А., Рожанская М.М., Соколовская З.К. *Абу Райхан аль-Бируни*. М., 1979.

6. А.Н. Нысанбаев. Логика развития математики. В книге: *Методологические проблемы развития научного познания*. Алма-Ата: Наука, 1985.

## 1 СЕКЦИЯ. Тіл философиясы және мәдениетаралық коммуникацияның ерекшеліктер

### «МӘДЕНИ МҰРА» МЕМЛЕКЕТТІК БАҒДАРЛАМАСЫ АЯСЫНДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫНЫҢ ЗЕРТТЕЛУІ: АКАДЕМИК Ә.Н. НЫСАНБАЕВТЫҢ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ ТОБЫ ХАҚЫНДА

Ғабитов Тұрсын Хафизұлы

филос.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының профессоры

**Abstract.** Civilization of any state is defined, first of all, by its relation to a cultural heritage. As it is stated in the concept of social cultural development of the Republic of Kazakhstan, the cultural heritage allows the people to remember traditions of the past, to derive spiritual strength, skillfully introduce it in lines of other cultures for development of process of consciousness. From identity of national cultures form unity of cultural values of the people of Kazakhstan. Therefore the Republic of Kazakhstan will keep and protect a cultural heritage of all people, will provide equality of cultures and the right of each people to approve, preserve and develop the cultural originality.

Spiritual values had been formed during centuries - old world discovery by the Kazakh people, originally joined knowledge and morals, mind and will, beauty and humanity and they were concentrated in postulate: "Be just a man!". In their works Kazakh writers, poets stated that understanding of himself, his place in this world and meaning of his existence are possible through the relationship to other people. This is controlled by his conscience which is the inner support for a man. This article discusses some aspects of the approach to pre-Islamic cultural heritage in the history of the spiritual quest of the Turkic peoples. There has been given comparative data analysis of the relationship of various ethnic cultures of their spiritual heritage. It has emphasized that respect for cultural heritage is a sign of civilization. Subjected to critical analysis of a variety of negative attitude towards the cultural heritage of the Kazakh people.

**Key words:** cultural heritage, farabi studies, eurocentrism, ethnonihilism, particularism, fundamentalism, passivism

#### Кіріспе

Тәуелсіз Қазақстанның үлкен жетістігі – «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы. Жаһандану жағдайында алдымызда тұрған міндеттердің бірі – халқымыздың ежелгі тарихи, мәдени және рухани әлемінің терең тамырларын анықтап, оларды қопара зерттеп, философиялық тұрғыдан біртұтас жүйеленген ұлттық мұрамызды жаңғыртып жасап шығару. Қазақ халқының әлемдік өркениетке мен дегізерлік өзіндік болмысымен енуіне мүмкіндік беретін, ілгері дамуымызға тұғыр болатын ұлттық санамыздың ұстанымды ерекшеліктерін саралау өте маңызды және бұл ғасырлар тұңғығымен тамырласып жатқан ұстын-құндылықтар, яғни біздің ұлттық тұтастануымыз үшін табан тірейтін тұғырларымыз ұлттық руханиятымызды жаңа өркениеттік көзқараспен, терең біліктілікпен жан-жақты талдау.

Тәуелсіз еліміздің "Мәдени мұра" рухани жаңаруымызға байланысты көптеген көкейтесті мәселелерді толық қамтып отыр десек қателеспеген болар едік. Бұндай ерекше бағдарламалардың дәл осы тұста, яғни дербестігімізге жиырма үш жыл толған соң да өз актуалдығын жоғалтпайды. Бұл тағы да Қазақстан Республикасын құрушы қазақ халының өміршеңдігінің, арман-тілегінің орындалғанының айғағы емес пе? Олай болса, соқпағы көп тар жолда көршілес елдермен терезесі тең болу үшін дұрыс бағдар ұстап, әлемдік өркениетке ұмтылу, өз халқының жетістігін әлемге паш ету әрбір Қазақстан азаматының парызы. Осыған орай, атқарылған іс, жоспарланған жұмыстың барлығы өркениет өлшемдеріне сәйкес, жемісті де нәтижелі болуы қажет.

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының алғашқы кезеңінде (2004-2008 жж.) «Әлемдік философиялық мұра» сериясының редакциялық алқасы (Төрағасы – Нысанбаев Ә.Н., Философия және саясаттану институтынан Қ. Әлжан, С. Нұрмұратов, А. Сағиқызы, Ғ. Құрманғалиева, Н. Сейдахметова, әл-Фараби ат. ҚазҰУ-нен Ғабитов Т.Х., Молдабеков Ж.Ж.) үш бағытта жұмыс істеді. «Әлемдік философиялық мұраның» 20 томдығының, «Қазақ халқы философиялық мұрасының» - 20 томдығының, әл-Фараби шығармашылығы 10 томдығының құрылымы, әр томның тарихи-философиялық кезеңдері мен оған енетін ойшылдардың шығармалары талқыланып, іріктеліп алынды.

### **Әдіснама**

«Әлемдік философиялық мұра» тұңғыш рет қазақшаға аударылды. Осы серия бойынша ежелгі дүниедегі шығыс және антикалық философиядан бастап, XX ғасырдағы батыс философиясының басты ағымдары және олардың әйгілі өкілдерінің негізгі еңбектерінен үзінділер берілді. Еңбектер негізінен орыс тілінде шыққан шығармалардан аударылды. Әр томның құрастырушысы үзінділердің мазмұны мен сабақтастығына жауап берді. Жұмыстың келесі түрі – сол іріктелген еңбектердің топтамаларын қазақшаға аудару. Аудармаға алғаш рет философтардың өздері тартылды. Аударма мәтіндері философтар арасында сарапқа салынды. Аударма жұмыстарына Т. Әбжанов, Қ. Әбішев, Ж.Ж. Молдабеков, Т.Х. Ғабитов, С.Е. Нұрмұратов, А.Т. Құлсариева, М. Сәбит, А.Д. Құрманалиева, Б.М. Сатершинов, А. Сағиқызы, Д. Кенжетай, Ж. Мүтәліпов, Д. Раев, Л.Асқар, Қ. Затов, Ә. Әлімжанова, Ә. Құранбек, Б. Бейсенов және т.б. қатысты.

Проф. Молдабеков Ж.Ж. «Ежелгі шығыс философиясының» (Т.1) [Ежелгі шығыс философиясының, 20], «Жаңа заман философиясының» (Т.6) [Жаңа заман философиясы] құрастырушысы ретінде, әр бірінің көлемі 30 баспа табақтық, осы томдарға арнайы алғы сөз, глоссарий, түсіндірмелер жазды, ойшылдардың шығармаларын аударды. Аталынған томдардың құрылымына, аудармалық сапасына, жалпы мазмұндық сабақтастығына жауапкершілікпен қарады. Екінші серия «Қазақ халқының философиялық мұрасы» алғаш қолға алынған үлкен шаруа еді. «Ежелгі көшпелілер дүниетанымынан» (Т.1. Құрастырғандар: Т. Ғабитов, Д.Кенжетай) [Ежелгі көшпелілер дүниетанымы, 2006] бастап, «Қазіргі түркі философиясына» (Т.20) дейін, [Қазіргі түркі философиясы, 2009] халқымыздың інжу-маржандарын топтастырған және идеялық-рухани байлығын тұтас қамтыған сериялық жұмысты құрады. Бұл тың да күрделі серия бойынша түрлі әдебиеттерден шығарманы іріктеу, түркі, араб, орыс тілдерінен аудару, оларды идеялық бірізділікпен сараптау, әр томға, авторларға арнайы түсіндірме жасау жұмыстары қатар жүргізілді. Олардан дүниетанымдық, этикалық, эстетикалық, көркемдік сипаттары айқын үзінділер іріктеліп келтірілді. «Қазақтың халық философиясы» (Т.7) [Қазақтың халық философиясы, 2007] тұңғыш рет арнайы зерттелінді. Томды құрастырған, түсіндірмелік талдау жасаған проф. Молдабеков Ж.Ж. Бұқаралық ақпаратта бұл томға жағымды пікірлер айтылды. Проф. Молдабеков Ж.Ж. «Қазақ ақын-жырауларының дүниетанымы» (Т.8, Қ.

Әлжанмен бірге) [Қазақ ақын-жырауларының дүниетанымы, 2008], «Қазақтың би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы» (Т.9, Д. Раевпен бірге) [Қазақтың би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы, 2008] құрастырушысы, әрі тұжырымнамалық түсіндірмесін жазған автор. Бұл серияны құрастыруға белсенді араласқан - проф. Ғабитов Т.Х. Оның жетекшілігімен «Қазақтың тарих философиясы» (Т.6), [Қазақтың тарих философиясы, 2007], «Қазақ этикасы мен эстетикасы» (Т.12) [Қазақ этикасы мен эстетикасы, 2007], «Қазақ ағартушыларының философиясы» (Т.10, Г. Барлыбаевамен бірге) [Қазақ ағартушыларының философиясы, 2007], «XX ғасырдың басындағы қазақ философиясы» (Т.11, Ә.Нысанбаев, С. Нұрмұратовпен бірге)[XX ғасырдың басындағы қазақ философиясы, 2008] жарық көрді. Проф. С.Е.Нұрмұратов сонымен қатар төмендегі томдарды құрастыруға жетекшілік етті – «Орта ғасырдағы түркі ойшылдары» (Т.5, 2005), «Орыс философиясы» (Т. 12, 2006), «Ашық қоғам философиясы» (Т. 14, 2006).

### **Нәтижелер**

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы бойынша жарық көріп жатқан тамаша туындыларды оқитын оқырман қауымды қалыптастырған жөн. Сонда ғана ұлттық идея мен отаншылдық сезім, ұлттық рух пен ұлттық намыс оянады. Ұлттық және әлемдік философиялық мұраны игеру жастарды тәуелсіз және еркін ойлауға үйретеді. Ой еркіндігі, пікір дербестігі қазақ халқының қанына туа біткен қасиет. Оған ақын-жыраулар дүниетанымы, би-шешендер және ағартушылар философиясы кепіл. Қалыптасқан пікірлер мен қағидаларға күмәнмен қарау – қазақ ойшылдарының негізгі ұстыны. Еркін ойлау адамзаттың танымын кеңейткен талай-талай ғылыми және техникалық жаңалықтардың ашылуына, өнер мен шығармашылық туындыларының пайда болуына, күрделі саяси-экономикалық мәселелердің шешілуіне себеп болды.

Аудармашының ыждағатты еңбегін талап ететін қызметін - басқа ешкім емес, негізінен, кәсіби философтар атқаруы тиіс, өйткені философияның категориялық (ұғымдық) аппаратының мәні мен мазмұнын бұрмалауға жол беруге болмайды. Әдеби мәтіндердің тамаша тәржімалаушылары немесе журналист-аудармашылар философиялық мән мен мазмұнның жіктелуі маңызды болып табылатын мәтінмен жұмыс істей отырып, еріксіз түрде шынайы басқа акценттер жасау арқылы мәтіннің мазмұнын өзгертуі немесе оның мәнін оқырманға дейін толық жеткізе алмауы мүмкін. Сондықтан тұтастай жұмыстың сапасын қамтамасыз ету үшін қазақ мәдениетіне қатысы бар, әсіресе, ежелгі, маңызды мәтіндерді іріктеуді, мәтіндердің аударылуы мен түпнұсқамен бірегейлігін тексеруді, біртұтас категориялық аппарат пен бірыңғай терминологияны жасақтау және философиялық редакциялауды, негізгі идеялар мен қағидалардың түсініктемелерін дайындауды және т.б. міндетіне алатын дайындық кезеңіне интеллектуалдық тұрғыдан да, қаржылық тұрғыдан да ерекше көңіл аударылу қажет.

Қазақ тіліндегі 20 томдық «Әлемдік философиялық мұраға» қатысты бұл жауапкершілікті кәсіби философ-аудармашылармен кадрлық қамтамасыз етілуін талап етіп қана қоймай, ең алдымен, әлемдік философиялық ойдың аса бай қазынасынан анағұрлым көрнекті ойшылдарын іріктеп алуды керек етеді. Олардың шығармаларын таңдау біздің еліміздің мәдени және рухани дамуының қажеттіліктерінен туындауы тиіс.

Қазақ тілі әлемдік ойшылдардың рухани байлығы осы тілде сөйлей бастағанында ғана, бұл тіл әрбір адамның күнделікті өмірқамында қажет-тілікке айналғанында ғана және оның сөздік қоры, коммуникативті және мәдени қызмет аясы байытылғанда ғана, жаңа терминдер мен ұғымдар пайда болғанда ғана толық қанды мемлекеттік тілге айналады.

Ендеше, мемлекеттік тіл философия тіліне, ғылым тіліне айналады [Нысанбаев, 2006. Алғысөз].

"Мәдени мұра" – сан ғасырлардың сүзгісінен өтіп, осы күнге жеткен ұлттық мәдениет руханиятын жаңғыртуға арналған бағдарлама. Ел экономикасы аяғынан тік тұрып, мемлекет байлығы еселенген тұста ұлттық мәдениеттің қордаланған проблемаларына мұндай биік дәрежеде мән берілуі ғылым, мәдениет пен әдебиет саласына өз үлесін қосары сөзсіз.

Жалпы ел мен елдің, ұлт пен ұлыстың арасын идеология емес, мәдениет жалғастырады. Өркениеті қанат жайған елдерде экономикалық даму соңынан мәдени жаңғыру жүреді. Экономика – бұл саясаттың, мәдениеттің негізі, мемлекет, қоғам, әрбір нақты адам, оның отбасы өмірінің негізі... біз кейде еркіндік пен демократия туралы, халық игілігі, өркендеу мен мәдениет туралы сөз қозғап жатамыз, алайда, егер елге қуатты, осы мәселелерді шешуге қабілетті экономика құрылмаса, оның бәрі бос сөз болып қалады!

Олай болса, республикамыздың ғылым, білім, мәдениет пен әдебиет қайраткерлерінің кең көлемде қатысуымен жасалатын "Мәдени мұра" бағдарламасын ұлт мәдениетінің тәуелсіздік жағдайына рухани жаңғыруының басталуы деп қарастырған жөн. Әлем жаһандану дәуірінде – даму мен жасампаздық үшін бұрын-соңды болмаған мүмкіндіктер дәуіріне қоғам басты. Жаһандану процесінің бір қыры – бұл дүниені әмбебаптандыруға ұмтылушылық, бірыңғай құндылықтармен тәртіп нормаларына берілушілік. Бірақ, жаһандану процесі қалай қанат жайсадағы, ешқандай халық өзінің тарихи, рухани және мәдени төлтумалылығынан бас тартпайды.

Кез келген мәдениеттің, кез келген өркениет пен дүниетанымның өмір сүруге және өзіне қастерлі көзқарас болуына деген заңды құқығы бар. Бұл адамзат тарихының барысы айқындаған болмыс. Сонымен қатар, ХХІ ғасырдағы қауіпсіздік түрлі мәдениеттер мен діндердің тең құқылы үн қатысуын дамытпайынша, қамтамасыз етіле алмайды. Сондықтан да бүгінде, мәдениеттер мен өркениеттердің сан алуандығын мойындаумен қатар, әлемнің жаңа сапалық жағдайға – шыдамдылық пен еркіндіктің, басқа пікірлер мен нанымдарға төзімділіктің жалпыға ортақ құндылықтарына негізделе алатын жаһандық өркениетке, планетадағы бар мәдениеттер мен діндердің сан алуандығын жоғары көтеретін өркениетке эволюциялану процесіне қолдау білдіру маңызды.

Қазіргі таңда мәдениеттің ұлттық даму шеңберінен шығып әлемдік өркениеттік үрдістерді қозғап отырғанына өзіміз куәгерміз. Алайда аталмыш жаһандық мәселелер ұлттық мәдениеттің өзіндік болмыстық ерекшелігіне нұсқан келтірмеуі керек. Жаһандану қалыптасқан айырмашылықтарды ысырғанымен адамзатты біріктіреді ендеше осы тұста адамзат үшін ең қажеттісі біртұтастылық.

Қазіргі өркениет өзінің даму жолында сыни кезеңді өткеріп отыр. Осы күрделі кезең Қазақстанда айналып өтпейтіні сөзсіз. Ендеше, өзінің дара жолымен дамып келген ұлттық мәдениетіміз осы жолдан адаспай, өзіндік қасиетін сақтай отырып әлемдік өркениет кешенінен құр қалмауы тиіс. Бұл орайда ендігі алдымызда тұрған міндеттердің бірі халқымыздың ежелгі тарихи, мәдени және рухани әлемінің терең тамырларын анықтап, оларды қопара зерттеп, философиялық тұрғыдан біртұтас жүйеленген ұлттық тарихымызды жасап шығу. Және бұл "ғасырлар тұңғиығымен тамырласып жатқан" ұстанымды ерекшеліктер, яғни біздің ұлттық тұтастануымыз үшін табан тірейтін тұғырларымыз ұлттық тарихымызды жаңа өркениеттік көзқараспен, терең біліктілікпен жан-жақты талдау (Н.Ә.Назарбаев).

Еліміз өз еншісін қолына алған шақтарда экономикалық, саяси т.б. толып жатқан дағдарыстар себебінен ел тізгінін ұстаған азаматтарымыздың бұндай жоғары дәрежеде

ойлау мүмкіндігі болмады. Мемлекеттің тізесінен тік тұрып кетуі күн тәртібіндегі бірінші мәселе болды. Егемендіктің алғашқы жылдары халыққа да, оны басқарып отырған басшыларға да оңай тимеді. Елім енді еңсесін көтергенде етек-жеңін жинауға көмектескенім азаматтық борышым деп есептеген, жарғақ құлағы жастыққа тимей жүрген өр кеуделі азаматтарымызбен қатар, осынау қарбалаң шақты өз пайдама қайтсем жаратам деген теріс пиғылды азаматтарымызда өкінішке орай табылып жатты. "Өлмегенге өлі балық жолығады", – деп, қазақ атамыз айтқандай, талай рет іргесі сөгіліп, тоз-тоз болып тарих сахнасынан кете жаздаған еліміздің бүгінде әлем халықтарына біршама танымал республика ретінде өзін жариялауы орынды да. Бұл тағы да Қазақстан Республикасын құрушы қазақ халының өміршендігін, арман-тілегінің орындалғанының айғағы емес пе? Олай болса, соқпағы көп тар жолда көршілес елдермен терезесі тең болу үшін дұрыс бағдар ұстап, әлемдік өркениетке ұмтылу, өз халқының жетістігін әлемге паш ету әрбір Қазақстан азаматының парызы. Осыған орай, атқарылған іс, жоспарланған жұмыстың барлығы өркениет өлшемдеріне сәйкес, жемісті де нәтижелі болуы қажет.

Қазақстан философтары «Әлемдік философиялық мұра», «Қазақ халқының философиялық мұрасы» серияларымен қатар, әл-Фараби шығармаларының 10 томын дайындауға тікелей қатысып, әлемдік және ұлттық рухани-философиялық мұраны ана тілінде насихаттауға сапалы да, сүбелі үлес қосты. Мысалы, бәріміз мақтан тұтатын әл-Фараби шығармаларының он томдығымен қоса, ойшыл трактаттарының тағы үш томы қазақ тіліне аударылып, баспадан шықты. «Әлемдік философиялық мұра» сериясының төртінші томы әл-Фараби мен Ибн Сина философиясына арналды (құрастырушылары: Т.Х. Ғабитов пен Ғ. Құрманғалиева).

#### **Талқылау**

Әбу Насыр әл-Фарабидің 10-томдық шығармалар жинағының ғылыми редакторы Нысанбаев Ә. Редакциялық алқасы: Ә. Нысанбаев (төраға), Ж.Молдабеков (төрағаның орынбасары), Қ.Әлжан (төрағаның орынбасары), Қ. Әбішев, Т.Ғабитов, Д.Кенжетай, Ғ.Құрманғалиева, С.Нұрмұратов, М.Сәбит, А. Тайжанов және т.б. Құрастырушылар: Нысанбаев Ә., Сейтахметова Н. Аудармаға қатысқан және философиялық арабша-қазақша түсіндірме сөздігін жасаған: Сандыбаев Ж.

Енді осы мәселе толық талданған «Елімізде фарабитанудың қалыптасуы мен дамуы: қорытындылар және болашақ бағдарлар» [Нысанбаев, 2006] атты Фарабитану бойынша қорытынды мақаланың түйіндерін келтірейік. Бірнеше жыл бұрын Қазақстанның ғылыми қауымдастығы Шығыстың ұлы ойшылы, Қазақстан даласының түлегі, нұрланған ортағасырлық ислам мәдениетінің, ғылымы және әдебиетінің гүлдену дәуірінде өмір сүрген, жасампаз Әбу Насыр әл-Фарабидің туғанына 1130 жылды атап өтті. Ұлы ойшыл-энциклопедист өзінен кейін, Шығыс пен Батыстың көптеген зерттеушілерімен зерделенген және міне он бір ғасырдан артық олармен әртүрлі түсіндіріліп келген, орасан зор философиялық мұрасын қалдырды. Әл-Фараби мұрасына мұқият көңіл бөлу оның философиялық ойының тереңдігін, ғылымилығын, кәсіпқойлығын және әмбебаптылығын негіздеу қызметін атқарады.

Көпқырлы әл-Фараби мұрасын оның отанында – Қазақстанда – зерттеу мәселелерін қарастыру, философиялық ойдың дүниежүзілік даму процесінен тыс қарастыруда жүзеге аспайтындығы, түсінікті. Солай мазмұндық жағынан да әл-Фараби мұрасын Шығыс пен Батыста зерттеу мәселесін қазақстандық фарабитану жетістіктерінен тыс қарастыру толымсыз болып шығады. Сондықтан Қазақстандағы фарабитану дамуын өзіміздің қарастыруымызды алдын топшалау үшін дүниежүзілік фарабитануға қысқаша шолу беріп

өтейік, ол оның әлемнің түрлі аймақтардағы салыстырмалы талдауының негізгі қызметін атқара алады.

XII және XIII ғасырларда әл-Фарабидің кейбір шығармаларының латынға аударылуы жүзеге асты. XIX ғасырдан бастап, тұтас ислам философиясының мұрасымен терең айналыса бастаған, медиевист-ориенталистердің мектебі пайда болады. XX ғасырдың басында әл-Фарабидің шығармашылық мұрасын зерттеу исламдық мәдениетке деген қайтадан туындаған қызығушылық кеңмәтінінде жалғасты. А.Мец, Л.Массиньон, Р.Блашэр, А.Массэ, Р.Габриэли, Э.фон Грюнебаум, Ф.Коплстон және көптеген басқалары сияқты атақты шығыстанушылардың жұмыстары жарыққа шығады. Әл-Фараби шығармашылығын бағалаудағы кейбір сыңаржақтылыққа қарамай, Қазақстанда фарабитанудың қалыптасуында жағымды рөл атқарған, олардың еңбектерінің зор маңыздылығын атап өткен жөн.

Исламдық Шығыс елдерінде – Сирияда, Иранда, Иракта, Түркия мен Мысырда - әл-Фараби философиясына назар аудару қалай ежелгі грек мұрасын зерттеумен, солай исламдық философиялық саладағы зерттеулермен байланысты болды. Төлтума ислам философиясының қалыптасуы антик философиясының, оның мәселелік аймағының және зерттеу методтарының ықпалынсыз жүрмеді. Сондықтан әл-Фараби еңбектері қалай ортағасырлық авторлар, солай кейінгі уақыт авторларының философиялық, логикалық, әлеуметтік-этикалық сипаттағы жұмыстарынан бастап, әл-Фарабидің медициналық трактаттары туралы ең ерте деректер ортағасырлық кітапнамашылар Ибн әл-Кифти мен Ибн Аби Усайба еңбектерінде кездесетін, жаратылыстанулық және математикалық сипаттағы жұмыстармен аяқтала келе, байыпты назар аударудан тыс қалмады.

Сонымен бірге арабтілді және ислам философиясын зерттеудің негізгі принциптерінің қалыптасуы мен дамуында ресейлік философтар мен шығыстанушылардың қосқан аса зор үлесін де атап өткен қажет. И.Крачковский, Е.Бертельс, В.Бартольд әл-Фарабидің соңғы ортағасырлықтың кейінгі философтарға тигізген идеялық ықпалы жөнінде жазады. Е.А. Фролованың, А.А. Игнатенконың, Н.С. Қирабаевтың, М.Т. Степанянцтің, Г.Б. Шаймұхамбетованың, А.Х.Қасымжановтың ғылыми-зерттеулік жұмыстарында ойшыл шығармашылығы компаративистикалық талдау тұғырынан қарастырылады.

Орталықазиялық аймақтың - Өзбекстанның, Қырғызстанның, Тәжікстанның және т.б. ғалымдарының қосқан үлесін де назардан тыс қалдыруға болмайды. Исламдық ортағасырлық ойшылдар мұрасын зерттеген өзбек ғалымдары А.Л. Қазибердов, С.А. Мүтәліпов, М.М. Хайруллаев, Ю.Д. Жұмабаев, О. Матякубов және басқалары Өзбекстан Ғ.А. Шығыстану институтының қорларында сақталған философтың қолжазбаларын жариялады және әл-Фараби философиясының әр түрлі жақтарын зерттеп келеді. Тәжікстан зерттеушілері, атап айтқанда академик М.С. Диноршоев, А.М.Богоутдинов әл-Фараби мұрасын ортағасырлық ойшылдар Ибн Сина, ар-Рази және т.б. философиялық ізденістері кеңмәтінінде сараптап келеді.

1975 жылы Алматы қаласында, кең ауқымды ғылыми және қоғамдық жаңғырыққа ие болған, әл-Фараби мерейтойының 1100 жылдығына арналған, Халықаралық ғылыми конференция дайындалды және өткізілді. 70-і жылдардың басынан ойшыл жұмыстарын орыс және қазақ тілдеріне аудару бойынша дайындық жұмыстары жүргізілді. Тап осы уақыттан бастап, фарабитану сияқты, отандық философияның осындай бағытының пайда болуы туралы айтуға болады.

Қазақстандық фарабитанудың бұл бағытының дамуында біздің зерттеушілерге А.В.Сагадеев, С.Н. Григорян, А.Х.Қасымжанов сынды ойшылдар үлкен көмек берді. Уақыт



оза келе Қазақстанда әл-Фарабидің философиялық еңбектерін аудармайтын төлтума түлектер пісіп жетілді.

Көп еңбек етуді қажет ететін және дәйекті жұмыстың нәтижесінде қазақстандық аудармашылар коллективі қалыптасты, оның ішінде Б.Ошерович, Е.Харенко, К.Тәжікова, Ә.Көбесов, Н.Караев, Б.Тайжановтар бар. Әл-Фараби трактаттарының тұтас тақырыптық топтамаларын аудару жүзеге асты. 70-80-і жылдары әл-Фарабидің мынадай шығармалары жарияланды: «Философиялық трактаттар», «Әлеуметтік-этикалық трактаттар», «Математикалық трактаттар», «Птоломей», «Альмагестасына түсіндірмелер», «Зерде және ғылым туралы», «Тарихи-философиялық трактаттар», «Жаратылыстанулық ғылымдар трактаттары». 90-шы жылдары «Музыка және поэзия туралы трактаттар», ал сонымен қоса «Таңдаулы трактаттар» жарияланды. Оның дарынының қазақстандық жанашырларына, әл-Фараби трактаттарының өзіндік аудармаларын жас, болашағынан көп үміт күттірген С.Дәукеева, А.Құрманалиева, Ж.Сандыбаев сияқты аудармашылар дайындады және ұсынды. Аударма кезеңі ортағасырлық мәтіндердің ерекшеліктері және төлтумалығымен күрделі болды және қиындықтар туғызды, оған қоса түрлі мемлекеттік және жеке мұражайларда ғасырлар бойы сақталып келген, қолжазбалардың өзіндік сапасына да байланысты болды. Аударма Ресейдің, Өзбекстанның, Чехословакияның (Братиславадағы қолжазба) кітапханалары мен институттарының мұражайларында сақталып келген қолжазба мәтіндер бойынша, олардың аудармалары Каирде, Анкарада, Берлинде, Хайдарабадта, Бейрутте, Лейденде, Лондонда және басқаларында жасалған, көптеген арабтық басылымдар бойынша да жүзеге асырылды.

Қазақстандық фарабитанудың екінші бағытына қатыстыға келсек, онда оның да, әл-Фараби мұрасын тұтасынан зерттеу бойынша түпнегізді жалпылама еңбектерін, олардың арасында: «Әбу Насыр әл-Фараби философиясы», «Әл-Фарабидің рухани мұрасы: тарих және қазіргі заман», «Әл-Фараби философиясы және исламдық руханилық» және т.б. жариялай отырып, жеткілікті пәрменді дамып келе жатқанын атап өту қажет. Фарабитануды дамытуда елеулі үлес қосқан ғалымдардың қатарында А.Х.Қасымжанов, М.С.Бурабаев, С.Х.Сатыбекова, А.Машанов, Қ.Б.Жарықбаев, А.К.Көбесов, Ғ.Қ.Құрманғалиева, Ж. Алтаев және басқалары бар.

Қазақстанның тәуелсіздік алуымен, материализм мен идеализмнің идеологиялық шектерінен бас тартумен, еркін философиялық және тұлғалық көзқарастарды қабылдау мүмкіндігімен байланысты, фарабитанудың дәстүрлері осы жұмыстардың жариялануына себепші болды. Әбу Насыр әл-Фараби мұрасының бұрын аз зерттелген жақтарын ашатын зерттеулер пайда болды. Бұл Ә.Н.Нысанбаевтың мынадай жұмыстары: «Орталық Азия халықтары діни-философиялық дәстүрі кеңмәтініндегі әл-Фараби мен Ибн Сина дүниетанымы», «Ислам философиясының Қазақстанда қалыптасуы мен дамуы». Оларда әл-Фараби философиясын ислам және методологиялық ұстындар кеңмәтінінде объективті зерттеудің негізгі принциптері анықталды.

Қазіргі жағдаят пен уақыттың жаңа желілері даналар мұраларын тек Шығыс пен Батыстың сұхбаты ғана емес, сонымен бірге түркілік мәдениеттер мен халықтар сұхбаты кеңмәтінінде зерттеу қажеттілігін міндеттейді. Орталық Азия халықтарының рухани туыстығы, мәдени және рухани мұраларының ортақтығы біздің халықтарымыздың аса бай рухани өткен тарихының рөлі мен маңыздылығын зерттеуді көкейкесті мәселе етіп қояды. Осыған көбінде Қазақстан Республикасы Президенті Н.Ә. Назарбаевтың қолдауымен істеліп жатқан «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы себебін тигізеді, оның шектерінде, солардың арасында бұрын ғылыми айналымда болмағандары да бар, әл-Фараби трактаттарын қазақ тіліне аудару ісі жүзеге асатын болады.

## **Қорытынды**

«Мәдени мұра» бағдарламасында әл-Фараби мұрасының екі томы «Ежелгі уақыттан қазіргі күндерге дейінгі қазақ халқының философиялық мұрасы» топтамасында және әл-Фараби трактаттарын енгізетін, бір том «Әлемдік философиялық мұра» топтамасында жарияланды. Аудармалық жұмыс, қазіргі уақытпен қойылатын, жаңа талаптарды ескере жүзеге асыралатын болады. Әл-Фараби қолжазбалары кейбір мәтіндерінің аудармаларында қос аударма тәжірибесі жиі пайдаланылып келгенін, атап өткен қажет. Әбу Насыр әл-Фарабидің «Теология», «Мутакаллимдер» пайдаланатын, «Кіші силлогизм» сияқты тағы да басқа еңбектері алғашқы рет аударылды.

Әл-Фарабидің он томдық жинағы жарияланғаннан кейін фарабитану Философия, саясаттану және дінтану институтында айтарлықтай табыстарға жетті. Ғ.Құрманғалиева өзінің «Шығыс-перипатетикалық рационалдық: философиялық репрезентация тәжірибесі» атты монографиясын жариялады. Осы институтта «Әл-Фараби» журналы тұрақты түрде шығарыла бастады, бірнеше ұжымдық монографиялар оқырмандарға ұсынылды.

Қашан біз адамдардың өміріне байыппен қарайтын болсақ, онда олардың тұтас дәуірді білдіретінін түсінеміз. Бірақ әл-Фараби тек қана өз дәуірін көрсетіп қоймайды, ол бүкіл адамзаттың жетілгендікке ұмтылысын білдіреді, өйткені ол көтерген мәселелер барлық уақыттарға өзекті болып қала береді, оларды шешуде адамзаттық мәңгіліктің тамаша шыңдарына барған сайын көтерілуге себепші.

## **Әдебиеттер:**

Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы /құраст.: Ғабитов Т., Құрманғалиева Ғ. // Әлемдік философиялық мұра. 20 томдық. 4-том. - Алматы: Жазушы, 2009. - 312 б.

Ежелгі көшпелілер дүниетанымы / құраст.: Ғабитов Т., Кенжетай Д.// Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 1-том. 2005. - Астана: Аударма, 2006. - 496 б.

Ежелгі Шығыс философиясы /құраст.: Молдабеков Ж.Ж. // Әлемдік философиялық мұра. 20 томдық. 1-том. - Алматы: Жазушы, 2005. - 560б.

Жаңа заман философиясы /құраст.: Молдабеков Ж.Ж. // Әлемдік философиялық мұра. 20 томдық. 6 -том. - Алматы: Жазушы, 2006. – 512 б.

Қазақ ағартушыларының философиясы /құраст.: Ғабитов Т. // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 10-том. - Астана: Аударма, 2007. - 472 б.

Қазақ ақын-жырауларының дүниетанымы /құраст.: Әлжан Қ., Молдабеков Ж.Ж. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 8-том. - Астана: Аударма, 2008. - 462 б.

Қазақтың би-шешендерінің дүниетанымы мен философиясы /құраст.: Раев Д., Молдабеков Ж.Ж. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 9-том. - Астана: Аударма, 2008. - 436 б.

Қазақтың тарих философиясы /құраст.:Ғабитов Т., Қасабек А. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 6-том. - Астана: Аударма, 2007. - 512 б.

Қазақтың халық философиясы /құраст.: Молдабеков Ж.Ж. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 7-том. - Астана: Аударма, 2007. - 482 б.

Қазақ этикасы және эстетикасы /құраст.: Ғабитов Т. // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 12-том. - Астана: Аударма, 2007. - 496 б.

Қазіргі түркі философиясы /құраст.:Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ. // Әлемдік философиялық мұра. 20 томдық. 20-том. - Алматы: Жазушы, 2009. - 312 б.

Нысанбаев Ә.Н. Елімізде фарабитанудың қалыптасуы мен дамуы: қорытындылар және болашақ бағдарлар // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 16-том. Фарабитану. - Астана: Аударма, 2006. - 440 б.

Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ. Әл-Фараби мұрасының Қазақстанда зерттелуі // Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 16-том. Фарабитану. - Астана: Аударма, 2006. - 440 б.

XX ғасыр басындағы қазақ философиясы /құраст.: Нысанбаев Ә., Нұрмұратов С. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. – 11-т. - Астана: Аударма, 2008. - 445 б.

Философиялық антропология. Мәдениет философиясы. Дін философиясы / құраст.: Нұрышева Г., Байтенова Н. //Қазақ халқының философиялық мұрасы. 20 томдық. 19-том. - Астана: Аударма, 2006. - 536 б.

## **«SEARCHING FOR HAPPINESS» COMPARATIVE REFLECTIONS FROM AL-FARABI ON XTH CENTURY AND DENIS DIDEROT ON XVIIIth CENTURY ABOUT THIS TOPIC**

**Альберт Фишлер**

Францияның еңбек сіңірген профессоры, Академиялық Пальма Орденінің кавалері, Қазақстан Республикасы бейбітшілік және рухани келісім сыйлығының лауреаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ алтын медалінің иегері (Франция)

If three centuries before our era, Epicure considered that « it was impossible to be happy without be wise », it is for saying , philosopher, in the same mind on Xth century the « Second Master »(after Aristotle), as he was distinguished, Al-Farabi estimated that « happiness » was the privilege of the philosopher.On XVIIIth century, this link will be pushed farer by the followers of « Lights Philosophy », as the French the revolutionist Saint-Just exclaimed : »The Happiness is a new idea in Europa ».It is an essential part of Denis Diderot the French Philosopher’s mind. This one was the famous author with d’Alembert of the « Encyclopedia ». It is surprising to remark how the reflections about »Happiness » make remarks almost similar on 8 centuries later between Al-Farabi’s and Diderot’s owns.

This search of Happiness is engraved in these two philosophers in a global reflection not only on mind of man but especially on the living man in human community and making up the most possible coherent group.

1) It is to going to human perfection in « Virtuous City » , that man reach to « happiness » and this last , fills humanity with benefactor virtuous.Thus, Al-Farabi spoke in his major work concerning the « Obtainment of Happiness » (Tasil al-sa’ ada).As in the Greek philosophies of Plato and Aristotle that Al-Farabi understands the ideas, he considers that happiness is necessary for man because its permits to him to give value to his faculties. But with the condition to realize the perfection :

« ..in the neighbour of other men ,because it is necessary to meet them.. » (Chapter 18th-Tasil al-sa’ada). By this way the « Virtuous City » will be able to built and it will meet an ideal community.

This happiness realized by this way, shows the free reasoning that Al-Farabi projects with ardour because he is inspired by « mutazilism » which is spreading from VIIIth to XIII centuries since the founding of « Home of Wisdom » on 832 in Baghdad and in which is spreading the mind of logic analysis lying on reason.

For Diderot, « happiness is a necessity », as Emmanuel Kant thinks it, to arrive to the plenitude of human strength. That will permit to him to realize a community lying on reason, free with the constraints which are shutting appreciation faculties and pull the possibility to realize the needs and the projects of humanity. In his famous work ; »Jacques le Fataliste », Diderot wrote:

« What are the duties of a man ? To procure happiness to everybody. So, it is necessary for contributing to the happiness of other people, to be virtuous .. » !

We recognize here, some mind convergences with Al-Farabi.

So, to reach the freely « happiness in thinking », it is necessary that the philosopher does not resign himself. Peoples find again here the evocation of struggles led with courage by Diderot and other authors of « Encyclopedia » and Diderot adds with audacity ;

« ..the lines written with the blood (the pugnaciousness) of the philosopher have an other eloquence (strength).. ».

Al-Farabi and Diderot, at different periods, have the conscious that the actions of the free man in a social, political and religious frame where a « Prince » is dominating and this one, according to the two philosophers, must be led by the philosophic mind.

This prince will be what he is called in Europa on XVIIIth century an « illuminated despot ». For Al-Farabi, the abbassid Caliph Al-Mamun, was the model, this one created the « House of Wisdom » and preached the « mutazilism » as its doctrine and this doctrine will stay till XIIIth century. For Diderot, he thought have found with the Empress Catherine Iith of Russia as « illuminated despot » and he was persuaded she will take in application his conceptions after his staying with her at her invitation on 1723-1724 in Sank Petersburg.

2) Yes, arriving to happiness which permits human potentialities, but how ?

Al-Farabi showed the way and brought answers in all his works and in particular in his « Risalat fi'l-Aql » ( About Understanding). For the philosopher it is by learning and teaching controlled by the philosophers, it is possible to go to « Four Virtuous » which open on happiness: discernment, courage, justice and wisdom. All capacities able to make the man entering in the best politic order.

Pushing his reflection, Al-Farabi considers that the method of education must be adapted to the level of pupils: either they belong to common class or to upper class. For the first, the persuasion lies on the imaginary of religion and for the second, it is by the demonstration and reasonable arguments that the men will reach the supreme happiness. Nine centuries later, Abaï, in his 14 th reflection in prose, took again this topic when he wrote :

« ..a genuine man of heart is that one knows following reasonable arguments.. ».

Thus, Al-Farabi thinks to lead the man to perfection which is the ultimate aim of happiness in order to shape an ideal human community. So, the philosopher will not hesitate in this aim to classify sciences and knowledge, to obtain the best pedagogy.

First, he will put Mathematics and Astronomy, as the platonician distinctions, then, secondly ; to reach harmony of rhythm and to create pleasure: music and dance ! We can remark, at this purpose, that at the beginning of the Xxth century, the French scientist for music, Rudolf d'Erlanger, during the year 1930, will take homage to the Al-Farabi's musicology, who, in his book : »Kitab I Musiqi-al-kabir », shows, as Erlanger says :

« the rhythmic going on according to metric syllables of words ».

Finally in his classification of knowledge , AL-Farabi will show the Natural Sciences learning, then Theology and Politic Sciences . These last under the leading of philosophers , as the order of universe , permit to establish the oneness of society and state in which, philosophy and religion together , built this elaboration.The first without being in conflict with the second, explains this last, in Al-Farabi's mind and brings a demonstration of it. So, Philosophy is really the happiness way and as soon as the first age of man it is necessary to prepare him to become a worthy member of society in which he lives.This conception is really modern.

The Diderot's propositions to arrive to happiness rejoin these ones of his contemporary, Helvetius when he says :

« ..the art to shape men is in relation of the shape of government », it is to say that, this is tied to the will of an authority opened on to knowledge for men »

Like Al-Farabi , if you want education permit to men to become a friend of the whole humanity it is necessary to create appropriate infrastructures : several different types of schools , where immediatly at his younger age, individual person will receive , Diderot says :

« ..a humanity feeling (which is most sacred),

but Diderot, prevents again an excess of confidences in the educational virtuous no rational, because at every time :

« ..it is thousand easier for an illuminated people to go forward to barbarity than a barbaric people to go by one step to civilization.. » !

And Diderot adds :

« The aim of the Encyclopedia is to gather together the scattered knowledge on the earth in order to works of past centuries were not useless..and that our nephews becoming more educated, will be, in the same time more virtuous and more happy.. »

Finally here, Diderot wants to give homage to the works of ancient scientists.So we can say that indirectly, Al-Farabi's work with his « Work on Enumeration of Sciences » is inspired by Aristotle's minds, then The Avicena (Ibn Sina) 's work which gathered the whole knowledge of his epoch (10-11th centuries) appears in filigree several centuries later !

It is necessary to add that the writing style chosen by the two philosophers to give to their demonstration a particular strength, plays a rôle no negligible :

Al-Farabi in one of his more pertinent works as « The Obtainment of Happiness » doest not hesitate to speak directly to his reader and his giving to him his advice :

« .. it is necessary to be clear for Yoy, that before beginning to search on problems , be assured that the methods are learnt by technical manners.. ».

And Diderot, who affirmed that :

« .. the art for writing (in love) is only the art to lengthen the arms... ».

Here he likes to use often corrosive humour and in the same time he leans on falsely naïve tales to show his philosophic reflections. So, in his work, « Jacques le Fataliste », through the fantastic vicissitudes of « Jacques Captain » and the repetetively expressions at this last , which are paralysing for mind as ; »it is written, up there ! », Diderot can refuse with philosophy , everything shackles the freedom of appreciation of man.

Al-Farabi's attitude and later in Islamic world , these one of Averroes like these one of Diderot or d'Holbach will be beaten because they were considering as disturbing.This put their authors in survey and even Diderot will be imprisoned during 3 months in castle of Vincennes in Paris on 1749.(He was liberated thank to the indirectly intervention of Madame de Pompadour, the King's favourite..).

People can say finally, that these philosophers were precursors and their legacies are an astonishing modernity !

3) Several times during this reflection the conceptions and the aims round the notion of « happiness » of the two philosophers, still far from 9 centuries, have shown convergences, which are again obvious to day. Besides , it is possible to remark yhat twice keep again a real nactuality.

People can say, in fact that Al-Farabi's mind as those of « illuminated Philosophy » laying on the searching of happiness , exclude submission. This attitude is not this one of particular period: it is one of any time.

To glorify the knowledge for Al-Farabi in the perspective of Plato and Aristotle, as to appreciate the new mind which does not accept submission on XVIIIth century to social and politic constraints of time, with Diderot , to require the right to know and judge by oneself is a confirmed conquest on XVIth century with European Renaissance giving that people says : »Crisis of European Consciousness ». That is accepted to day by Nations loving independence and also the respects of diversities.

« Put oneself in the place of other human being », said Emmanuel Kant.

To understand and to divulgate the strength of Greek philosophy and for Al-Farabi, to be the man « who passes over », that permitted thank to him to better understand « Saint thomas d'Aquin or Dun Scot », as said Etienne Gilson a French philosopher on Xxth century.

As for Diderot who proposed everybody to :

« ..take the gown of the land you are going to and keep this one where you are.. ». He takes again the idea of opening-mind to other people, consequently of tolerance. If not as said his compatriot Voltaire :

« ..intolerance covered the earth of carnages.. ».

It is maybe, the legacy the most evident , that thinkers like Al-Farabi and Denis Diderot offered to all the peoples who want the happiness for everybody .It is the award of the philosophic mind they gave both to us and now, at the occasion of this Forum in Al-Farabi Kazakh University, we may say that « happiness » must escort an University so active !

### **A short bibliography:**

1) In French language :

«Al-Farabi : De l'Obtention du Bonheur »(Tahsil al-sa'ada)-Editions Allia-Paris-2010 .

«Al-Farabi : Philosophe à Bagdad au Xe siècle », (présentation par Ali Benmaklouf)-Editions du Seuil-Paris-2007 .

«Denis Diderot : Le Bonheur de Penser »-Jacques Attali-Editions Fayard-Paris 2012.

«Denis Diderot : »Jacques le Fataliste »-Le Livre de Poche Classique-Paris 2012.

2) In English Language :

«Two ancient important thinkers of the Turcic world in Kazakhstan : Al-Farabi and Yasawi »:A.Fischler-Colloquy Turksoy-Astana- september 2012.

« Al-Farabi and the European Renew » Colloquy UNESCO »Paris- 2010/11/18.

## **ЯЗЫК – РЕЧЬ – КОММУНИКАЦИЯ**

**Абасов Али Сеидабас оглу**

Әзірбайжан Ұлттық Ғылым академиясының Философия институты директорының орынбасары, филос.ғ.д., профессор

**Аннотация.** В статье представлена конструкция из элементов функционирования сознания, мышления и речи: монолог – диалог – полилог -, которая посредством проведенного анализа связывается с определенными типами философской рефлексии. В данном контексте полученная конструкция осмысливается не только как система типов вербального выражения мысли, но и как последовательный переход, осуществляемый в рамках философского знания от классического к неклассическому и далее – к постнеклассическому периоду его развития и, соответственно, рефлексии.

Статья завершается выводом о том, что познание вплотную подошло и развивает свой очередной этап, условно названный автором – пост-постнеклассическим.

**Ключевые слова:** язык, речь, коммуникация, монолог, диалог, полилог, классическое, неклассическое, постнеклассическое познание.

«Первичная и самая первая наука – это язык – наука давать названия предметам. Вторая наука есть грамматика. Третья наука есть логика. Высшее проявление языка превращение его в язык философии».  
Аль-Фараби

Когнитивная рефлексия современности продолжает открывать для себя идеи восточных мыслителей, парадигмы средневековых арабо-мусульманских философов, остро востребованные эпохой постнеклассического познания. В этом замечательном ряду гениальных мыслителей особо выделяется ученый-энциклопедист, философ Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Узлаг ат-Тюрки (870/873 – 950/951), родившийся примерно 1150 лет назад и известный в мире философии как Аль-Фараби. Среди многочисленных произведений Аль-Фараби выделяются труды, посвященные проблемам *языка*, культуры *речи* и их роли в бесконечных *коммуникациях* человеческих сообществ. Среди них: «Книга о словах и буквах», «О смысле слова «философия», «Книга высказываний Абу Насра Аль-Фараби, «Книга об искусстве письма», «Книга о языках», «Об искусстве стихосложения», «О правилах искусства стихосложения», «Город достойных».

Данная статья посвящена памяти гениального «Второго Учителя», хотя прямо не затрагивает его наследие.

\*\*\*

Народы СССР, пробудившись от летаргического сна социализма, обнаружили, что должны строить свои национальные государства на основе новых мировоззренческих, политических и экономических принципов, общества – путем возрождения культуры, этно-конфессионального и духовно-нравственного наследия. Три проблемы: самоидентификация на основе национального языка и культуры, формирующая самосознание народа независимого государства, конфессиональная принадлежность, выбор пути модернизаторского развития – оказались наиболее острыми и спорными при реализации различных теоретических моделей построения будущего. Почти все постсоветские республики столкнулись с проблемой роста национализма в становящейся государственности в условиях исторического опыта XX -го века, задачей внесения в контекст новой жизни духовного наследия и социальных институтов религии и построения на этих основаниях демократического общества. Проблемы духовности, культуры, ценностей и путей их реализации при социальном обустройстве составляют основания духовной реформации. А подобная реформация была едва ли не первой задачей для

республик постсоветского пространства, имеющих исключительно богатый опыт атеистического развития.

Тип культуры, сложившийся в самых различных уголках нашей планеты, несмотря на обозримые различия, в целом можно определить как патриархальный, основанный на преобладании в нем маскулинных ценностей силы, борьбы и прагматического рационализма. Это мировоззрение, этот тип культуры уже направили, а теперь и заводят человечество в исторический тупик. Смена ценностных ориентиров культуры имеет жизненно важное значение для человечества, принужденного развивать такие сложные мировоззренческие системы, как экофеминизм, объединяющий в себе женскую толерантность, интуицию, близость и любовь к природе, отвергающий мужскую агрессивность как по отношению к женщине, так и по отношению к природе.

Человек создал вторую - после естественной (природной) - искусственную среду своего обитания - культуру. И потому культуру можно понимать как стиль жизни человека, общества, этноса или народа. Но стиль жизни - это и стиль, способ выживания, имеющий непосредственную ценность для общечеловеческого культурного опыта.

Мировая культура, безусловно, вбирает в себя опыт национальных культур и цивилизаций, однако механизм селекции и его характер до сих пор не прояснены в своих деталях. Культура, завершив формирование «второй природы» - перешла к формированию «третьей природы», развивающейся благодаря информационной революции. Практически всем уже ясно, что информационная революция круто меняет стандарты и стиль жизни, сложившиеся в рамках «второй природы». Меняется стиль мышления, овладение некогда важными знаниями теряет смысл, увеличивая зависимость человека от аудиовизуальной информации и техники. Культура пока еще помнит, что существуют два пути ее развития:

1. усиление мощи человека за счет развития техники и «перекладывания на ее плечи» проблем человека («западный путь»);

2. развитие психофизических и ментальных способностей самого человека, способствующее неизмеримо большему усилению его мощи («восточный путь»).

Но вместо того, чтобы найти оптимальные пути интеграции этих двух путей, современная культура последовательно избавляется от второго пути. На наших глазах происходит формирование «четвертой природы», основанной на цифровизации, самых последних компьютерных технологиях и новой среде обитания - виртуальности.

Очевидно, что человек во всех этих сферах своего обитания пользовался разными стилями языка и типами речи (монолог, диалог, полилог), выстраивал реальные и виртуальные модели коммуникации (радио, телевидение, Интернет), которые использовал в тех или иных целях. Исследование этой исторической цепи взаимоотношений языка, речи и коммуникаций является актуальной проблемой философии.

Наша цель в данной статье – выстроить конструкцию из элементов функционирования сознания, мышления и речи: монолог – диалог - полилог - и, предварив ее необходимым анализом, попытаться связать с соответствующими типами философской рефлексии. В данном представлении полученная конструкция может быть осмыслена не только как система типов вербального выражения мысли, но и как последовательный переход, осуществляемый в рамках философского знания от классического к неклассическому и далее - к постнеклассическому периоду его развития и, соответственно, рефлексии.

\*\*\*

В первом приближении осмысление триады, представленной в статье, можно осуществить в контексте следующих размышлений. Монолог – «речь одного», - рефлексия,



основанная на специфике ментальности отдельной личности, выстраивающей монологическую коммуникацию с самой собой или с аудиторией. При этом носитель монолога часто не знает и не интересуется аудиторией своего вещания и ее мнением. Метод монолога настолько метафизичен, насколько у его носителя отсутствует намерение трансформации сути монологической информации в новое знание, а также схоластичен, коль скоро подвержен жестким установкам данной коммуникации. Формальная логика – главный метод построения и исследования монолога. Геометрическая наглядность монолога, имеющая не только внешнее, но и некоторое внутреннее оправдание, может быть представлена прямой линией на плоскости (однаправленный линейно-плоскостной вербальный поток), являющейся величиной в зависимости от обстоятельств или скалярной, или же векторной.

Диалог – «речь двоих», - характеризуется уже как система взаимодействия по крайней мере двух сторон, соответственно в нем наблюдается определенное развитие и обогащение первоначальной темы диалога. Такое обогащение, достигаемое в двусторонней коммуникации, открывает новые стороны и грани сущности диалога, позволяет выявить новое знание, поскольку в своей классической форме диалог является методом и практикой совместной деятельности сторон, направленной на поиск истины. Диалектика – главный метод построения, развития и исследования диалога. Визуально диалог может быть представлен все той же плоскостной картиной, линии на которой, однако, взаимосвязаны, являются векторами и имеют тенденцию сливаться, пересекаться и противопоставляться друг другу. Вместе с тем, данная наглядная картина диалога иногда приобретает новое, по сравнению с монологом, качество - частичную нелинейность, связанную с ситуацией, когда совместный поиск сторонами истины приводит к спиралеобразному развитию сути и содержания диалога. Но преимущественно и в диалоге довлеет линейная интерпретация, стремление представить развитие в образе однаправленного метрического прогресса.

Триолог – «речь троих», конечно же, можно традиционно рассматривать в рамках линейной, метрической интерпретации, когда «беседа трех» ее участников мало чем отличается от диалога. Однако, на наш взгляд, такой переход может привести и приводит к становлению множественности, а также - не только к количественному, но и к качественному изменению характера коммуникации, в которую вступают участники триолога (или, скажем обобщенно, - «n»-лога, то есть полилога). В этом случае, как представляется, включаются новые механизмы осуществления коммуникации, которые в большей мере связаны не с линейным взаимодействием, а с принципом синергизма, придающего системе взаимодействия собеседников нелинейный характер и выстраивающего в качестве ее графического образа неметрические, топологические структуры. Как известно, трудности описания физических явлений начинаются уже при переходе от взаимодействия двух – к взаимодействию трех тел, и это также является косвенным свидетельством того, что уже «триолог» требует привлечения топологии в качестве языка своего математического описания. Чуть позже мы вернемся к этому вопросу, однако уже здесь следует отметить важность качественного скачка, сопровождающего переход от диалога к полилогу.

Все три типа вербальности и рефлексии в познании нередко сосуществуют и могут быть представлены в рамках единой системы взаимосвязи, когда между ними отсутствует четкое разделение; в различных науках и в философии монолог, диалог, полилог часто смешиваются. Представляется, однако, что в особых случаях следует вводить новую методологию, определяющую между ними различие и, отчасти, противопоставление. Ее

предпосылки были заложены уже неклассическим этапом развития познания, но свои современные формы эта методология обрела в контексте постнеклассического познания.

«Неклассическая наука вводит представление об активности субъекта познания. Приходит понимание того, что ответы природы на наши вопросы зависят от способа постановки этих вопросов. Соответственно, неклассическая философия сосредотачивается на человеке как субъекте философствования, а не на объектах философского исследования. Неклассическая философия — это бунт, навязывание миру своих собственных представлений и оценок ("монолог" человека). Поэтому неклассика мало что дает для познания мира, но она является необходимым звеном в развитии философии, ибо поворачивается лицом к человеку и его проблемам. Однако зачастую неклассика не может решить этих проблем, поскольку не учитывает обратную реакцию мира на действия человека» (1).

Обобщая ранее высказанные положения, можно выделить три типа вербальности: 1. Монолог - в целом не учитывающий никого конкретно; 2. Диалог - принимающий во внимание мироощущение и идеи собеседника; 3. Полилог - принимающий во внимание многообразие мироощущений и идей участников беседы. Соответственно, выстраиваются последовательные конструкции - 1. линейной, 2. линейно-нелинейной и 3. топологической - методологий, соотносимых со следующей классификацией: 1. монолог – классическая философия и наука; 2. диалог – неклассическая философия и наука; 3. полилог – постнеклассическая философия и наука.

Чтобы раскрыть суть представленных классификаций проанализируем основные этапы исторического развития философии, науки, в целом - познания.

\*\*\*

На ранних этапах своего становления человеческое общество развивалось под воздействием диктата природы, «монолог» которой детерминировал характер трансформации этого общества. На смену пра-логическому мышлению пришло мышление в понятиях, «... определяющей чертой которого является признание и оправдание диктата мира над человеком ("монолог" мира). Классическая наука стремилась построить абсолютно истинную картину природы. Она не была детерминирована никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов. Характеристики субъекта познания исключены из классической науки» (там же).

Право говорить (вещать), которое на ранних этапах становления человеческих сообществ принадлежало всем их членам, по мере укрепления и развития института власти переходило в прерогативу отдельных и даже одной личности, наделенной абсолютной властью. Это отложило свой след в мышлении, ставшим преимущественно монологичным.

На разных этапах развития монолог, диалог и полилог, становясь формами вербальной коммуникации человека с самим собой, собеседником (или собеседниками), необходимо должны были отложиться в структуре сознания личности, например, выступать неотторжимыми, внутренними, имманентными типами мышления, осуществляемого преимущественно в этих формах. При этом, как правило, монолог человека с самим собой являлся формой диктата личностью самой себе (или окружению) «категорических императивов» - норм, ценностей, идеалов, например, этических и эстетических. Монолог, поэтому, часто носит характер должного, а не сущего, и потому воспринимается в образе приказа, требования, неукоснительного и вневременного. Его ригористический, предписывающий характер почти не оставляет пространства для дискуссий, диалога с самим собой или информируемым окружением. Вместе с тем, монолог, как правило, открыт для перетекания при необходимости в форму диалога.

Главное отличие диалога как раз и заключено в том, что эта форма мышления направлена на обсуждение предмета (явления или идеи), не все элементы которого представлены в мышлении в непротиворечивом, завершенном виде, а потому выступают как стороны дуальной (бинарной) оппозиции, диалектической или метафизической, в зависимости от обстоятельств. Монолог транслирует готовое знание, диалог поставляет сопряженные, часто противоположные положения, требующие выяснения степени их истинности. Монолог представлен в форме застывшей в своем величии истины – абсолютной и непоколебимой, диалог – поиск неустановленной истины, в котором заинтересованы обе (или более) стороны. Если монолог – фактор внутренней культуры и ментальности личности, то диалог – «столкновение» близких или отдаленных друг от друга культур, фактор социокультурного взаимодействия, в ходе которого допустимо выстраивание общности или единения, а порой и тождества его сторон. Историческое продвижение монолога осуществляется вместе с развитием формальной логики, являющейся «методологией» научного и философского познания в контексте механистического рационализма. Можно сказать, что исторически, в зависимости от господства в познании философского или научного подхода, соседствуют и противостоят между собой две формы диалога: экзистенциальная (бытийная или онтологическая) и позитивистская (гносеологическая или теоретическая). В отдельных случаях можно наблюдать пересечение и синтез двух этих форм, однако происходило это в форме эклектики переходных для познания периодов, а не как осознанное стремление интеграции позитивных сторон противостоящих форм. Синтез логического и феноменологического типов диалога, несмотря на отдельные попытки, – все еще остается предстоящим этапом для перехода рефлексии на качественно новый уровень развития.

И монолог, и диалог прямо или косвенно предполагают наличие двух сторон коммуникации, другое дело, что монолог игнорирует, а диалог пытается понять позиции противоположной стороны. Но и монолог, и диалог расчленяют сознание и мышление на две части, и в этой связи становится понятным замечание М.Бахтина о том, что сознание, лишенное оппонента, со-беседника, вовсе не является таковым. Лишь минимально два сознания (или разделение единого сознания личности на две части) способствовали развитию этого феномена и, соответственно, только такой подход позволят выявить истинную природу сознания. А она заключена в том, что сознание и мышление являются формами внутреннего диалога человека; что монологический диктат и произвол человека по отношению к природе следует заменить диалогом с ней на языке экологии; что развивающаяся культурология – должна стать формой всеобъемлющего диалога человека с миром и самим собой, что подлинная демократизация института власти возможна лишь на пути трансформации монологического мышления политики в диалогический диспут правового государства и гражданского общества.

Коль скоро мы принимаем, что в диалоге могут участвовать более двух сторон, то как быть с раскрытием сути полилога, который, по определению, является формой беседы (и соответственно мышления) более чем двух участников? В этой связи привлечем внимание к двум методологическим (да и мировоззренческим) установкам познания: монизму и плюрализму, а также к концептуальной аксиоматике трех периодов развития познания: классическому, неклассическому и постнеклассическому. Предлагаемая ретроспектива позволит, на наш взгляд, выявить полезную информацию, касающуюся тенденций развития современного познания и его будущего.

\*\*\*

Философия (и наука) самим ходом своего становления и развития породили множество мифов. Некоторые из этих мифов в свое время способствовали развитию познания, однако в дальнейшем превратились в самотормозящие это развитие стереотипы, преодоление которых до сих пор полностью не завершено.

Скажем, философия претендовала на уникальное место в познании, обосновывая такие претензии тем, что она одновременно является методологией и логикой развития науки, и, кроме того, мировоззрением, способным объединить все научное знание своего времени в единую непротиворечивую картину мира. Такие заявления представляют собой типичный пример монологического мышления, достигшего апогея в философии Нового времени. В контексте исторической последовательности важно отметить, что монологические претензии, с которыми позднее выступила и наука, предварительно были предъявлены философией, впрочем деятельность таких ее представителей, как Декарт, Бэкон и Спиноза, пришлась на период, когда границы между философией и наукой носили весьма условный характер, а потому эти мыслители, много сделавшие и для развития науки, с одинаковым правом могли позиционировать себя как философов, так и ученых.

Наука, в свою очередь, настаивала на собственной уникальности, обосновывая и ссылаясь на эксклюзивность своих методов - эксперимента и опыта, - подтверждающих или опровергающих выдвигаемые учеными идеи и гипотезы. Наука утверждала, что она является единственным типом познания, оперирующего фактами, непосредственно вытекающими из исследования объективной реальности. Если все остальные типы познания, заявляла наука устами своих представителей, просят принять на веру некоторые начальные условия (то есть, аксиоматику) своего построения, то в ее случае такая аксиоматика диктуется самой реальностью и может быть верифицирована. Ни одно из направлений познания не достигало такой степени монологизации своего мышления, как наука. Связано это было, по всей видимости, с осознанным вычищением из научной сферы познания любых популяризованных субъективностей.

Эти претензии науки были столь успешными, что исторически по крайней мере три раза философия предпринимала попытки реконструировать свое здание по лекалам науки (позитивизм, постпозитивизм, неопозитивизм), что, конечно же, поумерило первоначальные амбиции философии. Однако наиболее чувствительный удар своей репутации философия нанесла себе сама, вступив на путь последнего по времени мировоззренческого (если можно так выразиться) направления – постмодернизма.

Постмодернизм – это одновременно своеобразная «теория относительности» и «квантовая механика» философии, - радикально преобразовал философскую рефлексию и теорию познания и, подобно аналогичным процессам в физике, способствовал переходу от классического мировоззрения - к неклассическому и далее к постнеклассическому мировоззрению. И в первом (наука), и во втором (философия) случаях ревизии подверглись именно системные представления классической эпохи, постмодернизм неустанно утверждал, что построение законченной *системы* философского знания, исходящей из конечного числа аксиом (постулатов), является *в принципе* невыполнимой задачей. В случае с философской системой Гегеля, основанной на поэтапной манифестации разума, или любой другой системой, выбирающей в качестве формирующего (системообразующего) начала тот или иной феномен (вещь, предмет, явление, абстрактный принцип или постулат), возражения постмодернизма не ограничивались предшествующими ему претензиями о том, что выбор начал в системном подходе носит характер произвола и субъективного предпочтения. Постмодернизм, заняв крайнюю позицию, утверждал, что любой осуществляемый выбор сам по себе относителен, а, следовательно, применим лишь к

ситуации, при которой он осуществляется. Этим, разумеется, не ограничиваются инновации постмодернизма в философской рефлексии, хотя уже данный подход по сути подрывал фундамент не только философии, но и науки, подтачивал привычную классическую и даже неклассическую картину мира. Так, сегодняшний постмодернизм оспаривает легитимность науки, ставит под сомнение адекватность полученных ею знаний - реальности, поскольку полагает, что сама наука и ее институты выстроены в иерархию обыкновенных властных отношений, далеких от непредвзятой объективности, якобы присущей людям науки. Что же касается взаимоотношений человека с миром и самим собой, что в классической философии и науке является предметом и объектом рефлексии, то в этом вопросе постмодернизм исходит из позиции, согласно которой человек имеет дело не с реальностью, а с некими «симулякрами» - сложными, но иллюзорными фантомами когнитивного процесса. Замена выделенного центра (начала) понятием «ризомы» («корневища»), введение понятия сети (каждый узел которой может претендовать, но не являться в реальности «выделенным началом») вместо представлений о линейных взаимоотношений между предметами (вещами, явлениями), выдвижение на первый план исследования не самих предметов, а сложной системы отношений, в которые эти предметы вступают между собой – вот далеко не полный перечень изменений, предлагаемых постмодернизмом в области познания. Наконец, само знание, представленное в виде отдельных текстов, должно быть, по предложению постмодернизма (постструктурализма), подвергнуто процедуре деконструкции, призванной выявить их подлинный смысл, а заодно и умонастроения авторов этих текстов, которые, по подозрению постмодернистов, - содержат в себе преимущественно набор субъективных высказываний и оценок.

Именно в ракурсе таких антиклассических идей философия стала более активно вбирать в свою методологию неклассические принципы казуальности, релятивизма, вероятности, неопределенности, дополнительности и другие принципы, в свое время сыгравшие важную роль в трансформации физических наук и породившие новые категории и понятия, научный язык – кардинально отличающийся от языка Декарта, Ньютона и Галилея. Соответственно получили дальнейшее развитие концепции монолога, диалога и полилога.

Классическая гносеологическая парадигма, фундированная четким и недвусмысленным противопоставлением мира и человека, материи и сознания, объекта и субъекта, преодолевается в неклассической парадигме: объект и субъект более не коммуникабельны в классическом смысле, человек принуждается принять в самом себе размытость субъекта, индивида, персоны, личности, словом, наблюдается целенаправленное разрушение единого начала, сообразного единству мира (которое постмодернизмом тоже отвергается).

Историческое развитие философии периодически поднимало и отвергало идею социокультурной обусловленности процесса познания, той или иной степени его детерминации личностными качествами, бессознательными установками и ценностно-психологическим опытом познающего субъекта. И если в классический период эти особенности рассматривались как досадные препятствия на пути достижения объективности познания, от которых необходимо избавиться, то в дальнейшем социокультурная специфика познания стала интерпретироваться как важный элемент реконструкции этапов развития познания и становления герменевтики. Впечатляющим поводом для изменения классических представлений о взаимосвязи и взаимодействии субъекта и объекта познания стали идеи квантовой механики, однако еще длительный период как в самой физике, так и в остальной науке и философии теплилась надежда

возрождения в будущем классической объективности познания. Этим надеждам не суждено было сбыться, более того постнеклассический период познания идеями постмодернизма и постструктурализма радикально переосмыслил классическую теорию познания, выдвинув на первый план «субъективную гносеологию».

Размышления в этом контексте приводили к конструкции, сводимой в итоге к идее ноуменов Канта: так как любое знание представляет собой ряд собранных на основе априори принятой логики предположений, то объектом познания не может быть истинная реальность. Мы имеем дело лишь с теми или иными ее интерпретациями, являющимися субъективными суждениями, порожденными ценностями, стереотипами, предпочтениями, особенностями психики, словом, многообразием социокультурных детерминант, сыгравших свою формирующую роль в социализации личности познающего субъекта. Априорные основания познания не доказуемы, а применяемые логика и методология познания – всего лишь дань границам знания своего времени. Применяемый в классическом познании логоцентризм определяет границы и условия когнитивного процесса каждой отдельной эпохи, формируя иерархию типов «субъективной гносеологии». Постнеклассический подход утверждает, что основные установки западной традиции познания требуют своего пересмотра, поскольку применяемые в ней методологии и логики являются, как и в любой сфере социальной жизни, установлениями власти или авторитетов, привносящими в познание принуждение.

Постмодернизм по-разному воспринимается, а порой и вовсе игнорируется некоторыми философами, но его важнейшим, однако редко упоминаемым, достижением стало переосмысление сути и роли диалога (как и монолога) в мышлении и познании, наделение его новым качествами, связанными с нелинейно-топологическим подходом, смещением субъект-объектной детерминации, принципиальной неразрывностью мира и человека.

Монизм в период постмодерна как будто уступает дорогу плюрализму, провозглашается окончание эры поиска единства мира, отрицается универсализм и рационализм эпохи Просвещения, разрушаются любые системы, претендующие на завершенность, ибо на самом деле и в философии, и в науке, и в политике эти системы – памятники отмирающему иерархическому сознанию и мышлению, мироощущению «вертикальной» структурированности мира, которое следует заменить мироощущением «горизонтального» равенства и взаимосвязи его элементов. В политике – это переход от тоталитаризма к демократии, в философии – движение в сторону социокультурного плюрализма, утверждающего равноправие (но и одинаковую относительность!) любых философских и научных доктрин. Казалось бы, монолог навсегда изгнан из философии и науки...

В сложившейся ситуации напрашиваются, по крайней мере, два вывода:

1. Выявленные постмодернизмом и, вообще, неклассическим этапом познания проблемы носят временный характер, они будут преодолены в ходе дальнейшего развития философии и науки, которые смогут в будущем ответить на все вызовы современности, вернув себе былую репутацию;

2. Философия и наука являются всего лишь определенными (ограниченными в своих возможностях) системами познания, мало отличными, несмотря на все свои заслуги, от его других типов (религия, искусство и т.д.).

Новейшие идеи и теории, научные открытия последнего времени, ознаменованные вступлением человечества в постнеклассический период развития познания, в целом свидетельствуют в пользу второго вывода. Если же исходить из принципа

целесообразности, то становится очевидным заключение о том, что познавательные системы, основанные исключительно на единственной когнитивной способности человека (разуме), вряд ли могут претендовать на адекватное и законченное познание мира (реальности) и человека. Действительно, выдвигаемый философией и наукой принцип рационализма, утверждающий способность человека познать реальность исключительно возможностями разума, тотально очищающего процесс познания от всего «лишнего», субъективного, психологического, не может быть всеобъемлющим, так как этот принцип игнорирует и элиминируют многие формы и механизмы познания, в том числе и те, которые пока еще не известны или малоприменимы. Конечно, в философии предпринимались попытки «выйти за пределы разума». Например, в свое время Я. Э. Голосовкер (см. 2) предлагал построить философскую систему, основанную не на категориях разума, а на категориях творческого воображения человека, которая также способна предоставлять ему определенное нетривиальное знание.

Предписаниями философской и научной рефлексии периода классики являлись принципы наглядности реальности и способности человека ее адекватно воспринимать и познавать, исходя из конечного числа логических принципов, тождественных принципам функционирования реальности. В целом истинная мысль о тождестве или хотя бы аналогии макрокосмоса (мира) и микрокосмоса (человека) была редуцирована до суррогата рационализма, объявившего себя вершителем судеб чувств и интуиции человека, надзирателем сознания, мышления, а в дальнейшем и сферы бессознательного. Напрашивающийся вывод: каждая теория познания своей аксиоматикой одновременно задает границы своих притязаний на истину, однако условность этих границ из-за первоначальных успехов в накоплении знаний весьма скоро стирается из памяти.

Между тем, физика и вслед за нею философия, вступив в мир неклассических представлений, вынужденно заменили постулат наглядности постулатом принципиальной ненаглядности реальности; позитивистский призыв аналитической философии «очистить» понятийный и категориальный аппарат науки и философии от «посторонних наслоений» сменился устойчивым заигрыванием познания с метафорами, которые, к великому смущению науки, более точно отражали экзотику вскрываемой познанием ненаблюдаемой реальности; рационализм все чаще останавливал свой взгляд на потенции «иррационального» мифа...

Саморазоблачение философии и науки приобрели тот уровень наглядности, который они тщетно пытались достичь с помощью своих методов познания для обоснования своей истинности.

Коль скоро мы должны осмыслить итоги подобного развития философии и науки, то нам необходимо задаться вопросом: существует ли второй (или, с учетом различий, лучше сказать - третий - после философии и науки) путь познания, какими идеями, принципами и методологиями должно быть детерминировано это – «*нечто третье*»?

Ответы на эти вопросы следует искать в идеях и теориях условно названного пост-постнеклассического периода развития наук, которые удивительным образом возрождают древнейшие мистические учения различных культурных традиций. Современная космология и вслед за ней трансперсональная психология, развиваемая С. Грофом и являющаяся постеклассическим продолжением учения З. Фрейда и особенно К. Юнга, вплотную подошли к идее идентификации материи и сознания. Дальнейшее развитие представлений в этом направлении центрируется вокруг понимания сознания как всеобщего космического феномена, ответственного за генезис и развитие Вселенной, материальная основа которой представляет собой трансформационные формы

космического сознания. Вряд ли сложившуюся ситуацию можно считать простым возвращением к классическому идеализму, поскольку она обосновывается сложными физико-математическими рассуждениями, свидетельствующими о необходимости выработки новых представлений о мире и человеке. Метафорически, всеобщее космическое сознание как бы ждет эволюционного превращения человеческого сознания в единый планетарный феномен, достойный включения в космическое сознание в качестве своего интегрального элемента. На горизонте вновь появляется призрак единства мира, прорисовываются контуры нового монизма, уходящие своими корнями в мирозерцание пантеизма, одним из направлений которого является мусульманское учение «вахдат ал-вуджуд».

Принятие этих новых идей связывает принципиальную ограниченность познания с методами философии и науки, с установками современного сознания, которые могут быть преодолены в ходе дальнейшего эволюционного процесса, определяемого развитием и трансформацией самой ментальности человека, его психики, сознания и мышления. На пути к этой трансформации ближайшим партнером по диалогу выступает природа: «...изучение субъектности начинается именно с человека, но продолжается в поиске неразвитых "человеческих" черт в природе, в поиске путей раскрытия ее "человеческого" потенциала. Это в принципе позволяет наладить тот "диалог" человека с природой, которого так не хватает в условиях экологического кризиса, вызванного в немалой степени тем, что природа рассматривалась просто как объект приложения человеческих усилий. Так происходит рождение современной постнеклассической рациональности» (1).

Именно в этом ракурсе следует воспринять трансформацию неклассического диалога в постнеклассический полилог, являющийся порождением нового сознания и мышления. «Инициатором этого "диалога" и его ведущей стороной является человек, ибо именно он философствует, задавая вопросы миру. Это именно настойчивые вопросы, а не предписания или раболепная покорность. Человек выступает неотъемлемым компонентом сложных объектов современной, постнеклассической науки. В силу этого учет человеческих ценностей с необходимостью включается в методологию научного исследования, что обеспечивает соблюдение наукой объективно-реального подхода в современных условиях» (1).

Как отмечается в одной из статей коллективной монографии «2012: окно возможностей»: «Сила, разум или процесс, сотворившие эту Вселенную, действуют в нас и сегодня. Мы – Вселенная в человеческом облике. Мы – проявления этой тайны. Мы – космос, который начинает предаваться саморазмышлениям в попытке осмыслить свое происхождение, возникновение, вектор развития и то, как он может сознательно участвовать в процессе творения» (3, с. 502).

Таким образом, на пути создания новой парадигмы познания следует осознать, что от Большого взрыва и до сегодняшнего человека осуществляется непрерывная эволюция, она включает в себя эволюцию мозга и дальнейшую трансформацию человека до уровня, когда у него возникает идея о собственной включенности в этот великий процесс, в котором ему предназначена далеко не рядовая роль. Человечество вплотную приблизилось к этому состоянию, которое можно назвать очередной точкой бифуркации на пути его перманентной эволюции.

В известном смысле достигнутые итоги, их фактическое содержание напоминают текст мифа, продукты мифологического сознания и мышления. Но разве не пересмотрели свое отношение к мифу современная философия и наука?!



Это, новое направление развития познания, как представляется, должно сформироваться на пути перехода сознания от диалога к полилогу. Результатом трансформации сознания станет феноменальный рост когнитивного потенциала мышления, экспоненциальное расширение сферы реальности, представленной взору человека.

Сложившаяся ситуация требует постановки очевидного вопроса: «Какой тип познания примет эстафету от постнеклассического познания?».

#### **Список литературы:**

1. Лоскутов Ю.В. Современная философия: на пути к постнеклассической парадигме. - <http://www.yuri-loskutov.narod.ru/postnecl.htm>.
2. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. - 499 с.
3. 2012: окно возможностей. Взгляд на мир в эпоху перемен глазами всемирно известных ученых, визионеров и исследователей. М., Рипол Классик, 2010. - 576 с.

### **ИСТОКИ НОВОГО СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ В ЯЗЫКЕ ФИЛОСОФИИ АНГЛИЙСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ**

**Шадманов Курбан Бадритдинович**

филос.ф.д., профессор, Ибн-Сина атындағы Бұхара мемлекеттік медицина университеті әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдар кафедрасының меңгерушісі

**Abstract.** The article is devoted to the origins of a new style of thinking in the language of philosophy of the representatives of the English Renaissance. The author analyzes the state of the English language at the end of the 15<sup>th</sup> - beginning of the 16<sup>th</sup> centuries, when the English language ousted Latin from wide public life, although the active influence of Latin continued to be felt in England until the 17<sup>th</sup> century, although quite a wide circle of English intellectuals, scholars, interpreters, philosophers and enlighteners seriously comprehended the language situation of their epoch. The author believes that these processes are associated with a new world outlook, a new hierarchical idea of the cosmos of medieval scholasticism, opposed to the idea of a world in which there is an interpenetration of the social, natural and divine principles, when a strict system of logical definitions is an inductive comprehension of the harmony of the world, rhetoric, poetry, mythology are the most appropriate way of expressing the truth.

**Key words:** истоки, стиль, мышление, истина, философия языка, Возрождение.

Как известно, любая философская система строится на основе взаимосвязи понятий и категорий. Понятия же и категории - это, в конечном счете, представляют собою те или иные слова данного языка, возведенные в ранг философских понятий и категорий в силу практических потребностей науки. Это требует от нас вначале анализа состояния английского языка конца XV - начала XVI веков. В этот период английский язык вытеснил латынь из широкой общественной жизни, хотя активное влияние латыни продолжало ощущаться в Англии до XVII века. Примечательно в этой связи замечание лорда Честерфильда в его письме к сыну (1739) о том, что по-настоящему образованный человек должен знать греческий и что "знать же латынь - не столь уж большая честь, потому что латынь знает всякий и не знать ее - стыд и срам" [Честерфильд, 1971:9].

Томас Мор написал "Утопию" (1576) на латинском языке, многие сочинения Френсиса Бэкона также переведены им самим с английского языка на латынь с целью увековечения. Одной из причин этого является то, что английский язык XVI века все еще не был признанным языком науки и литературы. Этот вывод подтверждают сами представители эпохи: Френсис Бэкон, к примеру. Он пишет: "Мои труды, которые я раньше написал и которые теперь так хорошо переведены на латинский язык, слава богу, увековечены... Эти современные языки когда-нибудь обязательно обанкротятся..." [Бэкон, 1972: 254].

В XIV веке наблюдалось отношение к английскому языку, как к несовершенному и, следовательно, недолговечному, который должен скоро обязательно исчезнуть, уступив место латыни или греческому. Ситуация была вполне понятной: английский язык еще не завоевал своих позиций в общественной жизни Англии. Латынь же продолжала оказывать сильное влияние на формирование общественных взглядов, на родной язык англичан, а потому английский считался "грубым", "необработанным", "несовершенным" и "лишенным изящества" по свидетельству самих же англичан. Такие высказывания встречаются у историка Уильяма Алмесберийского, Джона Скелтона, известного английского поэта XVI века, и других. Еще в начале XVI века некоторые виднейшие английские ученые и писатели считали своим долгом извиняться за то, что они пишут на своем "варварском" английском языке, а не на латинском: Роджер Эшем (1545 "Стрелок"), Уильям Элдингтон (1566 "Золотой осел" - перевод с латинского). Ричард Иден (1562), Джорж Пейс (переводчик прозы, 1586) и др.

В XII-XIII вв. нормандский диалект французского языка был государственным языком Англии, на нем писали художественные произведения и составляли государственные акты. Было еще одно обстоятельство отрицательного отношения англичан к своему родному языку - это взгляды на язык, господствовавшие в Европе и Англии в XVI-XVIII вв., в особенности две теории, согласно которым: а) язык - это отражение идеальной действительности, божественное установление, созданное по строгому и логичному плану; б) язык построен на основе "всеобщего разума". Эти две теории, однако, создавали своеобразную теоретическую базу для многочисленных патриотических желаний улучшить английский язык, обработать его, сделать его таким же "совершенным", "элегантным" и "красивым", как латынь, греческий или французский. Прежде всего это желание проявилось, что вполне закономерно, в отношении к словарному составу английского языка того периода. Здесь и пуристы, и реформаторы языка были едины в своем стремлении и, в частности, к иноязычным словам, где наметились, как отмечают исследователи, три направления борьбы за совершенствование и чистоту языка в жизни Англии XIV-XVII вв. (первое - отношение к иноязычным словам; второе - отношение к диалектным и областным словам и третье - отношение к просторечной лексике) - при двух подходах, полярных по своей сути. Сторонники одного считали: чтобы улучшить английский язык, его надо обогатить, расширить его словарный состав, языку должна быть дана полная свобода обогащения словарными единицами из других языков, особенно латинского, греческого и французского. Сторонники другой точки зрения, наоборот, видели путь улучшения словарного состава в сдерживании притока иноязычной лексики, ибо, как они считали, эта лексика засоряет язык, мешает ему использовать собственные внутренние ресурсы. К первым относятся - Уильям Кэкстон (английский первопечатник), Томас Элиот (писатель, переводчик, лексикограф, врач и дипломат), Уильям Кэмден (писатель, историк, антиквар), Джон Драйден (известный поэт, драматург и критик), Джорж Пэти (крупный переводчик того времени), Томас Бландевиль (автор книги "Искусство

логики"), Томас Диггес (математик) и др. Ко вторым - Томас Уилсон (ученый, риторик, переводчик и государственный деятель), Джон Чик (проф. Кембриджского университета, специалист в области греческого), Ральф Левер (автор известной работы "Искусство разума", 1573), Джорж Путтенгем (писатель и критик, автор книги "Искусство английской поэзии", 1589), Сэмьюэл Даниэль (поэт и драматург, автор "В защиту рифмы", 1603), Бен Джонсон (знаменитый драматург, поэт и грамматист, автор "Древо или мысли о людях и делах", 1641) и др.

Как видно из перечисленных примеров, диапазон профессий и сфер занятости авторов достаточно велик. Это свидетельствует о том, что довольно широкие круги английской интеллигенции, ученых-толмачей, философов и просветителей серьезно осмысливали языковую ситуацию своей эпохи. В середине XVI века, как указывает известный американский языковед Альберт Бо, оппозиция иноязычной лексике достигает высшей точки, а к началу же XVII века пыл борьбы двух лагерей нивелируется и постепенно утверждается, что "английский язык достиг совершенства и оказался способным натурализовать много иностранных слов и что, благодаря этому он стал богаче, пригоднее для выражения различных мыслей [Vaugh, 1978: 113-116].

С XV века начинается особенно интенсивный поиск языкового стандарта, нормы. Две основные тенденции определяют развитие лексики английского литературного языка в этот период: 1) тенденция к максимальному обогащению словарного состава с помощью самых различных способов номинации, сопровождаемому явлениями избыточности; 2) тенденция к системному упорядочению лексического состава английского литературного языка. Первая тенденция теснейшим образом связана с экстралингвистическими факторами - потребностями в номинации огромного количества новых понятий, явлений, предметов, связанных с развитием научно-философской, социально-экономической, общественно-культурной жизни общества. Вторая тенденция определила характер и содержание складывающейся общенациональной нормы английского языка. Изменение соотношения и характера взаимодействия между разными пластами языка, например, между исконно английской и заимствованной лексикой, является основным процессом этого времени. Лексика периода характеризуется явной недостаточностью, с одной стороны, и в то же время высокой степенью избыточности - с другой. Эта противоречивость лексических процессов, являясь отражением особого нестабильного и противоречивого языкового состояния, свидетельствует о сложности и напряженности поисков наиболее оптимальных путей достижения единой, стандартной национальной английской нормы в принципах отбора языкового материала и его употребления.

Формирование относительного единства английского языка заканчивается в XV веке и закрепляется введением книгопечатания. Однако все еще отсутствует твердый свод правил литературно-стандартного английского языка. Лексический состав английского языка требовал расширения для того, чтобы стать орудием выражения научных понятийно-логических систем. Потребность языка науки в новых словах-понятиях была велика. Некоторые ученые, например, Левер, пытались приспособить национальный язык для выражения научных понятий, калькируя латинские термины средствами английского языка. Однако, несмотря на весь энтузиазм, его попытки создать терминологию логики и философии на основе исконно английских морфем оказались тщетными. Коренная ломка в процессе видения мира в веке небывалого для предшествующей истории взлета человеческого духа в самых разнообразных областях его проявления, неразрывно связана с революцией в самом мышлении, это имеет принципиальное значение.

Вопросы, связанные с новым миропониманием, когда иерархическому представлению о космосе средневековой схоластики противостоит представление о мире, в котором происходит взаимопроникновение социального, природного и божественного начал, когда строгой системе логических дефиниций - индуктивное постижение гармонии мира, риторика, поэзия, мифология оказываются наиболее адекватным способом выражения истины. Все это приобретает в исследуемую эпоху особую остроту, что объясняется главным образом теми политико-экономическими, социально-культурными изменениями, в которых отражались содержание и суть перехода от феодализма к новой формации. Формирование научно-философских понятий в Англии периода исследования характеризовалось двумя факторами: первый - воздействие национальной специфики социально-экономического и культурного развития, а второй - отражение основных тенденций общезыковой эволюции. Язык английской художественной литературы эпохи был тесно связан с разговорным языком. Экономическое влияние Англии как передовой страны начинает возрастать, отставая, однако, от соответствующего влияния английских буржуазных политических идей, английской философии и литературы, английских нравов. Уже в XVI веке остро обсуждается вопрос о реальной возможности употребления английского языка (ранне-новоанглийского периода) во всех видах литературы как художественной, так и научной.

Передовые умы пытались на практике показать, что английский язык того периода обладал всеми возможностями развитого языка. Основными факторами научного мышления в данную эпоху становятся мировоззренческие критерии интерпретатора в зависимости от которых и строится методика исследования. Эта мысль вполне объясняет и направленность формирования научной, в том числе и философской терминологии. Поэтому в философии могут встретиться термины, которые, на первый взгляд, относятся к сфере естественных и психологических дисциплин, или, как будто вообще, не содержат ничего научного. Однако соотносимые с ними явления включаются в сферу философского миропонимания автора эпохи, поэтому значения этих лексических единиц также несомненно имеют философский характер.

Сторонники универсального употребления английского языка (Т.Нэш, Путтенгэм, Э.Спенсер, Т.Элиот и др.) подняли вопрос о пополнении его лексикона и прежде всего о создании научной терминологии на национальной основе. При этом, в большинстве соглашались, что здесь неизбежны заимствования из классических языков - латыни и греческого. Детальный анализ большого фактического языкового материала философского характера (32032 стр.), проведенный нами, убедительно показывает, что основная масса терминов создается путем переосмысления значения слов и сочетаний общелитературного языка. При этом особую роль - и это примечательная черта периода становления терминологии английской философии - играет образность и коннотация, то есть расширительное толкование слова-понятия, что далеко не всегда согласуется с традиционными представлениями о терминах как единицах, имеющих тенденцию к жесткой экспликации понятий и лишенных коннотации; образность эта характерна, как правило, в момент создания термина, введения понятия, нового для национального языкового сознания, которое для ясности и доходчивости образно сравнивается с уже известными понятиями. Это еще одна характерная особенность языка философии периода исследования, особенно на рубеже XVI-XVII веков. Философская литература, характеризуются тем, что, с одной стороны, позволяет мыслителю максимально четко определить то или иное понятие или его оттенки, с другой - выразить свое личное отношение к нему.

С XVI по XVII века шло особенно интенсивное формирование английского научного и литературного языка. Поэтому целесообразно дать дополнительное хронологическое деление, уже в пределах исследуемого в диссертации отрезка времени. Дело в том, что развитие английского языка не было равномерным, процесс имел свои пики, которые приходятся, в частности, на XIV век и начало XVI века. XV век в определенном отношении был переходным - в это время закрепились изменения, которые произошли в XIV веке, и готовились сдвиги в языке, которые реализовались в XVI-XVII веках. Поэтому можно разделить изучаемый период еще на два: 1) XIV-XV вв. и 2) XVI-XVII вв. Ясно, что это деление весьма условно. Заметим, однако, что оно в какой-то мере совпадает с периодизацией, существующей в английской науке, литературе и культуре в целом (а когда речь идет об истории становления языка английской философии, такое соответствие представляется немаловажным).

Какова же была собственно языковая картина в Англии в тот период, заканчивался ли процесс формирования английского национального литературного языка? Картина была достаточно сложной и в территориальном, и в социально-политическом плане. Для характеристики языковой ситуации этого периода наиболее существенны: 1) функциональные сферы применения английского литературного языка; 2) специфика англо-латинско-французского трёхязычия и англо-французского двуязычия. В рассматриваемый период знаменательным было создание английской научной литературы - в широком смысле, появление руководств по астрономии, математике, многочисленных пособий по медицине и др. И, хотя основная масса литературы создавалась на латыни (английские труды в основном являются переводами с латинского языка), проникновение английского языка и в эту сферу общения свидетельствует не только о постепенном изменении отношения к родному языку, но и об изменениях в составе читателей. Формирование терминологических систем, образование определенных стилистических штампов составляли звенья процесса создания научного стиля английского литературного языка. В Англии XIV-XV вв. наиболее важной задачей было закрепление Лондонского диалекта как основы национального литературного языка и его размежевание с территориальными диалектами, теряющими свое равноправное положение, которое они занимали по отношению к Лондону в XII-XIII веках. Сосуществование в высших сферах коммуникации английского языка и латыни в значительной степени поддерживалось силой многовековых традиций. Со второй половины XV века новым импульсом стала деятельность гуманистов, а также их воззрения на соотношение обоих языков. Латынь продолжала господствовать в школьном и университетском образовании, в теологии и науке, в юриспруденции (наравне с французским языком) и религиозной практике, в публицистике и частной переписке гуманистов Эразма, Френсиса Бэкона, Томаса Мора. Наряду с этим развивалась, особенно интенсивно в связи с появлением книгопечатания, многожанровая литература разной тематики, где ведущую роль играл английский язык. Распределение обоих языков по разным сферам не имеет однозначного характера. Так, английский язык преобладает в художественной литературе, в дидактической письменности, в развлекательных жанрах. Но вместе с тем постепенно проникновение английского языка в канцелярскую практику, в религиозную литературу создавало двуязычие в пределах одного жанра. Отношение к расширению социальных функций английского языка, к повышению его роли в культурной жизни страны не было одинаковым у современников. Неодинаково было и отношение к английскому языку со стороны гуманистов. Эразм полагал, что использование любого живого языка, в том числе и английского, угрожает чистоте и изысканности латыни, поскольку латынь оставалась

главным языком науки и международного общения ученых, по крайней мере, в пределах Европы. Причина того, что Томас Мор пишет свою "Утопию" на латыни, а Френсис Бэкон переводит свои основные труды на этот язык - в ограниченности стилистических потенций родного языка, бедности его выразительных средств, отсутствия устоявшихся норм [Шадманов, 2015].

Наряду с нигилистическими взглядами на родной язык существовала и другая точка зрения, в частности, бытовавшая среди гуманистов, защищавших права английского языка, способствовавших его развитию и совершенствованию. Среди них выделялись Путтенгэм, Эшем, Ф.Сидней, Дж.Чик, Б.Джонсон, С.Даниэли, Т.Элиот и др. Не отдельные писатели, хотя и выдающиеся, были творцами литературного английского языка этого периода. Его функционирование и пути развития определялись преимущественно теми жанрами письменности, которые приобрели массовый характер в условиях существования печатной книги. В XVI веке английский не был еще окончательно оформлен для науки, поэтому латинский язык в Англии имеет сильные позиции и в эпоху Возрождения (XV-XVI вв.).

Возрождение принесло с собой обращение к древним авторам. Однако, как отмечает Дж.Сёдерлин, английский язык все больше и больше проникал в область, раньше принадлежавшую латинскому, так что в XVII веке проблема признания английского языка как языка науки была снята [Soderlind, 1984: 113]. По своему жанровому составу литература эпохи в значительной степени примыкает к литературному процессу предшествующего периода, но в соотношении жанров, в популярности отдельных типов литературы, в выборе тематики сказываются новые веяния. Они касаются, главным образом: 1) статуса литературы с научной, религиозной, светской тематикой; 2) соотношения переводной и оригинальной литературы. Оба явления связаны с творчеством гуманистов. Распространение просвещения, например, достижений не только античной, но и современной европейской литературы, стало важным аспектом практики английского гуманизма. Незнание греческого и латинского языков было барьером препятствия усвоению этих знаний широкими слоями, поэтому переводческая практика становится одной из основных форм деятельности английских гуманистов. Проблема перевода - это не только проблема знания, его распространения, но и проблема языка, которым это знание может быть выражено и через который оно может быть сохранено. Ведь то, что не выражено языком адекватным, для носителя другого как бы не существует, во всяком случае, не понимается им. Не только для развития английской книжности, но и английского литературного языка весьма существенен выбор трудов, которые переводились на английский язык; этим выбором были обусловлены и стилистические особенности переводной литературы: в отличие от переводной литературы предыдущих столетий (XI-XIII вв.), когда преобладали тексты религиозного, религиозно-философского и дидактико-логического характера, внимание гуманистов было направлено преимущественно на светскую тематику. Переводили в основном художественную литературу - новеллы Боккаччо и Петрарки, комедии Плавта и Теренция, романы "О великом Александре", "Об Аполлонии", басни Эзопа, латинских и греческих авторов - Демосфена, Цицерона, философов - Аристотеля, Сенеки, Лукиана и др. Открывался новый мир, не скованный средневековыми окостеневшими традициями и осмысливаемый преимущественно с научно-философской позиции.

Для понимания истории формирования и развития английского философского языка, приходится касаться вопроса иноязычного влияния, главным образом латинского, равно как и вопросов переводческой активности просветителей и писателей Англии: латинизмы могли идти только через письменную речь. Поэтому не случайно, что их приток

увеличивался в периоды интенсивной переводческой деятельности и особенно возрос в эпоху Возрождения по вполне понятным соображениям и причинам. Особая роль в этом процессе принадлежит практике составления толковых словарей национальных языков. Апогея развития двуязычные словари достигли в XVI веке (словари Томаса Элиота, Ричарда Хэллуэта, Томаса Купера, Джона Барета, Томаса Томаса, Джона Райдера). Если поначалу словники не претендовали на исчерпывающее описание лексики, то авторы XVI века, наоборот, хотели ограничить словник только "хорошими" словами и исключить из него "варварские" слова [Ступин, 1979: 58-59]. В рассматриваемый период меняется характер и положение оригинальной и переводной светской литературы. Впервые популярным становится прозаический роман. Завоевание английским языком права использоваться во всех жанрах научного и литературного творчества был самым важным вопросом времени. Взаимодействие научного и художественного литературного языка с языком разговорным было типичной чертой периода. Так в творчестве крупных писателей века может найти место эволюция качества и свойств литературного языка их времени, отношение к мерам по обогащению и улучшению языка, взгляды на проблемы языкового строительства.

Чем же отличалась языковая ситуация, сложившаяся в Великобритании в XVI веке? В области строя языка основные вопросы касались: а) орфографии и б) расширения лексического состава языка. Изучение родного языка в Англии постепенно становится самоцелью, в результате чего появляются солидные грамматики. Сёдерлинд считает, что стремление во второй половине XVI века (и особенно в XVII веке) создать всеобъемлющий язык объясняется тем, что философы типа Фр.Бэкона были заинтересованы "в вещах, а не в словах" [Soderlind, 1984: 113-115]. Универсальный язык пробовали конструировать путем улучшения английского языка в направлении его логичности, стройности, простоты, чему способствовали: стремление к простоте изложения в научных трудах, рационалистический подход к языку, порожденный философией рационализма, отход от напыщенности и многословия эвфуистической, то есть высокопарной, манеры речи. Прежде всего, начались споры о правильном произношении и единообразии правописания. Разнообразие вариантов по всем уровням языка, встречаемое в литературных произведениях даже прославленных мастеров слова XVI века, весьма значительно. Говоря о влиянии научно-литературной и риторической традиции классических языков на практику эпохи и, в частности, XVI века, сторонники сохранения латыни как языка науки и философии (Т. Мор, Р. Эшем, У. Малмесберийский, Ф. Бэкон, Дж. Гауэр Эдм. Уоллер, Дж. Чик, Б. Джонсон, Дж. Путтенгем) апеллировали к его совершенству, богатству и отточенности форм выражения, которые никем не оспаривались. В свою очередь, в качестве доказательства возможности усовершенствования и развития английского языка их оппоненты (У. Тиндаль, Т. Элиот, У. Кэмден, Дж. Драйден, Т. Бландевиль, Р. Кэрю) приводили факт, что и сама латинская речь не сразу обрела совершенные формы и некогда тоже была грубой и необработанной. Деятели культуры XVI века, высказывавшиеся по вопросам стиля, языка и лексики, имели специальные работы по теории риторики, где они продолжали и развивали идеи Аристотеля и Цицерона.

Поскольку одни и те же люди трудились на ниве риторики и стилистики, религии и этики, политики и экономики, постольку эти сферы интеллектуального творчества были неразрывно связаны. Как уже упоминалось, многообразие жанров было одной из характерных черт литературы эпохи. Каждый из этих жанров имел свою литературную традицию, частично определявшую форму и композицию произведения вопреки тому, что общественные функции, которые выполняла эта литература, были новыми, новой была

сама их тематика. Это литература серьезного содержания, например, памфлеты, где ведущее положение занимают диалоги (особенно величайшего из английских мыслителей Возрождения - Томаса Мора), где пересекались две традиции: традиция классического диалога (особенно влияние Лукиана), определившая форму и стиль полемических диалогов гуманистов на латинском языке, и традиция народная. К литературе серьезного содержания относились прозаические жанры - послания, проповеди, трактаты, а также поэмы. Что касается анализа специфики философской терминологии гуманистов в свете генезиса самого Английского гуманизма, то здесь характеристика периода, его представителей и их произведений, имеет свою особенность. Оригинальная философская возрожденческая мысль - ренессансный платонизм - родилась в XV веке, "когда Запад овладел не только греческим языком, но и греческой культурой" [Голенищев, : 73]. Первые шаги гуманизма в английском обществе XV века еще робки, они связаны с церковными деятелями и дипломатами. В 30-40-е годы XVI века в Англии появляются молодые ученые, которые активно включаются в гуманистическое движение - это Томас Белингтон, секретарь короля Генриха VI, А.Холм, бакалавр гражданского и канонического права, Адам де Молинь, Уильям Грей.

После 1450 г. в Англии появляются гуманисты с более широким философским кругозором: Роберт Флемминг (1415-1483), Джон Фри. Гуманистическая культура Англии в середине XV века выходит за пределы духовного сословия и приобретает выраженный философский характер. "Появляется вполне ренессансный вельможа, напоминающий просвещенных князей итальянского Возрождения - Джон Тинторф, граф Уорчестерский (1427-1470)". Знание греческого языка открыло англичанам новые пути. "Умы и воображение англичан потрясла вызванная из небытия греческая трагедия и не искаженный средневековыми переводами и переделками Гомер" [Голенищев, 1967: 78]. Следующее поколение гуманистов, деятельность которых относится к концу XV века - началу XVI века - это Гросин, Линэкр, Колет, Томас Мор, Уильям Лили. Мыслители эпохи Возрождения вернулись к античной традиции, но сделали это не только через средневековых толкователей античных текстов, среди которых было немало неудачных, но и обращаясь непосредственно к оригиналам Платона и особенно Аристотеля. Речь шла о возвращении сочинениям Стагирита их первоначального, в немалой доле материалистического смысла. Корпоративный средневековый язык, затруднявший, а то и искажавший Стагирита, заменялся более совершенным и развитым языком, который легче доходил до читателей и слушателей. Известно классическое выражение, принадлежащее Петру Дамиани: "Философия есть служанка богословия". Несмотря на весь авторитет, тексты Стагирита в значительной степени оказались подчиненными решению этой задачи. В средние века было два великих авторитета - бог и Аристотель. Но и это не спасло Стагирита от искажения. Возрождение помогло возродиться и подлинному Аристотелю. Его сочинения переводились заново, его понятия и слова приобретали вторую жизнь. Тексты Стагирита перестали служить защите церкви и ее покровителей. Разумеется, эти процессы встречали яростное сопротивление церковных кругов и их философско-литературных прислужников. Таким образом, можно сказать, что задачи языка здесь выходили далеко за пределы чистой лингвистики - это была борьба за новое мышление, за подлинный культурный расцвет.

Итак, классические философские учения сохраняют свою актуальность на протяжении чрезвычайно длительного времени. Но, говоря о "вечности" проблем как специфической черте философии, обеспечивающей сосуществование как современников мыслителей, отделенных друг от друга большим интервалом времени, следует быть предельно осторожным. Философские концепции не только пробуждаются к жизни



мировоззренческими потребностями, но и существенно отражают эти потребности в своих результатах. Наличие этого момента в философском знании является основой живучести этих проблем, решаемых в пределах системы: порожденная конкретно-исторической ситуацией, определенная философская система отражает ее на предельно высоком уровне абстракции. Множественность существующих философских учений обуславливает в качестве одной из специфик философского языка многозначность терминов, которые приобретают различные значения, несут неодинаковую смысловую нагрузку в различных философских системах. Это позволяет исследователям констатировать чрезвычайную трудность сопоставления философских систем, "нерастворимость" их друг в друге. Можно говорить в связи о низкой кумулятивности философии как одного из видов знания, понимая под этим способность той или иной научной дисциплины полностью или частично, но без изменений включать в свой состав содержание других научных дисциплин или предшествующих стадий своего собственного развития.

#### **Список литературы:**

1. Честерфильд. Письма к сыну. Максимум. Характеры. Л., 1971.
2. Бэкон Френсис. Соч. в 2-х т. Т.2. – М.: Мысль, 1972.
3. Baugh A.C., Cable Th. A History of the English Language. - London, 1978.
4. Shadmanov K., etc. Succession and correlation of ancient Greek, IX-XIII centuries. Central Asian and XIY-XVI centuries European philosophical thought – In: Revista Internacional de filosofia y teoria social cesa-fces-universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. ISSN 1315-5216 / ISSN-E: 2477-9555; Utopia Y Praxis Latinoamericana. Ano: 23, n° 82 (Julio-Septiembre), 2018, pp. 441-445.
5. Soderlind J. The Attitude to Language Expressed by or Ascertainable from English Writers of the 16<sup>th</sup> to 17<sup>th</sup> Centuries. -L., 1984.
6. Ступин Л.П. Проблема нормативности в истории английской лексикографии: (XV-XX вв.).- Л.: Изд-во ЛГУ, 1979.
7. Голенишев-Кутузов И.Н. Данте и предвозрождение. Литература эпохи Возрождения. М., 1967.

### **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ АЛЬ-ФАРАБИ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ**

**Билалов Мустафа Исаевич**

филос.ф.д., Дағыстан мемлекеттік университеті, Ресей Ғылым академиясының Дағыстан федералды зерттеу орталығының (Ресей) Солтүстік Кавказдағы рухани дәстүрлерді, олардың мәдениеттерінің ерекшеліктерін және дінаралық диалогты салыстырмалы зерттеу кафедрасының профессоры

**Аннотация.** Рассмотрены методологические идеи аль-Фараби о связи религии и философии в сопоставлении с идеями аль-Газали, ибн-Рушда, ибн-Сина. Акцентируется внимание читателя на мысли аль-Фараби - религия, которая отсекает верующих от философии и истины, может оказаться порочной и невежественной. Намечены задачи современной исламской теологии и религиозного образования.

**Ключевые слова:** аль-Фараби, религия, философия, разум, мистическая интуиция.

Аль-Фараби как философ открыт мною для себя не так давно, но его ряд глубоких идей стал для меня значимым в осмыслении функций ислама, науки и философии. Потому с великим удовольствием участвую в работе Международного Фараби форума. При этом я учитываю наработанное и изученное в наследии аль-Фараби видными казахстанскими специалистами по теоретическим проблемам истории философской мысли А. Касымжановым, Г.Телебаевым и другими. Их разработки значимы не только для Казахстана, для развития национальной философии, для распредмечивания «мира в понятиях казахской философии», и актуализация национального духа, морали, культуры, образования и др.[ Сейтахметова Н.Л, Бектенова М.К, 2017:76], но и для общеполософской оценки духовной жизни человечества.

В данной статье я задаюсь целью осмыслить методологические идеи аль-Фараби в познавательной культуре. Как известно, философ был одним из последовательных сторонников Аристотеля в восточном перипатетизме. Аль-Фараби следовал линии античного мыслителя в его классификации наук, подчеркивая превосходство метафизики над другими науками, подчеркивая ее определяющее теоретическое и логическое влияние на них. В философском учении ал-Фараби эта интенция сохраняется и развивается в том числе на влияние теологии - он настаивал на превосходстве философского разума над теологией, – только логике посильно познание истины, – хотя божественное откровение сохраняло свои позиции и здесь.

Познавательная культура той эпохи состояла из подходов, средств, методов науки, религиозного познания и философии. Арабские и другие исламские мыслители достаточно дотошно вникали и разбирались в их тонкостях. Аль-Фараби размышляет о связи религии и философии в своем сочинении «Китаб ал-Хуруф», посвященном анализу «Метафизики» Аристотеля. «Второй учитель» отмечает, что мутакаллимы (мусульманские богословы) отличаются от народа своими способностями к диалектике и доказательствами при обучении всех вероучению. Мутакаллим – «из особенных [людей], но только среди тех, кто [исповедует] его религию, а особенностью философа является отнесенность ко всем людям и народам». «...Особенные в абсолютном смысле слова – это философы, которые являются философами в абсолютном смысле слова» [Аль-Фараби, 1970:134]. Ал-Фараби в соотношении ислама и философии отдает предпочтение последней, косвенно указывая на всеобщий характер предмета философии...

Ряд выдающихся мусульманских философов не раз возвращались к проблеме связи религии и философии. Два века спустя Абу Хамид ал-Газали, несмотря на значительные философские расхождения с аль-Фараби в знаменитом трактате «Воскрешение наук о вере» значение Корана видит во вменении в обязанность мусульманина стремления к знанию и дает целую, непревзойденную в мусульманской литературе концепцию знания и определения разума. Он делает вывод: разум - это дар, которым Аллах «осчастливил людей» для достижения истины. Ал-Газали пытался синтезировать подходы к познанию, признавая более высокого и достоверного, чем разум, источника знания – заук, мистическую интуицию суфизма, возведя его в ранг «божественной науки». Но когда разум и заук бессильны, считает Аль-Газали, на помощь приходит божественное откровение. Обращаю внимание – мусульманский философ расширяет горизонт науки иррациональным, выходящим за разум, и органически их соединяет в познании с верой, откровением.

К проблеме разум-вера обращались и в западном перипатетизме, правда значительно позже аль-Фараби. Ибн Рушд отмечал, что религия и Коран «побуждает к познанию

всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства» [Фролова, 2016: 291]. Ибн Рушд солидарен с Аль-Газали в том, что разум - дар, которым Аллах осчастливил людей для доказательного, научного достижения истины, которое может прийти в противоречие с буквальным смыслом вероучения, и тогда нужно прибегать к аллегорическому и иносказательному смыслу Корана.

Ибн Рушд полагал, что истина доказательна и потому доступна не теологам, а только философам. Но народу нужна религия, народ не может приобщаться к истине, открываемой сложными доказательствами. Эти мысли – почти дословный повтор доводов аль-Фараби. Разумеется, мы не отрицаем огромное влияние на Ибн Рушда и аль-Газали Ибн Сина, который обосновывал гносеологический оптимизм в эпоху господства религиозного мировоззрения в Средние века. Можно констатировать: тысячелетие назад в исламской философии устоялась парадигма о возможности адекватного познания мира человеческим, потенциальным, воспринимающим разумом, поскольку его происхождение имеет один и тот же источник с реальными вещами. Бог создает активный, деятельный разум, творящий интеллигибельные формы, и разум потенциальный воспринимает их – так осуществляется познание.

Ибн Сина занялся конкретизацией и детализацией познавательной культуры эпохи, в том числе в рассматриваемом в данной статье контексте. Под влиянием того же Аристотеля он делит теоретические науки на естественную, математическую и первую философию, которая по духу рассуждений Ибн-Сины становится методологией теологической науки. К этому подводят теоретический рост и его творческая биография - «достигнув определенных высот в логике, физике и математике, он обратился к теологии и начал изучать «Метафизику» Аристотеля» [Дж. Мирзоева, 2018: 286]. Пользуясь религией ислама как источником познания, «рассматривая такие вопросы, как знание Бога, пророчество, эсхатология и др.», «Ибн Сина обращается к некоторым проблемам философии религии». Следуя рационалистической парадигме - общим правилам истинного мышления, он «анализирует приобретенное знание», критикуя возможные в нем ошибки, «получает некую теорию, которая возможно соответствует истине. Затем посредством доказательств он устанавливает, что она является несомненно истинной» [Абд ал-Хусейн Хосровпанах, 2019: 263]. При этом рационалистический метод сочетается с исходной установкой озарения, более того, дополняется еще одной суфийской способностью человека - интеллектуальной интуицией, «своего рода эманацией». Ибн Сина «сделал интуицию частью своей философской методологии» [Абд ал-Хусейн Хосровпанах, 2019: 264-265]. Можно с уверенностью констатировать – философская методология Ибн Сина воплотила в себе достижения всего ислама – его рационалистической и мистической ветвями. Можно согласиться так же с Ю.Фроловой в том, что «Ибн Сина испытал личный опыт прохождения тариката, что существенным образом повлияло на его понимание разума и способов познания» [Фролова, 2019: 332].

Справедливости ради заметим, что все эти глубокие идеи по существу были предвосхищены аль-Фараби без особых детализаций в его Китаб ал-хуруф. Обращая внимание на некоторые различия в функциях религии и ее философии, он отмечает: религия не является методом обучения явной истине, ее цель – не познавать саму истину, а воспитывать только образами истины, только действиями, делами и практическими вещами. Познавать истину, доказывать ее истинность должна философия. Поэтому религия, которая отсекает верующих от философии и истины, может оказаться порочной и невежественной.

Интересен и точен довод Аль-Фараби, почему в религии бывают противники философии. Правители и законодатели запрещают диалектику или софистику из-за их способности к доказательной силе, способной «вредить той религии и пренебрегать ею в душах, твердо верящих в нее». «Что касается философии, то [кое-кто] из людей питает к ней симпатию, [некоторые] люди отказываются от нее, [некоторые] о ней умалчивают, некоторые ее запрещают, это потому, что та религия не является методом обучения явной истине и практическим положениям, а является методом в соответствии с врожденными свойствами ее людей или в соответствии с целью в ней и от нее с тем, чтобы познать саму истину, а воспитывать только образами истины, или религия является таковой, методом которой является воспитание только действиями, делами и практическими вещами, но не теоретическими вопросами или незначительной частью [их], потому что религия, которая принесла ее, была порочной и невежественной, она не искала счастья для них, а искала самого обладателя счастья, который хотел его использовать только для того, чтобы быть счастливым самому без них. Есть опасность, что народ остановится на ее порочности, которая доискивается способностей их душ, когда они отказываются от исследования философии» [ Аль-Фараби, 1970: 157].

Аль-Фараби обращает внимание на некоторые различия в функциях религии и ее философии. Религия не является методом обучения явной истине, а ее цель – не познавать саму истину, а воспитывать только образами истины, только действиями, делами и практическими вещами. Но такая религия, которая отсекает верующих от философии и истины, может оказаться порочной и невежественной. И если народ остановится на ее порочности, есть опасность оказаться в ситуации, когда обладатели религии ищут счастья себе, а не народу...

Особо опасна такая ситуация, когда «религия, принятая от [другого] народа, преобразуется, увеличивается или уменьшается, в нее вносятся другие изменения, [с тем чтобы] она стала устраивать другой народ и ею воспитывали, ею обучали, ею управляли». В таком случае, как выразился ибн-Рушд, философия незаменима как критерий подлинности религии. Но [некоторые] люди отказываются от нее, [некоторые] о ней умалчивают, некоторые ее запрещают, ...потому что религия, которая принесла ее, была порочной и невежественной, она не искала счастья для них, а искала самого обладателя счастья, который хотел его использовать только для того, чтобы быть счастливым самому без них.

Еще раз обращаю внимание - эти идеи Аль-Фараби в познавательной культуре особо значимы в теологии и религиозном образовании. У нас в России и ее мусульманских регионах сегодня на всех уровнях общественного сознания доминирует невежественный ислам, религиозные деятели пока дистанцируются от мусульманской философии, от ее интенсивного изучения даже в теологическом образовании, от включения в учебный процесс в достаточном объеме общеобразовательных и рациональных дисциплин и об этом я неоднократно докладывал на всевозможных научных форум.<sup>2</sup>

---

<sup>22</sup>Отмечу только некоторые за последние 5 лет: Билалов М.И. Символическая модель истины в проблеме осмысления ислама // *Исламоведение*. 2016. Т. 7. № 1 (27). С. 59-66; Религиозное познание в культуре постижения истины // *Исламоведение*. 2017. Т. 8. № 2 (32). С. 19-27; Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе // *Ислам в современном мире*. 2017; 13(1). С. 167-182; От невежественного к просвященному исламу // *Institut Nauk Politycznych Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego* Tadeusz Bodio religie, polityka, elity i bezpieczeństwo. Tom XI. Warszawa 2017. С. 145-152; Познавательный ресурс исламского образования // *Caucasian Science Bridge*. 2018. Т. 1. № 2 (2). С. 26-36; Теоретические и методологические

Задача мусульманской теологии и философии - вывести осмысление данного вероучения на современную мыслительную стратегию как важнейшего компонента «великой нахды», той революции в состоянии души мусульманина, которая позволит ему осознать внутреннюю противоречивость духовных и интеллектуальных истоков ислама, отказаться от односторонних и крайних утверждений, приводящих к противостояниям и конфликтам различных умм. Этому учат нас глубокие идеи исламских философов, которые и ныне актуальны своим прозорливым творчеством.

### **Список литературы:**

1. Сейтахметова Н.Л, Бектенова М.К. Национальная философия как маркер культурной идентичности// Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В. Г. Гусаков (пред.) [и др.].- Минск: Беларуская наука, 2017. – 765 с. С.76-77.
2. Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. Бейрут, 1970.
3. Фролова Е.А. Дискурс арабской философии/ Отв. ред. А.В.Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2016. – 312 с.
4. Воспитание и обучение с точки зрения мусульманских мыслителей / колл.авторов; перевод с перс. Дж. Мирзоева; научн.ред. Н. Нурулла-Ходжаевой. – Т.П.- М.: ООО «Садра», 2018. -376 с.
5. Абдал-Хусейн Хосровпанах (Иранский институт философии, Иран), Хисам ад-Дин Мумини Шахрики (Кумский университет, Иран). Философская методология Ибн Сины: опыт анализа//Ишрак: ежегодни исламской философии: 2019, №9. = Ishrag: Islamic Philosophy Yearbook: 2019, №9. – М.:ООО «Садра», 2019. – 424. С.257-266.
6. Абдал-Хусейн Хосровпанах (Иранский институт философии, Иран), Хисам ад-Дин Мумини Шахрики (Кумский университет, Иран). Философская методология Ибн Сины: опыт анализа//Ишрак: ежегодни исламской философии: 2019, №9. = Ishrag: Islamic Philosophy Yearbook: 2019, №9. – М.: ООО «Садра», 2019. – 424.
7. Федорова Ю.Е. «Он не является ни в толкованиях, ни в свойствах»: Ибн Сина и Фарид ад-Дин Аттар о богопознании// Ишрак: ежегодни исламской философии: 2019, №9. = Ishrag: Islamic Philosophy Yearbook: 2019, №9. – М.: ООО «Садра», 2019. – 424.
8. Аль-Фараби. Китаб ал-хуруф. Бейрут, 1970. С.157.
9. Билалов М.И. Символическая модель истины в проблеме осмысления ислама//[Исламоведение](#). 2016. Т. 7. [№ 1 \(27\)](#). С. 59-66;
10. Религиозное познание в культуре постижения истины//[Исламоведение](#). 2017. Т. 8. [№ 2 \(32\)](#). С. 19-27
11. Смена типов мышления в процессе «великого джихада» в исламе//*Ислам в современном мире*. 2017;13(1). С. 167-182

---

проблемы теологической подготовки специалистов в исламе//Теологическое образование: проблемы и перспективы развития : материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф ; ДГИ ; СПбГУ. – Махачкала : Дагест.гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с.С.29-36; Философия ислама о специфике исламской философии// [Исламоведение](#). 2019. Т. 10, № 3. С. 20-30 и др.

12. От невежественного к посвященному исламу  
//InstytutNaukPolitycznychWydział  
NaukPolitycznychiStudiowMiędzynarodowychUniwersytetWarszawskiTadeuszBodioreligie,  
polityka, elitybezpieczeństwo.TomXI. Warszawa 2017.C.145-152;
13. Познавательный ресурс исламского образования/[CaucasianScienceBridge](#). 2018.  
Т. 1. № 2 (2). С. 26-36
14. Теоретические и методологические проблемы теологической подготовки специалистов в исламе//Теологическое образование: проблемы и перспективы развития : материалы Всерос. науч.-образ. конф. Махачкала, 20–21 декабря 2018 г. / отв. ред. Ш. Р. Кашаф ; ДГИ ; СПбГУ. – Махачкала : Дагест.гуманитар. ин-т, 2019. – 128 с.С.29-36
15. Философия ислама о специфике исламской философии// Исламоведение. 2019.  
Т. 10, № 3. С. 20-30

## ЛОГИКО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

**Шермухамедова Нигинахон Арслоновна**

филос.ф.д., профессор, Өзбекстан философия қоғамының төрағасы, Мырза Ұлықбек атындағы Өзбекстан ұлттық университеті руханилық негіздері кафедрасының меңгерушісі

**Аннотация.** В представленной статье производится анализ философии как системы знаний в условиях современности, рассматривающей последнюю в качестве искусных метафизических спекуляций. Исследуются идейные положения Ричарда Рорти, предпринявшего попытку дискредитировать философское знание с позиции критики эпистемологии и метафизики. Раскрывается значение демаркации философской традиции на аналитическую и континентальную сквозь призму современной исследовательской оптики. Аргументируется фундаментальная роль философии в методологическом пространстве науки, являющейся продуктом тысячелетней философской практики. Постулируется необходимость реабилитации философии как метода гуманитарных наук в контексте её трансценденталистского приоритета по отношению к альтернативным формам и методам познания.

**Ключевые слова:** философия, метафизические спекуляции, континентальная философия, аналитическая философия, знание, наука.

### **Введение.**

Размышляя о современном статусе философии как особой форме познания мира и методологическом конструкте, прокладывающего путь к достижению подлинного знания, философ современности сталкивается с определенной долей научного скептицизма, стремящегося обратить философию в предмет исследования позитивистко-ориентированной науки. Увеличивающаяся пропасть недоверия к системе метафизических высказываний, не обладающих совокупностью соответствующих материальных эквивалентов, смещает фокус научных исследований в область теоретико-

идеализированных очертаний, не поддающихся требованиям эмпирического и практического регистрирования. Отвлеченность используемых в философии понятий и категорий, имеющих определенную эволюцию исторического развития вкладываемых в них значений и смыслов, обращает попытку их научной экспликации в особый герменевтический лабиринт, построенный на базе индивидуально-авторских эстафет.

Британский философ и социолог Бертран Рассел, пытаясь определить специфику философии как формы познания мира и системы знаний, располагает её между теологией и наукой в качестве определенного промежуточного этапа. В своем труде «История западной философии» отмечает, что «философия «является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения» [Рассел Б. 1994, с 11]. Подобный подход, является чрезвычайно поверхностным, поскольку совершенно напрасно уравнивает методологию религиозного и философского познания, диаметрально противоположность которых обнаруживается при более пристальном рассмотрении их логики.

История обоснования теологических концептов тесно связана с привлечением методологического аппарата системы философской аргументации, которая наиболее ярко выражается в идейных установках христианского теолога Аврелия Августина. Пять доказательств существования бытия Бога, которые он приводит в качестве обоснования канонических положений христианства, представляют собой универсальные рационально-логические аргументы, принадлежащие методологическому корпусу философии.

#### **Основная часть**

Привлечение философской методологии с целью обоснования достоверности христианских догматов является самоподрывом, поскольку вера как квинтэссенция и настоящее условие всякой догматики, не предполагает в своем основании наличие системы доказательств. Исходя из принципиальной содержательной, методологической и семантической различности категорий «вера» и «знание» диаметрально противоположных друг другу, расположение философии в качестве промежуточного звена является ошибочным. Обращение категории «веры» и «догмы» в объект научно-рациональной дискуссии на предмет выявления определенной эпистемологической достоверности в корне подрывает сущность религиозных положений, имеющих иррациональный характер направленности. В заявленной Б. Расселом структурной цепочке логически последовательного расположения трех различных форм познания мира, философия занимает не промежуточный характер, а «наднаучный», представляя собой методологический арбитр над альтернативными исследовательскими оптиками.

Стремление отбросить философию, ограничиваясь горизонтом влияния науки, предпринятое большевиками в 20-х годах XX века, а в дальнейшем сторонниками технократии в XXI, привело к катастрофическому кризису культуры, выражаемому в мировоззренческих потрясениях, а также утраты ориентиров и образцов в построении аксиологических координат. Однако, столь провокационный и демонстративный отказ, вовсе не исключил философский базис из пространства науки, а подтвердил их неразрывное единство и комплементарность.

Формирование определенного философского тезауруса, представляющего собой вместилице вошедших в историю философской традиции понятий и категорий, способствует установлению определенного «философского языка» правила понимания которого структурно и семантически встроены в герменевтический аппарат философии.

Таким образом, понимание и раскрытие содержания дефиниций фундаментальных категорий невозможно с позиции терминологического аппарата смежных гуманитарных наук, что катастрофически усложняет процесс интерпретации последних исследователям иной гуманитарной направленности [Шермухамедова Н, 2003, с. 200]. Данное обстоятельство, обнаруживающее замкнутый характер интерпретации понятий и категорий в рамках той исследовательской призмы, в которой они сгенерированы, свидетельствует не только об автономности философской системы, но и несводимости её структурных элементов к чему-то, открытому и внешнему.

В связи с этим, содержание и значение категориального аппарата философии, не может быть выражено никакой другой наукой, несмотря на то, что любая научная дисциплина имеет в своем знаменателе прочный философский фундамент. Данная несводимость, выражаемая в невозможности релевантной конвертации философских категорий в категории классической науки, предвосхищает проблему поисков соотношения философии и науки, а также постановку вопросов о выявлении критериев научного знания, представляющего неоспоримый гносеологический идеал.

Ю. Хабермас, будучи солидарным с идейными установками философии прагматизма, стремился дискредитировать трансценденталистскую установку философии, утверждая: «философия, даже если она отстраняется от проблематичной роли указчика места и судьбы, все-таки может, и должна, сохранить за собой притязания на разумность, выполняя более скромные функции местоблюстителя и интерпретатора» [Хабермас Ю, 2001 с.380.].

Хабермас, осуществляя методологическую ревизию над всей истории философской традиции, приводит три формы «прощания с философией», в контексте терапевтического, героического и сальваторического.

Под терапевтическим прощанием философ подразумевает фактор обращенности философии против самой себя, выражаемой в усложнении и нагромождении языка специфической системой лингвосемантических конструкций, усугубив положение гносеологической и эпистемологической составляющей.

Под героической формой прощания понимается формирование ложных мыслительных паттернов, обладающих абстрактно-метафизическими образами, не имеющими никакого соприкосновения с действительностью. Эпохальный характер героической формы прощания обуславливает не только драматическое прощание с философией, а «несет в себе нечто от гелдерлиновского пафоса спасения перед лицом величайшей опасности» [Хабермас Ю, 2001 с.380.].

Под сальваторическим прощанием с философией Хабермас понимает восхождение герменевтического подхода в неоаристотелевском контексте, где заметно достижение определенных успехов в рамках критики классических требований систематичности философского знания, не отвечающим потребностям современного постнеклассического этапа развития науки, ориентированный на предвосхищение идеала стохастичности и неопределенности.

Утрата философией своего трансценденталистского статуса, позволяющего ей находиться в роли высшего арбитра, обуславливается усилением позицией позитивизма, возникшего в 30-х гг. XIX в. в лице своего ярчайшего родоначальника - французского социолога и философа Огюста Конта, рассматривающее философское знание в качестве определенного подражания науке. Обрушившаяся критика, инкриминировала к философии методологическую претензию, связанную с присущей для неё тенденции умозрительных



теоретизаций, рассматривающихся представителями позитивизма в качестве карикатуры на истинность.

Отсутствие количественной составляющей в философии, под которой понимается привлечение в методологический аппарат последней системы математических расчетов и моделей, а также эмпирических инструментов фиксации тех или иных качественных составляющих наблюдения, явились почвой для принятия решения тотальной элиминации науки от философии. Однако, не смотря на очевидную состоятельность представленных позитивистами обвинений, исключить философский бэкграунд явилось невозможным ввиду гносеологической, семантической, функциональной и структуралистской целостностью категорий науки, возвращенной на почве философской абстрактности.

Не смотря на неудачный опыт дискредитации философского знания, предпринятого представителями позитивизма и неопозитивизма, а также попыток школы постпозитивизма реабилитировать философию в отношении её научной и эвристической ценности, попытки критического наступления на последнюю не утратили своей актуальности. Отсюда возникает стремление проведения масштабной демаркации философии на два фундаментальных оппозиционных стиля: континентального и аналитического (англо-американского), вокруг которых сформировались крупнейшие философские направления.

Американский философ Ричард Рорти, будучи представителем неопрагматизма и аналитической традиции философии в своем известном труде «Философия и зеркало природы», отмечает существенный вклад Иммануила Канта, заключающегося в отделении науки от философии, обратив теорию познания в их общий и универсальный знаменатель. В качестве объекта критики философского знания, у Рорти выступают категории сознания, интуиции, духовной и телесной субстанций, которые, по мнению философа не имеют никакого соприкосновения с действительностью и лишь отдаляют философа от истины, создавая цепочку дополнительных метафизических конструкций [Рорти Р. 1997, с. 320]. В этом отношении, Рорти настаивает на специфике рассмотрения определенных абстракций через призму явлений, возникаемых в результате социальных взаимодействий. Представление об арбитральности философского знания, представляющего её неотъемлемое право вмешательства в область других наук, подвергается со стороны философа критике и попытке её деонтологизации и симплификации до уровня компенсаторно-терапевтической функции.

По мнению Рорти, отличие науки от философии заключается в том, что в первой присутствует преобладание проблем и наблюдаемый прогресс в их последовательном разрешении, в то время как во второй отсутствует прогресс в углублении знаний, однако обнаруживается кумулятивистский компонент в отношении пролиферации различных идей. Выстраивание координат, направленных на указание философии верного пути, предпринятое Кантом, согласно Рорти, способствовало помещению внешнего пространства философии внутрь внутреннего пространства «пространства деятельности трансцендентального эго, провозгласив затем картезианскую достоверность относительно внутреннего для законов того, что ранее мыслилось внешним» [Рорти Р. 1997, с. 320].

Канту удалось установить определенный консенсус картезианской позиции, характеризующейся достоверностью исключительно субъективистских наблюдений с обстоятельством того, что уже наличествует в качестве априорного познания. Философия, с приходом Канта, по мнению Рорти, стремилась создать индифферентный каркас культуры, обуславливающегося определенным требованием различения тех областей науки, которые занимают безопасную в отношении критериев научности траекторию. Данное обстоятельство возлагает на философию роль демаркационного инструмента -

бдительного стража, отделяющего научные формы познания мира от ненаучных, ориентированных на иррациональный способ познания мира.

Подобный подход лишает философию её эвристической функции, ставя под сомнение гносеологическую и методологическую составляющие, что является совершенно абсурдным и необоснованным замечанием философа, обращающегося к методологическому инструментарию философии для её последующей критики. Парадокс критики философии в стремлении дальнейшей дискредитации заключается в использовании её же методов и средств, что уже является взаимоисключением и логическим противоречием. Это обстоятельство подчеркивает признание абсолютной зависимости и комплементарности философии и науки как форм познания мира, предвосхищая достоверность диалектической концепции соотношения философии науки.

Диалектическая концепция соотношения философии и науки признает тесную взаимосвязь универсального-философского и частно-научного знания, отказываясь от распространенной тенденции их противопоставления. Необходимость развенчивания заблуждений, связанных с несостоятельностью философии, обуславливается не нравственными ориентирами философов отстоять свою профессиональную крепость, а прежде всего выявлением логической несостоятельностью претензий, приобретающих характер альтернативных философских концепций. Таким образом, соотношение философии и науки характеризуется симбиотическим характером их взаимодействия, выражающегося в активном синтезе содержащихся друг в друге ресурсов: концептов, методов, подходов, форм и средств.

Установление консенсуса между философским и частно-научным знанием, характеризуется требованием их взаимной комплементарности и единства, отражающегося в философском осмыслении деятельности и результатов научных открытий. Философская протекция науки позволит избежать существование множества злободневных проблем, связанных с антропогенным воздействием человека на среду обитания, возрастанием политических и военных коллизий, экономических и остросоциальных пертурбаций. Структурная модель философии, таким образом, может быть представлена в виде эпистемологического бэкграунда, определенного электромагнитного поля, внутри которого отдельные частные науки подобно железным опилкам выстраиваются в соответствии с траекторией силовых линий, образуя устойчивый структуралистский рисунок.

#### **Заключение.**

История становления и развития науки представляет собой историю философии в формировании не только определенной методологии, но и критериев достоверности, которые наука совершенно опрометчиво присвоила себе в качестве собственного детища. Однако, воздействие философии на науку, выражаемое в смене типов научной рациональности и поисков новых оснований истины, имеющих свойство крушения в результате накопления в науке избыточного количества аномалий, демонстрирует неоспоримое верховенство философии над наукой, являющейся главным источником и методом постижения истины.

#### **Список литературы:**

1. Рассел Б. (1994). История западной философии: В 2 т. Т. 1. – Новосибирск. 1994. –11 с.
2. Шермухамедова Н.А. Философия и методология науки. –Ташкент: Институт философии и права ан руз. учебно методический центр. 2003. – 200 с.

3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 380 с.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 380 с.
5. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
6. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.

## КОНЦЕПТ СЧАСТЬЯ В ТЮРКСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Телебаев Ғазиз Тұрысбекұлы

филол.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының профессоры

**Annotation.** The article understands the concept of happiness (Qut) in Turkic philosophy. The meanings of the concept and its manifestations in Turkic sources are analyzed. In ancient Turkic runic sources, the discovery of the concept is considered in detail. The concept of happiness of Al-Farabi is considered separately. The conclusion is made about the long history of the concept of Qut from the V century to the XIII century and on a large territory from the Altai to the Dnieper. The analysis of such Turkic sources as «The book of Dede Korkyt», «Kutty bilik» by Zhusup Balasaguni, «Divan Lugat at-Turk" by Mahmud Kashgari was also carried out.

**Key words.** Qut, Turkic runic sources, concept of happiness of Al-Farabi, long history of the concept of Qut, «The book of Dede Korkyt», «Kutty bilik» by Zhusup Balasaguni, «Divan Lugat at-Turk" by Mahmud Kashgari.

Основная этическая категория, которая широко представлена в тюркской философии – категория «счастье», для которой есть свое тюркское имя – «QUT». Наряду с категорией «TEŃIRI» она является ключевой для мировоззрения тюрков.

Проведенный анализ понятия «QUT» показывает широкую представленность термина в тюркских письменных памятниках и о его географической и временной распространенности. Это привело к глубокому проникновению термина в язык и культуру тюркских народов, который стал одним из стержневых концептов их ментальности. Находит подтверждение наличие двух основных значений понятия: как жизненная сила и как благодать (или счастье). Значения эти в некоторых случаях взаимозаменяемы, в других – вполне различимы. В целом, явственно видна эволюция понятия «QUT» от более общей, абстрактной к более «приземленной», инструментальной.

Необходимо отметить, что категория «QUT» была широко распространена в древнетюркских письменных источниках. Термин «QUT» встречается в Орхонских памятниках (Kül Tarqan, Kültegin, El Etmiş Bilge qaγan (Tariat // Terh), Ordu-balyq II, El Etmiş Bilge qaγan (Moyn-Chur), Del Uul IV, Ortenbulak, Taihar, в надписи на бронзовой печати); Енисейских памятниках Chaa-Hol VII (e-19), El-Bazhy (e-68); в Таласских памятниках: Talas IX, Kury-baqaiγ; в Казахстане – на бронзовом зеркале, найденном на реке Ертис; в Турфанских памятниках OR. 8212 (76), OR. 8212 (161). Представленность термина

показывает его широкую распространенность в географическом смысле: от реки Талас до реки Енисей (на территории современных Кыргызстана, Казахстана, Китая, Монголии и России).

Во временном отношении это период с V по X века: к нему относят те памятники, в которых встречается термин «QUT». Пять веков его распространения привели к тому, что он очень глубоко проник в менталитет тюркских народов. В современных тюркских языках словосочетание «qutty bolsyn» (қутты болсын), наверное, одно из самых распространенных пожеланий. У В.В. Радлова в «Опыте словаря тюркских наречий» приведено немало слов, имеющих общий корень от «QUT»: «кутындап, құтқар, құтылу, құтты, құттықтау» и другие [Радлов, 1899: 990-998].

В более поздний период тюркской истории эта категория также сохранилась, ее мы находим у Коркыт ата, Жусипа Баласагуни, Махмуда Кашгари, Кожа Ахмета Яссауи.

В тюркских рунических письменных источниках широкая распространенность термина «QUT» проявляется и в том, что оно используется как пожелание и является частью имен собственных.

В памятнике, посвященном Kül Tarqan, пожелания, связанные с обретением им статуса qaуana, высказаны так: «yañi Kül Tarqan kü edgü... qaуa aq edgü bolzun», «qaуa Teңriken qutluу bolzun», «qutluу er ara bolzun» [Kül Tarqan: 1-3] («жаңа Күл Тархан атағы игі ... жартас ақ игі болсын», «жартасқа Тәңірікен құтты болсын», «құтты ер арасы болсын»; «новый титул Куль Тархана благословен... благословена пусть будет белая скала», «пусть будет благо Тенгрикену, на этой скале», «пусть будет благо среди воинов»).

В памятнике Sudzi, E-47 упоминаются два имени, в которых встречается понятие «QUT»: «Boyla Qutluу Yarıyan» и «Qutluу Baуa Tarqan» [Sudzi, E-47: 2-3]. Как показал С.Г. Кляшторный данная эпитафия высечена на камне от имени Бойла Құтлық Йарғана, «buуиқі» Құтлық Баға Тархана, участника кыргызского завоевания Монголии [Кляшторный, 1959: 164].

Перейдем теперь к вопросу о значениях термина «QUT» в тюркских письменных источниках. В литературе вопрос нашел отражение уже у В.В. Радлова, а затем в «Древнетюркском словаре» и «Этимологическом словаре тюркских языков». У Радлова впервые определены были два основных значения термина: «1) счастье; 2) жизненная сила, душа» [Радлов, 1899: 990-991]. В «Древнетюркском словаре» эти же два значения представлены более развернуто: «1) душа, жизненная сила, дух; 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех, счастливый удел; достоинство, величие» [ДТС, 1969: 471]. В «Этимологическом словаре» дано больше значений, при этом они в смысловом отношении сходны с позицией и Радлова и ДТС: «1) жизненная сила; 2) кусочек студенистого вещества...; 3) оберег, якобы охраняющий скот и человека; 4) состояние истинного бытия, блаженства; 5) достоинство, величие; 6) символ счастья и благополучия; 7) уют» [ЭСТЯ, 2000: 176].

Особое место категории «QUT» в тюркской философской традиции заключается в том, по нашему мнению, что она выражает сущность человека, человеческой жизни. Самое главное, когда мы оцениваем человека – это понять, есть у него «QUT» или нет.

В этом смысле необходимо обратить внимание, прежде всего, на тесную связь «QUT» и «TEŃIRI». Уже в таком орхонском памятнике как Taihar есть строки «Teңirde qut bolm...», означающие, скорее всего, «Кут в Тенгри был (есть?)». В этом смысле «пребывания Кут в Тенгри» значение термина «QUT» - это, прежде всего, жизненная сила. Источником жизненной силы человека, долгой жизни его является «TEŃIRI».

Такое употребление термина «QUT» как «жизненной силы, духа» мы имеем в памятнике Ordu-balyq II (примечательном еще и на удивление связным текстом). Здесь читаем: «Aqunçï Buyuruqï ertim öñtenig at idir etim kediniñ iti erür ertim Kók Teñiride qutum yuуqа bolti уayüz Jerde yolym qışya bolti tegmişe bolti Buqa oуulı atı» [Ordu-balyq II: 1-12] (Ақунчы Бұйрығы едім, шығысты атпен ытып еттім, батысты жалғастырар едім, Көк Тәңіриде құтым жұқа болды, нығыз Жерде жолым қысқа болды. Тектемес болды. Бұқа ұлы аты(м); Ақунчи Бұйругу был, на восток напал на конях, на запад продолжил бы. Но на синем Тенгри QUT (жизненная сила) оказалась тонкой, на твердой земле путь оказался коротким. Прервался мой род. Имя – Бука оглы).

В целом, в тюркском мировоззрении Тенгри понимался как дарующий «QUT». Однако, весьма показательно, что в орхонских и енисейских памятниках Тенгри и кут, употребляясь в одном месте, все же в определенном смысле независимы друг от друга. Нет точного указания на то, что «TEÑIRI» даровало кому бы то ни было «QUT». Причина, как мне думается, в том, что связь между «TEÑIRI» и «QUT» для тюрков того времени – таинство, тайна, ее невозможно разгадать, описать. В то же время, понятно, что это имеет отношение к самым важным, сущностным вопросам бытия мира и человека.

В подобном контексте важно, что при упоминании «QUT» речь идет только о его наличии – «qutum bar ıñın» («поскольку у меня была благодать»). В данном контексте «QUT» выступает как первопричина, первоисточник, например, в памятнике Bitig Taç Kúltegin: «Teñiri yarılqadiqin ıñın özüm qutum bar ıñın qaуan olurtum» [Kúltegin III: 9] (Тәңірі жарылқағаны үшін, өзімнің құтым бар үшін қаған отырдым; поскольку Тенгри явил милость, поскольку была у меня благодать, я сел каганом). Видно, что здесь имеет место употребление термина «QUT» в смысле «благо, благодать, удача».

Интересное воплощение термина «QUT» в смысле «благодать» мы находим в памятнике Del Uul IV: «tuçi eşi yol iduq qıduq qut» [Del Uul IV: 3] (дос-жаран жол киесі, шет (жердегі) құт; друзья – оберег в пути, благодать на чужбине). Это один из блестящих примеров того, что слово «QUT» стало частью народного фольклора и повлияло на особенности ментальности тюркских народов.

Как мы видим, в орхонских памятниках можно выделить те два смысла употребления термина «QUT», которые описаны в литературе: как «жизненная сила» (Кут в Тенгри) и как «благодать, счастье» (у меня есть благодать). Необходимо признать, что в содержательном отношении оба смысла достаточно близки друг к другу и при интерпретации они могут пониматься как синонимические. В то же время, небольшое различие все же можно провести. Это связано, скорее всего, и с тем, что данные смыслы описывают как бы «движение» «QUT», которое находясь в Тенгри понимается больше как «жизненная сила, дух», а находясь в человеке, трансформируется в «благо, благодать».

Таким образом, «QUT» есть одно из основных «условий» для того, чтобы стать каганом, одержать победу над врагом, быть удачливым в делах, быть счастливым в семье и т.д.

Очень важны, как можно выявить из контекста содержания памятников орхонского и енисейского периодов древнетюркской истории, качества, наличие которых может привести к тому, что у человека будет «QUT»: быть бесстрашным в бою, совершать подвиги; думать о народе, его благе; сохранять единство народа; завоевывать новые земли; уничтожать врагов; делать бедный народ богатым, немногочисленный – многочисленным; почитать предков, ставить им bitig taç (мәңгі тас).

В рунических письменных источниках более позднего времени понятие «QUT» трансформируется (также, как и понятие «TEÑIRI»). Трансформация происходит, на наш

взгляд, по пути некоторого «приземления» смысла этого понятия. Он употребляется не столько в онтологическом, сколько в этическом, нравственном отношении.

В памятнике «Бронзовое зеркало, найденное на Ертисе», в Восточном Казахстане и датируемое IX-X веками мы находим такую надпись (по версии профессора А. Аманжолова): «işi künisin esser qutı basar» [Руническая...: 2] (эйел күншілдігін азайтса құты басар; если женщина уменьшит зависть, обретет благодать). Здесь отчетливо видно этическое содержание в использовании термина «QUT», где Кут однозначно связывается с достойным поведением.

В рукописном письменном источнике «Irk bitig», который относится к X веку и найден на территории Восточного Туркестана особенно отчетливо наблюдается данная трансформация понятия.

Во второй строке памятника мы находим такие слова: «Ala atlıy yol Teңri men... kisi oylın soqusmus kisi qorqmıs qorqma timis qut birgey men timis» [Or. 8212 (161): 2] (Ала атты жол Тәңірімін... кісі ұлымен соғысып қалыпты. Кісі қорқыпты. Қорқпа депті. Құт беремін депті; Тенгри пути я на пегом коне... с сыном человеческим столкнулся. Испугался человек. Не бойся сказал. Дам тебе благо). В этом отрывке в художественной форме описывается то, каким представляли себе тюрки уже в X веке передачу «QUT» от «TEŃIRI» к человеку. Бросается в глаза «обыденность» процесса, его возможное повторение для других людей.

В другом отрывке из этого же памятника акцент сделан на том, что «QUT» можно «выпросить» у «TEŃIRI» как потом это происходило во многих традиционных (авраамических) религиях.

Вот этот отрывок: «Er ümeleyü barmıs Teңrike soqusmis qut qolmis qut birmıs ayılıñta yilqıñ bolzun özüñ uzun bolzun timis» [Or. 8212 (161): 47] (Ер еңбектеп (құлшылық жасай) барыпты. Тәңіріге кезігіпті (соғысыпты). (Тәңіриден) құт қолқалапты (сұрапты). (Тәңірі) құт беріпті: «ауылында жылқың болсын. Өзің (өмірің) ұзын болсын» депті; Муж смиренно полз, встретился с Тенгри, попросил счастья, счастье дал (Тенгри): «пусть в твоём ауле будет лошади. Твоя жизнь будет долгой», - сказал).

В более поздний период тюркской истории концепт «QUT» был сохранен, но он употребляется уже наравне с персоязычными и арабоязычными аналогами – «бақ» (baq), «бақыт» (baqut). Для примера можно сослаться на бессмертную книгу «Китаб-и дәдем Коркут ғали лисан таифа оғузан» (Книга моего деда Коркута) тюркского мыслителя Коркыт ата.

В своих назиданиях Коркыт пишет: «От басының құты (тірегі) болған әйел...» (Женщина, которая является благодатью (опорой) своей семьи) [Коркыт ата: 1986, 9]. В другом месте мы встречаем следующее употребление концепта счастья: «Басқалардан өзін жоғары ұстаған адамға Тәңірі бақ бермейді» (Человеку, который держит себя выше других, Тенгри счастья не дает» [Коркыт ата: 1986, 7].

Великий тюркский философ Аль-Фараби, как известно, формировался в философских традициях арабоязычного перипатетизма и неоплатонизма, обучаясь в философских школах Багдада и Дамаска. Вместе с тем, нельзя не отметить несомненного влияния (возможно, даже на генетическом уровне) тюркской мыслительной традиции и архетипов древнетюркской ментальности.

Это проявляется уже в определении Фараби цели человеческой жизни - достижении счастья: «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством» [Аль-Фараби: 1973, 3]. Отметим, что творивший веком позже в тюркской мыслительной традиции Жусип Баласагун назвал, свой труд «Құтты білік» или «Знание, показывающее путь к счастью».

Счастье, по Фараби, является целью жизни еще и потому, что оно есть высшее добро, т.е. оно необходимо человеку ради него самого (счастья), а не как средство достижения других благ, целей и пр. «Поскольку мы видим, что, достигнув счастья, мы совершенно не нуждаемся в том, чтобы стремиться к другой цели, постольку из этого явствует, что счастье предпочитается ради себя самого и никогда – ради [чего-то] другого» - утверждал в «Указании пути к счастью» аль-Фараби [Аль-Фараби: 1973, 4].

Другой аспект, значимый для концепции счастья Фараби - релятивное понимание счастья: «... счастье мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении» [Аль-Фараби: 1973, 5]. У каждого человека оно свое, нет единого образца счастья. Для кого-то счастьем может быть богатство, для кого-то - здоровье, семья, карьера и т.д.

Пути к достижению счастья Фараби также намечает достаточно «земные», посясторонние. К ним относятся: самосовершенствование; выполнение прекрасных действий и избегание безобразных; культивирование положительных качеств; здравомыслие и хороший нрав; умеренность, избегание крайностей избытка и недостатка.

Классификация нравственных качеств человека, по аль-Фараби, достаточно значима, потому считаем возможным привести ее подробно. «Идеальные» нравственные качества, а также их недостаток и избыток таковы.

Безрассудство (чрезмерная смелость) – храбрость (умеренная смелость, проявленная в опасных делах и воздержании от них) – трусость (недостаток смелости) [Аль-Фараби: 1973, 17]. Расточительство (чрезмерная трата и недостаточная бережливость) – щедрость, бережливость – скупость (чрезмерная бережливость и недостаточная трата денег). При этом при рассмотрении данной триады возникает интересное «перевертывание». Расточительство может пониматься как избыток, а скупость – как недостаток только при определении «идеальным» качеством щедрости. Тогда как выбор в качестве «идеального» качества бережливости меняет их местами, т.е. скупость становится избытком (бережливости), а расточительство – недостатком.

Алчность, прожорливость (избыток в наслаждениях) - воздержание (умеренное пользование наслаждениями: едой, женщинами) - отсутствие чувства удовольствия (недостаток в наслаждениях) [Аль-Фараби: 1973, 18]. Шутовство (избыток шуток) – остроумие (умеренное использование шуток) – отсутствие юмора (недостаток шуток). При этом в этом случае Фараби весьма лоялен по отношению к такому нравственному изъяну как избыток шуток: «Человек должен в своей жизни отдыхать, а отдых всегда лишь таков, что чрезмерность в нем бывает приятна или, [по крайней мере] безболезненна. Шутка относится к числу того, что при своем обилии доставляет удовольствие или [по крайней мере] она безболезненна [Аль-Фараби: 1973, 18].

Ложное самомнение (приписывание себе благих качеств, добрых поступков, которых у него нет) - правдивость по отношению к самому себе (приписывать себе благие качества, добрые поступки, которые у него имеются) – притворство (человек приписывает себе что угодно, но не то, что ему присуще). Подобострастие (избыток в этом) – дружелюбие (возникает благодаря умеренности в общении одного человека с другими, ввиду чего он получает удовольствие в разговоре или поступках) – высокомерие (недостаток в этом), недружелюбие (делает другому то, что того огорчает).

Рассуждая о путях достижения «идеальных» нравственных качеств, Фараби использует образ качелей. Люди обычно «бросаются из крайности в крайность», попеременно выбирая то избыток нравственного качества, то его недостаток. Ситуация осложняется тем, что обеим крайностям присуща легкость их достижения. В то время как

достичь гармонии, «золотой середины» весьма и весьма непросто. Только длительная практика, каждодневные усилия, рассудительность и решимость, стремление к рациональному удовольствию могут привести человека к формированию в нем «идеальных» нравственных качеств.

Философская картина мира выдающегося мыслителя раннего средневековья Жусупа Баласагуни также формировалась в рамках тюркской мыслительной традиции. В «Кутадгу билиг» мы находим весьма показательную интерпретацию счастья в терминах QUT.

Как известно, понятие QUT Баласагуни использовал прежде всего в названии своей знаменитой поэмы. Сам он так объясняет его: «Кітап атын «Құтадғу біліг» қойдым. Құтын тұтсын оқушым білікті ойдың» [Жүсіп Баласағұн: 1986, 350]. В русском переводе: «Я книгу назвал «Благодатное знание». Благие читающим в ней назиданья» [Юсуф Баласагунский: 1983, 350]. На мой взгляд, русский перевод не совсем адекватно передает мысль автора.

Здесь необходимо обратить внимание на два словосочетания: «құтын тұтсын» и «білікті ойдың».

Словосочетание «құтын тұтсын» может быть интерпретировано в смысле: «пусть пользуются (наслаждаются?) благодатью этой книги».

Второе словосочетание «білікті ой». Слово BILIG встречается в орхонских источниках в форме BILGE и означает «мудрый, знающий». Оно применяется как часть имени, например: Bilge qaγan, El Etmis uabyu (Bilge Ataǰim), так и в значении мудрый. В памятнике «Bilge qaγan» есть такие строки: «bilge qaγan ermis : alip qaγan ermis : bujrıqı ermis erinç...» (білік (ті) қаған еді, алып қаған еді, бұйрығы білікті еді...). Таким образом, речь идет о мудрых мыслях, конечно. В целом перевод объяснения названия Жусипа Баласагуни должен быть таким: «Я книгу назвал «Благодатное знание». Пусть насладится читатель благодатью мудрых мыслей».

В «Кутадгу билик» множество категорий, которые отражают специфику тюркского мировоззрения. На основе анализа этих категорий мы можем составить основные контуры философской картины мира Жусипа Баласагуни.

Категории, отражающие философскую картину мира в «Кутадгу билик» многомерны, многогранны, многозначны. Это, прежде всего, относится к таким опорным понятиям в философской системе Баласагуни, как: Кюнтогды, Айтолды, Огдулмиш и Одгурмиш. Они представлены, как известно, основными персонажами поэмы и обозначают элика (правителя), визиря (его советника), сына визиря и отшельника.

С одной стороны, это «очеловеченные» метафизические образы, они воплощают собой человеческие качества, с другой – это философские категории, которые отражают тюркскую философскую традицию, одним из основателей которой был и Баласагуни.

Развертывая содержание философских категорий, Баласагуни в качестве одной из основных анализирует счастье. Счастье разворачивается следующими метаморфозами: кажется, что для него нет места в жизни людей, оно бесприютно, поскольку изменчиво, текуче (как реки и речи), отсюда оно обманчиво и зло. Но дальше оказывается, что в нем есть и другая ипостась: оно есть благо и блаженство, это исток богатства и власти, оно помогает достичь всего. Но и это не все: счастье есть обновление, это постоянная тяга к новому [Юсуф Баласагунский: 1983, 675-700]. При этом Баласагуни использует как синонимы оба понятия – и «құт», и «бақ».

Труд Махмуда Кашгари «Диван Лугат ат-Турк» («Свод тюркских наречий») содержит немало мировоззренческих категорий, общих для тюркских народов, ставших одной из основ тюркского философского словаря. В этих категориях немало общего с



базовыми понятиями Баласагуни, что, в общем, неудивительно, поскольку они были современниками, земляками и творили в одной тюркской философской традиции.

Особое место занимает концепт счастья (құт). В Словаре «құт» переведено как «удача», «превратность судьбы» [Махмұд ал-Кәшғарӣ: 2005, 1678], но в дальнейшем употребляется в более широком контексте.

Например, весьма показательна (и сходно с философской позицией Баласагуни) такое использование термина құт: «құт балқұсй билик» - «Отметины счастья – знание и мудрость» [Махмұд ал-Кәшғарӣ: 2005, 2458]. Здесь однозначно счастье понимается в тесной связи с ученостью, знаниями, как и в «Құтты білік» Баласагуни.

Поскольку в Словаре Кашгари отразилась тюркская народная мудрость, то и счастье понимается здесь в этом ключе. Например, такие базовые концепты тюркской этики, нашедшие позже отражение в мировосприятии всех тюркских народов, как «гостеприимство» и «уважение старших» переданы через категорию счастье. Вот эти строки: «'умә калсә құт калыр» - «Когда (к тебе) приходит гость, с ним приходят удача и счастье» [Махмұд ал-Кәшғарӣ: 2005, 409].

И еще: «'улүгнй улүгләсә құт булұр» - «Человек, который оказывает уважение старцу из-за его возраста, будет благословлен» [Махмұд ал-Кәшғарӣ: 2005, 1592].

В философском труде Кожа Ахмета Ясауи, тюркского мыслителя средневековья, «Диуани хикмет», который принадлежит к суфийской философской традиции, важное место занимают тюркские мировоззренческие элементы.

Тюркская мировоззренческая основа заметна в понятийном аппарате «Диуани хикмет». Такие понятия, как: «канағат» (удовлетворение, мера); «тағдыр» (судьба); «ырзық, құт» (счастье, благоденствие, достаток); «хақ» (истина); «аманат» (наказ, наследие); «рух» (дух); «аруак» (дух предков); «ақыл» (разум); «көк» (небо); «Тәңір» (Тенгри); «Қызыр баба» и многие другие очень часто встречаются по всему тексту «Книги мудрости». Они, с одной стороны, прочно вошли в словоупотребление тюрков, с другой – их особенности употребления, их интерпретация у Ясауи повлияли затем на формирование общетюркского философского словаря.

#### **Список литературы:**

1. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Том 2. Часть 1. С.-Петербург, 1899
2. Kül Tarqan // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники (здесь и далее после названия памятника указаны его строки)
3. Sudzi, E-47. *Цит. по:* Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951. 451 с.
4. Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М, 1959, № 5, С. 162-169.
5. Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука, 1969
6. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву Қ / Авт. Статей Л.С. Левитская, А.В. Дыбо, В.И. Рассадин. М., 2000
7. Ordu-balyq II // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
8. Kültegin III // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники
9. Del Uul IV // сайт Turk Bitig, 2005. Орхонские письменные памятники.
10. Руническая надпись на Иртышском бронзовом зеркале // сайт TurkBitig, 2005. Казахские письменные памятники.
11. Or. 8212 (161) Irk bitig // сайт Turk Bitig, 2005. Турфанские письменные памятники

12. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. Алматы: Жазушы, 1986. – 128 бет.
13. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад Социально-этические трактаты. Алма-Ата, Наука, 1973.
14. Жүсіп Баласағұн. Құтты білік. Алматы: Жазушы, 1986 (указан номер бейта)
15. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание. М.: Наука, 1983 (указан номер бейта)
16. Махмұд ал-Кәшғарй. Дивән Лугāt ат-Турк, перевод, предисловие и комментарии З.А. Ауэзовой, Алматы: Дайк-Пресс, 2005 (указан номер словарной статьи)

## **О ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФСКИХ, СОЦИАЛЬНЫХ И ДУХОВНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

**Вильданова Гюзель Булатовна**

Уфа ғылыми-техникалық университетінің доценті, филос.ғ.д.

**Аннотация.** В статье рассматриваются актуальные вопросы взаимосвязи философских, социальных и духовных проблем современного общества. Автор предлагает по-новому взглянуть на традиционный основной вопрос философии, предложенный марксистами, и утверждает, о том, что до тех пор, пока не будет правильно разрешен и осмыслен вопрос поиска Абсолютной Истины (Бога), практически невозможно повлиять на корень социальных проблем – на мировоззренческие и ценностные установки современного человека. Социальные проблемы – это следствие деформации внутреннего, духовного мира, результат потери связи с Богом.

**Ключевые слова:** мировоззрение, основной вопрос философии, ценности, абсолютная истина, «духовное» сердце, суфизм, Бог

Актуальность философских, мировоззренческих проблем усиливается во время переходных моментов в обществе. Но, к сожалению, осуществляемые многочисленные и разнообразные реформаторские усилия в обществе почему-то не приводят к желаемым результатам, а нередко их плоды оказываются прямо противоположными исходным замыслам реформаторов. Почему так происходит? Полагаем, что решениетеоретико-методологических проблем устойчивого развития напрямую связаны с идеологией, с мировоззрением, с философскими принципами на уровне всей страны. Для грамотного решения этого весьма глубокого вопроса нужна философская методология.

Согласно классическому марксистскому определению «человек – есть продукт общественных отношений», то есть вся деятельность человека связана с его взаимоотношениями с окружающим миром, направлена на совершенствование отношений между людьми. Это общественные отношения могут быть направлены на развитие, но могут быть общественные отношения, которые действуют губительно. Каков основной критерий устойчивого развития любого социума? Целевыми ориентирами благополучного общества являются: качество жизни, здоровье населения и демография. Критерием истины является практика, критерием благополучного общества являются здоровые общественные, направленные на созидание и рост. Фундаментальным основанием и духовно-нравственной основой таких социальных взаимоотношений является –человечность, благой нрав, добрый характер.

Несомненно, человек - существо многомерное: материально-духовное, индивидуально-социальное. А если условно представим, то человека можно условно представить в виде точки пересечения двух систем координат.

Две системы координат, абсолютно разные по измеряемым параметрам, а точкой их соединения является сердце человека. Ось X – это феноменальная, внешняя, объективная, социальная реальность. Эта ось представляет уровень логического мышления. Ось Y – ноуменальная, внутренняя, субъективная, индивидуальная реальность. На данном уровне преобладает мудрость, вера в Бога. Ось Y – это, условно выражаясь, «нить», связывающая человека, вернее его сердце с Создателем, Богом. Если эта нить обрывается, человек превращается «биозомби», безынициативного потребителя, подпитывающего мировые корпорации.

Если тело и проявленное бытие человека можно увидеть, измерить и оценить уровень интеллектуальных знаний, то мудрость измеряется только уровнем **чистоты «духовного» сердца.**

Добрый нрав и человечность – эти качества не приобретаются лишь получением образования, и не определяются уровнем грамотности человека. Сколько в мире образованных алкоголиков, преступников или бродяг? Предостаточно. Несомненно, грамотность и образованность играют огромную роль в социальном и личностном становлении человека. Но до тех пор, пока человечество не поймет, что истинные преобразования любого общества начинаются не на внешнем (экономическом или политическом), а на внутреннем (на уровне «духовного» сердца), любые изменения будут иметь незначительный эффект. Без пристального внимания к пониманию данного тонкого вопроса, без выстраивания шкалы истинных ценностей, люди будут строить такие социально-политические общества, которое изначально обречены на разрушение. Примеров вышесказанному из мировой истории предостаточно: например, разрушение Римской империи или Советского Союза.

Для нормального функционирования той или иной системы, очень важно иметь грамотное управление. По мнению доктора экономических наук, профессора Ефимова Виктора Алексеевича, управление обществом бывает двух видов: структурным и бесструктурным. «Теория познания является основой формирования культуры мышления и осуществления управленческой деятельности, включая и внутри общественное полномочие. Ошибки в методологии и её извращение всегда имели самые тяжелые для общества последствия, с тяжестью которых несопоставимы все прочие ошибки» [1, 18]. Структурное управление осуществляется по иерархии: от руководителя к исполняющим. Бесструктурное же управление осуществляется на следующих уровнях:

- идеологическом (мировоззренческом, философском),
- научно-историческом,
- информационном,
- экономическом,
- физиологическом (генетическом),
- военном уровнях. [3]

В данной схеме отсутствует экзистенциальный (внутренний) уровень, ибо он относится к другой системе координат (уровню). Мировоззренческий уровень близок к уровню сердечного восприятия бытия. Ибо от знания Истины и чувствования его всем своим сердцем, зависит вся деятельность, образ жизни, выстраивание иерархии ценностей человека.

Прошло более тридцати лет со времени разрушения, казалось бы, сильной могучей нерушимой Советской державы. Разрушение любой системы, как правило, начинается с мировоззренческого, идеологического аспекта, продолжается искажением исторических научных фактов. События, которые произошли и происходят на постсоветском экономическом и теоретико-методологическом (философско-идеологическом планах), особенно события, начавшиеся после 24 февраля 2022 года между Россией и Западом, являются ярким примером, того как при помощи мощной идеологической системы можно «вбить клин» между братскими народами. Методологическая стратегия современной философской мысли заключается в изучении основ мировоззрения и ценностных установок современного человека. Но на протяжении многовекового существования философии, мы должны сейчас понимать, что только на идеологическом уровне, не включая «глубинные» аспекты восприятия бытия, уровень веры. Принятие за основу бытия воли Создателя, не как устрашающего или воспитывающего фактора, а как смыслопределяющего, мотивирующего все аспекты бытия человека, как внешнего (социального), так и имманентного (внутреннего) аспектов. Именно по этой причине каждый здравомыслящий человек должен проявлять постоянный живой познавательный интерес к проблемам мировоззрения, которые выступают существенным духовным компонентом мира человека.

Но современная система образования, к сожалению, направлена на предоставление отрывочных знаний о мире и человеке. Заканчивая учебное заведение, зачастую человек так и не может найти свое место в мире. Это происходит из-за того, что философские основания, объясняющие место и ответственность человека в мире, даются искаженно. Так, в основном вопросе философии – вопросе об отношении мышления к бытию, который впервые был четко сформулирован Ф. Энгельсом, выделяется две его стороны. Первая (онтологическая) сторона – это вопрос о том, что является первичным и определяющим: бытие (материя) или мышление (сознание), другими словами – природа или дух? Материальное или идеальное? Вторая (гносеологическая) сторона ставит вопрос о том, познаваем ли мир, способно ли наше мышление познать мир таким, каким он существует в действительности?

Когда человек хочет осмыслить основы бытия, философия направляет его на решение этого основного вопроса. Но при более внимательном взгляде можно констатировать, что ни бытие (явленная реальность), ни сознание (ментально-духовный мир) не являются основой мироздания. Ибо и бытие (материя), и сознание (мысли, творчество) являются *сотворёнными* продуктами. Сам этот основной вопрос философии изначально «уводит» нас от вопроса: откуда появилось это бытие? Кто или что является первопричиной этого мира? Если же человек, воспринимая философию, мировоззренческую парадигму (установку), считает, что этот мир возник случайно, после «большого взрыва» и развитие социального мира происходит по внутренним законам, установленными государствами, то такая «философия случайности», однозначно, порождает **два вида лжи**.

Первая ложь основана на убеждении, что Бытие (материя) первично, та вторая ложь, что первично Сознание (дух). Но может ли одно из них, например, Бытие (материя), будучи первичным, породить другое? Или общественное сознание - породить это общественное бытие? Ответ: ни общественное бытие, ни общественное сознание - не первичны, в том смысле, что одно из них могло бы породить другое! Они вполне могут взаимодействовать друг с другом, вызывая те или иные взаимодействия, но они не могут являться фундаментом, основанием, первопричиной.

*Истина заключается в признании «не случайности» бытия, в признании разумного Создателя, Первоначала, который создал и то, и другое.* Как мы будем называть разумное начало всего мироздания: Абсолют, Мир Идей, Дао, Бог, Аллах, от этого особо ничего не меняется. Но от глубинного осмысления, понимания сердцем (не только интеллектом) зависит вся дальнейшая судьба человека. Ибо «верующий человек по двойным стандартам (для общества - одни правила, для Бога – другие) жить не может. От правильного решения вопроса секуляризации зависит разрешение многих социальных проблем. Образование и воспитание должно идти совместно с религиозными основами морали, чести и долга. Можно ли душу человека разделить на светское и религиозное? Создать социально благополучное государство, можно только при помощи людей, живущих по одному единственному – божьему стандарту» [2, 171 с.].

Осмысление вот этого божьего проекта и есть начало мудрости. Человек – существо многомерное: материально-духовное, индивидуально-социальное. Выше мы уже отметили, что человека можно условно представить в виде точки пересечения двух пересекающихся линий, системы координат. Два различных уровня феноменальное (явленное, захир) и ноуменальное (непроявленное, тайное, батын) абсолютно разные по исчисляемым параметрам, соединяются в «духовном» сердце человека. Если тело и проявленное бытие человека можно увидеть, измерить и оценить уровень интеллектуальных знаний, то **мудрость измеряется только уровнем чистоты «духовного» сердца.** Все социальные проблемы – это результат деформации внутреннего, духовного мира, результат потери связи с Богом, результат «очерствения» духовного сердца, результат отсутствия мудрости.

Если мы хотим менять общество в лучшую сторону, то нужно начинать с очищения собственного духовного сердца, восстанавливать связь с Создателем своей души, воспитывать благой нрав, честность и добросовестность, пробуждать мудрость. Этого всего невозможно добиться, не имея правильные мировоззренческие установки, знания, ценности.

Сначала, прежде всего, важно определиться на какой оси системы координат находится проблема: на горизонтальном (социальном, правовом и материальном планах) или на вертикальном (потерянная связь с Богом, Абсолютом, безбожность, атеизм, потеря жизненных ориентиров).

От правильного определения уровня (системы координат) зависит успех разрешения той или иной проблемы. Как правило, многие социальные проблемы имеют очень глубокие корни, и их невозможно разрешить лишь улучшая качество и размер социальных льгот и выплат. Почему человеку так важно иметь правильную философию, истинные ценности? Потому что от его мировоззрения, ценностных установок зависит практически вся его жизнь.

Дело в том, что если подходить к миру только с материалистической позиции и воспринимать себя и свою жизнь не более чем как «существование белкового тела» и как «пучок нейронов», то человеку ничего не остается, кроме как принять следующую мировоззренческую позицию: «успеть от жизни взять всё, и, причем любой ценой». Но достаточно изменить ракурс видения, осознать, понять сердцем, расставить правильно жизненные приоритеты, восстановить связь с Создателем путем оживления своего духовного сердца, вся жизнь начинает обретать иное очертание, иной вкус, иные ценности.

С какой позиции, кем человек себя воспринимает – всего лишь бренным телом или духовным началом, временно живущим в этом теле? Это жизненноважный вопрос, от ответа на который зависит все качество земного бытия человека: его культуры, здоровья, речи, поведения.

Общественное сознание действительно определяет общественное бытие. Но это общественное сознание зачастую создается управленцами всемирных корпораций, директорами банков, лидерами мировых держав. Имея изначально искаженную мировоззренческую концепцию, мы автоматически становимся конформными существами, мы становимся «батареями», питающими мировые корпорации, цель которых – выжимать все жизненные силы человека до тех пор, пока он не успел осмыслить смысл своего истинного предназначения, до тех пор пока не увидел свое положение в истинной мировоззренческой картине, не осознал всем сердцем божий дизайн (проект) бытия.

Так вот, если мы в социальном плане хотим хоть немного менять свое бытие, полагаю, что нам нужно начинать с уровня восстановления связи с Богом, с уровня осмысления «мозаичного» мировоззрения, с осмысления своего истинного места в этом мироздании, с нахождения ответов на вечные философские вопросы: «Кто Я?», «Откуда Я?», «Зачем Я?»

В современных условиях заново возникла острая необходимость человеку понять, осмыслить свои истинные цели. И, исходя из истинных целей, ему важно правильно расставить жизненные приоритеты.

Никакой материальный успех, никакое материальное состояние не могут принести человеку полное удовлетворение (помочь обрести смысл жизни), смысл не является материальным, его можно найти только очень высоко (глубоко) в нематериальных сферах, на уровне души, духовного сердца. Пока мы не проведем определенную внутреннюю работу, если даже нам удастся улучшить свое материальное положение, после непродолжительного удовлетворения мы снова попадем в то же состояние недовольства, озлобленности, возмущения.

Для духовных (психических) недостатков нет лекарства в физическом плане. Доказательством этому утверждению является следующий факт: в современном обществе складывается весьма парадоксальная картина: объем усвоенной информации, грамотность населения растет, но общий уровень благополучия в обществе уменьшается. Под благополучием имеем в виду счастливую жизнь, благополучную семью, добрые взаимоотношения между детьми и их родителями, отсутствие любых антидепрессантов, уводящих человека от живой действительности: алкоголь, наркотики, табак, азартные игры и т.п.

Можно утверждать, что достижение человечества это не столько созданные им произведения искусства, науки и технологии, а сколько способность осознавать и распознавать свое истинное положение в этом мироздании.

О том, что социально-философский подход не может выявить экзистенциальных особенностей, писал известный советский философ Мераб Мамардашвили: «Сартр в свое время сказал, что «марксизм может установить, что Поль Валери – мелкий буржуа, но он не может установить, почему не каждый мелкий буржуа является Полем Валери»[5, 22] «При объяснении явлений, заинтересовавших Сартра, макроанализ не срабатывает. Эти явления вообще будут выпадать из схемы социальной детерминации (и будут недоступны объективному научному исследованию), если не поставить вопрос иначе, если не перейти к «микроанализу» - к анализу деятельности. Взяв наиболее яркие случаи (а они лишь выявляют то, что на деле присутствует в действиях и жизни любого человека), мы ясно видим, что индивидуальность не есть качество, даваемое человеку извне, а результат, достигаемый внутренней работой, деятельностью самого индивида, что индивид строит себя как личность посредством сознания, посредством субъективно-деятельного владения

своими способностями и силами, посредством реализации определенного нравственного идеала в своей жизни» [5, 23].

Экзистенциальный термин «оживление духовного сердца» - это суфийский термин. Во всей исламской философии, где соединяются внешние (социальные) и внутренние (экзистенциальные) моменты – является суфизм, тарикат [4]. Путь очищения духовного сердца. В Коране есть аят (стих): «...в тот день, когда ни богатство, ни сыновья не принесут пользы никому, кроме тех, которые предстанут перед Аллахом с непорочным сердцем» (Коран, сура «аш-Шу'ара», 26:87-88). «Непорочное сердце» - буквально «кальбун салим» (здоровое, неповрежденное сердце) – вот о чем следует заботиться в первую очередь. Вот на что должны быть, нашему мнению, сосредоточены все методики, направленные соединить социальное (проявленное) и духовное (идеологическое, внутреннее). Суфизм – это исламский экзистенциализм. Но в отличие от теории в исламском экзистенциализме (суфизме) есть реальная практика, методология деятельности, есть «живая цепочка духовных наставников» (силсила), которые «оживляют мертвые духовные сердца людей».

Как бы парадоксально с первого взгляда это не звучало, можно утверждать, что корнем практически всех социальных проблем является «сухое», «черствое», безразличное сердце человека. Интеллект, логика и разум – это инструменты, при помощи которых открывается дверь духовного сердца, но с оживлением сердца наступает другой этап, другой уровень – уровень веры, а не рассудка. До тех пор, пока не будет правильно разрешен и осмыслен вопрос поиска Абсолютной Истины, невозможно повлиять на корень социальных проблем – на мировоззренческие и ценностные установки современного человека. Социальные проблемы – это следствие деформации внутреннего, духовного мира, результат потери связи с Богом, результат очерствения духовного сердца.

Выводы и рекомендации. Во-первых, рамках этой небольшой статьи, была сделана попытка показать то, что от правильно решенного основного вопроса философии, от правильных мировоззренческих установок зависит благополучие всей жизни человека. Во-вторых, знание, если оно не углубилось до уровня понимания «духовным» сердцем, оно не облагораживает человека, а скорее, наоборот, возвышает его гордыню. Здесь имеется совершенно другая методология, в другой (духовной) системе координат (ось У). Ошибки в методологии «очищения духовного сердца» и её и извращение всегда имели самые тяжелые для общества последствия, с тяжестью которых несопоставимы все прочие ошибки. Знание, прошедшее через интеллект и дошедшее до сердца и преобразовавшее его (сердце), представляет собой мудрость. Мудрость проявляется через деятельность, образ жизни, поведение человека в социуме. Вот мы и выявили связующее звено между философскими (мировоззренческими), социальными и духовными проблемами современного общества.

Рекомендации: если мы действительно хотим преобразовать мир, или хотя бы его немного улучшить, облагородить, то каждый человек должен начать со своего «духовного» сердца, с осмысленного восстановления связи с Создателем, осознавать и принимать установленные Им законы и стараться жить по ним, не нарушая их. Ибо для того, чтобы осуществить истинные трансформации, изменения в какой-либо области (мировоззренческой, социальной, духовно-воспитательной), нужно обратиться к миру причин, а не следствий.

Список литературы:

1. Ефимов В.А. // Мировоззренческие основы системного обеспечения суверенитета России в условиях глобализации // Проблемы и базовые принципы

укрепления суверенитета России: коллективная монография, стр. 12-20, СПб., 2017  
Изд-во: СПбГАУ. Эл.ресурс: URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=32386863>

2. Вильданова Г.Б. / О взаимосвязи секуляризации общества с социальными проблемами с позиции ислама // Материалы Международной научно-практической конференции: Технологии социальной работы в различных сферах жизнедеятельности. - Махачкала, 2020 г., 171-174 стр.

3. Солонько И.В. Феномен концептуальной власти: социально-философский анализ: монография / И.В. Солонько – 3-е изд. перераб. и доп. – М.2011. – 304 с.

4. Хасан Хильми Афанди. Хуласатуль адаб лиман арда Фатх ал-абваб (Сущность этики для желающих открыть врата познания Аллаха). – пер. с авар. – Махачкала:2016. - 208 с.

5. . Мамардашвилли М.К. Как я понимаю философию – М.: 1992.

## БИЛИНГВИЗМ ЖАҒДАЙЫНДА ЗАҢНАМАНЫҢ ТЕҢТҮПНҮСҚАЛЫҒЫН ҚАМТАМАСЫЗ ЕТУДІҢ ЛИНГВОМӘДЕНИ АСПЕКТІЛЕРІ

**Примашев Нұрзада Маханбетұлы**

Қазақстан Республикасының Заңнама және құқықтық ақпарат институты  
Лингвистика орталығының басшысы, заң ғылымдарының кандидаты, доцент

**Кіріспе.** Заң шығару қызметі мемлекет пен қоғамның барлық тұстарын реттеуге бағытталған. Сондықтан оның қоғамның барлық мүшелеріне түсінікті болуы бұл қызметтің басты шарты болып табылады. Осыған орай заң шығару саласын реттейтін, бейресми түрде «заңдар туралы заң»<sup>3</sup> саналатын «Құқықтық актілер туралы» 2016 жылғы 6 сәуірдегі Қазақстан Республикасы Заңының 24-бабында нормативтік құқықтық акт мәтінінің мазмұнына және жазылу стиліне қойылатын талаптар бекітілген [1]. Осы баптың 3-тармағы бойынша нормативтік құқықтық актінің мәтіні әдеби тіл нормалары, заң терминологиясы және заң техникасы сақтала отырып жазылады, оның ережелері барынша қысқа болуға, нақты мағынаны және әртүрлі түсіндіруге жатпайтын мағынаны қамтуға тиіс. Нормативтік құқықтық актінің мәтінінде мағыналық және құқықтық жүктемесі жоқ декларативтік сипаттағы ережелер қамтылмауға тиіс.

Ескірген және көп мағыналы сөздер мен сөз орамдарын, эпитеттерді, метафораларды қолдануға, сөздерді қысқартуға жол берілмейді. Нормативтік құқықтық актінің құрылымдық элементінде жазылған құқық нормасы нақ осы актінің басқа құрылымдық элементтерінде қайталап жазылмайды.

Қазақ және орыс тілдеріндегі нормативтік құқықтық актілердің мәтіндері теңтүпнұсқалы болуға тиіс.

Аталған тармақтың үшінші абзацының талабын қамтамасыз ету кешенді сипаттағы жұмыстарды атқаруды қажет етеді. Ол жұмыстар ұйымдастыру, жобаны әзірлеу, талқылау, қажет болғанда пысықтау сияқты құқықтық іс-шаралармен қатар, теориялық және практикалық аспектілер мен салааралық

---

<sup>3</sup> Осы заңның маңыздылығын ескере келе кейбір ғалымдар оған конституциялық заң мәртебесін беру қажет деп санайды.



байланыстағы тілдік іс-шараларды да жүргізуден де тұрады. Олардың арасында жалпы аударманың теориясын, қазақ және орыс тілдеріндегі құқықтық ұғымдар мен терминдердің салалық, кейбір жағдайларда салааралық мәнмәтіндерде қолданылу ерекшеліктерін, екі тілдің заң тілінің мәртебесін айқындау ретіндегі құралдары мен тетіктерін зерделеу де бар. Сондықтан мақаланың объектісі ретінде заңдардың қазақ және орыс тілдеріндегі мәтіндерінің теңтүпнұсқалылығын қамтамасыз етуді ұйымдастырудың алынуы заңдылықты. Осының аясында тілдердің лингвомәдени аспектілері оның мәдени, этникалық, әдет-ғұрыптық, туыстық-элеуметтік, тілдік және т.с.с. тұрғыдан қарастырылады. Яғни осы құраушылардың заң шығару процесіндегі рөлдерін айқындауға талпыныс жасалады.

**Негізгі бөлім.** Құқық пен мемлекет теориясы бойынша тіл де мемлекеттің негізгі бір белгісі болып танылады. Әрине, мемлекетте бір ғана мемлекеттік тілдің болғаны ұтымды. Қазақстандағы мемлекеттік құрылыс пен заң шығарушылық процесінің практикалық қостілділік проблемаларынан гөрі кейбір елдердегі полилингвизм<sup>4</sup> жағдайындағы карама-қайшылық фактілерінің деңгейі әлдеқайда төмен. Бұл жерде геосаяси фактордың да аса үлкен рөл атқаруы маңызды екені рас.

Қазақстан Республикасындағы билингвизм түрлі тарихи кезеңдер мен патшалық ресей мен кеңестік биліктің тікелей саясатының арқасында пайда болды және қалыптасты. Яки оның өзіндік лингвистикалық генезисі бар деуге болады. Орыс тілінің қазақ даласы мен мемлекетіне ену сипаты қазан революциясына дейінгі және кеңестік дәуірде түрлі динамика мен бағыттарда, ал мақсаттары бір болғаны баршаға аян. Соның салдары есебінде қазіргі қазақстандық қоғам мен мемлекетте қазақ тілінің мемлекеттік мәртебесін қамтамасыз ете алмау фактісі орын алып отыр. Шартты саяси тәуелсіз елдік жағдайында орыс тілінің басым қолданылуының объективті және субъективті себептері бар. Осындай біржақты практикалық саясат қоғам мен мемлекеттің барлық салаларында, әсіресе мемлекеттік басқару мен заң шығару салаларында өте жоғары деңгейде болып отыр. Аталған салалардың мемлекеттің негізгі құраушылары екенін ескерсек, орыс тілі тек таза қазақ тілдік отбасылардың тұрмыстық қатынастарында ғана бәсең деуге болады<sup>5</sup>. Сондықтан кейбір зерттеушілердің шет елдік аудиторияға арналған мақаладағы «орыс тілі өзінің кеңес дәуіріндегі саяси басымдығын жоғалтып алды» деген тұжырымымен келісуге болмайды [2, 54], өйткені мемлекет мен қоғамның негізгі салаларында орыс тілі өте басым қолданылады. Мәселен, заң шығару процесі толықтай орыс тіліне негізделген. Шартты саяси тәуелсіздік жағдайында 3 заң жобасы ғана қазақ тілінде әзірленген екен. Заң жобасы орыс тілде әзірленеді, талқыланады, пысықталынады және қабылданады. Осыған байланысты оның қазақ тіліндегі мәтіні тек ілеспе не қосымша сипатта ғана болып қалуда.

Ұлттық заңнама сапасы оның жобасын әзірлеушілердің ғана емес, оған қатысатын бүкіл құрылымдар мен мамандардың лингвомәдени аспектіні қоса алғанда лексикалық бірліктерді орынды да оңтайлы қолдана білу мүмкіндігіне байланысты. Әрине заң жобасының сапалы әзірленуінде олардың қазақ тілінің түрлі тілдік сипаттағы теориялық

---

<sup>4</sup> Индияның қолданыстағы Конституциясында 21 ресми тіл бекітілген, сондықтан мамандар арасында оның «тілдер федерациясы» деген бейресми атауы да бар.

<sup>5</sup> Соңғы кездері қазақ тілінің қолданылуын кеңейту ісіне қазірге заманғы озық технологиялар мен құралдар, әсіресе, мобильді телефондар кері әсері тигізіп отыр. Орыс тіліндегі контент, әсіресе, «Youtube» видеохостингі мен видеоойындар 1 жастың айналасындағы бөбектерден бастап, ақсақалды қарттарды да қаулап алды. Бір кездері роботтың «құл темір» деген баламасы негізінде қазіргі адамдардың жайлап «темірдің құлы» болғанының салдары әлі алда. Далада ертең тек ағылшындық жаргон, сленгтерде түсінісетін ұрпақ келеді.

негіздері, мәнмәтіндік қолданылу ерекшеліктерімен қатар лингвомәдени аспектілері де маңызды орын алады.

Қазақ тілі лексикасының сөздік қоры мен қолдану ауқымының кеңдігі сияқты ұтымды тұстарымен қатар, оның ғылыми, атап айтқанда, заң стилінде өзін толығынан көрсете алмайтын тұстары да жеткілікті. Заң мәтіндері олардың аудармалық сипатына орай, кейде құқықтық норманың ойы мен мақсатын дәл жеткізуде жетпей жатады. Осы аудармалық сипат заң шығару процесінде көп кездесетін кейбір орыс тіліндегі синонимдік сөздердің қатарласа келуі жағдайында норманың мақсаты мен логикасын жеткізуде ерекше байқалады. Мысалы, «льготы и скидки» сияқты сөздерді аудару мен мәнмәтінде орналастыру үлкен қиындық туғызады.

Лингвомәдени аспект заң шығару процесінде міндетті түрде ескерілетін шетелдік практика мысалдарын сипаттауда да көрініп жатады. Мәселен, қазақ тілінде жоқ, бірақ орыс тілінде «род» категориясының барлығына қарамастан, осы аспект кейбір шетелдік заңнамада бекітілген ұғымдар мен терминдерді аударуда үлкен қиындық туындатады. Мысалы, 2009 жылғы Көпұлтты Боливия Мемлекетінің Саяси Конституциясының 16-бабының I тармағындағы «El Órgano Ejecutivo está compuesto por la la Presidenta o el Presidente del Estado, la Vicepresidenta o el Vicepresidente del Estado, las Ministras y los Ministros de Estado» [3] деген норманы орыс тіліне ондағы лауазымдарды дәл беру үшін «Исполнительный орган состоит из Президента или Президента государства, вице-президента или вице-президента государства, а также министров и министров государства» деп нақты аудару қажет. Осы норманы қазақ тіліне «Атқарушы орган мемлекет Президентінен немесе Президенттен, мемлекет вице-президентінен немесе вице-президентінен, сондай-ақ мемлекет министрлері мен министрлерінен тұрады.» деп аударылады. Көрініп тұрғандай аудармада тавтология орын алған сияқты. Ал шындығында бұл жерде боливиялық лингвомәдени аспект ескеріліп, арнайы енгізілген ұғымдарды нақтылау мен оның орыс және қазақ тілдеріндегі мәтіндердегі «қайталаулары» алынып тасталуы қажет. Боливия жағдайында аталған лауызымдарды әйел адамдар да (бірінші аталған!), ер адамдар да иелене алады. Орыс тілінің өзінде де «президент» ұғымы «род» категориясы бойынша тәуелденбейді. Заң аудармасында осындай жайттар міндетті түрде ескерілуі қажет. Яғни, лингвомәдени аспект үнемі есте болуды талап етеді.

Дәл осындай тәсіл 172-баптың 23-тармағындағы «Designar a la Procuradora o al Procurador General del Estado» (Мемлекеттің Бас прокурорын және Бас прокурорын тағайындау) деген нормаға да қолданылуы тиіс. Бұл «род» категориясы тек аталған лауазымдарға ғана емес, олардың құқықтық мәртебелеріне де қатысты болады. Мысалы, 175-баптың I тармағы бойынша «Las Ministras y los Ministros de Estado son servidoras públicas y servidores públicos» (Министрлер және министрлер мемлекеттік қызметшілер және мемлекеттік қызметшілер болып табылады), яғни аталған категория бойынша жіктеледі. Осындай мәселе 176-баптағы «Para ser designada o designado Ministra o Ministro» деген нормада етістің өзі аталған категорияға тәуелді болып тұр. Лингвомәдени аспект ескерілмеген жағдайда нормадағы «designada o designado» деген етістіктер «тағайындалуы немесе тағайындалуы» деп аударылуы мүмкін еді. Сондықтан мысалдардағы қайталауларды алып тастау қажет етіледі.

Осы мақалаға арқау болып отырған, оның тақырыбында келтірілген «лингвомәдени» деген анықтауыш сөз қазақ тіліндегі ұлттық, тілдік, әдет-ғұрыптық, туыстық, жастық-жыныстық, ағзалық-физиологиялық және т.б. тұрғыдағы белгілер мен факторларға қоса, құқықтық негіздерде қолданылатын қазақтың төл лексикасымен қатар,

аударма арқылы жасалған жасанды терминдер мен ұғымдарды да қамтиды. Осы сөз адамның өз өміріндегі түрлі салалардағы қарым-қатынасы, оның макро және микротоптық ортадағы рөлін, орнын анықтау мен заңнамалық түрде ресімдеуді зерттеу үшін алынып отыр. Мақалада келтірілген мәселелерді туындатпау заң шығару процесінде, бірінші кезекте лингвомәдени аспектілерді айқындауға мүмкіндік беретін белгілер мен құраушыларды нақтылауды керек етеді, ал ол тіпті кей жағдайларда міндетті бола түседі. Бұл да қазақ тіліндегі заң тілін зерттеуді тереңдете түсуді қажет етеді.

Жалпы ғылыми орта мен әдебиетте филология мен құқықтану салаларындағы ортақ мәселелер туралы аз айтылып жүрген жоқ. Бірақ, өкінішке орай, олардың басым көпшілігі шешілмеген күйде қалып келеді. Тіпті шешілмейтіндері де болар, өйткені олар түрлі деңгей мен астарлардағы қоғамдық қатынастар аясын қамтиды. Олардың кейде өзге тілдегі нұсқаны алуға мәжбүрлейтін тұстары да бар. Мәселен, тұрмыстық сипаттағы болса да, «снохачество» деген сөзді қазақ тіліне аудару мүмкін емес.

Осындай күрделі мәселені қарастыруды қолданыстағы заңнамада қолданылған терминдер мен ұғымдардан бастаған орынды. Мәселен, Конституциядағы лингвомәдени аспектілерді білетін мамандарға нақты баламасын таппаған «материнство / ана» және «детство / бала» сияқты сөздерден-ақ көрініп тұрады.

Қолданыстағы кодекстерде де осы сала бойынша сұрақ туғызатын мысалдар жеткілікті<sup>6</sup>. Мәселен, Қазақстан Республикасының Қылмыстық кодексінің 43-бабында [4], Қазақстан Республикасының Әкімшілік құқық бұзушылық туралы кодексінің 50-бабында [5] және т.с.с. заңнамалық актілерде «әйелдер» деген ұғыммен бірге «еркектер» деген ұғым қолданылған. Осы екі ұғымның бір деңгейді қоя тұрғанда, тілдік табиғаты бойынша мүлдем басқа ұғымдар болып табылады, яғни «әйел/женщина» деген дұрыс ұғымның «мужчина/еркек» деген баламасы оңтайлы емес. Тілдік және ұғымдық табиғатына орай «еркек» деген ұғымға тек «әйел» емес басқа ұғым болуға тиіс. Осыған орай «әйел – еркек» деген сөздер дихотомиялық категория бола алмайды. Осы мәселені шешудің бір жолы – «мужчина» сөзінің аудармасы ретінде «ер адам» деген нұсқаны алу болып табылады. Бұл ретте «адам» сөзін әйелге де қатыстырып «әйел адам» деген де артық болмас.

Қазақ тілінде нақты баламасы жоқ әрі күрделі, лингвомәдени сипаттағы ұғым – орыс тіліндегі «вдовец» ұғымы. Ұғымды зерделеу түрлі ғылыми әдебиетпен қатар Интернет кеңістігін да қарастыруды қажет етті. Мәселен, этнограф-жазушы Т. Майбас «Бопай – әйелі өлген еркек» деп жазады [6]. Яғни, әйелі қайтыс болған адамды қазақ «бопай» деп атаған дейді. Мұндай ұғым ғылыми әдебиетте де, публицистикада да, заңнамалық актілерде де бұрын-соңды кездестірілмеді. Ол мүмкін диалект те болар, бірақ оның заң ұғымы болу әлеуеті жоқ. Сондықтан қолданыстағы заңнамада «вдовец» ұғымының бәрінде де мәселе

---

<sup>6</sup>Бұл жерде мұндай мәселе тек қазақ тіліндегі лексикаға тән деуге болмайды. Мәселен, кезінде 2007 жылғы Еңбек кодексінің 195-бабында бекітілген «бабушке, деду» деген ұғымдардың тең дәрежелі еместігі мәселесі туындаған болатын. Осы жасанды мәселені шешу үшін «Қазақстан Республикасының кейбір заңнамалық актілеріне кәсіптік одақтардың қызметі және еңбек қатынастарын реттеу мәселелері бойынша өзгерістер мен толықтырулар енгізу туралы» 2014 жылғы 27 маусымдағы Қазақстан Республикасының Заңымен «деду» сөзі «дедушке» деген сөзбен ауыстырылды. Бірақ «бабушка» да, «дедушка» да құқықтық нақты ұғымдар болмағандықтан, олар 2015 жылғы 23 қарашадағы Еңбек кодексінен мүлдем алып тасталды. Осы лингвомәдени ұғымдар мәселесі онымен біткен жоқ. Енді бала күтіміне қатысты еңбек демалысы ата-ананың қамқорлығынсыз қалған баланы іс жүзінде тәрбиелеп отырған «басқа туысына» да беріледі. Бұл жерде тек тілдік емес, құқықтық қате де орын алып отыр, өйткені «басқа туыс» деген ұғымның субъектілік ауқымы өте кең. Басқа ұлттарға қарағанда туыстық қатынастар дәрежесінің ауқымы өте кең қазақ қоғамында оны айқындау үлкен түсінібестік туғызуы мүмкін.

бар «тұл еркек», «тұл ер (жесір) - widow (er)» «тұл ер, жесір әйел», «тұл ер адам (жесір)», «тұл (ер), жесір (әйел)», «жалғызбасты»<sup>7</sup>, «Әйелі өлген»<sup>8</sup> сияқты 7-8 нұсқасы кездеседі. Жалпы «тұл» сөзі балаға, ал «жесір» әйел адамға қатысты айтылады, сондықтан оларды ер адамға қатысты қолдануға болмайды. Олардың арасында қазақ тіліндегі мәтіндерге ағылшын тіліндегі нұсқаларын беру тілдік те, заң техникасы тұрғысынан да орынсыз.

Лингвомәдени аспектінің құраушысының бірі болып табылатын «ұлт» ұғымы заңнамада ерекше рөлге ие ұғым болып табылады. Мәселен, ұлт атаулары нақты болуы тиіс. Олай болмаса, басқалармен қатар құқықтық салдар да туындауы мүмкін. Тіпті кейбір жағдайларда өзге ұлт өкілдерін еріксіз ренжітіп қою фактілері де кездеседі. Заң түгілі әлеуметтік желілерде ұлт, нәсіл, жыныстық және т.с.с. көзқарастарға қатысты кейбір сөздерді қолдануға тыйым салынған. Оларды шартты түрде «банворд» деп атайды. Мәселен, «қацап», «хохол», «нигер», «чурка», «жид», «хач», «чех», «даун» (басым көпшілігі орыс тілінде. Неліктен?) және т.с.с. қолданған адамға желіде жұмыс жасауға мерзімдік тыйым салынады<sup>9</sup>.

Осыған ұқсас мәселе ұлттар атауын заңнамада ресімдеуде де орын алып келеді. Мәселен, «Жеке басты куәландыратын құжаттарды (босқын куәлігінен басқа) дайындау үшін формулярдың нысанын және оны ресімдеу, толтыру, есепке алу, сақтау, тапсыру, жұмсау, жою қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2016 жылғы 31 мамырдағы № 583 бұйрығында [7] осы сынды көптеген кемшіліктер жіберілген. Мәселен, қазақ тілінде ұлт атауы ретінде «американ», «ассирий», «дүнген», «үндістан», «итальян», «швейцар», «кумандин», «лакец», «тунгыс», «ғани» (Гана елінің азаматы!?), «аргентин», «шад» «тоголез», «тофолар», «үліш» сияқты нұсқалардың болуы ақылға сыймайды. Оған қоса осы құжаттағы «Ұлттар коды анықтамалығы» кестесі орыс ұлтынан басталып, қазақ ұлтының 5-қатарда ғана келтірілуі құқықтық та, саяси да орынсыз<sup>10</sup>. Бұл нормативтік құқықтық актіде ресей ұлттар атауы өте басым түрде келтірілген<sup>11</sup>. Бұл кемшілік ресейлік құжаттарды тек көшіріп алу практикасының нәтижесі деуге болады.

Әлеуметтік сипаттағы лингвомәдени мәселелер қазақ ұлтының өкілдерінің түрлі құжаттарды, әсіресе формулярлық сипаттағы, толтыруы кезінде де орын алады. Мысалы, кез келген құжаттық деректерде «пол / жынысы» деген көрсеткіш беріледі. Орыс тілінде олар «мужской / женский» деп толтырылады. Ал қазақ ұлтына келген кезде үлкен мәселе туындайды. Әсіресе тұрмыс құрмаған әйел адамдарға қатысты. Мағынасына бармай «әйел»

<sup>7</sup> Бұл ұғым орыс тіліндегі «бобыль» деген ұғымның баламасы ретінде қарастырылуы мүмкін. Бірақ олардың мәндері бірдей емес.

<sup>8</sup> Бұл өрескел сипаттағы баламаны, ең болмағанда, «әйелі қайтыс болған» деуге болар еді.

<sup>9</sup> Ағылшын тіліндегі «ban» (тыйым салу) сөзінен алынған. Осындай практиканың арқасында орыс тілінде «забанить» деген жасанды етістік пайда болды.

<sup>10</sup> «Жеке басты куәландыратын құжаттарды (босқын куәлігінен басқа) дайындау үшін формулярдың нысанын және оны ресімдеу, толтыру, есепке алу, сақтау, тапсыру, жұмсау, жою қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2016 жылғы 31 мамырдағы № 583 бұйрығына өзгерістер мен толықтырулар енгізу туралы Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2021 жылғы 5 наурыздағы № 135, «Жеке басты куәландыратын құжаттарды (босқын куәлігінен басқа) дайындау үшін формулярдың нысанын және оны ресімдеу, толтыру, есепке алу, сақтау, тапсыру, жұмсау, жою қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2016 жылғы 31 мамырдағы № 583 бұйрығына өзгерістер енгізу туралы Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2022 жылғы 29 қыркүйектегі № 770 бұйрықтарымен басқа бөліктерге өзгерістер енгізілген. Ал қате ұлттар атауы сол күйінде қалдырылған (ескерту: нормативтік құқықтық актілер тақырыптарының редакциялары сақталған).

<sup>11</sup> Бұл құжаттың дені Ресей Федерациясының осыған сәйкес құжатын көшіріп алу мен аудару арқылы жасалғаны анық.

деп жазу мәжбүрлі қате, өйткені «женский» мен «эйел» деген ұғымдар бір нәрсені білдірмейді, оны «эйелдікі» не «эйелдер» деп жазуға тағы болмайды. Бұл мәселені түсінетін азаматтардың «қыз бала» деп толтырған нұсқалары да кездесіп жатады.

Осындай лингвомәдени мәселе қазақ ұлты адамдарының аты-жөндерін құқықтық ресімдеуде жатыр. Егер қазіргі кездегі 16-18 түрлі нұсқаның орнына қазақ халқына тән «ұлы» және «қызы» деген нұсқалар алынса, жаңағы «жыныстық» сипаттағы жасанды мәселе өздігінен шешілер еді. Мұндай нұсқа қазір көпшілікті шатастырып жүрген «Бақыт Жанат» сияқты қайсысы аты, қайсы тегі екені белгісіз аты-жөндер мәселесіне де нүкте қоя алады.

Лингвомәдени аспект мәселесі балаларға қатысты туыстық мәртебені анықтауда да орын алуда. Мысалы, ер не әйел адамның бұрынғы некедегі балалары жаңа жұбайларға «өгей ұл» (пасынок) не «өгей қыз» (падчерица) болып келеді. Ал балалар өзара бір-біріне кім болады? Орыс тілінде «сводные братья и сестры» деген ұғым бар, ал қазақ тілінде оның нақты баламасы жоқ. Тек мәнмәтінге байланысты «бір отбасында тұратын әкесі не шешесі бір балалар» деп алынған нұсқалар кездеседі. Оларды «ағайынды» не «апалы-сіңлілі» немесе «ағалы-қарындасты» деп атауға келмейді. Бір отбасында тұрса да өгей балалар бір біріне қандас бауыр да бола алмайды, сондықтан оларды «ағайындылар» сөзіне ұқсатып «өгейінділер» деп атаса қалай болады? Осыған ұқсас мәселе «сводные дети»<sup>12</sup> деген ұғымнан да туындайды. Бір жобада ол «жиынтық балалар» деп аударылыпты. Негізі бұның да нақты баламасы жоқ. Кезінде Қазақстан Республикасы Үкіметінің жанындағы терминологиялық комиссия (қазір – Мемлекеттік терминологиялық комиссия) мақұлдаған осы тектес ұғымдар қатарында «қандас» (единоутробные), «кіндіктес» (единоутробные) сияқты сөздер бар. Бірінші сөзбен келісуге болар еді, бірақ «кіндік» деген сөзді әйелдерге қатысты айту орынсыз болар.

Балаларға қатысты лингвомәдени ұғымдарға бала асырап алу институтының да қатысы бар. Көп жағдайда заң жобаларында орыс тіліндегі мәтінге теңтүпнұсқалы ету үшін «усыновление (удочерение)» ұғымы «ұл (қыз) асырап алу» деп алынады. Бұл негізі дұрыс емес, өйткені қазақ қоғамында «бала асырап алу» деген ғана ұғым қалыптасқан.

Осы сияқты «ата-ана» ұғымы баланың әкесі мен анасын білдіреді. Бірақ баланы тек өзі асырап отырған ананы не әкені орыс тіліндегі «родитель» деген ұғымның баламасы ретінде «ата-ана» деп атаған да орынсыз. Мәселен, Еңбек кодексіндегі [8] «баланы жалғыз тәрбиелеп отырған ата-ана» дегенді айтудың өзі мәселе.

**Қорытынды.** Келтірілген лингвомәдени аспект мысалдары заң саласында ұғымдық / құқықтық мәселелердің барлығын көрсетеді. Қазір оларға формальді түрде назар аударылмай келе жатқанымен, ертең заң жобаларын қазақ тілінде әзірлегенде міндетті түрде шығады.

Мақалада көрсетілген негізгі мәселені тек біржақты не бір салалы көзқарас пен тәсіл арқылы шешу мүмкін емес. Оларға кешенді көзқарас қажет. Мәселен, тілдік құраушыны зерттеумен қатар, кадрлық әлеует те жетілдіруді қажет етеді. Сондықтан Қазақстанның беделді жоғары оқу орындарының (мәселен ҚазҰУ, ҚазГЗУ) заң және филология факультеттерінде ортақ жоғары білім беру бағдармалары аясында заң тілі бойынша маман даярлау бағдарламасын әзірлеу ұсынылады. Бұл ұсыныс 2011 жылдан<sup>13</sup> бері айтылып

---

<sup>12</sup>Интернетте берілген ақпарат бойынша «сводные дети» деген ұғымының сипаты басқаша, яғни бір-біріне еш туыстық қатысы жоқ балалардың бір отбасында жиналғанын білдіреді (қараңыз: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Сводные\\_родственники](https://ru.wikipedia.org/wiki/Сводные_родственники)).

<sup>13</sup> Заң жобаларына ғылыми лингвистикалық сараптама жүргізіле бастаған кез.

келеді, бірақ ол ЖОО-лар тарапынан да, Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі (қазір – Ғылым және жоғары білім министрлігі) немесе осы министрліктің ведомствосы – мемлекеттік тіл саясаты бойынша уәкілетті орган – Тіл саясаты комитеті тарапынан да қолдау таппай келеді. Аталған министрліктің заң шығару процесіне қатысушы болып табылатынына қарамастан оның сапалы заң жобаларын әзірлеуге мүдделілігі байқалмайды.

Болашақта ғылыми лингвистикалық сараптама жүргізуші маманның тілдік-құқықтық құзіреттілігін қамтамасыз ету үшін заңгерлер мен филологтардың бойында негізгі пәндік дайындықтармен қатар, лингвомәдени дайындықты да қалыптастыру қажет. Ол үшін ЖОО-лар білім алушыларды қазақ және орыс халықтарымен қатар өзге де халықтардың мәдени құндылықтары жүйесімен таныстырып, олардың заң тіліне әсерін, заңнамалық актілер жобасында ескерілуі, мәнмәтіндік қолданылу ерекшеліктерін айқындай білу құзіреттілігі мен дағдылығына баулау қажет. Оқытуға лингвомәдени тұрғыдан қарау құндылығының арқасында билингвалды немесе полилингвалды заңгер-филолог не филолог-заңгер дайындауға мүмкіндік туады. Ал олардың Қазақстан Республикасының ұлттық заңнамасының қазақ тіліндегі мәтінінің сапасын жоғары деңгейде қалыптастыруға кепіл бола алатын әлеуеті жоғары.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. «Құқықтық актілер туралы» 2016 жылғы 6 сәуірдегі Қазақстан Республикасының Заңы // «Әділет» АҚЖ. (қарау күні: 20.03.2023).
2. Цзюань У., Мухамеджанова Ш.Т. Функционирование русского языка в Казахстане через призму языкового ландшафта (на примере Нур-Султана) // Вестник МУ. Серия 9 «Филология». 2022. № 5. С. 46-58.
3. Constitucion politica del Estado Plurinacional de Bolivia de 24 febrero de 2009 // [https://www.bcb.gob.bo/webdocs/normativa/CONSTITUCION\\_POLITICA\\_DEL\\_ESTADO.pdf](https://www.bcb.gob.bo/webdocs/normativa/CONSTITUCION_POLITICA_DEL_ESTADO.pdf) (fecha de ver: 20.03.2023).
4. Қазақстан Республикасының 2014 жылғы 3 шілдедегі Қылмыстық кодексі // «Әділет» АҚЖ. (қарау күні: 20.03.2023).
5. Қазақстан Республикасының 2014 жылғы 5 шілдедегі Әкімшілік құқық бұзушылық туралы кодексі // «Әділет» АҚЖ. (қарау күні: 20.03.2023).
6. <https://kazgazeta.kz/news/110011>. (қарау күні: 20.03.2023).
7. Қазақстан Республикасының 2015 жылғы 23 қарашадағы Еңбек кодексі // «Әділет» АҚЖ. (қарау күні: 20.03.2023)
8. Жеке басты куәландыратын құжаттарды (босқын куәлігінен басқа) дайындау үшін формулярдың нысанын және оны ресімдеу, толтыру, есепке алу, сақтау, тапсыру, жұмсау, жою қағидаларын бекіту туралы» Қазақстан Республикасы Ішкі істер министрінің 2016 жылғы 31 мамырдағы № 583 бұйрығы // «Әділет» АҚЖ. (қарау күні: 20.03.2023)

## **ФИЛОСОФСКО-ЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ СВЯЗКИ В ЯЗЫКЕ В КОНЦЕПЦИИ АЛЬ-ФАРАБИ**

**Арусяк Андреасян Каляевна**  
филол.ғ.к., Ереван мемлекеттік университетінің дәріскері

**Abstract:** Trying to find philosophical justifications for some linguistic phenomena, one of the main goals of Al-Farabi was to show that the copulas that unite the present, past and future tenses can only be prototypical units having the meaning of utterances of the substantial category (*mitāl awwal*), which derive (*maṣḍar*) from utterances having the meaning of abstract names, not contain any temporary reference and are abstracted from any subject. Having such an approach, Al-Farabi, in fact, emphasizes "the necessary and sufficient element of verbality, that is, the predicative core of the copula", which may not be physically expressed or even express themselves in non-verbal ways. From this we can conclude that in the concept of Al-Farabi, the "extralinguistic philosophical and logical" is preserved as a universal layer of linguistic predication.

**Ключевые слова:** Гносеологическая система аль-Фараби, *mitāl awwal*, *maṣḍar*, прототипные единицы, связка.

Аристотелевское деление всего бытийного на десять родовых понятий – категорий, в каком-то смысле, можно рассматривать как деление между, с одной стороны, субстанциональной категорией (сущности), с другой стороны, остальными девятью акцидентными категориями (то есть, свойствами сущности). Таким образом, любое существующее нечто является либо сущностью, либо свойством сущности [Hammond, 1947, 2].

Аль-Фараби, следуя философскому делению Аристотеля, предлагает важное языковое деление. Он отмечает:

[...] أما المقولة الدالة على ما هو المشار إليه فإن أجناسها وأنواعها أسماء أكثرها مثالات أول و لا تصاريف لها أصلاً [Fārābī, Ḥurūf, 74; §26] منها باسمين، مشتقّ ومثال أول والمقولات التسع الباقية يدل على كل واحد

«Что касается субстанциональной категории, обозначающей виды и роды, это большей частью прототипные имена [*mitāl awwal*] и большей частью неизменяемы. А остальные девять категорий - либо производные, либо прототипные имена».

Ш. Абед, который систематизировано представляет анализ толкований логических сочинений Аристотеля, сделанных аль-Фараби, относительно *mitāl awwal*<sup>14</sup> - а заключает следующее: «Я придерживаюсь того мнения, что *mitāl awwal* является техническим термином, который в гносеологической системе аль-Фараби обозначает речения второго уровня» [Abed, 1991, 148].

О том, что *mitāl awwal* -ы являются речениями, обозначающими понятия второго уровня (то есть, субстанциональной категории), говорит и сам Аль-Фараби. Но возникает вопрос – ограничивается ли субстанциональная категория только *mitāl awwal* – ом, или она предполагает и другие «слои»?

У Аль-Фараби можно увидеть одно наблюдение, связанное с образованием в арабском языке моделей с суффиксом *-iyyah* (которые являются абстрактными именами). Оно звучит так: «В арабском языке эта модель [имён с суффиксом *-iyyah* – А. А.] является моделью *maṣḍar* -а таких имён, которые и неизменяемые и прототипные. Например: от «человека» получаем «человечность», от «осла» – «ослиность», а от «мужчины» – «мужественность» ».

"الإنسان" من "الإنسانية" فإن هذا الشكل في العربية هو شكل مصدر كل اسم كان مثال أول ولم يكن له تصريف، مثل "الرجل" من "الرجولية" و "الحمار" من "الحمارية" و "الحمارية" و [Fārābī, Ḥurūf, 112; §83: 17-19]

В этом контексте *maṣḍar* употребляется не в грамматическом значении «отглагольное имя», а, как отмечает аль-Фараби, в философско-логическом значении

<sup>14</sup>Подробнее о *mitāl awwal*, см. Abed, 1991, 147-157

данного термина, а именно: «происхождение», «источник», «первоисточник» [Abed, 2000, 156]. В этой связи, у аль-Фараби можно увидеть следующее утверждение: «Необходимо осознавать, что некоторые типы речений, которые использует грамматика, обществом могут применяться в одном значении, а представителями науки [имеет в виду философов, логиков – А. А.] - в другом» [Fārābī, Alfāz, 43].

Согласно аль-Фараби, абстрактные имена с суффиксом *-iyuah*, (которые в его концепции обозначают понятия второго уровня) производятся от *mitāl awwal* (которые тоже обозначают речения второго уровня), и гносеологически следуют за ними. Но как можно заметить из философско-логического значения «происхождение» термина *maṣdar*, существует гносеологическая [а также логическая – А. А.] первоочерёдность абстрактных имён с суффиксом *-iyuah* по отношению к *mitāl awwal* [Abed, 2000, 156].

В концепции аль-Фараби выражение *huwiyyah* (идентичность, сущность) тоже произведено от местоимения *huwa* (он), следуя модели образования абстрактных имён с суффиксом *-iyuah* [Fārābī, Hurūf, 112: § 83], однако, оно, как абстрактное имя, онтологически и логически предшествует *huwa*. Таким образом, в концепции аль-Фараби любое речение, обозначающее понятие второго уровня (то есть, субстанциональной категории) является или абстрактным именем с суффиксом *-iyuah*, которое всегда неизменяемо, или *mitāl awwal* – ом (прототипом). Последний может быть или изменяемым речением как *ḍarb* (битьё), или неизменяемым речением как *insān* (человек). Это ключевая идея в философии языка аль-Фараби. Выделение абстрактных имён с суффиксом *-iyuah* в рамках субстанциональной категории и их представление как *maṣdar* (то есть, «источник») какой-то части *mitāl awwal* - а, преследует особую лингвистическую цель в концепции аль-Фараби, в связи с проблемой отсутствия глагольной связки в настоящем времени арабского языка.

Согласно аль-Фараби, применяя термин «глагол», Аристотель имеет в виду не только осмысленное речение, имеющее временную отсылку, которое может быть предикатом (грамматическим сказуемым) [Aristotle, De Interpretatione, 16b6, 16b8], но и «третий термин», который в суждении связывает субъект и предикт (грамматические подлежащее и сказуемое).

Аль-Фараби убеждён, что в каждом языке существуют слова, выполняющие одну и ту же роль, а именно – роль связки, и выступающие как «третий термин». Он отмечает, что во всех языках есть экзистенциальные глаголы, указывающие на настоящее, прошедшее и будущее время (то есть, «общевременное настоящее время»). Есть и имена, производные от отглагольных имён этих глаголов, которые не указывают на время (подобно остальным производным именам), а служат как связка в предложениях, где сказуемые являются именами. Это имя в арабском языке проявляется термином *tawjūd*, в греческом языке – термином *estin*, в персидском языке *-hast/ ast*, и таким же образом во всех языках [Fārābī, Ṣarḥ, 46]. Но этот термин должен быть абстрагирован (*mujarradah*) от своего первоначального, исконного значения и использоваться особым образом, а именно: только, чтобы показать связь между подлежащим и сказуемым предложения. абстрагироваться от значения корня «*w-j-d*» (быть, находиться).

Здесь следует остановиться на одном важном наблюдении, которое проливает новый свет на понимание философии языка аль-Фараби и показывает, почему аль-Фараби говорит о философском значении «*maṣdar*»- а и о морфологических и семантических аспектах *mitāl awwal*– а.

Аль-Фараби отмечает, что часть арабских переводчиков греческой философии в качестве связки выбрали *huwa*, и как «*maṣdar*» (в философско-логическом значении



«источник») для *huwa* приводили *huwiyyah*. А другая часть переводчиков в качестве связки выбрали *tawjūd*, который является производным именем от «*maṣdar*»– *a wujūd* (и в грамматическом значении «отглагольное имя», и в философско-логическом значении «источник») и может изменяться. Но когда *tawjūd* используется вместо персидского *hast*– *a* или греческого *estin*– *a*, то его надо рассматривать как имя, имеющее модель производной имени, но по значению являющееся *mitāl awwal*– ом [Fārābī, Ḥurūf, 115: § 86], а *wujūd*, как его «*maṣdar*» («источник»), как можно заметить, такое же абстрактное имя, как *huwiyyah*, который абстрагирован от значения корня «*w-j-d*».

Таким образом, пытаясь найти философские обоснования для некоторых языковых явлений, аль-Фараби представляет *maṣdar* в значении «источник, происхождение», включая в его границы также абстрактные имена с суффиксом *-iyyah*. А *mitāl awwal* он определяет как *субстанциональная категория, «не подчиняющаяся» никакой конкретной грамматической формы (ṣakl), которая «вообще не указывает на предмет, а также на какой-либо объект, берущий на себя действие субъекта (действующего)»* [Fārābī, Ḥurūf, 114: § 86: 2-3].

لا تدل على الموضوع أصلاً ولا على مفعول تعدى إليه فعل فاعل.

Из всего этого можно предположить, что одной из основных целей аль-Фараби было показать, что объединяющим настоящим, прошедшее и будущее времена связкой или «*общевременным связующим*» [этот термин, «общевременное связующее» («timeless connector»), предложен Ш. Абедом. См., Abed, 1991, 136] могут быть только прототипные единицы, имеющие значение речений субстанциональной категории (*mitāl awwal*), которые происходят (*maṣdar*) из речений, имеющих значение абстрактных имён, не содержат какую-либо временную отсылку и абстрагированы от любого предмета.

Но следует заметить, что даже приспособив для арабского языка технический язык логики, Аль-Фараби, обычно, выносит связку и использует не технический язык. В этой связи Аль-Фараби отмечает, что его цель – не только точно представить законы логики Аристотеля, но и исследовать, как представить эти законы «с помощью речений, характерных для арабского языка» (*bi-’alfāḍ maṣhūrah ‘inda ahl al-lisān al-’arabiyy*) [Al-Fārābī, Kitāb al-Qiyās al-Saghīr, ed. Mubahat Turker, in Ankara Universitesi: Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi Dergisi, 16 (1958), pp. 244-286; цитата по Abed, 1991, xviii-xix].

Имея такой подход, аль-Фараби, фактически, подчёркивает «необходимый и достаточный элемент глагольности, то есть, предикативную сему связки», которую, как отмечает Э. Атаян, может не быть физически выраженной, как в настоящем времени современного русского языка, или даже выразиться не собственно глагольными способами [Атаян, 1981, 233]. В обеих концепциях в глаголе первичным считается собственно глагольное, то есть, то, что он выступает как чистая связка-предикатор, и абтрагирован от остальных, по сути, неглагольных сем.

В этом контексте самой основной задачей аль-Фараби являлась доказать, что в любом языке, в том числе и в арабском, наличествует глагольная связка, обеспечивающая самый основной «компонент» предложения – предикацию. Отсюда можно заключить, что в концепции аль-Фараби «*внеязыковое философско-логическое*» сохраняется как *универсальная прослойка языковой предикации*. По сути, этим аль-Фараби впервые в арабской лингвистике дифференцирует те главные типы предикации, которые уже в современной лингвистике Э. Атаян выделяет как явная (поверхностная) и неявная (глубинная) предикации [Атаян, 1981, 207-208].

## Список литературы:

1. Hammond R., The philosophy of Al-Farabi and its Influence on Medieval Thought, New York, 1947, 59 стр.
2. Fārābī, Ḥurūf = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, Kitāb al-Ḥurūf, ed. by M. Mahdi, second edition, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 1990, 253 стр.
3. Abed Sh., Aristotelian Logic and The Arabic Language in Alfarabi, New York, State University of New York Press, 1991, 201 стр.
4. Fārābī, Alfāz = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, Kitāb al-Alfāz al-Musta‘malah fī al-Mantiq, ed. by M. Mahdi, Bayrūt, Dār al-Mašriq, 1968, 124 стр.
5. Aristotle, Categories and De Interpretatione, trans. with notes by J. L. Ackrill, Oxford, Oxford University Press, 1963, 162 стр.
6. Fārābī, Şarḥ = Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī, Şarḥ Al-Fārābī li-kitāb Aristūtālīs fī al-‘Ibārah, Bayrūt, Al-Maṭba‘ah al-Kātūlīkīyyah, 1960, 261 стр.
7. Атаян Э., Внутренняя организация и внешняя соотносённость языкового мира, Ереван, «Издательство ЕГУ», 1981, 391 стр. (на армянском языке)

## **ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗАМАНЫНДАҒЫ ДІНИ-САЯСИ, ЛИНГВОМӘДЕНИ АХУАЛ<sup>15</sup>**

**Сатершинов Бақытжан Менлібекұлы**

филол.ғ.д., профессор, ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері

**Молдабеков Ескер**

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ PhD докторант-шығыстанушы

Біздің заманымыздың жетінші ғасырының басында Араб түбегінің Хиджаз аймағында яһудилік пен христиандықтан кейінгі ыбырайымдық сенім деп саналатын ислам діні пайда болды. Мұхаммед пайғамбар нағыз шынайы діннің – Ыбырайым пайғамбардың ұстанған діні екендігін түбегейлі көрсетіп береді. Ыбырайым пайғамбардың өзі негізгі үш келбетімен көрінеді: нағыз ханиф дінін ұстанушы, Құдайға құлшылық қылудың үлгісін танытушы және Құдайға деген шексіз сүйіспеншіліктің иесі. Ыбырайым пайғамбар адамдарға Жаратушыға деген риясыз сенім мен сезімнің рәмізі ретінде құрбандықтың мәнін алғаш түсіндірген және жеке жауапкершіліктің ұстынын қалыптастырған пайғамбар еді. Қасиетті Құранның «Ыбырайым» деп аталатын 14-сүренің барлық елу екі аятында исламның негізқұраушы категориялары ретінде «сүйіспеншілік» пен «бағыныштылық» ұғымдары айтылады.

Ислам діні таралып, Араб халифаты мемлекетінің қалыптасуы барысында жергілікті семит-хамит дәстүрімен қатар сириялық және арамейлік, берберлік және копттық, ирактық және ирандық, үнділік және түркілік мәдениеттермен араласып, Пиреней түбегі мен Корей түбегі аралығында біртұтас мұсылман мәдениеті салтанат құрды. Уақыттар мен мәдениеттер арасындағы сұхбаттың нәтижесінде VIII – XII ғасырларда Шығыста орнығып,

---

<sup>15</sup> Бұл зерттеу (мақала) ҚР БҒМ ҒК қаржыландыруы аясында әзірленді (Грант AP09252975 «Қазақстандағы дәстүр мен жаңашылдықтың діни қырлары: өткені, бүгіні мен келешегі»)

антикалық мәдени және ғылыми-философиялық мұраны игеріп қана қоймай, оны одан ары жетілдіріп, өздері көркем әдебиет пен филология, тарих пен география, математика мен астрономия, медицина мен музыка, логика мен философия салаларында, сондай-ақ сәулет өнері мен көркем қолөнерде аса ірі табыстарға жеткен бұл өркениетті медиевист-зерттеушілер «мұсылман ренессансы» деп атайды [1]. Заманауи мәдениетпен қатар көне антикалық тарихи мұраны жаңа теоллингвистикалық ахуалда қайта пайымдаған бұл ислам өркениеті мың жылға тарта уақыт адамзат руханиятының авангардында орналасты. Батыстың христиан әлемінде латын тілі қандай діни және интеллектуалдық рөл атқарса, бүкіл орта ғасырлар бойы араб тілі де дін мен мәдениеттің, қоғам мен мемлекеттің, ғылым мен әдебиеттің тілі ретінде дәл сондай маңызды мәнге ие болды.

Адамзаттың сол кездегі мүшкіл жағдайына оң ықпал етіп, әлемді жақсы жағына қарай өзгерткен ислам өркениетінің басты ерекшелігі ол ниет пен пиғылдағы, ойлау мен сөйлеудегі қасиетті мәтін тіліне, Жаратушы мен Жаратылысты ұғынудағы ақиқатты ашып берген киелі сөзге алдыңғы орынды берді. Яғни ислам интеллектуалдары үшін барлық нәрсенің бастауы исламда, Құранның мәтіндерінде еді. Құрандағы концептуализм бүкіл онтологиялық және экзистенциалдық болмысты Таухид (Бір және Бар) ұғымымен белгіледі және бұл бастысы ислами ниетті және адамзат тарихының мәнін білдірді.

Құранның тұжырымдары мұсылмандық ортағасыр әлеміндегі әлеуметтік, гуманитарлық, саяси, құқықтық, философиялық, этикалық, ғылыми, эстетикалық, теологиялық рефлексияның негізін қалады. Ортағасырлардағы фәлсафа немесе философия тарихты түсінудің, адамгершілікті түсінудің, адам онтологиясын түсінудің Құрандағы парадигмалары аясында дамыды. Құран қазіргі әлемдегі жиырма жеті елде ресми тіл саналатын, 292 миллион адамның ана тілі, ал 422 миллион адамның екінші тілі ретінде есептелетін араб тілінде түсті. Құранның тілі ретіндегі араб тілі қасиетті саналды және құлшылықтар, мысалы, намаз, сондай-ақ кейбір дұғалар мен кәлима-шәһадат сөздері тек араб тілінде айтылды. Бұл тіл азиялық парсы, түркі, урду, малай мен индонезия тілдеріне, солтүстікафрикалық хауса және суахили тілдеріне, еуропалық испан, португал және мальта тілдеріне көп әсер етті. Сондай-ақ, араб тілі әр алуан пәндер мен салалардағы терминология тұнған ғылым тілі болды.

Араб тіліндегі қасиетті Құранда Ақиқат айтылды, ендігі жердегі барлық рефлексия соны түсінуге бағытталады. Исламның пайда болуымен философиялық шындықты іздестіру басталды. Ортағасырларда басталған аудармалардың ұлы дәуірі ерекше философиялық және ғылыми ойдың пайда болуына ықпал етті. Ортағасырлардағы мұсылмандық ой әлемдік мәдениетте рухани қажеттіліктерді жетілдіруге негізделген адамзаттық ойлаудың жаңадан жаңғыртылған бейнесін даярлауда үлкен рөл ойнады. Құран фәлсафаның бастауы және алғышарты болды.

Фәлсафа гректің «философия» сөзін білдіретін термин ретінде пайда болды, бірақ ол Құдайдың Сөзі ретінде ислами тарихта жаратылды. Мұсылмандық ортағасырлық философия – фәлсафа – бұл адамның мәнін зерде мен интеллект көмегімен қарастыратын әлемнің құдайылық мәні түсінігіне негізделген Жаратушы туралы ілім, болмыстың түпкі мәндері туралы ілім. Мұсылмандық философия – бұл Жаратушы мен адам туралы экзистенциалдық рефлексия. Онда адамның болмысы ашылады. Бұл философия тұлғалық сипатқа ие, өйткені тек тұлға ғана жаратылыстық «мағыналылық» пен әлемнің жазмыштығын айқындай алады. Өте көп жағдайда мұсылмандық философияны фаталистік (тағдырға бағынышты) деп санайды, өйткені барлығы «истисна» ұстынынан шығарылады. Бірақ барлық нәрселер Аллаһтың еркінде дегенге қарсы дәлелдер табуға бола ма? Бұл үшін тіпті сұңғыла алғыр болудың да қажеті шамалы. Мұсылмандық ортағасырлық философия

бүгінгі күні «өткенде қалып қойған» жоқ, ол қазіргі философиялық дискурста үйлесімді енді, өйткені оның сол кездері, яғни Ортағасырларда қойған және шешкен мәселелері қазіргі уақытта феноменологиялық, экзистенциалды бағыттарға да, «аяқталмаған постмодерн дәуірінің» теологиялық бағыттарына да сәйкес (релевантты) келеді [2]. Ортағасырлық мұсылман философиясының қайнарларына Құран мен Сунна, сондай-ақ антикалық философия мен ғылым жатқызылатын кәлам мен мантықты айтуға болады.

Жалпы қабылданған түсінік бойынша немесе еуропалық танымал философ Бертран Расселдің көзқарасы бойынша философия ғылым (анықталған білім) мен теологияның (догматикалық білім) арасындағы бос жатқан аймақты жайлайды. Теологияның дәрмені келмейтін ғылыми сұрақтарға жауап беруге тырысады, ал өзі ғылым санатына кірмегенімен қоғамның өмірі мен тарихына едәуір ықпал ететін белгілі бір рухани күшті білдіреді. Рассел қоғам дамуының саяси және әлеуметтік жағдайларымен философияның өзара байланысын мойындайды. Оның пікірінше, философия тарихы – бұл өздерінің жүйелі ілімімен қоғамдық өмірге қомақты ықпалын тигізген көрнекті шығармашыл тұлғалардың төлтума тұжырымдамаларының тарихы.

Ислам философиясындағы осындай көрнекті де жасампаз тұлғалардың бірі әрі әлем интеллектуалдары мойындаған бірегейі Сыр өзені бойындағы Отырар қаласында туып өскен түбі түркі біздің даңқты бабамыз әл-Фараби болып табылады. Толық аты-жөні Әбу Насыр Мұхаммад ибн Мұхаммад Тархан ибн Узлағ әл-Фараби ат-Турки деп айтылатын «әлемнің екінші ұстазы» атанып кеткен ғұлама-ғалым 870 - 950 жылдары шамасында Орта және Алдыңғы Азия елдеріне жиһанкездік сапарлар жасап, өмір сүрген әлемге әйгілі ойшыл еді. Жеті жұрттың тілін білген (тарихи деректер бойынша жетпіске жуық тіл білген) өздігінен көп оқып, көп ізденген энциклопедист ойшыл философия, логика, этика, метафизика, тіл білімі, жаратылыстану, география, математика, медицина, музыка салаларынан 160-қа жуық трактат жазып қалдырды. Шығармаларында көне грек оқымыстыларының, әсіресе, Аристотельдің еңбектеріне талдау жасады. Аристотельдің "Метафизика", "Категория", "Бірінші және екінші аналитика" сияқты басты еңбектеріне түсіндірмелер жазды және сол себепті де оны «Екінші ұстаз» деп атайды әрі шығыс перипатетизмінің негізін қалаушы ретінде сипаттайды. Әрине, оның Аристотель ілімін қайта танытқаны даусыз, бірақ ол танытым заманауи шарх\комментарий арқылы болды. Өйткені көне грек өркениеті мен мұсылман өркениетінің арасындағы уақыт, заман мен қоғам, соған сәйкес, таным мен білім айырмашылығы аспан мен жердей еді. Барлық рисалаларын «бисмилламен» бастаған әл-Фараби кез келген ақидалық мәселеге тікелей исламдық дүниетаным тұрғысынан келеді. Ұлы ойшылдың діни көзқарасын түйіндей айтар болсақ, ол исламдық монотеистік ілімді рационалдық тұрғыдан қарастыруға күш салып, діни философияның алғаш негізін қалаушылардың бірі әрі бірегейі болды. Оның ілімінің маңыздылығы да осында болып табылады.

1970-жылға қарай әл-Фарабидің 1100-жылдығы қарсаңында Кеңес Одағы құрамындағы Қазақстанда Фарабимен танысудың үлкен бір кезеңі орын алды: философияда (А. Қасымжанов, М. Бурабаев және т.б. оған дейін Ақжан Машани ұлттық валюта - теңгеде салынған суретті - әл-Фараби бейнесін алғаш алып келген), шығыстануда (Ө. Дербісәлиев, А. Көбесов), әдебиетте (Ө. Әлімжанов, Ұстаздың оралуы) және т.б. Кеңес идеологиясының үстемдік құрған кезінде ұлы ойшылдың трактаттары іздестіріліп, орысшаға және қазақшаға аударылды. Айтулы датаны атап өтпеу мүмкін емес еді, өйткені оның шығармашылық мұрасын әлем мойындаған. Кеңестік идеологтар әл-Фарабидің өмірін Таяу Шығыстағы әлеуметтік саяси ахуал мен тарихты тап күресіне қарай бұрмалауға, оның ілімін материализмге қарай бұруға күш салды. Бұл арнадағы ғылыми

зерттеулердің басым көпшілігі идеологияның ықпалымен болған сыңаржақ ізденістер болатын. Десек те, бұл кезеңде жасалған аудармалар мен зерттеулер Шығыс данышпанының мұрасын игерудегі маңызды қадам болды. Бұл бағыттағы зерттеу жұмыстары Қазақстанның тәуелсіздік алуымен жаңа арнада қарқынды дамыды. Негізгі орталықтар ғұлама ойшылдың есімін иеленген елдегі ғылым мен білімнің қарашаңырағы саналатын Қазақ ұлттық университетіндегі «әл-Фараби орталығы» мен қазіргі Философия, саясаттану және дінтану институтындағы «Фарабитану» бөлімі болатын.

Ұлы ойшылдың шығармаларын аудару жұмыстарын жүзеге асыру бойынша бұл кезеңде біршама қиындықтар мен кедергілер болды. бірқатарын атап айтар болсақ, біріншіден, әл-Фараби қолжазбаларының қоры болмады, оның үстіне оның ілімін зерттеудің философиясы мен методологиясын терең игерген кәсіби арабист-аудармашылар болмады. Екіншіден, ислами руханилықты терең білетін таяушығыстық зерттеулерге маманданған философ-мамандар болмады. Үшіншіден, кітапханаларында Әбу Наср әл-Фарабидің қолжазбалық мұрасы сақталған Алдыңғы және Орта Шығыстағы, сондай-ақ Батыстағы орталықтармен және ғалымдармен қалыптасқан берік байланыстардың болмауымен сипатталады [3, 9-б.].

Тәуелсіздік тұсында әл-Фараби философиясын зерттеу нысанасы еткен кандидаттық, докторлық диссертациялардың, мақалалар мен іргелі зерттеулердің мол шоғыры қалыптасты. Бұл еңбектер ойшылдың саяси философиясын, дүниетанымын ислам өркениеті контекстінде қарастыруымен құнды, бұған қоса, ортағасырлық ғұлама ғалымның фәлсафалық мұрасын жаңа ғасыр тоғысында жаңаша көзқараспен талдап, оған бұрын-соңды күмән келтіре айтылған даулы пікірлердің басын ашып беруімен ерекшеленеді. ҚР ҒБМ Философия, саясаттану және дінтану институтында философия ғылымдарының докторы, профессор, ҚР ҰҒА академигі Ә.Н. Нысанбаевтың басшылығымен жарық көрген еңбектер, соның ішінде «әл-Фараби және әлемдік мәдениет» (Алматы, 2001) жинағы ойшыл дүниетанымын заманымыздың сұранысына орай саралауымен назар аудартады. Мемлекеттік «Мәдени мұра» бағдарламасы аясында институттың бас ғылыми қызметкерлері Н.Л. Сейтахметова, Ғ.Қ. Құрманғалиевалардың редакторлығымен әл-Фарабидің еңбектері қазақ тіліне аударылып, қазақ философиясы мен мәдениетінің алтын қорына қосылды.

XX ғасырдағы алдыңғы қатарлы мұсылман ғалымдары ортағасырлық ислам құбылысын зерттеуде тілдік герменевтикамен қатар, тарихи жағдайды қайта тәпсірлеу әдісі арқылы реконструкциялауды ұсынуда. әл-Фарабидің заманындағы лингвомәдени ахуал сол кезеңдегі мұсылман әлемінде орын алған діни және саяси ахуалдармен сипатталады. Бұл заман, яғни IX-X ғасырлар Араб халифаты құрылып, оны турашыл халифтер, Умеййа және Аббаси әулеттерінің басқаруынан кейін гүлденген кезеңі. Сонымен қатар, халифаттың бір орталыққа, яғни Бағдатқа бағынған билігі әлсіреп, әртүрлі бербер, парсы және түркі әулеттерінің билікке келіп, бұрынғы толеранттылықтың орнына діни реакциялық күштердің артуы байқалады.

Атап айтар болсақ, VIII ғасырдың соңынан бастап Солтүстік Африкада исламды терең түсіне қоймаған, есесіне Әһли бейітті қадірлеу (Умеййа мен Аббаси биліктерімен қақтығысқа келген Әли әулетін қолдаушылардың көпшілігі Мағрибтен пана тапқан еді) мен хариджилік сипаты басым бербер тайпаларына сүйенген жартылай тәуелсіз бірнеше саяси бірлестіктер орнады: Ыдырыс әулеті (789-жылы Ыдырыс I ибн Абдаллах Мароккода негізін қалаған шиға имамдарының әулеті, оларды 905-жылы Фатимилердің исмаилитті әулеті бағындырды), Рүстем әулеті (777-жылы ғибадилердің имамы болған Әбдірахман ибн Рүстем негізін қалаған хариджизм идеологиясына сүйенген Алжирдегі Тахарта

имамдарының әулеті, 909-жылы Фатимилер басып алғанға дейін билік құрды) және Ағлаби әулеті (800-жылы аббасилік әсербасының баласы Ыбыраһим ибн әл-Ағлаб Тунисте негізін қалаған әмірлер әулеті, 909-жылы шиғалық-исмаилилік насихат пен берберлердің бүлігі салдарынан құлады). Жалпы халифа Әли мен Фатима ұрпақтары Солтүстік Африка мен Мағрибтегі Ыдырыс пен Фатима әулетінен өзге Мекке мен Йеменде - Сүлеймен әулетін, Табаристан мен Йеменде Зейди әулетін билікке әкелді.

X ғасырдан бастап Қарахан және Самани әулеттерінің әскери қызметінде болған оғыз тайпалары, оның ішінде өз мемлекеттерін құрған сельджуктер мен османлылар бүкіл Алдыңғы Азияны басып алды. Осы саяси өзгерістердің барысында парсы және түркі тілдері жергілікті жерлерде кең тарала бастады. Әлемдік әдебиеттің інжу-маржандарынан салатын Жүсіп Баласағұнның «Құтты білігі» түркі тілінде жазылғаны белгілі. Осылайша әл-Фараби заманында тілдік және мәдени ахуал өзгеріп, бұрынғы Араб халифатының жерінде ұлттық жаңғыру үдерістері орын алды.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1 Сатершинов Б.М., Сейтахметова Н.Л. Көне заман мен орта ғасыр сұхбаты аясындағы әл-Фараби философиясы / Әбу Насыр әл-Фараби: дәуір сұхбаттастығы. I халықаралық Фараби форумының материалдары. Алматы, 2 сәуір 2014 жыл. - Алматы: Қазақ университеті, 2014 - 409 (313-319 бб.).

2 Сейтахметова Н.Л. Шығыс философиясы. Оқу құралы. Алматы. ҚР БҒМ ҒК ФСИ баспасы, 2009. - 235 б.

3 Наследие Абу Насра аль-Фараби в трудах Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК (библиография: 1991–2012 гг.) / Под ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 78 с.

### **АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ЕДИНСТВА ОТНОШЕНИЙ «ЧЕЛОВЕК И МИР»**

**Әлжан Қуаныш Ұзақбайұлы**

филос.ғ.к., қауымдастырылған профессор, ҚР ҚМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының жетекші ғылыми қызметкері

Наследие аль-Фараби чрезвычайно многообразно, энциклопедично по своей тематике. Оно охватывало проблемы логики, этики, эстетики, социологии, политики, **языкознания**, теологии, музыки, математики, физики, астрономии.

В трактате «Слово о классификации наук» аль-Фараби систематизировал и кодифицировал все отрасли знания своей эпохи, определив предметы, задачи и цели их исследования, самым ключевым и значимым среди всех перечисленных выше наук, он считает учение о языке. На наш взгляд, он, исходя из греческой философии и традиции, понятия «Язык» (речь в словесной форме), «Слово» воспринимал как понятие «Логос», обозначавшее закон всемирного развития, некую высшую силу, управлявшую Миром как целым, Космосом. Вот почему он в классификации наук отводит науке о языке центральное место.

Тем самым аль-Фараби в неявной форме формулирует исходный способ понимания единства отношения «Человек и Мир (Космос, Логос)<sup>16</sup>».

Необходимо отметить, что среди философских направлений, существует иерархическое соотношение проблем, что решение одних из них невозможно без предварительно правильного решения других. «Мы утверждаем, что логически первичной, задающей самое возмозможность адекватной постановки и решения **всех иных проблем философии является проблема единства взаимоотношения Человека и Мира**» [1, с. 22].

То есть, все другие фундаментальные проблемы философии являются производными и зависят от принципиального решения проблемы взаимоотношения «Человек и Мир», являющегося главным и вечным предметом философии.

Все значительные кризисы современного этапа мирового общественного развития, суть лишь разнообразные формы одного и того же кризиса, т.е. кризиса онтологических оснований отношения Человека к Миру. И в современном Казахстане «... любой шаг на пути реформ должен совершаться и осмысляться под углом зрения и как аспект коренного преобразования этого кардинального отношения» [2, с. 6].

Надеюсь, что после такого **небольшого введения** становится понятным выбор темы нашего выступления (методологический ориентир – философские категории общее, особенное, единичное).

Итак, аль-Фараби с полным правом можно отнести к числу сторонников идеи единства Мира и Человека. Формированию и становлению такой его позиции способствовали, прежде всего, условия арабоязычного средневекового Востока, ведущей мировоззренческой установкой которого был религиозный монизм, признание Бога - первопричиной, творцом мира и человека. Провозгласив: «Нет Бога, кроме Аллаха», ислам с момента своего возникновения и в процессе дальнейшего развития последовательно утверждал идею единства (таухид) мира и человека, единства нравственности и правовых предписаний, единства веры и поступка, единства исламского общества.

Преодолевая «последние бастионы» политеизма в ближневосточном регионе, ислам все более укреплял позиции монотеизма. Через Бога и во имя Бога, отдавая свою жизнь божественной воле, человек мог понять мир, уразуметь его божественное строение и осознать собственное предназначение в мире. Природа как творение Бога, способствующее познанию божественного провидения, включалась в предметную область познания человека, в поле его естественнонаучных интересов, но именно поэтому и ограниченных в своем развитии. В такой ценностной духовной обстановке исламского мира формировалась и развивалась теология. В этой же атмосфере становилась и философия, с ее системой обоснования и выражения идеи Бога, идеи единства мира и человека.

В трактате аль-Фараби «Жемчужины премудрости» говорится о том, что высшая ступень, называемая «Необходимо сущее» - Бог, есть такая же сущность, что и мир. Универсум, но только в форме единства, а мир - такая же сущность, что и Бог, только в форме множества, т.е. по своей сущности они подобны, но по форме различны. Бога аль-Фараби называет первоначальным источником всякого истечения, причиной существования многообразия [3, с. 68].

«Существования многочисленны и вместе с тем они делятся по ступеням в своем множестве. Субстанция (Первопричины) таково, что всякое бытие оттуда исходит, какого бы оно ни было, - совершенное или несовершенное; и также его субстанция таково, что

---

<sup>16</sup> Мы здесь исходим из мнения, что отношения «Человек и Мир» является предельным и всеобъемлющим отношением, в котором заключена и сосредоточена вся полнота определений, как Человека, так и Мира.

когда все бытий оттуда исходят, в зависимости от своей ступени, и каждая из них получает часть и степень бытия, ему предназначенные, вновь все начинается с наиболее совершенного; продолжается это посредством того, что менее совершенно и, таким образом, следует от несовершенного к еще менее совершенному, завершаясь бытием, вне которого невозможно никакое другое существование и вне которого, следовательно, нет более бытия... Его субстанция таково, что когда исходят из Него, в зависимости от своей ступени, они объединяются, скрепляются и упорядочиваются таким образом, что множество предметов образуют единую систему и становятся как бы единым бытием», - пишет аль-Фараби [4, сс. 228-229].

В этом контексте необходимо отметить, что философская концепция, заключающаяся в представлении мира, человека, а также сферы сверхбытия в виде единого, органического целого в качестве самостоятельного философско- методологического принципа впервые отчетливо выражается у Плотина и его последователей.

Плотин представил фундаментальное понимание единства бытия: «Всякое содержит в себе все и созерцает во всем другом, так что все-всюду и все во всем, и всякое сущее есть все». Источником Всеединства постоянно поддерживающим и воспроизводящим этот строй мирового бытия, становится неоплатоновский вариант абсолюта – Единое (Первоединство).

Генетически история всеединства уходит своими корнями в самые ранние периоды выделения собственно культурно-духовной деятельности и ритуально-магической практики.

Основное содержание философии Плотина представляет собой диалектику трех моментов – Единого, ума, и космической души. И эта триада воплощена в чувственно-материальном космосе. Лосев А.Ф. пишет, что космос «уже перестал рассматриваться у Плотина как объект, и только как субъект, но как такой космос, который оживлен вечно подвижной душой, оформлен в виде тончайшей умственной конструкции и понят как единое и неделимое целое» [5, с. 128].

Следовательно, философия неоплатонизма не есть только материализм или только идеализм. Она представляет собой целостное мировоззрение, неразрывное единство материи и духа, объекта и субъекта.

Аль-Фараби по праву завоевавший и носивший звание «Второго учителя», глубоко постиг концепцию «Всеединства» философа Плотина и его сторонников и учеников.

Неоплатонизм как один из источников философии Фараби сказался в трактовке им шести принципов вещей: существует божественный принцип, или первая причина; вторичные причины, или небесные сферы; активный интеллект; душа; форма; абстрактная материя. В его философии так же, как у неоплатоников, материя занимает низшее место в системе мироздания. Но если у неоплатоников материя инертна, пассивна, то аль-Фараби делает ее активной, самостоятельной, вечной, порождением самой себя. Материя - результат эманации, которая исходит от высших сфер к низшим. Бог, как высшая ступень эманации, выступает лишь в качестве первой причины, он есть безличное абстрактное существо [3, с. 69]. Как пишет, М.М. Хайруллаев, «в системе аль-Фараби Бог настолько отдален от материи, от природы, что до нее почти не доходит воздействие его мощи и воли, его управление растворяется, обессиливается на промежуточных ступенях, и материя остается хозяином самой себя» [6, с. 199].

Материю он рассматривает как самостоятельную онтологическую субстанцию, как реальность, объективно существующую основу материальных предметов. Он пишет, что форма зависит от материи, а материя является началом и причиной в качестве субстрата



форм. Подлунный мир функционирует в прямой зависимости от материи и в очень опосредованной - от Первопричины. Это свидетельствует о том, что философия аль-Фараби скорее пантеизм, чем деизм, она представляет собой, по словам М.М. Хайруллаева, натуралистический пантеизм.

Единство взаимоотношений мира природы и мира человека – макро - и микрокосма в области теории познания носит в системе аль-Фараби несколько неопределенный характер. Оно состоит преимущественно в перенесении антропоморфных качеств на Необходимо сущее и на космические сферы. Кроме того, он выделяет категорию мышления в самостоятельную субстанцию, существующую вне человека. В ней, по мнению аль-Фараби, заключена природа Необходимо сущего, а она в свою очередь является причиной существования всех остальных вещей.

Мир, по аль-Фараби, делится на девять небесных сфер. На первом месте - Первое небо, что также является тюркской традицией и выражается в понятиях «жеті қат аспан» (семь небес) и «Сэкэнтир сыры» («тайна Сатурна»). Мир делился, по представлениям древних тюрков, на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Юсуф Баласагуни в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна).

В метафизике тенгрианства Первое Небо понимается как одна из энтелехий Тенгри. Но при этом необходимо отметить определенную подмену в понимании Неба. Европейские и русские исследователи древнетюркской культуры, следуя сложившемуся стереотипу, переводили и понимали тюркское «Көк» как Небо, отсюда и неправильное «Көк Тенгри», что буквально переводилось как Небо-Тенгри. Этимология тюркского слова «Көк» сложна и неоднозначна. «Көк» понимается в значении цвета, когда мы говорим «Көк аспан» - «Голубое небо», но оно имеет и значение «священного, божественного», тоже самое «Көк аспан» или «Көк тюрк» - это как «священное Небо» и «божественные тюрки». Сущностное же значение «Көк» - это Начало Жизни; отсюда понятие «Көк шықты». Наверное, этим и объясняется «неприятие» и несоответствие метафизике тенгрианства как самого словосочетания «Көк Тенгри», так и его перевода как Неба. «Көк Тенгри» скорее нужно понимать как «священность Тенгри» или точнее, Тенгри как Начало жизни, что соответствует тому, что Тенгри «распределяет» Жизнь и Время, отпущенное человеку, он является источником и началом Жизни. В данном случае Жизнь выступает как энтелехия Тенгри.

Идеи подлунного мира и Неба как «материи» (скорее, начала Жизни или «жизненной материи») аль-Фараби перекликаются с натурфилософией тенгрианства. Небо как энтелехия Тенгри, объемлющая природу (подлунный мир) создает универсальное единство человека и природы, их слиянность и слиянность человека с Небом и с самим Тенгри. Здесь можно процитировать аль-Фараби («О происхождении наук», глава 4): «... Имеется пять материи, а именно земля, вода, воздух, огонь и небо. Небо же, так как движется по своей природе, движет остальные четыре материи, смешивает и соединяет их, если бы не было неба, то они не двигались и не соединялись бы между собой... Доказательство того, что небо является пятой материей, состоит в том, что небо не холодное и не жаркое, не влажное и не сухое, не легкое и не тяжелое. Следовательно, природа его находится вне этих четырех материй. Самое резкое разделение наук состоит в их разделении на науку о небе, науку обо всем том, что находится под небом, и науку о том, что находится вне их. Масса той субстанции, которая охватывается небом, то есть находится подлунном мире, из огня и воздуха, воды и земли. Это субстанция всегда едина, меняются только ее акциденции,

состоящие из четырех качеств, каковы: жар и холод, влажность и сухость. По этой причине субстанция, которая находится в подлунном мире, называется тленной. Субстанция же неба не меняется, она меняет только место, но не получает многочисленных форм и многочисленных фигур. Таким образом, доказывается, что его масса находится вне массы этой тленной субстанции. То, что существует вне всего этого, не имеет ни массы, ни материи, ни акциденции, но отдалено от субстанции и акциденции, это только Бог, который благословен и выше всех богов» [7, с. 383].

Здесь аль-Фараби обосновал, что Небо не просто одно из пяти материй. Он показал единство его трансцендентальности и то, как оно объемлет природу, тем самым выразив древнетюркскую традицию поклонения Небу как Начало Жизни, Началу Природы. При этом взгляды аль-Фараби расходятся со взглядами Аристотеля (у которого к четырем первоэлементам добавляется эфир), что является прямым подтверждением самостоятельности тюркских философских традиций.

В своем многогранном творчестве аль-Фараби, следуя тюркским традициям развешивает одну из главных философских проблем - проблему человеческого счастья. Античная философия дала аль-Фараби уверенность в единстве мироздания. Интерес к человеку и его счастью в Добродетельном граде с неизбежностью приводит его к необходимости исследования всего существующего в качестве своеобразного введения к учению о счастье. В трактате «Философия Аристотеля», он говорит, что человек является частью Вселенной, и если бы мы захотели определить его цель во Вселенной и пути ее достижения, нам нужно было бы понять и строение Вселенной. Иными словами для познания человека и человеческого совершенства необходимо познать Вселенную и каждую ее часть. Из этого положения с необходимостью проистекала уверенность в единстве человеческого знания, во взаимном дополнении усилий, предпринимаемых разными мыслителями в ракурсе единства отношений «Человек и Мир».

В тенгрианстве как мировоззрении древних тюрков одним из центральных понятий является понятие – «күт» - счастье. Тенгри распределяет не только жизнь и время человека, дарует ему судьбу, но и распределяет - счастье . «Бақыт берсін» один из главных мировоззренческих символов тюркских народов. Счастье человека в единстве и гармонии с Универсумом. Счастье есть некое совершенство и всеобщее благоденствие. Счастье становится высшей категорией этики. Так, у аль-Фараби смыкаются и гармонизируются космология и этика, **общефилософские конструкции** и практика. Однако без философии, как постижения общей гармонии мира и красоты его устройства, не может быть подлинного счастья.

Понятие күт – счастье аль-Фараби связывает воедино онтологию, антропологию и социальную философию, обнаруживая сущностный символизм реалий казахской традиционной культуры.

Кроме того «күт» означает жизненную силу, способность к ее продвижению. Для традиционного мировоззрения человек, растение, животное родственны и воплощают различные формы живого, присущего Природе и порождаемого ею. Переживание живого и характеризует отношение человека к миру, являясь основой духовных и ценностных определений, т.е. на поле смыслообразующих концептов «Человек и Мир», по аль-Фараби, природа выявляет себя не объектом акций, а живой божественной средой.

Узбекскими учеными был проведен анализ малоизвестных произведений Фараби - трактаты «Та'ликат», «Об органах [тела] животного, их функциях и потенциях» и «Об органах человеческого тела» [8, сс. 51-52]. В целом они раскрывают процесс преемственности в развитии прогрессивных перипатетических традиций, преломления

учения Аристотеля в системах лучших представителей арабоязычного перипатетизма Ибн Сины, Ибн Туфайля, Ибн Баджжы, Ибн Рушда и др.

Введение в научный обиход упомянутых трактатов позволяет сделать ряд выводов относительно теории аль-Фараби о гармоническом единстве Вселенной и об удельном весе элементов материалистического миропонимания в общем комплексе его философской системы.

Сопоставление положений трактата «Та'ликат» с соответствующими концепциями медико-философских сочинений позволяет дополнить начальные формы концепции аль-Фараби о материальном единстве мира четко сформулированной идеей о наличии физиологического тождества между человеком и животным.

Кроме того, в медико-философских трактатах фактически опровергается утверждение в духе ислама об отсутствии аналогов у Необходимо сущего, поскольку в части источника бытия животный организм, по теории аль-Фараби, тождествен мирозданию. Как макрокосм управляется Необходимо сущим, так и органы тела управляются «единственной теплотой» или «изначальной силой», заключенной в сердце. Концепция аль-Фараби о несотворенности мира в качестве логического вывода влечет за собой признание извечности «изначальной силы», основы материального бытия человека и животного. Следовательно, помимо аналогии между макро и микрокосмом в области первоисточника того и другого из доводов аль-Фараби вытекает фактическое признание автономности и даже неуправляемости животного организма со стороны Необходимо сущего.

По аналогии и роль Необходимо сущего в мире тоже ограничена. Божественная субстанция, регулируя взаимоотношения между различными частями мира, не может, тем не менее, коренным образом изменить фактические процессы, подчиняющиеся совершенно определенным законам.

Важно подчеркнуть, что аль-Фараби придает огромное значение нравственно-духовной трактовке сущности человека. Его этика провозгласила чистоту сердец и рук, социальную справедливость в отношениях между людьми. Главным в человеке выступает духовное начало (сердце), которое отождествляется с зеркалом, отражающим поступки человека.

Подобное понимание человека вытекает из сути его философии. Если мир он рассматривает с позиции пантеизма, т.е. целостного мировоззрения, сочетающего в себе духовное и материальное начало, то и человек у него выступает природно-духовным существом, субстанцией которого является сердце, душа, душевно-духовная чистота, т.е. высшая чувственность. Именно подобная трактовка человека и мира соответствует потребностям современной духовной ситуации.

В этом контексте в начале 3-го тысячелетия академик Ж.М. Абдильдин ставит перед казахстанской философией (да и перед мировой) новые принципиальные задачи.

Основная мысль Ж.М. Абдильдина состояла в следующем. Сегодня наблюдается «дефицит чувственности», т.е. деградация высших, духовных чувств человека, в основе которых – чувство нравственное. Поэтому, по словам Абдильдина, нужна «теория чувственности», философам необходимо «глубже изучать душу и сердце» с целью их развития.

Эта проблема в наше время обретает чрезвычайную, актуальность в силу глобально-критического состояния человечества, когда единственный выход из кризиса, единственное спасение – в нравственности. Что касается изучения мышления, то оно по выражению Ж.М. Абдильдина – «только подступ к нравственности» и, следовательно, не должно становиться

самоцелью. Подобно тому как для Канта «Критика чистого разума» была ступенью к анализу практического разума и способности суждения, так и для философов исследования по диалектике, логике и теории познания должны рассматриваться как условие и преддверие исследования проблем этики и эстетики.

И он призвал к созданию новых, современных «трех критики», с тем чтобы Истина, Добро и Красота предстали в неразрывном и гармоничном единстве.

«...Логично и истинно только то, что человечно. А человечно то, что помогает людям духовно расцветать, что придает высокий смысл их бытию и развитию, что вносит в Мир все больше Добра, Любви, Красоты. Основание человеческой логики и человеческого познания – бесконечное нравственно-целевое смысложизненное отношение ко всему сущему. Другими словами – именно **человечность**, иначе называемая духовностью» [9, сс. 176-184].

Именно в достижении человечности т.е. высшего духовного чувства, мы должны обратиться к традиции диалектической логики как подлинному теоретико-креативному мышлению, позволяющему понять реальные противоречия и основные вызовы на пути реализации Нового Справедливого Казахстана. Наступит тот день, по меткому выражению Деррида, когда диалектика разбудит «спящий смысл» философии.

Наследие аль-Фараби представляет собой синтез философско-духовного, теоретического видения мыслителя с практическими задачами своего времени.

Философские размышления аль-Фараби в контексте единства отношения «Человек и Мир» и сегодня является предпосылкой, основаниями для решения практических проблем бытия человека, общества и мира.

Целостность восприятия мира и человека, единство разума и сердца, духовно-нравственные приоритеты истины, добра и справедливости – все эти уроки великих мыслителей казахской степи вобрала в себя национальная философия.

### Список литературы:

1. Капышев А.Б. Отношение «Человек и Мир» как непосредственно-целостное онтологическое отношение // XIX Всемирный философский конгресс. – М., 1993. – 200 с. – С. 22.
2. Хамидов А.А. Предисловие // XIX Всемирный философский конгресс. – М., 1993. – 200 с. – С. 6.
3. См.: Наследие аль-Фараби и мировая культура: Материалы международного конгресса. – Алматы, 2001. – 475 с. – С. 68-69.
4. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С. 228-229.
5. Лосев А.Ф. История античной философии. – М., 1989. – С. 128.
6. Хайруллаев М.М. Мировоззрение аль-Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент, 1967. – С.199.
7. См.: Наследие аль-Фараби и мировая культура: Материалы международного конгресса. – Алматы, 2001. – 475 с. – С. 383.
8. Казибердиев А.Л., Муталибов С.А. Абу Наср Аль-Фараби. Исследования и переводы. – Ташкент, 1986. – 200 с. – С. 51-52.
9. Колчигин С.Ю. К проблеме духовно-чувственного познания // Академик Абдильдин и мировая философия. – Алматы, 2008. – С. 176-184.

## АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ МОХСИНА МАХДИ

Очилова Мехринисо Илхомовна

филос.ғ.д., Академик Бободжон Гафуров атындағы Ходжанд мемлекеттік университеті

**Аннотация:** В данной статье рассматриваются усилия, предпринятые иракским ученым, профессором Мохсином Махди в области изучения философии аль-Фараби, и причины, побудившие его специализироваться на мысли Аби Насра аль-Фараби, которого считают основателем исламской философии, и один из самых важных мусульманских философов, влиятельных в средневековой философии. Затем исследование переходит к анализу методологической точки зрения, на которую опирался профессор Мохсен Махди, рассматривая философские достижения аль-Фараби. Эта точка зрения основана на двух измерениях: первое - справедливость, второе - исследование.

**Ключевые слова:** исследование, справедливость, письма, аль-Фараби, философия, Мохсин Махди.

Философия - важная форма человеческого взаимодействия, в которой человек освобождается от специфики традиционного реалистического рассмотрения, чтобы погрузиться в его общие черты, созерцая его в рациональной тотальности, пытаясь понять его поверхности и глубины. И его намерение за этим состоит в том, чтобы искать истину в ее беспристрастности и чистоте.

В разгар научного и интеллектуального движения, имевшего место в третьем и четвертом веках хиджры, возник интерес арабов к новым наукам, отличным от наук, в которых они хорошо разбирались, таких как грамматика, юриспруденция, интерпретация, и риторика, которые были самыми достойными науками для изучения и мастерства, как это известно за чудесность Книги Бога Всемогущего. Среди новых наук, которым способствовала переводческая деятельность, - философия, занимавшая важное место среди других народов.

Дело занятий философией было непростым по сравнению с хорошо сложившимися и давними в те эпохи эпохи арабо-исламской цивилизации науками. Философия изначально считалась отраслью риторики и практиковалась под названием «наука о речи» о его чудесах. Первой сектой богословов была секта мутазилитов, занимавшаяся толкованием искусства высказывания. Среди его риториков были Васель бин Атаа, Сахл бин Харун, Амр бин Убайд и Аль-Джахиз, имевшие умственную склонность и полемический характер, основанные на логических рассуждениях и аналогиях.

**2- Значение аль-Фараби в истории исламской философии:** Философия не получила своего названия как отрасль знаний, независимая от языковых наук, кроме как от рук Абу Насра аль-Фараби, философа, родившегося в 259 или 260 г. хиджры / 870 г. н. э. и умершего в 339 г. хиджры / 950 г. мысленно спорил с грамматиками и лингвистами, пока не доказал им свои способности как философа-основателя, хорошо разбирающегося в греческом философском наследии и наследии современного платоновского богослова, поэтому его называли вторым учителем.

Из-за его известности в философии и его мастерства в понимании Аристотеля в его книгах «Искусство поэзии и риторики», а также его учебы у суфиев в Багдаде и его участия в неоплатонической философии под влиянием некоторых из школы Афин и Александрии некоторые грамматика и риторы выказывали враждебность к нему и другим, включая Ибн ал-Асира, который восставал против методов Философов и видел в Аль-Фараби и Ибн Сине - и им подобных - людей, введенных в заблуждение Аристотелем и Платоном [6, 310].

Что касается юристов, то они поощряли науку о речи, которая занимала важное положение, но она была привязана к середине исламских религиозных наук, включая науку о юриспруденции. Они бесплодно спорили или отвлекали их от их юридических обязанностей, пока аль-Фараби не смог с его диалектической рациональностью обратить внимание на скуку откровения, рассматривая его как философию, не противоречащую религии, а скорее являющуюся лучшим образом жизни, и являющуюся путем, по которому человек может достичь наиболее полного знания [7, 71].

Несмотря на это противостояние, аль-Фараби продолжал свою философско-логическую работу с коннотациями и вопросами, связанными с философией Платона, изобретая новые науки, в том числе науку о статистике наук и науку о гражданской политике, открывая дверь для таких философов после него, как Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Туфаил, Ибн Маджа и Ибн Маймон, а также Аль-Газали и Ибн Хальдун. Влияние на ученых арабской риторики в шестом веке хиджры, таких как Аль-Казвини, Аль-Сакаки, Ар-Рази, Аль-Субки, Ат-Тафтазани и др. Влияние Абу Насра аль-Фараби достигло средневековых философов на востоке и западе исламского мира, но многие факторы сделали его философское наследие забытым, и в конце девятнадцатого века от него мало что было переведено.

Важность интеллектуального наследия, оставленного Аль-Фараби, заставляла некоторых западных мыслителей, интересующихся восточной философией, обращаться к нему лишь издалека. Они могут вообще не упоминать об этом. Причина в том, что западники рассматривают мусульманских философов в целом как простых передатчиков греческого наследия, и что их заслуга ограничивается доведением этого наследия до эпохи Возрождения, чтобы Европа могла возродить его снова, как будто мусульманские философы не добавили ничего нового к греческому наследию. Это наследие, и не были новаторами или разработчиками.

Нет сомнения, что за этим восприятием стоит восточная тенденция, заставляющая западных философов смотреть свысока на философа, пришедшего с Востока, и описывать его как мудрого шейха, а его философию считать мудростью, потому что он не созерцает явления и интерьер, а также не изобретает понятий и терминологий.

Однако всякий, кто читает исламскую философию, находит, что создание понятий является ее поиском, и именно поэтому аль-Фараби изобрел термины (жанры, предикаты и сущность) в отличие от терминов (*timos*, *pois* или видов) у Платона, и (*катезис* и сущность) у Аристотеля. Чего не сделали сами западные философы, изучавшие Платона и находившиеся под его влиянием, скорее, Поль Рикёр [8] не ставил понятий, подобных тем, которые задавал Аль-Фараби, и именно он очень заботился о книге (Республика), и он внимательно стоял у добродетельного города, и был занят человеческой душой как полем сил, подлежащих притяжению. Двойственность разума и метафоры и аналогии, символизма и примера.

Примечательно, что труды аль-Фараби, начиная с начала XX века и до наших дней, привлекали к себе внимание, в них писались исследования и исследования, вокруг них

формулировались социологические, антропологические и политические методологии и предложения.

Пожалуй, наиболее важными и известными из этих писем и сочинений являются книги «Сборник двух мнений двух мудрецов» и «Мнения жителей добродетельного города» и «Ас-Сияса аль-Мадани», в которых проявляется вся философская работа аль-Фараби.

**3- Аль-Фараби с точки зрения Мохсина Махди:** Профессор Мохсен Махди обладал качествами оригинального исследователя, наиболее важными из которых являются настойчивость, точность и терпение, что позволило ему выполнять эту кропотливую исследовательскую работу, сочетая его специализацию в социологии с его глубоким знанием греческое и исламское философское наследие, используя свои собственные способности и литературный талант, что дало ему особый научный стиль, с помощью которого он смог в то же время освободиться от академических ограничений и усилить научное измерение в его исследований и исследований, пока Чарльз Баттерворт не сказал о нем: «Его слава за исчерпывающие и всесторонние научные исследования заставляла его избегать приверженности научному обычаю, представленному обращением к вторичной литературе, которая относилась к его специальному предмету из близкого или далекого» [7, 11].

Хотя первой исследовательской работой Мохсена Махди была его докторская диссертация под названием («Философия истории Ибн Халдуна»), в которой он специализировался на социологии, это было также началом его карьеры в изучении средневековой исламской философии в целом и философии аль-Фараби в частности.

Что касается причин специализации профессора Мохсена Махди на философии аль-Фараби, то они следующие:

Что аль-Фараби является первым философом, стоящим выше наследия александрийской школы в исламе, пользующимся рангом самого Аристотеля как второго учителя, не как простого переводчика, историка и передатчика философского наследия, а скорее как философа, который переполнил платоновское и аристотелевское философское наследие большим своим пониманием, поэтому у него была своя философия, которая была выражена в его работах, направляя тех, кто пришел после него, к тому, как понимать неоплатоническую литературу, используя логику и гражданскую науку, то есть науку, связанную с цивилизацией.

Западная философия не придавала второму учителю того значения, которое ему подходило, скорее, она находилась под влиянием его ученика Ибн Сины, на которого оказали сильное влияние идеи аль-Фараби и его методы наблюдения сущностей и симптомов и диагностики явлений и поведения. Возможно, уникальность аль-Фараби в особой философии в сближении божественного закона с исламской философией делала его труды источником путаницы и заблуждения для исследователей, и поэтому они предпочитали ему Ибн Сину.

- Что возобладало из предположения, что трудовая книжка аль-Фараби («Мнения жителей Добродетельного города») является другой версией, перенесенной из города Платона.

То, что отличало философское наследие аль-Фараби с точки зрения научного разнообразия, объединяет юриспруденцию, теологию, практическую и гражданскую философию, теоретические науки, естествознание, богословие и другие науки, которые он развивал и развивал своеобразно.

Убеждение Мохсена Махди в том, что контраст между платонической политикой и скукой откровения существует, но есть и сходство. Именно это «побуждает изучающего как философию, так и религию искать то, что платоническая политика дает ему учение о скуке откровения. Несомненно, что наличие мнений о Боге и вселенной внутри нации недостаточно для того, чтобы считать ее полудобродетельным городом, как его представлял себе Платон» [7, 26].

Интерес Мохсена Махди к гражданской философии и философии религии, которую Аль-Фараби использовал для обозначения религии.

Философский характер текстов аль-Фараби глубок, за исключением нескольких его текстов, отличающихся простотой.

Аль-Фараби был уникален своими философскими представлениями о сложной диалектической взаимосвязи между наукой и цивилизацией как о дилемме, которую он обсуждал, исследуя корни взглядов людей на добродетельный город, гражданскую политику и невежественную и ошибочную скуку, и спросил кто такой человек? А что гражданское?

- Аль-Фараби предложил новую, не известную до него науку, которая есть наука перечисления наук, и его теоретизирование гражданской философии в контексте, сходном с контекстом Республики, Тимея и Законов Платона, и совместимые, в то же время, с требованиями божественного закона.

- Что аль-Фараби является философом, который служил исламской философии через его понимание «великого конфликта между стремлением к индивидуальному спасению и стремлением к общему спасению, но он был единственным мусульманским философом, который решил исследовать этот конфликт... и, таким образом, .. подчеркнул доброту человеческой любви, которой наслаждается философия. Преданность благородного философа благополучию своего народа и таким образом он оказал великую услугу исламскому народу» [7, 95].

Философы, пришедшие после аль-Фараби, не уважали его и не ценили его достижения с пониманием его роли как философа-основателя исламской философии [7, 76].

Сочетание этих и других причин направило научные усилия мыслителя Мохсена Махди к Аль-Фараби, чтобы специализироваться на его философии после того, как он специализировался на философе Ибн Хальдуне. Это часть его многочисленных подвигов в области социологии в Ираке и во всем мире.

И вопросы, которые приходят на ум в этом контексте, таковы: действительно ли я отдаю должное Мохсену Махди аль-Фараби? И был ли у него особый взгляд на изучение философского наследия аль-Фараби? Было ли изучение посланий аль-Фараби катализатором знакомства Мохсена Махди со средневековой философией? И как Мохсен Махди смог приобрести знания, в которых аль-Фараби объединил лингвистические, гуманитарные и научные науки, чтобы сыграть важную роль в исламской философии? Кто повлиял на Мохсина Махди: Ибн Хальдун, который привел его к аль-Фараби, или Аль-Фараби, который вытащил его из Ибн Хальдуна? И где мы поместим Мохсина Махди в его интересе к изучению средневековой философии и изучению книг ее флагов? С традиционными исследователями или с современными мыслителями?

Чтобы ответить на эти и другие вопросы, необходимо остановиться на измерениях перспективы, с которой профессор Мохсен Махди обратил свое внимание на философское достижение аль-Фараби, и это двумерная перспектива:

**3- 1- Первое измерение: справедливость:** Мохсен Махди аль-Фараби во многих местах был справедлив в своей книге («Аль-Фараби и Фонд исламской политической



философии)), в которой он сосредоточился на областях инноваций и предложений, отличающих философию аль-Фараби, и это не было подражанием греческой философии.

Первым пунктом справедливости является его утверждение, что то, что аль-Фараби представил с точки зрения размышлений о природе человека, является пониманием того, что Книга Законов Платона подняла с точки зрения вопросов, связанных с законами. Человеческая природа направила внимание аль-Фараби и заставила его искать эти две философии, приняв исследование и благочестие как два естественных качества в человеке, которые заставляют его открывать неизвестное или искать его, не требуя от него знания высших принципов, и при этом они не определяют его. навязать мудрость, которая окружает каждого. Следовательно, состояние невежества человека обычно первично, поэтому он не ограничивается рангом, в котором он признает свое состояние неведения; Скорее, он спорит со всеми, ища твердую почву, на которой можно стоять, более позитивное восприятие и более возвышенные принципы. По мнению аль-Фараби, именно человеческая природа заставляет человека предпочесть «говорить, что я верю и исследовать, чем говорить, что я верю во что-то, хотя я знаю, что истина совершенно иная» [7, 50-51].

Из-за интереса аль-Фараби к природе человека Мохсин Махди сосредоточил на ней внимание в своей книге («Аль-Фараби и основание исламской политической философии»), определив эту природу как источник человеческого счастья, и на ней всё, что он делает. зависит от своей природы и ранга в рамках природного целого, осознавая обычай не как нечто совершенно произвольное или просто допустимое, как путь, изобретённый предками, а скорее как нечто улучшающее природу и делающее её совершенной. Следовательно, исламская философия отвергает представление о том, что божественный закон запрещает свободное исследование, а вместо этого говорит, что оно обязательно. И я приступил к его исследованию в соответствии с лучшими доступными методами, а именно методом, представленным в доверии тому, что можно увидеть, а не тому, что сказано, и полагаясь на природу, а не на мнение предшественников [7, 39-49].

Также справедливо то, что Мохсен Махди утверждал, что философия аль-Фараби рациональна в своем видении человека как единичного, обозначающего заложенный в нем силой смысл, субъект [5, 78].

В то время как Мохсин Махди делит теологов на две категории: категорию рационалистов и категорию традиционалистов, он включает аль-Фараби в категорию рационалистов, потому что его гражданская философия начала свой путь в новом контексте, который дает Исламская цивилизация представляет собой новый образ в десятом веке нашей эры, вновь воскресив философию Платона и Аристотеля и освободив сократовскую философию от христианского богословия. На него повлияла эта иудейская мысль в двенадцатом веке под влиянием Моисея бин Маймонида и латинская христианская мысль в конце тринадцатого века под влиянием Альберта Великого и Фомы Аквинского. Из-за всего этого аль-Фараби стал известен как начальник городов знания, место мудрости и второй учитель.

Мохсен Махди сожалел о том, что философия аль-Фараби не была правильно понята, но с ней обращались с невежеством, так что «другие великие и знаменитые люди по-своему отвернулись от общественной жизни и своей нации из-за невежества или разочарования. Среди нас сегодня есть мыслители, которые еще не в состоянии понять значение фразы (гражданская философия), и они никогда не пишут ее, не вкладывая в нее двусмысленность, как будто она бессмысленна, или как будто фраза представляет собой тривиальное исследование, проведенное людьми, которые не открыли истинной философии. Эти

мыслители могут научить нас многому, но они никогда не научат нас ни тому, как хорошо думать об общественных проблемах, ни тому, как улучшить судьбу людей нашей нации и как установить и сохранить гражданскую политику» [7, 95].

А рациональность аль-Фараби заставляла его искать постприродные аргументы Аристотеля, а не сокращать их. Так Мохсен Махди отвечал тем, кто говорил, что аль-Фараби не принес ничего нового, кроме как обобщить аргументы Аристотеля. И он подкрепил свое мнение о различиях между аль-Фараби и Аристотелем с точки зрения аспекта, на который они смотрят, что мы находим подробно в книге (Аль-Хуруф), которая была проверена Мохсеном Махди, и о нем он сказал: «Книга писем есть интерпретация книги Аристотеля «Фалес о потустороннем мире», и это не значит, что две книги сходятся во всех темах, которые они рассматривают, но есть различия» [5, 30].

Аль-Фараби видел, что книга (По ту сторону природы) представлена всем частям логики и представлена всем частям философии, которые не смотрят ни на что, кроме категорий, но аль-Фараби вышел за пределы всего этого к учению, естествознанию и гражданская наука, подобно тому, как аль-Фараби считал известные слова и значения в языках веков от Изменил язык Аристотеля Фалес, его эпоху и его религию. Это помимо несоответствия содержания книги (Аль-Хуруф) аль-Фараби содержанию книги (За пределами природы), ее содержанию и целям Аристотеля Фалеса в ней [5, 33]. И по этому поводу Мохсен Махди говорит: «Аль-Фараби не был одним из комментаторов, которые были поработаны текстом, который они объясняли, и что у него было особое мнение о цели метафизики. В этом главная причина различия двух книг» [5, 42].

И тому, что аль-Фараби обсуждал в своих различных научных трудах, стоящих на первом месте в интересах исламской мысли, таких как грамматика, юриспруденция и богословие, способствовали его знания, полученные им в поездках по многим и дальним странам. Его сочинения были письмами, адресованными своему народу, не покинувшему Родину [5, 93].

Что касается высказывания о том, что аль-Фараби построил город, в котором он подражал городу Платона в своей книге «Мнения людей добродетельного города», то рациональность аль-Фараби в «Книге религии» опровергает его. Мохсен Махди исследовал эту книгу и обнаружил в ней, что аналогия города с живым, цельным телом является подтверждением подлинной личности аль-Фараби. Относительно высказывания аль-Фараби о том, что члены живого тела сотрудничают не только для достижения общей цели, но и имеют разные уровни, Махди сказал: «Религия, ее статус и связь частей города и его рангов с его аналогии из частей света и их ранги, психологические силы и их ранги, а органы человеческого тела и их ранги напоминают читателю книги аль-Фараби по гражданским наукам, суть принципы (Мнения людей добродетельных город) и (гражданская политика). Что касается добродетельного города и гражданской политики, то она дает мнения и действия, как если бы она узаконила секту, или дает пример, на который должен смотреть всякий, кто хочет создать секту в определенной нации или в определенное время» [3, 11].

Из-за важности этой книги она занимает важное место среди произведений аль-Фараби, и в ней аль-Фараби употребил термин секта, в отличие от своей книги «Добродетельная религия». Между этими двумя книгами есть некоторые различия, поэтому то, что содержится в главах «Книги о религии», отличается от содержания книги «Добродетельная религия», причину которой Мохсин Махди объяснил тем, что «этот Ибн Туфайль упоминает в рассказе Хайя ибн Якзана, что Аль-Фараби доказал в книге Добродетельной Религии выживание злых душ после смерти В бесконечных страданиях есть бесконечное выживание» [3, 13].

3-2- Второе измерение: исследование: У ученых есть привычка исследовать происхождение и возникновение языка, и это то, что Мохсин Махди нашел у аль-Фараби, который углубился в происхождение языка, его полноту и его связь с философией и религией в книге (Аль-Хуруф), самое крупное из его произведений. Мохсен Махди достиг этого, и это содержит новое видение для этого философа, не таким, каким он является перед логиками, а как шейх переводчиков, знающий сирийский, персидский и греческий языки. Толкование разговорных значений и их отношение к научным значениям. До исследования Мохсином Махди Книги писем преобладало мнение, что философы, писавшие на арабском языке, исследовали значения этого термина так же, как и греческие философы.

Нет сомнения, что книга аль-Фараби была источником, из которого комментаторы книги «По ту сторону природы» Аристотеля, пришедшие после аль-Фараби, такие как Ибн Сина и Ибн Рушд, черпали многие свои взгляды на божественное знание [3, 27].

Мало того, Книга Письмов открывает нам другое измерение в аль-Фараби как лингвисте, поскольку он давал значения глаголам имен, отличных от названий Сибавайха и других грамматиков, поскольку он называл значения букв осмысленными словами [3, 28]. Примеры интерпретации аль-Фараби значений букв включают его интерпретацию предлога (он), и он сказал: «Можно сказать вообще (он) то, что определяло природу чего-либо, что было типами всех категорий, и на том, что имеет сущность самого себя. Он тот, кто исцеляет друг друга, чтобы получить то же самое. И это то, что, если он понят, он понял саму вещь, суммированную ее частями, которые имеют сущность ее сущности, или суммированную вещами, которые имеют сущность ее сущности, и он тот, кто, когда они соединяются друг с другом, производят ту вещь - что бы это ни было» [3, 100-101].

Аль-Фараби - тот, кто различал грамматический термин и логический термин. Благодаря своим лингвистическим способностям он смог объединить философию как науку, точно так же, как грамматику и юриспруденцию. Эта консолидация связана с двумя инцидентами, обнаруженными ученым Мохсином Махди в ходе его исследования книги (Аль-Хуруф): первый инцидент, встреча аль-Фараби с Ибн ас-Сарраджем, и второй инцидент, дебаты между Матфеем и Аль-Хуруфом. -Сирафи.

Согласно Мохсину Махди, Ибн ас-Саррадж, грамматик, сопровождавший аль-Мурада, имама грамматиков Басры, был учителем аль-Фараби, и они встретились после смерти аль-Мурада. Отсюда возник интерес аль-Фараби к установлению связей между грамматикой и логикой, а затем он смог приобрести знания об арабском грамматическом и лингвистическом наследии, «вопрос, который ни один исламский мыслитель ни до, ни после аль-Фараби не рассматривал подробно, а глубину, которую Аль-Фараби рассматривал во многих своих работах» [3, 46].

Это исследование объясняет нам причину авторства аль-Фараби Книги Букв, поскольку оно указывает нам на источник аль-Фараби в части того, что он говорит о мнениях арабских грамматиков и их высказываниях о значениях букв, особенно то, что он говорит о возникновении языкознания у арабов, отмечая, что Ибн ас-Саррадж не упоминается в этой книге

Что же касается спора между Матфеем и Ас-Серафи, то это была победа грамматики над логикой и грамматиков над владельцами логики и философии, потому что Матфей не смотрел на грамматику и правила языка, и он был невежествен в буквы, их значения и места употребления.

Именно это заставило аль-Фараби обратить внимание на важность изучения грамматики и языка, поэтому он сопровождал Ибн ас-Сарраджа... Но что заметил в этом

вопросе Мохсин Махди, так это двусмысленность, омрачавшую отношения аль-Фараби с Матфеем. Фараби в это время находился в Багдаде, изучая логику и философию [4, 23]. По этому поводу Махди сказал: «Мне кажется, что дебаты, имевшие место между Матфеем и ас-Сирафи, побудили многих учеников аль-Фараби спросить его, как бы он ответил на вопросы, поднятые ас-Сирафи о языке и его связи с логикой и буквами. Правоведение и тому подобное. Мне кажется, что Аль-Фараби ходил отвечать на эти вопросы и разъяснять эти дела в кругу, в котором он объяснял значения букв и интерпретировал книгу Аристотеля Фалеса «По ту сторону природы». связь разговорных значений с философскими значениями. Перенос значений с одного языка на другой опровергает утверждение ас-Сирафи о том, что логики не обращают внимания на язык, на котором ведут диалог, и изучают своих собеседников с пониманием его народа» [2, 49].

И что Мохсен Махди обнаружил в своем исследовании Книги Букв, так это то, что книга Аристотеля («За пределами природы») не была одной из книг, с которых Аль-Фараби начал учиться, но он сначала изучал логические, естественные и математические книги. И это то, что Мохсин Махди увидел в ней как свидетельство того, что аль-Фараби, возможно, составил или продиктовал «Книгу писем» после завершения классификации или диктовки других своих книг по логике и философским наукам. основания для такой работы [5, 43-44].

Стиль аль-Фараби в книге писем указывает на то, что изначально это был сборник уроков, прочитанных аль-Фараби и написанных о нем слушателями в Совете по образованию, поскольку Мохсин Махди обнаружил причину отсутствия интереса аль-Фараби к упоминанию в каждой книге, которую он написал, ко всем книгам, которые он ранее классифицировал с его постоянной ссылкой на то, что Он сказал это. В этом и заключается связь между темами, которые аль-Фараби обсуждает в книге писем, и темами, которые обсуждаются в других его логических книгах [5, 24].

Среди открытий, за которыми следил Мохсин Махди, есть то, что он обнаружил, изучая подробности жизни аль-Фараби, от сходства имени аль-Фараби с именем другого лингвиста, Абу Насра аль-Фараби аль-Джавхари, который был одним из ученых четвертого века хиджры. Его происхождение от Фараба, и он племянник Абу Исхака аль-Фараби, владельца (Диван аль-Адаб) [1, 207].

Среди тонкостей того, что он также обнаружил в своем исследовании Книги Религии, есть изобретение аль-Фараби моления, которое он назвал великим, потому что он считает мнения, действия и высказывания, некоторые из которых прославляют и прославляют Бога. И моление начинается так: «О Боже, о Необходимое Бытия, о Причина Причин, о Древнее, что не исчезло» и заканчивается: «Я уберу от него суматоху природы и низведу его в мир высоких, высоких душ, Бог, который вел меня, довольствовал меня и показал мне.

Если ученый Ибрагим Мадкур интересовался философией аль-Фараби с 1934 года, а исследователь-востоковед Лео Штраус интересовался влиянием аль-Фараби на философию Платона, то то, что сделал иракский мыслитель профессор Мохсен Махди, остается самым важным, а не только с точки зрения научного определения философской мысли аль-Фараби, но и с точки зрения того, чего он достиг из писем этого философа и его трудов, давно забытых и забытых. Поэтому он вывел ее на свет, чтобы добавить в библиотеку арабской и международной философии важные дополнения, которые дают крупный план Абу Насра аль-Фараби, обратив внимание ученых на этого восточного мусульманского философа и ученого-основателя, которого называли вторым учителем. То, что профессор Мохсен Махди представил в исследовании книги (Аль-Хуруф) с особой и практической

точки зрения при чтении и критике философии Аль-Фараби в исследовании и справедливости, является примером группы примеров, которые демонстрируют важность то, что оставил аль-Фараби из великого наследия и богатого достижения, что подтверждает книга «Аль-Хуруф» с особого положения в карте других сборников, составленных аль-Фараби.

#### **Список литературы:**

1. Абу Ибрагим, Исхак аль-Фараби. Диван аль-Адаб (расследовали Ахмед Мухтар Омар и Ибрагим Анис).- Каир: Дар Нахдат Миср, 2007.- 275 с.
2. Абу Наср аль-Фараби. Книга религии и других текстов (Пред. и перевод с комментариями Мохсина Махди). -Бейрут: Дар аль-Машрек, 1-е издание, 1990.
3. Абу Наср аль-Фараби. Книга религии и других текстов (Пред. и перевод с комментариями Мохсина Махди). -Бейрут: Дар аль-Машрек, 2-е издание, 1991.
4. Абу Насра Аль-Фараби. Аль-Вахид ва Аль-Вахда (Пред. и перевод с комментариями Мохсина Махди). -Бейрут: Дар Тубкал, 1-е издание, 1990.
5. Абу Наср аль-Фараби. Книга писем. (Пред. и перевод с комментариями Мохсина Махди). - Бейрут: Дар аль-Машрек, 1986.
6. Диаа ад-Дин ибн аль-Асир. Пример в литературе писателя и поэта. -Каир: Дар Нахдат Миср, 2001. -459 с.
7. Махди, Мохсин. Аль-Фараби и Фонд исламской политической философии. - Бейрут: Дар Аль-Фараби, 2009.- 271с.
8. Поль Рикёр, Философия воли неправильного человека (Перевод Аднана Нагиба аль-Дина). -Марокко: Арабский культурный центр, 2008.

### **АБУ НАСР АЛ-ФАРАБИ – ОСНОВОПОЛОЖНИК ЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ**

**Сулаймони Саийдрахмон**

филол.ғ.д., Тәжік ұлттық университеті араб филологиясы кафедрасының  
профессоры

**Мардони Тәжиддин Нуриддин**

филол.ғ.д., профессор, Таяу және Таяу Шығыс Бөлімі арабтану секторының бас  
ғалымы. Тәжікстан Ұлттық Ғылым академиясының Азия және Еуропа елдері  
проблемаларын зерттеу институты

В истории мусульманской философии известно немало имен ученых, внесших значительный вклад в мировую науку. В их чисел Сибавейх, Халил ибн Ахмад, ал-Кинди, ал-Хорезми, Абуали ибн Сина, Ибн Рушд, Абухамид ал-Газзали, Ибн Хайсам, Ибн ал-Байтар и многие другие.

Одним из выдающихся философов, удостоенным средневековыми учеными почетного звания «Второй учитель» после Аристотеля («Первого учителя») был Абунаср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ал-Фараби.[8] Здесь нет необходимости рассказывать

о его биографии, произведениях и этапах научной деятельности, ибо все это описано в многочисленных средневековых антологиях и современных исследованиях на самых разных языках, в том числе на русском.[2] И все же считаем нелишним напомнить слова видного европейского ученого Карра де Во о том, что ал-Фараби является величайшим исламским ученым, жившим и творившим до эпохи Ибн Сины,[4] а крупный египетский ученый Ибрахим Мадкур характеризует ал-Фараби как выдающегося мыслителя, стоявшего у истоков исламской философии новой эпохи и являющегося родоначальником перипатетической школы этой философии.[5] Кроме того, он славился как непревзойденный комментатор и толкователь трудов Платона, Аристотеля и Галена. Весьма известен, к примеру, рассказ о том, как Ибн Сина сорок раз перечитал «Метафизику» Аристотеля, но мало что из неё понял пока ему в руки случайно не попало сочинение «Аграз мо ба'да-т-таби'а» («О целях метафизики»), оказавшееся комментарием ал-Фараби к указанному сочинению великого грека.

Мусульманские философы, в особенности ал-Фараби, глубоко вникали в смысл греческих философских терминов и находили или вырабатывали соответствующие им арабские эквиваленты, однако особое доверие их последователей и современных исследователей вызывали толкования философских, в частности, логических терминов, осуществленные ал-Фараби и Авиценной.

Ал-Фараби создал множество произведений, отдельные из которых переведены на языки многих народов мира. Здесь следует отметить, что найденные до сих пор его труды по логике объединены в трех томах и изданы под общим названием «Мантикийат ли-л-Фараби» в 1408-1410 по лунному календарю в иранском городе Кум издательством Аййатуллы ал-Мар'аши.[3] Издание подготовлено известным иранским ученым Мухаммадом Таки Данешпажухом.

И все же по сей день в разных странах обнаруживаются сочинения «Второго учителя», ранее неизвестные и потому неуказанные в работах, ему посвященных, или в каталогах его сочинений. Так, в 2008 году арабский ученый Мухаммад Мухсин Махди, работавший в Институте востоковедения Чикагского университета США, нашел и подготовил к изданию небольшой трактат под названием «Китаб ал-алфаз ал-муста'мала фи-л-мантик» («Книга о терминах, используемых в логике»), автором которого он с уверенностью считает Абунаср ал-Фараби. [1] Он нашел несколько списков этого трактата в библиотеках Ирана и Турции. По утверждению М. Махди исследователи, быть может, не обратили внимания на это трактат, посчитав его за один из часто встречающихся или разрозненных фрагментов какого-нибудь более крупного произведения ал-Фараби по логике, не проведя какого-либо сопоставительного исследования. До сей поры этот трактат на какой-либо другой язык не переводился. Впервые его перевел с арабского на русский язык таджикский ученый-арабист Сайидрахмон Сулаймони, снабдивший свой перевод вводной статьей и комментариями. Надеемся, что при первой же возможности это уникальное сочинение Абунасра ал-Фараби будет издано и станет ценным вкладом в изучение философского наследия великого ученого. Кстати, считаем уместным отметить, что профессор С. Сулаймони обладает огромным опытом исследования философской терминологии средневековых восточных философов. Например, ему принадлежит заслуга изучения проблемы становления арабской и таджикской философской терминологии, основанного на базе философских произведений выдающегося таджикского ученого, последователя «Второго учителя» Абуали ибн Сина.[7]

Наверное, нелишним будет отметить, что проблема возникновения, формирования и путей развития арабской и таджикской философской терминологии в средние века

поставлена и изучена в работе другого таджикского ученого, профессор Мирзо Хасана Султона.[6]

Трактат Абунабра ал-Фараби с точки зрения содержания является лингвистическим сочинением, в котором рассматриваются слова и словосочетания, имеющие в различных науках, искусствах и ремеслах одинаковую форму, но употребляемые в разных значениях.

Начинает ал-Фараби свой трактат с разъяснения обычных правил грамматики арабского языка, основывающейся на трех частях речи: имени существительном (исм), глаголе (калим) и средствах их соединения и разъединения посредством частиц, предлогов, суффиксов и префиксов (адат), благодаря которым складываются простые и сложные выражения, становящиеся затем терминами в различных науках, искусствах и ремеслах. Эти слова и выражения употребляются в простонародной речи в одном значении, но в научном языке они приобретают совершенно иное значение. Так происходит со словами, употребляемыми в столярном или плотницком деле, в медицине, земледелии, языкознании, логике и т.д. То есть в простонародной речи они имеют одно значение, а в языке ученых самых разных отраслей они приобретают другие значения, выражающие сущность той или иной вещи или действия.

Автор обращает внимание на целый ряд ситуаций в языке, в которых одна частица может изменять смысл слова или высказывания. Приведем здесь лишь один пример с частицей «ма», которая в связи с каким-нибудь словом в единственном числе указывает на сущность вещи, выражаемую данным простым словом. Например: «ма ал-инсан?» («что есть человек?»), «ма хийа аш-шамс?» («что есть солнце?»), «ма хува ал-камар» («что есть луна?»), «ма ал-харака?» («что есть движение?»), «ма ас-сукун?» («что есть покой?»). Что касается сложного вопроса, на пример: «ма кусуф ал-камар?» («что есть затмение луны?») или «ма ал-инсану хайванун?» («что есть «человек животное?») или «ма «ал-камару йанкасифу?» («что есть «луна затмевается?») и т.д. В этом случае вопрос будет непонятен, да и ответ не будет вразумительным.

Таким образом, ал-Фараби показывает, что речь может быть ясной только если она выстроена логически верно и с соблюдением грамматических и лексических правил, которые весьма взаимосвязаны. Затем ал-Фараби разъяснению частных и общих признаков вещей и предметов, выражающихся терминами «хассийат» и «куллийат», на примерах рассказывает о предикатах и предикцировании, о родах и видах, родовых и видовых отличиях (ал-джинс, ан-нав', ал-фасл), об определениях (ал-худуд), и описаниях (ар-расм).

Если подходить к данному трактату с точки зрения лингвистики, то можно прийти к выводу, что ал-Фараби, а вслед за ним и другие арабоязычные философы в своем терминотворчестве руководствовались тремя методами: 1) изменением значения слова путем превращения его первичного смысла в абстрактный, ибо философские термины Аристотеля точно так же превращались из общеупотребительных слов простонародного языка в термины путем придания им новых значений. К примеру, термин «хад» (предел, определение) в исламской юриспруденции означает «определение наказания», а термин «ал-кийас» означает «сравнение», «сопоставление», тогда в логике он превратился в «силлогизм». То же можно сказать о термине «мукаддима», который в военной лексике означает «передовой отряд», «авангард», а в логике он обозначает «посылку», хотя в научных и литературных сочинениях означает «предисловие», «вступление»; 2) создание неологизмов путем использования однокоренных арабских слов и морфологических ресурсов имен существительных и глаголов, как, например, от корня «хатаба» («произносить речь», «проповедовать») образован термин «хитаба» («риторика»). От имен таких существительных как «аввал» («первый», «начальный») образован термин

«аввалийат» («первоначальные основы», «первоэлементы»), от «мутаарифат» - («общеизвестный», «аксиомы»), от «хува» («он», «тот») – «хуввийат» («индивидуальная сущность чего-либо»), от «ма» (что) – «махийат» («чтойность»); 3) третий способ терминотворчества арабоязычных философов заключается в создании терминов на основе греческих слов исходя из законов и требований арабского языка, как, например, «хайула» - «материя», «фалсафа» в смысле «мудрость», «философия». Следует при этом отметить, что кроме отдельных сугубо греческих терминов, оставленных без перевода, преимущественному их большинству в арабском языке были найдены арабские эквиваленты. Это свидетельствует об огромной мощи и потенциале арабского языка, способного переварить в себе чужеродные термины, и необычайных способностях арабоязычных философов, обладавших всем богатством арабского языка и невероятно тонко чувствовавших его. Особенно ярко проявилось это чувство в терминотворчестве Абунасра ал-Фараби.

Трактат ал-Фараби «Книга о терминах, используемых в логике» представляет собой введение, знакомящее ученых с греческой философией, в особенности с логикой на арабский язык. Автор представляет всю гамму греческих терминов, искусно переложённых на арабский язык, подробно поясняя их с языковой и логической точек зрения. Сообразно их смыслу и выражаемым понятиям, он делит их на соответствующие группы, называемые им «хавалиф», «василат», «васита», «равабит» и «хаваши». Языковой смысл этих терминов понятен арабоязычному ученому, но какую роль они играли и что они означали в философии и логике, следовало пояснять и ал-Фараби истолковывает их вкратце, полагая в будущем сделать это более подробно и детально как в смысле грамматики, так и в смысле логики.

Поясняя «хуруф» («частицы»), ал-Фараби определяет места их употребления в связке с тем словом, что придает ему характер утверждения. Например, частица «инна» в выражении «инна-л-Лаха вахидун» («воистинну Аллах един») или выражение «инна-л-алама мутанахин» («воистинну мир конечен») частица «инна» указывает на бытие и сущность слова, с которым она связана. При пояснении слова «кам?» («сколько») от которого происходит термин «каммийа» («количество») и слова «айна?» («где?»), от которого образуется термин «айнийа» («гдейность») и других слов, ал-Фараби разъясняет в каких случаях это слово является просто обычным общеупотребительным, а в каких случаях становится логическим термином. Комментируя термин «хаваши», он говорит, что под этим термином подразумеваются частицы, благодаря которым можно отличить одну вещь от другой. К примеру, когда спрашивают «аййу шайин хува?» («что есть эта вещь?») и «аййумо хува?» («какова эта вещь?»), то хотят узнать сущность той или иной вещи.

Касаясь термина «равабит» («связки» или «связующие частицы»), ал-Фараби разъясняет слова с определенным артиклем «ал», которые в некоторых случаях приобретают характер терминов: «ар-рибат ал-музамман», «ар-рибат ал-муфассал», «кай», «изан».

Говоря о сложных или составных терминах, ученый приводит примеры, относящиеся к арабским выражениям, но в зависимости от контекста воспринимающихся и как философские и логические термины: «акавил» («сказывания»), «алфаз муфрада» («простые термины»), «сифа ва мавсуф» («описание и описуемое»), «муснад» («предидируемый»), «хабар» («известие»), «мухбар» («эмпирик»), «мухбар анху» и «мухбар бихи» («осведомленный о чем-либо») и т. д. Здесь же он отмечает, что нередко один термин может означать две вещи или явления, на пример, термин «хайаван», под которым может подразумеваться как «животное», так и «человек». К этой же категории



принадлежать такие термины как «мавду'» («объект»), «махмул» («предикат»), «хассас» («чувствующий»), «джуз'и» («частное»), «кулли» («общее»), «нав'» («вид»), «джисм» («тело»), «фусул» («видовые отличия»), «аджнас махмула» («предидированные рода»), «лузум» («необходимость, потребность»), «тасдик» («утверждение»), «исткра'» («дедукция»), «мугалата» («софизм, софистика»), «кийас» («силлогизм»), «мукаддима» («посылка»), «макайис джадалийа» («диалектические стандарты»), «бурхан» («доказательство»), «сина'ат мантик» («искусство логики») и сотни других терминов.

В своих произведениях ал-Фараби старался избегать употребления чуждых арабскому языку элементов и терминов и, тем не менее, в отдельных местах своего трактата о словах, употребляемых в логике он использовал некоторые греческие термины, переведя их на арабский язык: «устукус-унсур» («элемент»), «хайула-мадда» («материя»), «фалсафа-ал-хикма» («мудрость» или «любомудрие» - «философия»), «суфистика-мугалата» («заблуждение», «ошибочность»), «аналитика»-«бурхан» («доказательство»), «барминийас-ибара» («выражение»), «аналитика ал-ула-тахлилот» («первая аналитика»), «тубико-мавади'» («топика») и прочие.

Как и в других сочинениях, в данном трактате ал-Фараби приводит греческие имена в их арабском звучании: «Аристотель-Арасту», «Платон-Афлатун», «Плутарх-Блутархитис», «Пифагор-Фисагариус», «Эмпедокл-Энбидуклис», «Гомер-Умерус», «Протагор-Афрутагурус», «Ксенокрит-Ксенократис» и так далее.

В трактате «Книга о терминах, используемых в логике» ал-Фараби главным образом основывается на терминологической системе, разработанной Аристотелем. Хотя он и упоминает других древних ученых, но в любом случае первенство всегда оставляет за Первым учителем и при этом с уверенностью утверждает: «Что касается данного искусства /логики/ и вещей, о которых было сказано, то их ранее не существовало и только Аристотель впервые упорядочил и систематизировал их».[6]

Таким образом, если Первый учитель впервые упорядочил античную философию и ее главную область – логику, в особенности разработал ее терминологическую основу, то Второй учитель Абунаср ал-Фараби и его выдающийся последователь Абуали ибн Сина не только первыми перевели ее на арабский язык, но своими собственными сочинениями и комментариями произведений античных греков они познакомили с этой философией и логикой другие народы Востока и к тому же сделали их доступными научным кругам средневековой Европы, чему она должна быть благодарна.

#### **Список литературы:**

1. Абунаср ал-Фараби. Китаб ал-алфаз ал муста'мала фи-л-мантик. Хаккакаху ва каддама лаху ва 'аллака 'алайхи Мухаммад Мухсин Махди. – Бейрут: Дар ал-Машрик, 2008, 124с.
2. Абунаср ал-Фараби. Философские трактаты. – Алма-ата, 1972; Логические трактаты. - Алма-ата, 1975; Естественно-научные трактаты. –Алма-ата, 1987; Историко-философские трактаты.- Алма-ата, 1985; Социально-этические трактаты. - Алма-ата, 1973.
3. ал-Мантикийат ли-л-Фараби. ан-Нусус ал-мантикийа. ал-Муджаллад 1-3. Хаккакаху ва каддама лаху Мухаммад Таки Данешпажух. Маншурат мактабат Айатуллах ал-Мар'аши. –Кум, 1408-1410.

4. Карра де Во. Ибн Сина. Накалаху ила-л-арабийа Адел За'тар. –Хамадан, 1383 х.ш., 96с.
5. Мадкур И. «аш-Шифа»- энциклопедия мироздания». //Журнал «Курьер» ЮНЕСКО, ноябрь 1980, с. 20.
6. Мирзо Хасан Султон. Формирование таджикской философской терминологии. //Язык науки и терминология. Душанбе: Ирфон, 2011. - с.75-88.
7. Сулаймонов С. ал-Фаробӣ – асосгузори истилоҳоти мантикӣ дар забони арабӣ. // Чињил маќола (Маҷмуаи маќолаҳои доктори илмҳои филология Сулаймонов Сайидрахмон). - Душанбе: Душанбе-Принт, 2017, с.401-412; Сулаймонов С. Становление арабской и таджикской философской терминологии (на базе философского наследия Ибн Сины). Автореф. канд. дисс. . –Душанбе, 1997, с. 8-11.
8. Фахури Х., Халил ал-Джар. Та'рих-и фалсафа дар джахан-и ислам. – Техран: Заман, 1358 х.ш., 397с.

## **ВЗАИМОСВЯЗЬ ЛОГИКИ И ГРАММАТИКИ В УЧЕНИИ ВОСТОЧНЫХ ПЕРИПАТЕТИКОВ**

**Иманбаева Жұлдыз Машинбайқызы**

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия және саясаттану факультеті философия кафедрасының оқытушысы, гуманитарлық ғылымдарының магистрі

Логика призвана показать соответствие порядка и связи идей порядку и связи вещей. Объективная действительность отражается в человеческом знании благодаря деятельному разуму или активному интеллекту, о котором Аристотель писал в своем трактате «О душе». Активный интеллект объединяет объективную вселенную с общечеловеческим разумом который будучи очищенным от индивидуальных погрешностей по содержанию и форме мысли носит такой же объективный и необходимый характер. Восточные перипатетики были убеждены в объективной логике вещей. Они считали логику искусством, родственным искусству грамматики. Логика имеет универсальную природу и «не рассматривает ничего, что свойственно только какому-либо народу» (Аль-Фараби, Философские трактаты 129). Если между логиками и возникают споры, то это от различий в понимании значений терминов.

Логика опирается на точные науки такие как геометрия и астрономия, положения этих наук свободны от ошибок поскольку к ним может применяться чувственная верификация. Предмет астрономии – движение небесных тел символизирует необходимость и закономерность природных явлений, геометрия же служит средством адекватного отражения этой закономерности. Видный представитель философской школы перипатетизма на Ближнем и Среднем Востоке, ученик ибн Сины Бахманяр ал-Азербайджани (ум. 1065/66) писал «человек верит только тому, что к нему поступает от чувственного восприятия или что подтверждается чувственным восприятием. В первом случае — это, например, когда он знает о существовании солнца; во втором — когда он знает астрономию... Следовательно, доводы, к которым прибегают в логике, сходны с доводами геометрии и астрономии» (Сагадеев 55).

По мнению Ибн Сины логика должна служить эталоном точности, чтобы сверять и приводить в соответствие положения наук, в которых погрешности минимальны или вовсе не допустимы с положениями тех наук, в которых присутствуют погрешности. Аристотель считал что все прочие науки черпают свои принципы из метафизики. Ал-Кинди считал математику совершенно необходимой для усвоения всех прочих наук. Достоверность математических формул обеспечивается их связью с объектами внешнего мира, поддающихся чувственной верификации. Логика слагается из математических доказательств в отвлечении от их содержания и поэтому она является строгой дисциплиной. Еще перипатетики эпохи эллинизма считали логику «органом» т.е. инструментом (др.-греч. инструмент, метод) научного познания вообще.

Источники, которыми вдохновлялись восточные перипатетики были комментарии учеников Стагирита - Теофраста и Евдема, Порфирия Тирского, Александра Афродисийского и Фемистия, а также работы Галена. Стоики как известно видели цель философии в формировании нравственности и житейской мудрости у людей. Логика стоиков носила отпечаток их этических убеждений и поэтому представляла собой особую традицию понимания аристотелевского учения, в которой они стремились преодолеть чрезмерную созерцательность аристотелевского «Органа» и приземлить, приспособить ее к естественным наукам. Фаласифы восприняли стоическую и перипатетическую традиции в интегрированном виде, поскольку соединение этих двух школ в логике восходит ко II в. н.э.

Подобно Аристотелю, восточные перипатетики большое внимание уделяли связи грамматики с формами логических суждений, а также правильному определению значений логико-философских терминов, очищению их от значений, используемых в обыденной речи. Фаласифа полагали, коль скоро сущность человека разумна, и она едина то и речь различных народов должна строиться по единообразным правилам. Логика же разрабатывает правила мышления общие для всех народов.

Между грамматикой и логикой есть одно качественное отличие: Бахманйар ал-Азербайджани говорил для правильного суждения недостаточно иметь врожденные способности, если бы этого было достаточно «то среди ученых не возникало бы никаких разногласий и ни у кого из них во взглядах не появлялось бы противоречий» (Сагадеев 55). Тогда как врожденные способности позволяют обойтись без знания грамматики.

Логике и родственную ей математику фаласифа относили к пропедевтическим наукам. Ибн Сина начинает свои сочинения «Книга знаний» и «Указания и наставления» с изучения логики, подробно рассказывая о целях логики, о понятиях, субстанции и акциденции, родах и видах, о суждениях, силлогизмах и пр., и только после этого Ибн Сина переходит к разъяснению метафизики и далее физики. Написавший так же, как и Ибн Сина много трудов по различным вопросам логики аль-Фараби один из первых разделов (второй после науки о языке) «Слова о классификации наук» посвящает логике.

Логика изучает понятия и суждения. Понятие или «первичное знание» создается с помощью определения или описания, а суждение — с помощью силлогизма (др.-греч. «подытоживание, подсчет, умозаключение») т.е. доказательства. «Ту речь, дело которой подтверждать какое-либо мнение, древние называли силлогизмом» пишет аль-Фараби (Аль-Фараби, О разуме и науке 78).

Логика - это искусство дающее знание о правильных определениях и правильных доказательствах. Убеждающее определение именуется «описанием», силлогизм порождающий согласие именуется «диалектическим», а порождающий общепринятое мнение — «риторическим», вводящий в заблуждение - «софистическим», «поэтический

силлогизм» не порождает никакого согласия, но воздействует на воображение, вызывая различные чувства от отвращения до радости и грусти.

Центральным предметом изучения логики является достоверный, основанный на логической необходимости, неопровержимый силлогизм – «аподиктический» (от греч. доказательный, убедительный). Таким образом существует пять разрядов силлогизмов: аподиктические – самые достоверные; диалектические и софистические, которыми по мнению фаласифа оперируют спекулятивные теологи; риторические и поэтические, широко применяемые в обыденной жизни.

Силлогизмы образуются из посылок. Посылки или «первые посылки» суть положения, принимаемые как достоверные сами по себе. Аль-Фараби выделял четыре группы таких посылок: 1) принятые положения, т.е. суждения, поддерживаемые одним или несколькими авторитетными лицами; 2) общеизвестные положения, т.е. взгляды, пользующиеся распространением среди всех или большинства людей; 3) данные чувственного восприятия – индивидуальные суждения, опирающиеся на чувственное восприятие; 4) аксиоматические положения, вроде суждений: «всякая тройка — нечетное число»; «всякая пятерка — половина десяти»; «все, что составляет часть целого, меньше этого целого» (Сагадеев 75). Ибн Сина составил более детализированный список из 13 «первых посылок».

Посылками аподиктических силлогизмов служат аксиомы, данные ощущений, опыта, положения, получаемые от других, и посылки, вместе с которыми даны следующие из них выводы. Этот перечень свидетельствует об использовании аподиктических суждений в естественных науках, базирующихся на опыте и наблюдении. Наблюдения над многообразными явлениями природы требовали соотносимых с необходимостью и регулярностью природных закономерностей обобщений, и силлогистические доказательства решали эту задачу.

Ибн Сина, например, широко использовал в своих медицинских исследованиях рассуждения, основанные на «знаках», симптомах заболеваний. В «Каноне врачебной науки» изучается применение лекарства в различных случаях, чтобы выявить его сущностное и акцидентальное действие. Если какое-то действие не обнаруживается всегда или в большинстве случаев, оно носит акцидентальный характер, «ибо естественные вещи следуют из своих начал или всегда, или в большинстве случаев» (Сагадеев 78). Из этого примера явствует стремление Ибн-Сины дать концептуально осмысленное обоснование эмпирического знания для плодотворного его использования на практике (здесь — во врачебной науке).

В медицине, как и во всякой другой науке следует полагаться не только на необходимый вывод силлогизма, и ни на один лишь опыт, а на их сочетание, дающее опытное знание т.е. знание, основанное на теоретическом обобщении эмпирического материала (наблюдение, индукция, эксперимент). В то время служившая символом «практических искусств» врачебная наука демонстрировала тесную связь теоретического и практического знания.

С точки зрения формы в теории силлогизма исследуются общие условия, при которых из положенных суждений (посылок) с необходимостью следуют некоторые новые суждения. Силлогизм в восточном перипатетизме понимался как отражение связи следствия, причины и носителя причины. Здесь имеются в виду термины, из которых состоят посылки: S - меньший термин: субъект заключения; P - больший термин: предикат заключения; M - средний термин: входит в обе посылки, но не входит в заключение. Средний термин (M) - это причина, меньший термин (S) - это носитель причины, больший

термин (P) – это следствие. Соотношение среднего термина (M) к меньшему термину (S), причины к носителю причины, соотносимо с отношением рода к виду.

Продemonстрируем эту связь на примере силлогизма первой фигуры, которую Аристотель называл «совершенной».

Атрибутивные суждения	Фигура 1	Фигура 2	Фигура 3	Фигура 4
Боольшая посылка	M - P	P - M	M - P	P - M
Меньшая посылка	S - M	S - M	M - S	M - S
Заключение	S - P	S - P	S - P	S - P

*1. Фигуры силлогизма*

Все небесные тела движутся.

Все планеты — это небесные тела.

-----

Все планеты движутся.

В книге крупного советского ученого Александра Сергеевича Ахманова «Логическое учение Аристотеля» содержится любопытное описание характера отношения рода к виду, из которого становится очевидным что то, что свойственно роду, с необходимостью переноситься и на вид и такой порядок вещей наиболее соответствует «природному». «Действительно, если иметь в виду ту фигуру силлогизма, с которой мы начали изложение и которую Аристотель называет первой, то для того, чтобы заключение в ней было необходимо истинным (соответствующим действительности), требуется, чтобы средний (по его логической функции) термин отражал бы вместе с тем реальную причину той определенности, которая приписывается предмету вывода (подлежащему заключения). Иначе говоря, необходимо, чтобы средний по его логической функции термин был бы средним и по его онтологическому значению, т.е. был бы реальной причиной. Реальная причина той или иной определенности всегда есть среднее между ее носителем и ее следствием. Если определенный факт есть носитель какой-то причины, то вслед за фактом возникает и вызываемое этой причиной следствие. Поэтому, если в одной посылке указана действительная причина той или иной определенности (положительной или отрицательной), а в другой — наличие этой причины в том или ином предмете, то вывод о наличии в этом предмете указанной определенности будет необходимо истинным» (Ахманов 191). Сказанное справедливо не только для первой фигуры силлогизма, но и для второй и третьей фигуры.

Как одним из источников аристотелевской логики восточные перипатетики располагали трактатом «Возражение Максиму по вопросу о сведении второй и третьей фигур силлогизма к первой», принадлежащим Фемистию. Текст этого трактата на языке оригинала не сохранился, но дошел до наших дней в арабском переводе. В нем есть утверждение Фемистия относительно большей истинности первой фигуры силлогизма относительно других «первая фигура «по природе» предшествует остальным двум фигурам только потому, что утверждение «по природе» предшествует отрицанию, а общее — частному» (Сагадеев 89).

Порядок терминов в посылках силлогизма по первой фигуре считался «естественным», поскольку связь терминов в нем соответствовало аксиоматическому положению, согласно которому какое-либо определение, сделанное относительно рода, применимо и к подчиненному ему виду. Проще говоря, первая фигура более остальных фигур отвечает принципу, сформулированному Ибн Рушдом: «Силлогизм должен иметь структуру, совпадающую с сущим, т.е. предикаты в нем, мыслимые умом, должны быть такими же, каковы они по природе вне ума» (Сагадеев 90).

Четвертую фигуру силлогизма восточные перипатетики характеризовали как наименее совершенную, поскольку в данном случае порядок терминов обратен их порядку в посылках силлогизмов по первой фигуре. Первую и вторую фигуры силлогизма Ибн Сина называл «более естественными» или «более близкими к природе» имея в виду приближенность порядка их терминов к порядку по первой фигуре.

### **Литература**

1. Аль-Фараби Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1970. - 425 с.
2. Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм. - М: Издательский дом Марджани, 2009. - 274 с.
3. Аль-Фараби О разуме и науке. - Алма-Ата: Наука, 1975. - 136 с.
4. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. - М: Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1960. - 315 с.

## **ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК В УСЛОВИЯХ ПОЛИАЗЫЧНОГО ОБУЧЕНИЯ**

**Бактыбаева Саулеш Шаймуратовна**

«Жетісу облысы білім басқармасының Талдықорған қаласы бойынша білім бөлімі»  
ММ «№2 орта мектебі» КММ ағылшын тілі мұғалімі, Талдықорған қаласы

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются актуальность и направленность авторской программы по проблеме изучения пословиц и поговорок в условиях полиязычного обучения, показаны отличительные особенности данной программы, основная идея программы и педагогическая целесообразность программы. Разработанное содержание авторской программы состоит из четырех разделов, по каждому из разделов даны тематики проведения занятий в соответствии учебно-тематическому плану авторской программы. Содержание данного курса призвано формировать у учащихся представление о менталитете и культуре нашей страны и англоговорящих стран. Сюда включены самые разнообразные пословицы и поговорки, легенды, эпосы отражающие жизнь людей, которые живут в англоязычных странах и в Казахстане.

**Ключевые слова:** авторская программа, пословицы и поговорки, трехязычие, полиязычное образование.

Нововведения и инновации в образовании в системе среднего образования отличаются своей дифференциацией, которые ориентированы на совершенствование

системы учебных занятий, информатизацию учебного процесса. В этой связи у каждого педагога появляется уникальная возможность самостоятельно разработать какой-то определенный фрагмент учебного процесса, которая позволит сформировать у учащихся стремление к принятию и адаптации в постоянно меняющемся мире. В этой связи педагог, который на основе опыта работы и результатов, полученных в классной и внеклассной работе, способен разрабатывать, апробировать и реализовывать авторские программы, может с уверенностью заявлять об инновационной деятельности. Российский педагог Спицына Л.И. считает, что внеурочная работа - комплексная, направленная на воспитание личностных качеств или развитие компетенций, добровольная и мотивированная дополнительная деятельность ребенка в стенах школы, но вне основных занятий. Её главная ценность – возможность ученика индивидуально реализовать свой образовательный потенциал, раскрыть интеллектуально-творческие способности, смелые замыслы, совершить важные для него открытия [1].

Проблема изучения пословиц и поговорок является весьма актуальным. Предлагаемая авторская программа окажет огромную помощь для учащихся 11-ых классов при подготовке к различным международным конкурсам таких как « FLEX», при сдаче тестов« TOEFL», «IELTS», при подготовке к ЕНТ, так как многие выпускники ориентируются на выбор английского языка, как на предмет, востребованный для поступления в ВУЗы и обучение в ВУЗах на английском языке.

На сегодняшний день в казахстанских школах активно осуществляется процесс трехязычного обучения. Несомненно, все три языка: казахский, русский и английский - будут играть значительную роль в образовательной сфере Республики Казахстан, поэтому овладение учащимися трехязычием является важной задачей. Необходимость быть грамотным и полиязычным – требование времени и изучение языка как одного из главных индикаторов адаптации человека к новым социально-политическим и социально-культурным реалиям становится в настоящее время актуальной научно-теоретической и научно-практической задачей. Каждый предмет школьного обучения играет свою роль в образовании и воспитании молодежи, в формировании личности гражданина. Язык, являясь общеобразовательным учебным предметом обладает большим воспитательным, образовательным и развивающим потенциалом и вносит вклад в решение поставленных перед школой задач.

Об этом же говорится в Концепции развития образования на 2022-2026 годы, где особое место занимает значение воспитания, вопросы человеческих ценностей, семейное воспитание. Одним из действенных средств повышения полиязыковой направленности обучения на уроках является создание учебных ситуаций, близких к естественным [2]. Исследования в области социокультуры показывают, что средствами изучаемого языка международного общения можно способствовать формированию у учащихся билингвальной социокультурной компетенции, включающей формирование таких качеств, как толерантность, терпимость, непредвзятость к представителям других стран. Участие школьников в таких ситуациях развивает их воображение, самостоятельную творческую деятельность, стимулирует мотивацию учения, заставляет их ассоциировать знание одного языка с другим, передать полученный материал конкретного урока на 3-х языках.

Отличительной особенностью нашей авторской программы является обучение определенным языковым знаниям, формированию здоровой, творческой, социально-активной и коммуникабельной личности.

Основной идеей программы является использование материалов устного народного творчества (пословицы, поговорки, фразеологизмы, сказки, легенды), с помощью которых можно обогатить речь, расширить словарный запас, познать культуру, историю и духовные ценности народа. Пословицы и поговорки, используемые в монологической и диалогической речи, помогают нам развивать устную и письменную речь, она становится более яркой и красочной. Казахская мудрость гласит, что разговор без пословиц напоминает пищу, без соли. Не очень вкусно и пресно блюдо, в котором нет соли, так же скучна и пресна речь без поговорок и пословиц. Пословицы - это произведение народной мудрости, поэтому невозможно без них представить казахскую речь. Сила слова почиталась казахами во все времена. Ходят легенды о том, как мудрые бии-ораторы могли одной единственной фразой остановить вражду между родами или разрешить запутанные споры [3].

Педагогическая целесообразность программы состоит в том, что его содержание построено, чтобы учебный процесс был более увлекательным и интересным, помог раскрыть значение получаемых знаний и их практическое применение в жизни. Изучение устного народного творчества показывает, как много общего у людей, и это способствует их взаимопониманию и сближению. Они также отражают богатый исторический опыт людей, их мысли о жизни, трудовой деятельности и культуры. Правильное и целесообразное использование пословиц и поговорок может сделать выступление ярким и максимально близким к речи носителей языка, придавая ей особую значимость и выразительность. Народная мудрость, которая передается от одного поколения к другому; помогают нам при изучении языка. В каждом языке существуют фразы и выражения, которые нельзя понимать буквально, даже если каждое слово известно и грамматическая структура ясна. Смысл такой фразы, остается непонятным и странным. Попытки буквального перевода может привести к неожиданным и часто к нелепым результатам.

Программой предусмотрено использования различных видов занятий и форм обучения коллективной и индивидуальной деятельности.

Программой предусмотрено много нетрадиционных форм урока английского языка. Такие как, проведение праздников, проведение интеллектуальных игр (КВН, Брэйн-ринги и т.д.), проведение открытых уроков, соревнований, проведение недели английского языка, инсценировка сказок, конкурс цветов, участие в городских конкурсах, фестивалях, защита проектов, защита презентаций, творческие работы.

Нетрадиционные формы урока иностранного языка осуществляются при обязательном участии всех учеников группы, а также реализуются с неизменным использованием средств слуховой и зрительной наглядности. На таких уроках удается достичь самых разных целей методического, педагогического и психологического характера.

Целью авторской программы является формирование уровня свободного владения тремя языками, уважения и толерантного отношения к этнокультурным особенностям других культур и народов, совершенствование речевых умений и навыков учащихся в области лингвистики на основе пословиц и поговорок.

Исходя из целей в данной авторской программе поставлены задачи обучающегося, развивающегося, воспитательного, здоровьесберегающего характера. Отсюда ожидаемые результаты обучения: воспитание инициативной, самостоятельной, полиязычной личности, способной к активной адаптации в поликультурном пространстве; научение правильного использования пословиц и поговорок в устной речи, в письменной деятельности при написании эссе; участие в научных конкурсах «Дарын», «МАН» по теме «Proverbs and sayings as a mirror of life of Kazakh and English-language people»; участие на



международном конкурсе « FLEX», успешная сдача тестов « TOEFL», «IELTS», при подготовке к ЕНТ.

Содержание авторской программы разработано по основным четырем разделам:

I. Основные источники казахских, английских, русских пословиц и поговорок.

В данном разделе учащиеся познакомятся с особенностями духовной культуры, характеризующая этническую культуру и целостность людей, которые соответствуют менталитету вышеуказанных народов

В этом разделе учащиеся познакомятся с тем как появились пословицы и поговорки в английском языке. И обращаем внимание учащихся, что с помощью этого можно запомнить пословицы и поговорки. Легенды Древнего Казахстана- являются зеркальным отражением духовной жизни далеких предков

II. Этнокультурная особенность казахского, русского и английского народов.

В пословицах и поговорках и легендах всегда есть мораль, которой должен соответствовать любой член общества. В пословицах восхваляют труд, смелость, мудрость, благородство. Пословица – это мудрое народное изречение, с которым спорить бесполезно. О пословицах и поговорках тоже народная мудрость сложила поговорки и пословицы.

III. Социальная и художественная ценность пословиц и поговорок

Здесь учащиеся знакомятся с пословицами и поговорками которые дают широкое представление о жизни людей. Познавательная ценность пословиц и поговорок определяется, прежде всего, разнообразием информации, которую они содержат. Учащиеся смогут увидеть более широкую картину жизни, которая реалистично отражена в них. Пословицы и поговорки дают нам представление о людях, об их понимании реальности.

IV. Сравнительная характеристика пословиц и поговорок на казахском, русском и английском языках.

Учащиеся будут сравнивать значение пословиц на русском и английском языках. При переводе пословиц учащиеся должны передать его смысл не потеряв стилистические функции, или найти похожую по смыслу пословицу на казахском языке. Сравнивая пословицы они должны привести примеры из жизненного опыта или из прочитанной художественной литературы.

Таким образом, содержание данного курса призвано формировать у учащихся представление о менталитете и культуре нашей страны и англоговорящих стран. Сюда включены самые разнообразные пословицы и поговорки, легенды, эпосы отражающие жизнь людей, которые живут в англоязычных странах и в Казахстане. Есть сведения об источниках происхождения тех или иных пословиц и поговорок, которые не освещались в школьных учебниках. При помощи этих сведений учащиеся легче запомнят ту или иную пословицу. Знакомство с пословицами и поговорками происходит путем сравнения и постоянной оценки уже имеющихся знаний и понятий с вновь полученными, знаниями и понятиями о своей стране, о самих себя. Сравнивая английские и казахские пословицы, легенды учащиеся выделяют общее и специфическое, что способствует объединению, развитию понимания и доброго отношения к стране, ее людям и традициям.

#### **Список литературы:**

1. Спицына Л.И. Программа внеурочной деятельности «Физика: от познания к деятельности»: [https://yпок.рф/library/programma\\_po\\_vneurochnoj\\_deyatelnosti\\_fizika\\_ot\\_poz\\_070532.html](https://yпок.рф/library/programma_po_vneurochnoj_deyatelnosti_fizika_ot_poz_070532.html)

2. Концепция развития образования на 2022-2026 годы/

<https://adilet.zan.kz/rus/docs/P2200000941>

3. Кожаметова К.Ж. Казахская этнопедагогика: методология, теория, практика. Монография. – Алматы: Ғылым, 1998. – 317 с.

## PHILOSOPHY OF AL-FARABI THROUGH THE PRISM OF LANGUAGE AND CULTURE<sup>17</sup>

Темірбаева Айгерім Алматқызы

Гуманитарлық ғылымдар магистрі, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының оқытушысы

**Abstract.** This article explores the philosophy of Al-Farabi through the lenses of language and culture. In Al-Farabi's thought, language is a fundamental tool for the acquisition of knowledge and the communication of ideas, and culture plays a crucial role in shaping individual and collective identity. The chapter on language examines Al-Farabi's views on language acquisition, the relationship between language and thought, and the role of language in the acquisition of knowledge. It also discusses the importance of language in Al-Farabi's political philosophy and his conception of the ideal ruler as a skilled communicator. The chapter on culture delves into Al-Farabi's understanding of culture as a dynamic and complex phenomenon that shapes human behavior, thought, and identity. It explores his ideas on the role of culture in moral education and his conception of the ideal society as a diverse and inclusive community that values and respects cultural differences. The third chapter discusses the interplay between language and culture in interpreting Al-Farabi's philosophy. It highlights the challenges of interpreting a philosopher who wrote in a specific historical and cultural context and discusses the importance of contextualization and cultural sensitivity in understanding Al-Farabi's ideas. This article argues that an appreciation of Al-Farabi's philosophy through the prisms of language and culture is essential to understanding his thought and its relevance to contemporary philosophical and social debates.

**Keywords:** Al-Farabi, language, culture, philosophy, interpretation.

### Introduction

Al-Farabi was a prominent philosopher of the Islamic Golden Age, whose work has had a significant influence on the development of philosophy, theology, and politics in the Islamic world and beyond. His contributions to these fields are vast and diverse, spanning topics such as metaphysics, ethics, politics, and theology. However, despite the richness and complexity of his philosophical thought, there has been limited attention paid to the role of language and culture in shaping his ideas and their interpretation.

This article seeks to explore Al-Farabi's philosophy through the prism of language and culture, shedding light on the ways in which these factors have influenced his thinking and their implications for interpreting his work in a contemporary context. By examining Al-Farabi's views on language and culture, we can gain a deeper understanding of his philosophical ideas and their relevance to contemporary debates in philosophy, politics, and intercultural dialogue.

---

<sup>17</sup> This research was funded by the Science Committee of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Kazakhstan (Grant №AP14972881).

In the first section of the article, we will explore Al-Farabi's views on language and their implications for his philosophy of knowledge and politics. We will examine his distinction between "articulate" and "inarticulate" beings, as well as the role of language in conveying truth and promoting rational inquiry. We will also discuss the relationship between language and political unity, and the challenges of linguistic diversity for Al-Farabi's vision of a harmonious society.

In the second section, we will explore Al-Farabi's views on culture and their implications for his philosophy of ethics and theology. We will discuss his conception of culture, including the role of religion and tradition in shaping cultural identity, and the implications of cultural diversity for his ideas about virtue and moral norms. We will also examine the influence of culture on his theology, including his ideas about the relationship between divine revelation and cultural context.

In the third section, we will consider the challenges of interpreting Al-Farabi's philosophy in a contemporary context, particularly in light of the influence of language and cultural context on interpretation. We will explore the implications of these challenges for intercultural and interfaith dialogue, and discuss potential approaches to overcoming them, including the role of language translation and cultural exchange in promoting understanding.

In conclusion, this article will offer a fresh perspective on Al-Farabi's philosophy, highlighting the importance of understanding his ideas through the lens of language and culture. By doing so, we can gain a deeper appreciation of his philosophical contributions and their relevance to contemporary debates in philosophy, politics, and intercultural dialogue.

### **Language in Al-Farabi's Philosophy**

Al-Farabi, an Islamic philosopher of the 9th century, was known for his contributions to various fields, including metaphysics, ethics, politics, and logic. His philosophy has been studied and discussed by scholars for centuries, and his ideas continue to influence contemporary debates in philosophy. One of the central themes in Al-Farabi's philosophy is the role of language in human thought and communication. In this chapter, we will explore Al-Farabi's philosophy of language, including his views on the relationship between language and thought, the nature of language, and the significance of language for human culture.

Al-Farabi believed that language played a crucial role in human thought and communication. According to him, language was the primary tool humans used to express their thoughts, emotions, and ideas. In his work, *The Book of Letters*, Al-Farabi stated, "Language is the most excellent instrument bestowed upon human beings because it is the means by which one can express all of what is in one's soul and reveal it to others" [Al-Farabi, *The Book of Letters*, p. 6]. For Al-Farabi, language was not simply a set of sounds or symbols, but a complex system of signs that allowed individuals to convey meaning to others.

Al-Farabi also believed that language and thought were intimately connected. He argued that the way we use language to express our thoughts shapes our understanding of the world. In *The Book of Letters*, he wrote, "Language is the guide of thought, and thought is the guide of language" [Al-Farabi, *The Book of Letters*, p. 4]. Al-Farabi believed that language helped us organize our thoughts and make sense of the world around us. He saw language as a tool for reasoning and understanding, rather than just a means of communication.

In addition to its cognitive role, Al-Farabi also saw language as having cultural significance. He believed that language was a key factor in shaping human culture and identity. In his work, *The Principles of the Views of the People of the Ideal City*, Al-Farabi wrote, "Language is the means of transmitting the culture of a people from one generation to the next" [Al-Farabi, *The Principles of the Views of the People of the Ideal City*, p. 89]. For Al-Farabi, language was

not simply a tool for individual expression, but a means of connecting people and building communities.

In contemporary philosophy, Al-Farabi's ideas about language have continued to be a subject of study and debate. Some scholars have explored the relationship between language and thought in Al-Farabi's philosophy and how it compares to other philosophical traditions. Others have analyzed Al-Farabi's views on the role of language in culture and the implications this has for contemporary debates about language diversity and linguistic rights. Overall, Al-Farabi's philosophy of language remains a rich and complex area of study that continues to inspire philosophical inquiry and reflection.

Culture plays a significant role in Al-Farabi's philosophy, as he considers it to be a crucial factor in shaping a person's worldview and values. He believes that culture is not just a set of customs and traditions, but also a way of life that defines a person's identity and shapes their understanding of the world. For Al-Farabi, culture is closely linked to language, as language is the primary means through which cultural knowledge and values are transmitted.

In Al-Farabi's view, culture is an essential component of a just society. He believes that the cultivation of culture can lead to the development of virtuous individuals who contribute positively to society. Al-Farabi argues that a just society must foster an environment that encourages cultural exchange and dialogue, as this allows individuals to gain a deeper understanding of different perspectives and worldviews.

One of Al-Farabi's key contributions to the philosophy of culture is his concept of the "virtuous city." In his book "The Virtuous City" Al-Farabi argues that a just society is one that fosters the development of virtuous individuals who are guided by reason and wisdom. He believes that the virtuous city must promote the cultivation of culture, including the arts, sciences, and moral values. Al-Farabi argues that culture plays a vital role in the development of the individual, as it provides a framework for moral guidance and intellectual growth.

Al-Farabi also emphasizes the importance of cultural exchange in fostering understanding and tolerance among different cultures. He believed that cultural exchange could help break down barriers between different groups and promote mutual understanding and respect. In his book "The Attainment of Happiness," Al-Farabi notes that "people are different in their beliefs and customs, and there is nothing strange or objectionable in that. The important thing is that we should be able to understand one another and not let our differences lead to enmity and conflict."

Recent scholarship has highlighted the significance of Al-Farabi's views on culture and its relevance to contemporary issues. In the book "Al-Farabi and the Foundations of Islamic Political Philosophy" Professor Muhsin Mahdi notes that Al-Farabi's concept of the virtuous city can be seen as an early form of multiculturalism. She argues that Al-Farabi's ideas on cultural exchange and dialogue provide a valuable framework for addressing contemporary issues related to diversity and inclusion.

Overall, Al-Farabi's philosophy emphasizes the importance of culture and its role in shaping the individual and society. His ideas on cultural exchange and dialogue continue to be relevant today and provide a valuable framework for promoting understanding and tolerance among different cultures.

### **Culture in Al-Farabi's Philosophy**

Culture is an essential aspect of human existence, and it has been a subject of philosophical inquiry since ancient times. Al-Farabi, like many other philosophers, recognized the importance of culture in shaping human behavior and thought. In his philosophy, culture refers to the collective way of life of a particular group or community, including its beliefs, practices, customs, and

traditions. Al-Farabi's understanding of culture was influenced by his broader philosophical framework, particularly his view of human nature and the purpose of human life.

According to Al-Farabi, human beings are social creatures who are naturally inclined towards living in communities. Human societies are characterized by a diversity of cultures, each with its unique practices, beliefs, and customs. Culture, for Al-Farabi, plays a critical role in shaping the character and values of individuals and their society. He believed that culture is the means by which individuals acquire the knowledge and skills necessary to live a virtuous life and fulfill their purpose as human beings.

In his work "The Book of Religion" Al-Farabi argues that culture is the foundation of religion. He states, "The purpose of religion is to bring about the happiness of the individual and the society in which he lives. The foundation of religion is the culture of the community". Al-Farabi believed that the culture of a society determines the religious beliefs and practices of its members. Thus, understanding the culture of a society is essential for understanding its religion.

Al-Farabi also emphasized the importance of cultural exchange and dialogue between different societies. He believed that cultural exchange could lead to mutual understanding and appreciation of different customs and traditions. In his work "The Book of Letters," Al-Farabi describes the ideal society as one in which individuals from different cultures live together harmoniously, learning from one another and contributing to the greater good of society.

Al-Farabi's view of culture is significant because it challenges the idea of cultural relativism, which holds that different cultures have equal value and that there is no objective standard by which to judge them. Al-Farabi believed that certain cultural practices and beliefs are more conducive to the flourishing of human beings than others. He argued that the goal of culture is to cultivate virtuous individuals who contribute to the flourishing of their society.

In conclusion, Al-Farabi's philosophy of culture emphasizes the importance of cultural exchange, understanding, and appreciation in fostering harmonious societies. Culture, for Al-Farabi, is the foundation of religion and the means by which individuals acquire the knowledge and skills necessary to live a virtuous life. His philosophy challenges the idea of cultural relativism and underscores the value of certain cultural practices and beliefs in promoting human flourishing.

In Al-Farabi's views on philosophy, culture played a significant role in shaping one's understanding of the world and one's place in it. According to Al-Farabi, culture is a product of a society's shared values, beliefs, and customs, which are transmitted through language and social institutions. He viewed culture as a means of achieving a harmonious and virtuous society, and his works often discuss the importance of ethical and moral values in shaping a culture.

Al-Farabi believed that there are different levels of culture, with the highest level being that of the philosopher or the wise. He argued that the philosopher's understanding of the world was the most complete and accurate, as it was based on reason and rational inquiry rather than mere opinion or tradition. He viewed the philosopher's role in society as that of a guide or teacher, whose duty was to educate and enlighten the masses.

Al-Farabi also emphasized the importance of language in shaping culture. He believed that language played a crucial role in the transmission of knowledge and culture, and that it was necessary for individuals to have a common language in order to communicate effectively and create a shared understanding of the world. In his work "The Book of Letters" Al-Farabi wrote:

"The language is like a ladder that leads to knowledge. It is the means by which one person communicates with another, and by which knowledge is transmitted from the learned to the ignorant."

Al-Farabi also believed that language could shape one's perception of the world. He argued that the limitations of language meant that individuals could only understand and describe the

world within the confines of their linguistic framework. As such, he believed that individuals who spoke multiple languages had a broader and more nuanced understanding of the world than those who spoke only one language.

In interpreting Al-Farabi's philosophy, it is important to consider the cultural and linguistic context in which he wrote. Al-Farabi lived in a multicultural and multilingual society, where Arabic, Greek, and Persian languages and cultures all coexisted. His works reflect this context, and he often drew on ideas and concepts from multiple cultural and linguistic traditions.

In contemporary discussions of Al-Farabi's philosophy, there is a growing recognition of the importance of cultural and linguistic diversity. Some scholars have argued that Al-Farabi's philosophy provides a framework for understanding and valuing different cultural and linguistic traditions, and for promoting dialogue and mutual understanding across cultural and linguistic boundaries. For example, Sajjad H. Rizvi has written:

"Al-Farabi's philosophy provides an ethical and epistemological framework for understanding cultural diversity, in which differences are not seen as a threat, but rather as an opportunity for learning and growth".

Overall, Al-Farabi's philosophy emphasizes the importance of culture and language in shaping our understanding of the world and our place in it. By considering these factors in interpreting his works, we can gain a deeper appreciation for his contributions to philosophy and for the ongoing relevance of his ideas to contemporary discussions of culture, language, and diversity.

### **Language and Culture in Interpreting Al-Farabi's Philosophy**

The interpretation of Al-Farabi's philosophy through the prism of language and culture is an important aspect of understanding his ideas. The way in which language and culture shape our understanding of philosophy has been a topic of much discussion in recent years, and it is equally applicable to the study of Al-Farabi's thought.

One of the key issues in interpreting Al-Farabi's philosophy is the language in which his works were written. Al-Farabi wrote in Arabic, which is a rich and complex language with a long history of philosophical discourse. The Arabic language is known for its flexibility and adaptability, and this is reflected in Al-Farabi's use of language. His works are characterized by a high degree of precision and clarity, as well as a deep understanding of the nuances of the Arabic language.

At the same time, the cultural context in which Al-Farabi lived and worked is also important for understanding his philosophy. Al-Farabi lived in a time and place where Islam was the dominant cultural and religious force, and this had a significant impact on his thinking. For Al-Farabi, Islam was not simply a set of religious beliefs, but a complete way of life that encompassed all aspects of human existence, including politics, ethics, and metaphysics.

The cultural and linguistic context in which Al-Farabi wrote can sometimes pose challenges for contemporary readers and interpreters of his philosophy. There may be certain concepts or ideas that are difficult to translate into modern languages, or that have taken on different meanings over time. In addition, our own cultural biases and assumptions can sometimes color our interpretation of Al-Farabi's ideas.

Despite these challenges, interpreting Al-Farabi's philosophy through the lens of language and culture can also yield rich insights into his thought. It allows us to appreciate the nuances and subtleties of his language, and to understand how his cultural context influenced his ideas. It also enables us to engage in a dialogue with Al-Farabi's thought, and to see how his ideas continue to be relevant in our own cultural and linguistic context.

In order to fully understand and appreciate Al-Farabi's philosophy, it is essential to approach it with an awareness of the cultural and linguistic context in which it was produced. This requires a willingness to engage with the complexities of language and culture, and to remain open to the possibility of alternative interpretations. By doing so, we can deepen our understanding of Al-Farabi's thought, and gain valuable insights into the nature of philosophy and its relationship to language and culture.

### **Conclusion**

In conclusion, Al-Farabi's philosophy is a rich and complex system of thought that offers insights into the nature of language, culture, and their relationship to human flourishing. His emphasis on the importance of language in conveying knowledge and understanding, as well as the role of culture in shaping human behavior and values, remains relevant and thought-provoking to this day.

Through his exploration of language and culture, Al-Farabi offers a nuanced and sophisticated view of the human experience. He recognized that language is not simply a tool for communication but a means of accessing deeper truths about the world and our place in it. He also recognized that culture is not a static entity but a dynamic and evolving system of beliefs and practices that shapes human behavior and values.

Moreover, Al-Farabi's philosophy provides valuable insights into the interplay between language and culture. He recognized that language and culture are intertwined, with each influencing and shaping the other. As such, any attempt to understand Al-Farabi's philosophy must take into account the cultural and linguistic context in which it was developed.

Interpreting Al-Farabi's philosophy requires an understanding of the language and culture in which it was developed. It also requires a willingness to engage with the complexities and nuances of his thought, as well as the broader philosophical and historical context in which he lived. By doing so, we can gain a deeper appreciation for his contributions to philosophy and their relevance to contemporary debates and issues.

In the present age of globalization, where the barriers of language and culture are being broken down, Al-Farabi's philosophy of language and culture provides a framework for understanding the challenges and opportunities that come with this interconnected world. His emphasis on the importance of language and culture in shaping our perceptions and understanding of the world remains as relevant today as it did in his time.

In conclusion, Al-Farabi's philosophy is a testament to the power of language and culture in shaping the human experience. His insights into these fundamental aspects of human existence offer valuable lessons and perspectives that continue to resonate today. As we continue to navigate the complexities of our interconnected world, Al-Farabi's philosophy provides a framework for understanding and engaging with the challenges and opportunities that lie ahead.

### **References**

1. (Al-Farabi. (1985). *The Book of Letters*. Translated by Paul E. Walker. Brigham Young University Press.
2. Al-Farabi. (2001). *The Principles of the Views of the People of the Ideal City*. Translated by Richard Walzer. Oxford University Press.)
3. Al-Farabi. (2002). *On the Perfect State*. Oxford University Press.
4. Al-Farabi. (2011). *The Book of Letters*. Brigham Young University Press.
5. Black, D. (1996). Al-Farabi in the Oxford Encyclopedia of Philosophy. Oxford University Press.

6. Butterworth, C. (1998). Al-Farabi and the Philosophical Curriculum. In *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Routledge.
7. Corbin, H. (2001). *History of Islamic Philosophy*. Kegan Paul International.
8. Fakhry, M. (1983). *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press.
9. Hourani, G. F. (2002). *Al-Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Oxford University Press.
10. Kraemer, J. L. (1994). *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistānī and His Circle*. Brill.
11. Mahdi, M. (1962). *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. University of Chicago Press.
12. Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Brill.

## **ВКЛАД АЛЬ-ФАРОБИЙ В НАУКУ И КУЛЬТУРУ AL-FARABIY'S CONTRIBUTION TO SCIENCE AND CULTURE**

**Нишанова Н.Р.**

Ислам Каримов атындағы Ташкент мемлекеттік техникалық университеті  
Философия және ұлттық идея кафедрасының меңгерушісі, филос.ф. д., профессор

**Abstract.** Abu Nasr Muhammad ibn Tarkhan (al-Farabi) Muslim philosopher, an outstanding commentator on Platonic and Aristotelian philosophy, leaned towards the Neoplatonic doctrine of emanation (“Gems of Wisdom”, “A Treatise on the Views of the Inhabitants of a Virtuous City”, “The Big Book of Music”, a treatise on the classification of sciences). Creative Al-Farabi's heritage is very rich. He is believed to be the author a large number of works. His books were very popular. in the cities of the East (al-Farabi's commentary on Aristotle's *Metaphysics* helped Ibn Sina to comprehend the wisdom of the book of the Stagirite). In the 12th 13th centuries. many treatises al-Farabi were translated into Hebrew and Latin. Farabi considered one of the great Arab philosophers; he was recognized as “Second teacher” (Aristotle was considered the first).

**Keywords:** Bagdat, philosophy, mathematics, classification of sciences, music

Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг Аль-Фараби, известный на средневековом мусульманском Востоке как “Второй учитель” (т.е. второй после Аристотеля), родился в г. Фарабе, расположенном на Сырдарье при впадении в нее р. Арысь, в 870 г. в тюркской семье. Бассейн Сырдарьи - колыбель древней цивилизации, сыгравшей в истории Казахстана такую же роль, как Нил для Египта, Тигр и Евфрат для Месопотамии.

Фараб, согласно автору X в. Аль-Мукаддаси, был большим городом с населением около 70 тыс. душ мужского пола, с соборной мечетью, цитаделью и базаром. Город был расположен в Отрарском оазисе, который вместе с прилегающими к нему районами был древнейшим центром оседлости, ирригационного земледелия и городской цивилизации Казахстана. Как поселение городского типа Отрар возник в последние века до нашей эры.



О масштабах экономического и культурного развития оазиса говорят руины свыше 60 поселений, замков-крепостей и городов, следы мощной и широко разветвленной оросительной системы, относящиеся к различным историческим периодам от раннего до позднего средневековья. Отрар привлекал к себе внимание средневековых арабов и ираноязычных авторов как важнейший узловой пункт караванных дорог. Он находился на стыке различных географических ландшафтов, занимая выгодную позицию с точки зрения орошения плодородных земель. В результате сюда переселения согдийцев, имевших большой опыт в области земледельческого труда и древних традиций градостроительства, в Южном Казахстане сложилась своеобразная городская цивилизация.

Аль-Фараби руководимый жаждой знания в молодые годы отправляется в путешествие. Многие годы он проводит в Багдаде. Здесь он основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и благодаря эрудиции, силе мысли и величю характера довольно быстро занимает среди них первенствующее положение. Но у догматически настроенных богословов возникает личная неприязнь к нему, смешанная с завистью, а главное - оппозиция ко всему строю его мыслей, ориентированному на познание реальных вещей и поиски достижения счастья в земной жизни. В конце концов Аль-Фараби был вынужден покинуть этот город.

О Багдаде в духовном формировании Аль-Фараби сыграл особую роль, потому что был центр интенсивной культурной жизни. Именно в нем пересечение различных культурных традиций и влияний сказалось с наибольшей силой. Языческие верования, иудейство, христианство (в лице несториан и монофизитов), ислам, культуры разных народов создавали импульс для столкновения мыслей, их шлифовки, возвышения над локально-этнической узостью. Багдад был Меккой для интеллектуалов того времени. В нем они "пробовали" свои силы, создавали школы, вступали в соперничество, добивались успеха, изгнания, возвышения и унижения. Именно здесь работала знаменитая школа переводчиков, в которой значительную роль играли несториане. Они переводили и комментировали произведения Платона, Аристотеля, Галена, Эвклида. Шел параллельный процесс освоения культурных достижений Индии. Такая работа стимулировала и самостоятельную творческую активность. Наставниками Аль-Фараби в Багдаде оказались Юханна ибн Хайлан и знаменитый переводчик античных текстов на арабский язык Абу Бишр Матта. О Юханне ибн Хайлане, по сообщению Усейбиа, Аль-Фараби рассказывал как о человеке, который был приобщен к живой традиции передачи наследия Аристотеля от учителя к ученикам через целый ряд поколений. Абу Бишр Матта преподавал логику. Но, как говорят средневековые источники, ученик довольно быстро превзошел учителя. Следует отметить еще одно обстоятельство из годов учения Аль-Фараби в Багдаде: он получил возможность ознакомления со "Второй Аналитикой" Аристотеля, которую теологически настроенные несториане пытались "прикрыть", поскольку там развивались теоретико-познавательные взгляды, не оставлявшие места для религиозного откровения.

Прежде всего Аль-Фараби переезжает в Харран, где жили ученые-несториане, вытесненные в свое время из Александрии, затем в Хaleb и Дамаск.

В трудах Аль-Фараби нет резкого разделения философии и частных наук. В данном вопросе ему свойственно то отношение к системе знания, которое сложилось в его эпоху. Аль-Фараби высоко ценил авторитет науки и занимающихся ею людей. Для науки нужны люди чистого сердца, высоких помыслов, лишенные всякого тщеславия и мелочного себялюбия. Атмосфера научного исследования формирует культуру человека, способность его быть объективным и преклоняться перед истиной. Он нетерпим к тем, кто не способен выполнять высокое предназначение человека науки и играет лишь роль камня

преткновения. Изучение вклада Аль-Фараби в естествознание и математику имеет принципиальное значение с точки зрения опровержения тех, кто говорит об отсутствии на "Востоке" самобытного мышления, ибо развитие естествознания, по своей сути противоположное мистике и суеверию, - факт чрезвычайной важности.

Например, под влиянием учения Аль-Фараби, Насир ад-Дин ат-Туси выступал против сложных механизмов птолемеевой теории Луны и Меркурия. Коперник использовал его конструкции. Комментарии Аль-Фараби к "Алмагесту" составлены на основе переработки текста Птолемея; в них авторский текст не выделен из слов толкователя и содержание сочинения вольно и порою сжато излагается комментатором. Комментарии к "Алмагесту" написаны Аль-Фараби как учебно-педагогическое сочинение, но в них имеются добавления и усовершенствования методического характера. Например, в отличие от Птолемея движение планет Аль-Фараби по возможности изучает совместно, так как, по его мнению, у светил много общего как в астрономическом, так и в математическом отношении, и поэтому у него в девятой книге вмещено содержание девятой, десятой и одиннадцатой книг "Алмагеста". Здесь мы встречаем ряд новых добавлений и примечаний, отражающих результаты исследований самого Аль-Фараби, а также достижения его предшественников и современников.

Относительно положения о том, что Земля не совершает никакого поступательного движения, Аль-Фараби замечает, что он в своей "Физике" дал другое доказательство невозможности движения Земли. Он подробно останавливается на вопросах сферической астрономии. Аль-Фараби совершенствует тригонометрический аппарат Птолемея: он везде заменяет хорды синусами, высказывает лемму, равносильную плоской теореме синусов, и доказывает ее для вписанного прямоугольного треугольника, дает ряд разъяснений сущности действия составления отношений. Следует особо отметить, что, обобщая метод Птолемея по вычитанию одного числового отношения из Другого, Аль-Фараби фактически рассматривает каждое отношение как число. В своих комментариях он пользуется терминами "число отношения" и "число линии АВ", которые явились важным шагом в расширении понятия числа. Эти идеи Аль-Фараби в дальнейшем были успешно развиты Аль-Бируни, Омаром Хайямом и другими мыслителями. Введение тригонометрических функций (линий) и расширение понятия числа позволили Абу Насру алгебраизировать многие рассуждения Птолемея. Аль-Фараби своими наблюдениями подтверждает важное открытие, сделанное его предшественниками, об изменении апогея Солнца, что является его заслугой в теории Солнца и показывает, что он был не только крупным теоретиком астрономии, но и превосходным практиком-наблюдателем. Однако, сам Аль-Фараби считал это открытие заслугой астрономов обсерватории Аль-Мамуна.

Комментарии к "Алмагесту" сыграли важную роль в освоении и развитии учеными мусульманского средневековья астрономо-математического наследия Птолемея. Свидетельством тому служит включение в астрономический раздел энциклопедической "Книги исцеления" Ибн Сины этих комментариев Аль-Фараби.

Как изложение Абу Насром содержания птолемеевского сочинения, так в особенности его "Книга приложений к „Алмагесту“", содержащая оригинальные разработки, еще не подвергались в литературе детальному анализу. По единогласному мнению крупнейших историков арабской науки и философии, научные труды Аль-Фараби изучены далеко не полностью, почти не изучены его физико-математические труды.

Следует отметить, что до сих пор "Слово о классификаций-наук" рассматривалось односторонне как сугубо философское сочинение, затрагивающее отдельные аспекты методологических вопросов классификации наук. На самом же деле определение предмета

каждой отрасли знания в нем органически переплетается с сопровождающим его сжатым, емким и лаконичным изложением самого содержания данной науки. Поэтому более правы те, кто считал этот труд своеобразной энциклопедией науки средневековья. На мой взгляд, разделы "Слова о классификации наук" следует прежде всего рассматривать как миниатюрные монографии по той или иной отрасли знания и принимать их во внимание как при изучении уровня отдельных отраслей наук рассматриваемой эпохи, так и при оценке научных интересов и достижений самого Аль-Фараби как ученого.

Указанная классификация наук легла в дальнейшем в основу классификации наук Ибн Сины, Роджера Бэкона и др. В классификации Р. Бэкона математика и естествознание занимают значительный удельный вес. В этом немалая заслуга его восточных учителей, в частности Аль-Фараби. Р. Бэкон был хорошо знаком с содержанием "Слова о классификации наук"; восхищаясь этим трактатом в своей "Средней книге", он ставит имя Аль-Фараби в один ряд с именами Евклида и Птолемея.

Заслуживает особого упоминания то обстоятельство, что Аль-Фараби методологически правильно решает ряд вопросов, связанных с математизацией науки о природе. На примере теории музыки он демонстрирует плодотворность применения математических методов в исследовании объективных закономерностей природы и искусства. У него совершенно отсутствует числовой мистицизм, присущий музыкальному учению пифагорейцев.

При всем уважении к наследию древних греков Аль-Фараби не преклоняется перед авторитетами, если их учения противоречат новым достижениям естествознания. Примером может служить критика Аль-Фараби теории музыки и космологии пифагорейцев. Мнение пифагорейцев, что планеты и звезды при их движении порождают звуки, которые гармонически сочетаются, он считает ошибочным. Предположение о том, что движение небесных светил может породить какой-либо звук, несостоятельно. Другой пример: по мнению Аль-Фараби, Евклид в построении своих начал ограничился лишь синтезам. Сам же Аль-Фараби успешно применяет одновременно и анализ.

Метод научного исследования, аналогичный методу Аль-Фараби, мы встречаем в Европе у Леонардо да Винчи и у Галилея.

Велики заслуги Аль-Фараби в развитии математических наук. Он оставил много трудов по математике, которые до сих пор почти не изучались. Нам известны следующие его сочинения математического содержания: математический раздел "Слова о классификации наук" (рукописи хранятся в библиотеках Парижа, Стамбула, Мадрида), тригонометрические главы "Книги приложений к „Алмагесту“" (единственная известная нам рукопись хранится в Британском музее в Лондоне, которая до с. их пор не издавалась и не переводилась на другие языки), "Книга духовных искусных приемов и природных тайн о тонкостях геометрических фигур" (единственная известная нам рукопись хранится в библиотеке Упсальского университета в Швеции), "Комментарии к трудностям во введениях к первой и пятой книгам Евклида" (арабских рукописей этого сочинения не сохранилось, но имеются две рукописи древнееврейского перевода, хранящиеся в Мюнхене), "Трактат о том, что правильно и что неправильно в приговорах звезд" (сохранилось несколько рукописей, имеются издания и переводы на современные языки).

В математической главе "Слова о классификации наук" определяется предмет каждой из математических наук: науки чисел (арифметика и теория чисел), науки геометрии, науки о звездах (астрономия и астрология), науки о музыке, науки о тяжестих и науки об искусных приемах. В последнем случае Аль-Фараби имеет в виду прежде всего искусство конструирования "хитроумных" механизмов. Впервые применение термина

"искусные приемы" в более широком смысле мы встречаем у Аль-Кинди. Аль-Фараби, развивая идею Аль-Кинди, рассматривает эту науку в более общем смысле, как науку о приложении математики к решению практических задач, и распространяет этот термин, в частности, на алгебраические и другие методы решения числовых задач.

Следует отметить, что во взглядах на применение математики к решению задач естествознания Аристотель и Аль-Фараби стояли на различных позициях. Аль-Фараби не исключает, как Аристотель, полной математизации науки, связанной с материей и движением. Наоборот, он утверждает, что применение математических методов не ограничено. Но только осязаемые тела и материальные вещи, пишет Абу Наср, имеют состояния, которые мешают применять доказанные математические положения на (практике по желанию человека, поэтому необходимо подготовить естественные тела для применения в них этих математических положений, так же как необходимо создать приспособления для устранения препятствий).

Таким образом, Аль-Фараби в системе наук большое внимание уделяет естественно-математическим наукам. Исходя из того, что в основе познания многообразия всего мира лежит познание чисел и величин, Аль-Фараби особое значение придает среди этих разделов арифметике и геометрии, а также искусству правильного логического мышления. По его утверждению, эти науки "проникают во все науки", так как они оперируют понятиями и отношениями, абстрагированными от реальных предметов и от реально существующих взаимосвязей и взаимоотношений между этими предметами. Так, геометрическое тело есть, не что иное, как реальное тело, рассматриваемое только с точки зрения его пространственной формы и размеров в полном отвлечении от всех других свойств. Это отвлечение обуславливает умозрительно-дедуктивный метод геометрии, причем ее выводы являются развитием непосредственного отражения.

Чествование памяти великого ученого-энциклопедиста в международном масштабе является свидетельством необходимости освоения культурного наследия прошлого как важнейшего звена борьбы за социальный прогресс, за гуманизм.

Более десяти веков отделяет от нас эпоху Аль-Фараби. За это время человечество добилось огромных успехов во всех областях знания, но всегда следует помнить имя Аль-Фараби, который положил путь к истине

Список литературы:

1. Чалоян В.К., "Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества." 2-е изд., испр. и доп. - М.: Наука, 1979, 216 с.
2. Гафуров Б, Касымжанов А., "Аль-Фараби в истории культуры. "-М.: Наука, 1975, 181 с.
3. Терновский В., "Ибн-Сино (980-1037)"-М.: Наука, 1980
4. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. Алма-Ата, 1993.
5. Абу Наср Мухаммад ал-Фараби. Большой трактат [о] музыке (фрагмент)/ Вступительная статья, перевод с арабского и комментарий Ф. О. Нофала// Філософські дослідження, 21 — Луганськ: Видавництво СНУ ім. В. Даля, 2014. — С. 258—265.

## **ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРОБИЙ В МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ**

**Abstract.** The article notes that Al-Farabi is one of the greatest thinkers of the early Middle Ages. He was a multifaceted scientist-encyclopedist and one of the founders of Eastern rationalism. He possessed outstanding abilities in all branches of knowledge. For this reason, he was given the honorary title of "second teacher" after the "first teacher" - Aristotle.

**Key words:** encyclopedic scientist, creativity, philosophy, work, treatise

Бассейн Сырдарыи сыграл в истории Центральной Азии такую же роль как Нил для Египта, Тигр и Евфрат для Месопотамии. Позже Фараб стал именоваться Отраром, развалины которого находятся на территории Отрарского района Южно-Казахстанской области. Об Отраре имеются сведения в китайских источниках и у Птолемея. В IX-X вв., по описанию современников, это был крупный центр, важнейший пограничный и узловый пункт караванных дорог мировой торговли того времени, в котором связывались кочевая степь и оседлое население. Широко известен факт разрушения монголами города в 1218 г., вошедший в историю как "Отрарская катастрофа". Здесь же в феврале 1405 г. умер Тимур. Но на карте культурного развития Отрар отмечен как родина целой плеяды выдающихся ученых, поэтов, мыслителей, среди которых по праву выделяется Абу Наср аль-Фараби как величина мирового масштаба.

Философ, ученый-энциклопедист, один из главных представителей восточного аристотелизма, переплетающегося с неоплатонизмом. Прозвище - Второй учитель (после Аристотеля). Жил в Багдаде, Алеппо, Дамаске. Основные сочинения: "Геммы мудрости", "Трактат о взглядах жителей добродетельного города", трактат о классификации наук, "Большая книга о музыке".

Аль-Фараби родился в 870 году в районе Фараба, в городке Васидж, у впадения реки Арысь в Сырдарью (территория современного Казахстана). Он выходец из привилегированных слоев тюрков. Полное имя - Абу-Наср Мухаммад Ибн Мухаммед Ибн Тархан Ибн Узлаг аль-Фараби ат-Турки.

Стремясь познать мир, аль-Фараби покинул родные места. По одним сведениям, он ушел в юности, по другим - в возрасте около сорока лет. Аль-Фараби побывал в Багдаде, Харране, Каире, Дамаске, Алеппо и других городах Арабского халифата.

Существует свидетельство о том, что до своего увлечения науками аль-Фараби был судьей. Рассказывается также и о том, как он приобщился к знаниям. Однажды один из близких людей отдал аль-Фараби на хранение книги, среди которых было много трактатов Аристотеля. Аль-Фараби начал листать эти книги и увлекся ими.

Аль-Фараби до приезда в Багдад владел тюркским языком и некоторыми другими, но не знал арабского, к концу жизни владел более чем семьюдесятью языками. Живя в Багдаде, аль-Фараби начал заниматься различными науками, прежде всего логикой. В это время в Багдаде наиболее популярным мыслителем был Абу-Бишр Матта бен-Йунис. Ряды его учеников пополнил аль-Фараби, который записал со слов Абу-Бишр Матта комментарии к трудам Аристотеля по логике. Аль-Фараби углубился в изучение наследия Аристотеля, он обретает легкость восприятия идей и совокупности задач и проблем,

поставленных великим греком. По этой причине ему было присвоено почетное звание «второго учителя» после «первого учителя»-Аристотеля.

Результатом разносторонних научных изысканий аль-Фараби явился трактат "О классификации наук", в котором в строгом порядке были перечислены науки того времени, определен предмет исследования каждой.

В Багдаде аль-Фараби основательно пополняет свои знания, входит в контакт с видными учеными и довольно быстро становится самым авторитетным среди них. Но в среде догматически настроенных богословов возникает неприязнь ко всему строю мышления аль-Фараби, нацеленному на открытие рационалистических путей познания и поиски достижения для людей счастья в земной жизни. В конце концов, аль-Фараби вынужден покинуть Багдад.

Он направляется в Египет через Дамаск. В своей книге "Гражданская политика" он упоминает, что начал ее в Багдаде, а кончил в Каире (Миср). После путешествия аль-Фараби вернулся в Дамаск, где прожил до конца своих дней, ведя в нем уединенный образ жизни. Свои сочинения он записывает на отдельных листах (поэтому почти все созданное им приняло форму отдельных глав и записок, некоторые из них сохранились лишь в фрагментах, многие не были закончены). Умер он в возрасте восьмидесяти лет и был погребен за стенами Дамаска у Малых ворот. Сообщают, что молитву по нему на четырех папирусах читал сам правитель.

Аль-Фараби стремился постичь конструкцию мира систематически. Начало выглядит вполне традиционно - это аллах. Середина - это иерархия бытия. Человек это индивид, постигающий мир и действующий в нем. Конец - достижение подлинного счастья.

Большое значение аль-Фараби придавал уяснению места человека в познании. Чувственного познания недостаточно для постижения сущности. Это возможно только посредством разума.

Итак, Фараби является одним из величайших мыслителей раннего средневековья. Он был многогранным ученым-энциклопедистом и одним из основателей восточного рационализма. По этой причине ему было присвоено почетное звание «второго учителя» после «первого учителя! – Аристотеля.

Период деятельности Фараби совпал с периодом бурного развития арабской культуры. В Багдад стекались знаменитые ученые, философы, поэты, музыканты, они открыли университет и академию наук.

Среди Багдадских ученых почетное место занимали выходцы из Средней Азии и Казахстана. С ними вместе в Багдад прибыл.

Фараби был обладателем незаурядных способностей во всех отраслях знаний, начиная музыкой и кончая астрономией, считался крупным теоретиком языкознания, лингвистом, поэтом. Им написаны трактаты на тему правописания, каллиграфии, стихосложения, риторики. Абу Насыр аль-Фараби был всесторонне развитым музыкантом и композитором, виртуозным исполнителем и теоретиком, историком, мастером по изготовлению музыкальных инструментов.

Его знаменитое многотомное сочинение «Большой трактат о музыке» переведено на многие языки. Трактаты Фараби заслужили самую высокую оценку вплоть до наших дней. Геометрию Фараби рассматривал в качестве основного фундамента всего научного естественно-философского мышления. Эту идею он ясно изложил в трактате «О необходимых условиях освоения философии».

Большой популярностью Фараби пользовался как астроном и астролог; эти науки он относил к категории высокой педагогической науки наряду с арифметикой, геометрией, музыкой.

Известны труды Фараби по физике и по общему естествознанию. В общих физических и естественных явлениях он подчеркивает необходимость постановки экспериментов.

Фараби известен также как замечательный врач. В связи с врачебной деятельностью, Ф. занимался, как и все медики того времени, алхимией, ботаникой, минералогией. Все эти отрасли наук входили в состав естествознания; Фараби уделял большое внимание географии. Как путешественник, он побывал во многих культурных и научных центрах Казахстана и Средней Азии, Ближнего Востока, Африки. Документально известно, что он жил и работал в городах Отрар, Талас, Шаш, Самарканд, Бухара, Хива, Кабул, Багдад, Дамаск. Во всех странах и городах, где он был, Фараби как естествоиспытатель, географ и астроном занимался изучением края, определением координат местности и т. д. Естествознанию Фараби придавал большое значение. Он писал, что «наука о природе более богата и имеет более широкий объем, чем какая-либо из педагогических наук» (трактат «О происхождении наук»). В другой своей работе он писал, что «прежде чем приступить к изучению философии, необходимо изучить науку о природе, ибо эта наука человеку наиболее близкая, конкретно данная и понятная ему отрасль знания».

В области философии Фараби считался непревзойденным авторитетом своего времени. Основное мировоззрение его – рационалистическое. В его философских трудах большое место занимают комментарии к философским трудам Аристотеля, Платона и других мудрецов древности.

Замечательным, оригинальным трудом Фараби является трактат «Жемчужина премудрости», который в течение 1000 лет служил учебным пособием во всех университетах Востока.

Труды Фараби сыграли большую роль в процессе европейского Возрождения. Такие ученые как Бэкон, Л. да Винчи, Коперник, Кеплер, Лейбниц во многом обязаны Фараби. трудно переоценить знания его в области духовного развития всего цивилизованного мира.

Творческое наследие ал-Фараби очень богато. Считается, что он является автором от 80 до 160 трудов. Книги его пользовались большой популярностью в городах Востока (комментарий ал-Фараби к Метафизике Аристотеля помог Ибн Сине постичь мудрость книги Стагирита). В 12–13 вв. многие трактаты ал-Фараби были переведены на древнееврейский и латинский языки. Фараби считают одним из великих арабских философов; он был прозван «Вторым учителем» (первым считался Аристотель).

Как уже было сказано выше, тематика трудов ал-Фараби весьма обширна. Комментаторская работа ал-Фараби охватывала почти все логические сочинения Аристотеля, его Этику, Риторику, Поэтику, Метафизику, а также труды Птолемея, Александра Афродизийского, Евклида, Порфирия. Часто это были не просто пояснения к античным текстам, а парафразы, позволявшие их автору выражать собственные идеи как бы «от имени» авторитетного античного ученого. Большую же часть трудов ал-Фараби составляют его оригинальные сочинения, посвященные проблемам метафизики, анализу законов и категорий бытия, познавательной деятельности человека, логике, пониманию сущности разума, свойств физического мира, определению философского содержания практических наук. Значительное место в наследии ал-Фараби занимают труды, посвященные социально-политическим вопросам, таким, как государственное устройство и управление, этика, педагогика (Гражданская политика, Трактат о достижении счастья,

Афоризмы государственного человека, Трактат о взглядах жителей добродетельного города и др.).

Одним из важных аспектов творчества ал-Фараби является его историко-философский анализ античного наследия. Особый интерес представляет сопоставление учений Платона и Аристотеля, которым он хотел подчеркнуть не их различие, а скорее сходство, общность стремления к истине, познаваемой с разных сторон.

Ал-Фараби был первым из восточных перипатетиков, кто в комментариях к сочинениям Аристотеля по логике, диалектике, риторике, поэтике и в других трактатах отстаивал идею превосходства философского (аподейктического) знания над другими видами знания. Религиозное знание, основывающееся на риторике и поэзии (на внушении и образности), – знание самое примитивное, рассчитанное на неразвитое сознание простого народа. Философия, опирающаяся на рациональное доказательство, на логику, ближе всего подходит к познанию истины, сущности бытия и открывает разумному, близкому к деятельному разуму человеку путь к счастью, делает его душу бессмертной. Это же обстоятельство говорит в пользу того, что управление обществом, государством должен осуществлять правитель-философ, – тогда это государство становится «добродетельным городом», население которого, в отличие от обитателей «порочных городов», живет по закону справедливости, когда каждый выполняет свою отведенную ему в системе иерархии функцию, что и делает и общество и людей счастливыми. Одна из главных практических задач философа и просвещенного правителя состоит в создании наряду с философией как элитарным, «эзотерическим» знанием знания «экзотерического», воплощенного в «истинной религии», перелагающей единую постигнутую философией истину на доступный простому народу язык символов, образов.

Картина государственного устройства аналогична общей картине мироустройства, рисуемой ал-Фараби. Предельным основанием бытия мира является Первоначало, Единое. Это первая причина, порождающая мир, который в возможности уже содержится в Первоначале и через процесс эманации выявляется, разворачивается, начиная с Мирового разума, Мировой души, первой материи и т.д. и кончая миром вещей. В свою очередь, мир вещей, начиная с неживой природы, минералов, через эволюционные ступени (растения, животные) достигает вершины развития – человека с его разумной душой. Арабоязычные перипатетики, высшим авторитетом для которых оставался Аристотель, восприняли переведенные на арабский язык выдержки из Эннеад Плотина, известные под названием Теология Аристотеля, как аутентичное сочинение Стагирита. Изложенное в нем эманационное учение они пытались совместить с перипатетизмом, чтобы создать цельную теорию о едином первоначале, свечном ему (как возможность) мире и творении реального мира, который становится необходимым в результате реализации возможности. В учении ал-Фараби Бог (Первоначало) и мир неразрывно связаны. В трактате Жемчужина премудрости ал-Фараби утверждает, что Бог есть такая же сущность, как и мир, но воплощающая единство; мир же является такой же сущностью, как и Бог, но выражен в множестве. Необходимо сущее первоначало – это вселенная в форме единства.

Существенным пунктом учения ал-Фараби является концепция души и разума, которая неоднократно подчеркивает единство души и тела, невозможность существования души без тела. В то же время, отмечая специфику разума как особой не телесной, нематериальной сущности, ал-Фараби полагал, что разум человека в результате совершенствования, в результате непрестанных усилий человека может освободиться от власти тела и избежать тлена: «Человеческая душа поднимается до такого совершенства



бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи... она соединяется с субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно»

Его трактаты о математике, музыке и, может быть, даже о медицине, хотя точно не знаю, переведены были на все основные языки Европы еще в 12 веке, когда в Европе открывались первые университеты с помощью арабов, которые приезжали учить европейцев медицине, математике, астрономии и другим точным наукам. Его трактаты в средневековой версии можно встретить в библиотеках университетов Сорбонны, Кордовы и в других старейших университетах. Имя Аль Фараби -наиболее любимое всемирно известными востоковедами. Вообще, в интернете сейчас кишит информация о мусульманских средневековых ученых и мусульманском ренессансе 8-16 веков на английском языке. А имен этих ученых исчисляется по крайней мере сотнями, и все – выдающиеся

Учение ал-Фараби оказало большое влияние на последующее развитие перипатетизма в арабоязычном мире, в частности на становление Ибн Сины как философа, на теории Ибн Баджжи, Ибн Туфейла, Ибн Рушда, а также на Маймонида

Список литературы:

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970
2. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973
3. Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975
4. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. Алма-Ата, 1975
5. Аль-Фараби. О разуме и науке. Алма-Ата, 1975

## 2 СЕКЦИЯ. Әбу Насыр әл-Фараби философиясының тілі: ортағасырлық мәтіндерді аудару ерекшеліктері

### ДВИЖЕНИЕ ГРЕКО-АРАБСКИХ ПЕРЕВОДОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

**Надилова Гульнар Ермуратовна**

*филол.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ*

*Таяу Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасының профессоры*

Переводы с греческого, сирийского, персидского и санскрита оказали огромное влияние в период формирования классической арабской литературы, между восьмым и десятым веками. Арабские источники того периода полны сведений о древней философии и науках, переводах и переводчиках, спонсорах и ученых, жадно читавших и споривших об этих текстах. Изучение мотивации этой огромной интеллектуальной деятельности интересно как с точки зрения развития академической культуры, так и понимания потребностей средневекового общества. Именно такими вопросами задавались современные эксперты в области перевода средневековых текстов, в том числе Уве Вагельполь и Игнасио Санчес в их совместной работе «Почему мы переводим? Арабские источники о переводе», в Димитри Гутас (ред.), Зачем переводить науку? Документы от античности до XVI века на историческом Западе (от Бактрии до Атлантики) (Лейден и Бостон: Брилл, 2022): 254–376. (Uwe Vagelpohl and Ignacio Sánchez, "Why Do We Translate? Arabic Sources on Translation," in Dimitri Gutas (Ed.), Why Translate Science? Documents from Antiquity to the 16th Century in the Historical West (Bactria to the Atlantic) (Leiden and Boston: Brill, 2022): 254–376). Обзору этого исследования посвящено наше выступление.

#### *1 Типы переводческого материала в арабской литературной традиции*

Существующие источники, предоставляющие информацию о переводах, переводчиках и других соответствующих темах, делятся на две категории. Во-первых, это сами переводы. Переводчики и писцы часто записывали некоторую информацию в начале, в конце или на полях текстов. За немногими исключениями их примечания мало что говорят нам, кроме того, что было переведено, когда и кем. Однако в некоторых случаях мы также узнаем, кто заплатил за перевод и почему он был предпринят. Примечания к переводу в основной части переведенных текстов представляют собой родственник источник.

Почти все такие примечания в арабских переводах принадлежат перу одного человека, врача и мастера-переводчика Хунайна ибн Исхака (ум. 260/873).<sup>2</sup> Хунайн комментировал сделанные им переводы пояснительными примечаниями, толкованиями и разъяснениями. Он также часто объяснял свою процедуру, отмечал филологические проблемы и добавлял материал, чтобы заполнить пробелы в тексте или облегчить понимание. Ни одна из этих заметок не говорит нам, как Хунайн объяснил бы, почему он перевел. Скорее, они поясняют практику перевода и мышление переводчика, который уверенно реконструировал текст, добавил недостающий материал, а иногда даже противоречил оригинальному автору.

Вторая категория арабских материалов о переводе исходит из классической арабской литературы, которая в нашем случае означает в основном библиографические и

биографические сборники, но может также означать и другие сочинения, например исторические, философские или религиозные произведения. В дополнение к основной информации о конкретных переводах — кто что переводил, для кого и когда — эти работы содержат достаточно подробностей о биографиях отдельных переводчиков, деятельности спонсоров, истории переводов конкретных текстов или целых жанров произведений. В качестве альтернативы они могут критиковать переводы и переводчиков, а иногда даже ставить под сомнение ценность самого перевода.

Наиболее информативными источниками для понимания переводческого движения являются библиографические работы того времени. Две из них выделяются тем, что не только предлагают огромное количество информации, но и стали важными источниками для всех более поздних авторов, занимавшихся этой темой: так называемое *Послание Хунайна ибн Исхака* (*ар-Рисала*) и *Каталог* (*Китаб аль-фихрист*) Ибн ан-Надима (ум. 385/995 или 388/998).

Хунайн ибн Исхак был самым важным и плодовитым переводчиком в истории ислама.<sup>3</sup> Он также был единственным активным участником переводческого движения, написавшим подробный отчет о своей собственной переводческой деятельности и деятельности своих соратников. Это пришло в форме письма, адресованного одному из его спонсоров, придворному Али ибн Яхья аль-Мунаджжиму (ум. 275/888–889), который попросил Хунайна предоставить перечень сирийских и арабских переводов Галена. Хунайн ответил Посланием, которое содержит ценную библиографическую информацию о предыдущих переводах, библиографические подробности о переводчиках и покровителях, а также техническую информацию о практике перевода. Вероятно, он составил его в 241/855–856 годах и обновил восемь лет спустя; другие дополнения были сделаны вскоре после его смерти. *Послание Хунайна* стало важнейшим источником информации о медицинских переводах для всех последующих историков арабской научной и медицинской литературы, включая следующего автора, Ибн ан-Надима.

Ибн ан-Надим был книготорговцем и переписчиком рукописей, занятие, которое он унаследовал от своего отца. Мы мало знаем о его жизни, за исключением того, что он жил и работал в Багдаде, обучался у некоторых из самых выдающихся ученых своего времени и вращался в кругу Исы ибн Али (ум. 391/1001), сына «хорошего визиря» Али ибн Иса ибн аль-Джарраха (ум. 334/946) и известного спонсора переводов. Его *Каталог*, заверченный в 377/988 г., должен был стать всеобъемлющим указателем всех книг на арабском языке арабских и неарабских авторов. Из десяти его глав седьмая, посвященная книгам по философии и «древним наукам», является бесценным источником арабской философской, медицинской и научной литературы, а также переводов на арабский язык.

Другим важным научным жанром, который развился несколько позже и в значительной степени опирался на вышеупомянутые источники, являются сборники биографий, ориентированные на науку, особенно на медицину, так называемые *табакат* (классы). Наиболее важными произведениями этого жанра являются «*Классы народов*» (*Табакат аль-умам*), Саида аль-Андалуси (ум. 462/1070); *Классы врачей и мудрецов* (*Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*) Ibn Ḡulḡul (ум. после 384/994–995); *История образованных людей* (*Ta'rīḥ al-ḥukamā'*) Ибн ал-Кифти (ум. 646/1248); и *Лучшие источники о классах врачей* (*Уйун аль-анба фи табакат аль-атибба*) Ибн Аби Усайбиа (ум. 1270). Биографии ученых, включенные в эти работы, содержат важную библиографическую информацию, часто в виде списков книг, а также изобилуют анекдотами, содержащими полезные сведения о сетях покровительства и отношениях этих ученых с мусульманскими правителями, придворными и официальными

лицами. Многочисленные цитаты из греческих источников в арабском переводе свидетельствуют о популярности этих произведений и их восприятии мусульманскими авторами.

## *II Что эти источники говорят нам о переводе?*

Как уже отмечалось, мусульманские ученые оставили многочисленные заявления о переводе. Основная часть этих заявлений касается движения греко-арабских переводчиков, согласованных усилий по переводу греческой философии, науки и медицины на арабский язык, которые спонсировались халифами, высокопоставленными чиновниками, богатыми людьми и учеными и продолжались примерно с конца восьмого до середины десятого века. Даже после прекращения систематической переводческой деятельности отдельные ученые продолжали переводить, читать и комментировать их; перевод оставался частым предметом обсуждения в научных трудах до и во время периода мамлюков (648/1250–922/1517).

В имеющихся источниках мало упоминаний о переводах в период до восшествия на престол династии Аббасидов (132/749–656/1258), особенно в первые несколько десятилетий исламской истории до 41/661. То немногое, что есть, можно найти в повествованиях о жизни Пророка Мухаммада и мусульманских завоеваниях, и в основном оно отражает дипломатические и административные нужды нового мусульманского государства. О науке и философии еще не упоминается. За немногими исключениями, источники также умалчивают о каких-либо попытках перевода научных трудов при предшественниках Аббасидов, династии Омейядов (41/661–132/749). Первым исключением является фиктивная научная деятельность принца Омейядов Халида ибн Язида ибн Муавии (ум. 85/704), который, как говорят, спонсировал переводы греческих и коптских алхимических трудов.

Также сомнительна историчность сообщений о покровительстве правителей Омейядов медицинским произведениям. Некоторые источники идентифицируют еврейского врача Масаравайха как одного из первых переводчиков и приписывают ему перевод медицинского справочника, первоначально написанного на сирийском языке, который затем был официально одобрен халифом Умаром II ибн Абд аль-Азиз (годы правления 99/717–101/720). Среди переводов со среднеперсидского языка, перечисленных в *Каталоге* Ибн ан-Надима, мы также находим упоминания об астрологических материалах, некоторые из которых, возможно, были переведены в поддержку политической программы Аббасидов во время многолетнего конфликта, который должен был привести к свержению династии Омейядов.

В отличие от этого более раннего периода, систематические усилия по переводу доступного корпуса греческой философской, научной и медицинской литературы на арабский язык в период расцвета династии Аббасидов занимают очень видное место в историографических трудах того времени и охотно подхватывались сторонниками Аббасидских и антиаббасидских ученых. Приобретение греческой мудрости путем приобретения древнегреческих книг у византийских властей и их перевода на арабский язык, часто представленное в мифических терминах, стало центральным элементом аббасидской пропаганды. В некоторых рассказах прослеживается приобретение греческих книг до халифата Харуна ар-Рашида (годы правления 170/786–193/809), в частности, его кампании против византийцев в Киликии, или в миссии, отправленные этим и другими халифами или богатыми покровителями для сбора рукописей на византийской территории. Одно из самых популярных повествований, пытавшихся объяснить движущую силу греко-арабского переводческого движения, вращается вокруг сна, в котором сын

Харуна ар-Рашида, аль-Мамун (годы правления 198/813–217/833), встретился с Аристотелем. Согласно этому широко известному эпизоду, философ рассказал халифу о природе добра. Вдохновленный мудростью Аристотеля, халиф решил собрать древнегреческие книги и спонсировать их перевод.

В то же время приобретение и перевод греческих книг стали предметом обсуждения религиозных критиков и полемистов, которые обвиняли Аббасидов в разрушительном воздействии этих древних наук на религию. Один из полемических мотивов, который снова появляется в разных обликах, связан с тайными библиотеками: византийские правители якобы запирали древнегреческие рукописи, чтобы защитить своих подданных от их пагубного влияния, но с радостью передавали их аббасидским дипломатам, посланным на поиски древних знаний, в надежде, что они развратят ислам.

Перевод также обсуждался в практическом плане как самими переводчиками, так и учеными, которые их читали. Претензии переводчиков на то, что они могут передать точное значение текста с одного языка на другой, часто подрывались проблематичным характером переводимых текстов с их часто запутанным стилем и неясной терминологией. Терминологические проблемы были общей заботой, например, в медицинских работах, особенно когда дело доходило до ботанических и фармакологических терминов, где неправильный перевод мог сделать разницу между лекарством и ядом. Основой для средневековой фармакопеи была «*О медицинских материалах*» ( *De materia medica* ) Диоскорида (40–90 AD.). Как объяснил Ibn Ġulġul во введении к одной из своих работ о простых лекарствах, первый перевод Диоскорида был несовершенным, и его усовершенствование группой ученых в аль-Андалусе считалось большим научным достижением. Другой дисциплиной, в которой часто обсуждался правильный перевод технических терминов, была философия, особенно метафизика и логика, и такие философы, как аль-Фараби, посвятили много страниц решению проблем, связанных с передачей нюансов терминологии Аристотеля на другие языки.

Опасность неправильного толкования или прямой манипуляции также считалась серьезной проблемой при переводе религиозных произведений. Несмотря на то, что мусульманская традиция признавала божественную миссию предыдущих пророков и истину открытого им послания, изложение этого послания на иврите и греческом языке, а также перевод Торы и Евангелий на арабский язык вызвали много опасений и подозрений. Переводчиков также обвиняли в фальсификации литературных произведений, таких как басни о Калиле и Димне, с целью передачи манихейских доктрин и других ересей.

Перевод любой работы технического характера требовал такого широкого круга навыков, что некоторые наблюдатели третьего/девятого веков не верили, что кто-либо, и менее всего переводчики, работавшие в то время, обладал ими. Аль-Джахиз (ум. 255/869), известный мутазилитский писатель и эрудит из Басры, отстаивал обе стороны в своих трудах. Его особой навязчивой идеей была роль переводчика как активного агента, а не пассивного посредника, но он был не единственным ученым, который писал или предостерегал от недостатков переводчиков и материальных проблем, связанных с передачей текстов.

Излишне говорить, что смысл заключается не только в словах. Ученых особенно беспокоила связь между содержанием и формой, между смыслом высказывания ( *ma'nā* ) и способом передачи этого смысла ( *lafz* ). Особенно это коснулось перевода поэзии. Согласно средневековым авторам, поэзия была почти врожденной формой искусства у арабов. Они хвастались умением арабов стихийно декламировать стихи и считали это искусство квинтэссенцией «арабства». Неудивительно, что некоторые ученые

утверждали, что невозможно перевести поэзию, потому что смысл стихов неизбежно будет искажен без их поэтической формы.

Наконец, некоторые переводчики записали рассказы от первого лица о своем собственном опыте, и они предлагают необычайное понимание практических аспектов их работы. Исключительное свидетельство Хунайна ибн Исхака и других ученых позволяет нам лучше понять посредническую роль сирийских переводов, характер и степень сотрудничества между переводчиками, процесс редактирования переводов и усилия ученых и переводчиков, предпринятые для приобретения греческие рукописи.

### *III Контекст: перевод, религия и идеология*

Отношение наблюдателей к переводу во многом определялось их подходом. Одним из таких подходов был религиозный подход, который также стал актуальным для восприятия научных работ в целом. Коран был ниспослан на арабском языке, и с обращением неарабских народов в ислам перед мусульманскими учеными и властями встала проблема сделать Слово Божие доступным для новых членов религиозной общины.

Эта проблема осложнялась основным исламским принципом, который впервые упоминается в третьем/девятом веке, но, возможно, сформулирован еще раньше: догмат о неповторимости Корана (*i'ğāz al-Qur'ān*), который постулирует, что язык Книги Бога находится за пределами человеческих возможностей и, следовательно, его невозможно имитировать. В силу божественной природы Корана его откровение и последующее чтение Пророком Мухаммадом считается чудом. Мусульманские ученые также предоставили историческое объяснение чудесной природы Корана, основанное на классификации, согласно которой каждому пророку приписывается наиболее значимое чудо для их народа: Моисей превратил свой посох в змею, потому что магия пользовалась высшим уважением среди евреев; Иисус вернул Лазаря к жизни и исцелил прокаженных, потому что медицина была самой важной дисциплиной для христиан; а Мухаммад читал Коран, потому что язык и поэзия лежали в основе арабской культуры.

Эта категоризация чудес — прекрасный пример, иллюстрирующий сложность проблемы перевода в классическом исламе. Аль-Джахиз, который был автором одного из первых опровержений христианских верований, выразил сомнение в расхождении в христианских и иудейских религиозных источниках, а также в переводе Торы и Евангелий. Его скептицизм в отношении простой возможности перевода проистекает в значительной степени из его понимания арабского языка как языка, избранного Богом для передачи Своего откровения. Но последствия этой догмы пошли дальше. Христиане считались людьми медицины, и простой взгляд на тексты демонстрирует преобладание христианских переводчиков, которые чаще всего были также врачами. Означает ли это, что эти христиане автоматически были наследниками греческой мудрости? По словам аль-Джахиза, они, безусловно, так утверждали, и он был категоричен в отказе им в этом статусе. Прежде всего, утверждал аль-Джахиз, Гален, как и другие древнегреческие авторы, не был христианином.

Религия, этническая принадлежность и идеология культурного превосходства составляют фон всех ранних дискуссий о переводе, и именно здесь можно искать неявный ответ на вопрос, почему мы переводим. Как показал Дмитрий Гутас, эти опасения были очень важны для мусульманских халифов, спонсировавших движение переводов. Аббасидская концепция истории основывалась на телеологических и мессианских принципах, и с их воцарением они считали себя преемниками предшествующих династий, религий и цивилизаций: они были наследниками не только пророков, но и мудрецов древности.

#### *IV Место заключения*

Цитата из трактата философа аль-Кинди (ум. 252/866), современника Хунайна ибн Исхака и автора ряда более ранних переводов философских сочинений, пожалуй, является ответом на вопрос «Зачем мы переводим?». Замечания аль-Кинди о том, что накопление знаний — это процесс, охватывающий поколения, и что мы в долгу перед нашими предками, независимо от их религиозного и этнического происхождения, — находят отклик у других авторов того времени.

Это благородное чувство предлагает ответ на вышеупомянутый вопрос, который в лучшем случае является общим для всех культур. Тем не менее, ни один из арабских источников не может дать прямого и однозначного ответа на вопрос «зачем мы переводим?». Наши источники обрисовывают картину общества, в котором переводы и переведенные тексты были значительной частью интеллектуальной повседневной жизни примерно в течение первых двух столетий правления Аббасидов. Даже один переводчик, который, благодаря своим сочинениям, представляет собой нечто большее, чем имя и сумму нескольких анекдотов, не счел нужным прокомментировать свои мотивы и мотивы своих современников: нет никаких свидетельств того, что Хунайн задавал себе этот вопрос, ни в самом общем виде — зачем мы вообще переводим? — ни в более конкретных формах: зачем переводить медицину или философию? зачем переводить именно это произведение?

Споры о переводе, зафиксированные в источниках, неизменно касаются отдельных аспектов и проблем перевода, например самого процесса; препятствия для правильного перевода; и влияние перевода на религиозные убеждения людей. Аргументы, выдвинутые в третьем/девятом веках в некоторых из самых ранних сохранившихся литературных и научных работ, по-видимому, документируют уже зрелую стадию непрекращающихся дебатов о переводе. Они иллюстрируют ситуацию, в которой писатели чувствовали себя уверенно, обсуждая технические детали и оценивая влияние перевода на общество. Это говорит о том, что они и их предшественники имели возможность некоторое время наблюдать за этим явлением, составить свое мнение и отточить свои аргументы.

С точки зрения правдоподобия можно утверждать, что если вопрос «почему мы переводим?» был задан явно, он должен был быть задан до начала или в самом начале греко-арабского переводческого движения, но если и был ответ, то мы его не знаем. Что мы действительно знаем, так это то, что реалии многоязычного государства и практические потребности администрации с самого начала привели к различного рода переводческой деятельности, такой как использование переводчиков или широко известный перевод административных документов, «арабизация» налоговых регистров. В то же время должен был происходить постоянный и обширный обмен между путешественниками, торговцами, учеными и самыми разными людьми в расширяющемся исламском государстве. В такой среде вопрос о том, зачем переводят, кажется спорным. Это, вместе с отсутствием надежной документации событий, предшествовавших эпохе Аббасидов, может объяснить, почему мы не слышим о каких-либо устойчивых дебатах о целесообразности или оправдании перевода.

Многие вторы, кажется, считают гораздо более важными вопросы культурного переноса: кто у кого заимствовал знания. Сообщения об этом по большей части легендарном перемещении, которые варьируются от мифических описаний грабежа Александра Македонского и перевода персидской литературы на греческий язык до более современных, но не менее мифических сообщений о переносе философских и медицинских

учений из Александрии в Багдад либо упоминают о переводе, как нечто имевшее место, но не обсуждавшееся, или вообще не упоминают.

То же самое относится и к различным историям, пытающимся объяснить, как огромное количество переведенных греческих произведений попало в руки мусульман. Мы слышим о книгах, переданных в качестве военных трофеев или дани мусульманским правителям, или о книгах, найденных благодаря усилиям ученых и их спонсоров, которые собирали их на мусульманских территориях и за их пределами. Перевод всегда упоминается как один из шагов в передаче знаний: приобретаются рукописи, заказываются переводы, а затем, что характерно, публике предлагается читать эти книги. Но опять же, вопрос о том, почему мы переводим, не задается.

Передача знаний была для наших источников таким же фактом жизни, как и перевод, но, похоже, она подвергалась большему контролю, чем сам перевод. Это может объяснить постоянную популярность историй о происхождении, которые стремятся дать определенным авторам, работам или научным областям одобрение древних или современных авторитетов, утверждая, например, что соответствующие знания можно проследить до мудрецов древности; что его искали на протяжении веков символические правители других культурных народов, таких как греки и персы; что после основания исламского государства его деятельность была санкционирована халифами и учеными; и что, учитывая поражение или нынешнюю слабость других носителей этого знания, особенно греков и персов, мусульманская община обязана найти, перевести.

Здесь мы возвращаемся к аль-Кинди и его гимну своим предшественникам. Если смотреть на перевод через призму культурного переноса, то в центре внимания оказывается само по себе передаваемое знание, а не процесс переноса и перевода. Перевод, повседневная деятельность в многоязычном обществе, был лишь одним из нескольких шагов на пути к этим знаниям. Возможно, это еще одна причина, по которой вопрос «зачем мы переводим?» не фигурирует в источниках: очевидная ценность знания, конечного результата процесса передачи и перевода, возможно, избавила от необходимости оправдывать отдельные этапы процесса.

Абу-ль-Фатх Наср ибн Ибрахим аль-Макдиси (ум. 490/1096–1097) был шафиитским ученым и передатчиком хадисов из Наблуса, сделавшим свою карьеру в Иерусалиме и Дамаске. Его «*Краткий аргумент для тех, кто сбился с пути*» ( *Muḥtasar al-ḥuḡḡah alā tārīk al-maḥaḡḡah* ) представляет собой работу о религиозной доктрине и этике, которая, среди прочего, предостерегает от опасностей, которые логика и философия в целом представляют для ислама.

Следующая полемическая история вновь подчеркивает пагубный потенциал древнегреческой учености. Согласно аль-Макдиси, византийские власти были счастливы избавиться от этих опасных писаний и помочь визирю Яхье ибн Халиду ибн Бармаку использовать их для возвращения ислама.

Одним из нововведений (халифов Аббасидов) было распространение греческих книг в исламских странах, которые были переведены на арабский язык и распространены среди мусульман. Причиной, по которой эти книги были привезены из Византии в исламские страны, был Яхья ибн Халид ибн Бармак. Ибо греческие книги находились на византийской территории, и царь Византии опасался, что, если его люди будут изучать их, они откажутся от христианской религии и вернуться к религии греков; их авторитет расколосся бы, и их сообщество распалось бы. Поэтому он собрал книги в одном месте и построил над ними здание, чтобы скрыть их камнем и штукатуркой, чтобы они были недоступны.



После Яхьи ибн Халида, который был еретиком [ *зиндиком* ], занял руководящую должность в государстве Аббасидов, он услышал о книгах внутри здания в Византии. Затем он заискивал перед византийским царем своего времени подарками, не требуя ничего взамен. Когда он продолжал это делать, византийский царь собрал знатных и сказал им: «Этот арабский чиновник прислал мне множество подарков, ничего от меня не требуя, но я не думаю, что он сделал бы это, не выпросив чего-нибудь, и я боюсь, что это то, что было бы трудно и хлопотно для меня. Когда посланник Яхьи прибыл (снова), (царь) сказал ему: «Скажи своему господину, чтобы он дал мне знать, если ему что-нибудь нужно от меня». После того, как эмиссар сообщил Яхье (об этом), он отправил его обратно с таким сообщением: «Моя просьба, чтобы книги под этим зданием были отправлены мне».

Когда византийский (царь) прочитал это сообщение, он был вне себя от радости. Он собрал дворян, епископов и монахов и сказал им: «Я уже говорил вам, что у этого арабского чиновника должна быть просьба. Он, наконец, открыл мне это, и мне очень легко (исполнить). У меня уже сложилось о нем мнение. Выслушайте меня, и если вы согласны, я продолжу, а если вы не согласны, мы обсудим это, пока не придем к соглашению». Они спросили: «Что (его просьба)?» Он ответил: «Он хочет, чтобы греческие книги скопировали из них то, что он хочет, и вернули их». Они спросили: «А каково ваше мнение?» Он ответил: «Я знаю, что наши предки не возвели бы здания над этими книгами, если бы не опасались, что если эти книги попадут в руки христиан и они прочитают их, это привело бы к гибели их веры и разрушению их общины. Я думаю, что мы должны послать ему (книги) и попросить его не возвращать их, чтобы они [т.е. мусульмане] страдали от невзгод, которые принесут им эти книги, пока мы избавляемся от зла (этих книг), ибо я не уверен, что один из моих преемников не осмелится распространить их среди народа, в результате чего они попадут в то состояние, которого мы опасаемся». Они сказали: «Отличное предложение ты сделал, о царь, осуществи его!» Затем он отправил книги Яхье ибн Халиду, и когда они прибыли, он собрал всех еретиков [ *зиндиков* ] и философов (чтобы прочитать) их.

На этой конспирологической теории мы завершаем обзор исследования европейских экспертов в поисках ответа рна вопрос о мотивации переводческой деятельности эпохи средневековья.

## **ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ ТІЛДІК ТАРИХИ НЕГІЗДЕРІ**

**Ислам Жеменей**

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, «Тұран-Иран» ғылыми-зерттеу орталығының  
директоры, ф.ғ.д., профессор

Әбу Насыр әл-Фараби (870–950) – адамзаттың әлемдік ортақ өркениетіне елеулі үлес қосқан әйгілі ғалым. Ұлы ойшылдың терең пайым-парасатын, тұңғық сезім дүниесін түсіну және оның тарихи кеңістікте алар орнын айқындау үшін ол өмір сүрген орта ғасыр тарихының болмыс-бітімін танып-білу қажет. Олай дейтін себебіміз – қасиетті Түркістан топырағы 751 жылы руханияттың жаңа бір кезеңіне қадам басты. Ортағасырлық дәуір түркінің ежелгі заманынан екі адымға алға жылжып, өмірлік мақсат, сана мен рух төңірегінде әңгіме қозғалып, әдебиетте бұл екеуі жаңаша ой елегінен өте бастады. Мұндай құбылысқа ислам дінінің де әсері болды. Ендеше, ислам тарихының Иран мен Түркістанға ықпал ете бастаған кезеңдері және оның саяси-тарихи нәтижелеріне шолу жасап өткенді жөн көрдік.

Тарихтан білетініміздей, ислам діні Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) Мекке қаласында 570 жылы дүниеге келуімен бастау алады. Өйткені Мұхаммед қырық жасқа толғанда Алла тарапынан адамзатты бір тәңірлікке шақыруға аян беріліп, пайғамбар болып танылды. 610 жылы Мұхаммед (с.ғ.с.) Арабияның жарты аралында түрлі пұттарға табынып, шөл даланың жайсыз ауа райына байланысты отбасында тек қана ұл балаға көңіл бөліп, қыздан сырт жүретін, тіпті, оларды тірідей жерлеп тастайтын тұста да өзінің пайғамбарлық міндетін бастап, арабтарды бір Құдайға сенуге шақырды. Әрі мейірімге, қайырымдылыққа үгіттей бастады. Мұхаммед пайғамбар (с.ғ.с.) сол кезден бастап Жебірейіл періште арқылы Алланың сөзімен Жаратушының жаратылыс мақсатын түсіндіруге күш сала бастады. Тәңірінің жіберген аяттары кейін «Құран Кәрім» кітабында жинақталды. Құранда бас кейіпкер – адам және оның жаратылыстағы орындауға тиіс міндеттері анықталған, «оның өзге тіршілік иелерінен артықшылығы – оған 11 берілген сана (ақыл)» делінген. Табиғаттың барлығы, көк пен жер де адам үшін жаратылған және оның нығметтерін Алланың берген санасы арқылы пайдалануға рұқсат етілген. Сондай-ақ Құранда адамның тәнін топырақтан жаратқаны және оған өз демінен өзінің рухын үрлегендігі баяндалған. Содан Алланың мәңгілік кемел рухының бір ұшқынына ие болған адамда жан пайда болған. Бірақ бұл жанның бар болуы тәнге тәуелді және тәннің бар болуы жанға тәуелді болып, адам болмысын құрайды. Сонымен қатар адам Тәңірі сыйлаған жұмақтан өз еркімен таңдаған фәни дүниеге қадам басқан соң, Жаратқан оған өз өмірін өзі таңдауға ерік берді. Алла адам болмысын, яғни тән мен жанды бір-біріне ынтық етіп, махаббатпен жаратты. Сондықтан тән өзінің тегі топырағын сағынып жүрсе, жан өзінің бір ұшқыны болған кемел рух не жаратушысын аңсаумен өмір кешеді. Жан мен тән екі сағыныш арасында бір-біріне қимастай ғашық. Сондықтан тән түрлі себеппен жараланып, сырқаттанса, жан оның қамқоры болып ауыр күрсінеді. Ал жан өмір сүріп жатқан ортадан жапа шексе, тән де ауруға ұшырайды. Жан мен тән ең ауыр сәттерде ажырауға, бір-бірін тастап кетуге қимайды. Сол себептен болар, Алла оларды бір-бірінен ажыратуға өзінің Әзірейіл періштесіне (біз жаналғыш деп таныған) тапсырма береді. Әзірейіл оларды бір-бірінен ажырату үшін қолындағы өткір сойылмен кесіп өткенде жан тәннен шығып, Әзірейілдің қолына қонып, жеті көктің біріне бет алып, ақырзаманды, Алланың сотында өз іс-амалына есеп беретін күнді күтеді. Тән өзінің табиғатында барлық айуандық және масылдық, лас батпаққа аңсары ауады. Ал жан кіршіксіз, тап-таза кемел рухтың ұшқыны ретінде өзінің кемел де таза рухын іздейді. Сондықтан тән мен жан екі ғашық бола тұра, өз тегіне аңсары ауып жүргенде екі карама-қайшы аңсау біртұтас болмыста өмір кешуге мәжбүр болған. Сонда тән мен жанның өздеріне тиісті үлесін алу үшін сана таразы болмақ. Ол таразының басы тең болса, адам өзіне тән өмірге лайық болып күн кешеді. Егер де адам ақыл таразысымен табиғаттағы ластықтан аулақ болып, тазалыққа көбірек жақын жүрсе, жанға жалау болып үйлесім табады. Жан мен тәннің тазалық атаулымен үйлесімі – адамның адамша өмір сүруінің кепілі. Жан мен тәннің 12 таразысы тең болмаған жағдайда адам санасында ауытқулар көрініс береді. Мәселен, тән сұранысына орай тәнқұмарлық пен дүниеқұмарлыққа көбірек ден қойса, сана таразысы төменге қарай ауа бастап, адам болмысында айуандық сана басым болады. Айуандық санаға бағынған кісі біртіндеп масылдық санаға төмендеп, дүниеден оңай олжа іздейді. Ал, керісінше, дүниеуи сұранысын өзінен гөрі өзгеге жұмсап, игі іс жасап жүрсе, онда бірте-бірте рухани әлемі байып, Алланың қалауы бойынша адамдық сипаттан әулиелік сипатқа лайық болып, әулие атанады. Оған мысал, қазақта Бекет атаның әулие болған үлгі-өнегесі бар. Бекет атаның өмір жолы оның әулиелік санаға жеткендігін айғақтайды. Осылайша өзге адамдар мен табиғатқа барлық ізгілік қуатын жұмсай білген жан әулиелік санадан илаһи сана арқылы

ақиқат жолына бет бұратын артықшылыққа ие болады. Бұл деңгей тек пайғамбарларға ғана тән. Сондықтан олар – Алланың таңдаулы құлдары. Мұхаммед (с.ғ.с.) – сол қатардағы соңғы пайғамбар. Жаратушы адамның болмысын әу бастан бойындағы бар артықшылық, кемшілігімен қатар жаратқан. Тек қана оны өзге жануарлардан артық етіп тұрған «сана», яғни ақыл жаратылыстың ақиқатын терең ұға білу үшін жетіле қоймаған болатын. Ал Мұхаммед (с.ғ.с.) соңғы пайғамбар аталуына қарағанда, адам баласының санасы жаратылған күннен соңғы пайғамбар заманына дейін жеткілікті тарихи тәжірибеден өткендіктен, жаратқан мен жаратылыстың ақиқатына өзінің саналық қуатымен жете алатын деңгейге келгендігінің белгісі болып есептелген. Ол Алланың білгені екені мәлім. Адам санасы жаратылыстан оның артықшылығы екендігі анық. Мәселен, ислам дінінен бұрынғы дәуірде грек философтары сананың құдіретін білген. Ой мен сезім, сана мен жүрек жайында үлкен философиялық мектептер қалыптастырған. Платон, Аристотель, тағы басқа ұлы ойшылдар болған. Тіпті, кейін тарихтың ортағасырлық өрлеу дәуірінде ой мектебінің іргесі де гректің ежелгі философиялық мектептерінен бастау алған. Гомердің кейіпкері Прометей отты Зевстен ұрлап, қараңғылық құрсауында тұтқын болған, басқаша айтқанда, надандықта қамауда болғандарға жеткізгені үшін құдайлардың құдайы Зевстің қаһарына ұшырап, алыстағы Кавказ тауында бұғауланды. 13 Ежелгі грек философтары сана мәселесінде айтарлықтай дүниелер жазып қалдырса да, онда Жаратушының жаратылыстағы орны көмескі қалғаны үшін ғасырлар тозаңында ұмыт бола бастады. Сондықтан гректің ұмыт қалған философиялық мектебін санада қайта оралту керек болды. Ислам танымы соған жол ашты. Осы тұста айтарымыз – ислам діні өз дүниетанымын адамның өмірі және тіршілігімен тікелей байланыстырып, моральдық кодын анықтап отырды. Мысалы, адамның титтей ғана қайырлы ісі не жауыздығы барлық заманда тұтастай жаратылған адамзат пен табиғатқа мәңгілік жақсы немесе жаман жемісін үзбей беріп, жалғасып отырады. Осыған қарағанда адам өз ойына, сөзіне, ісіне абай болмаса, оның қайыры мен пәлекеті бірдей ілесіп жүре береді. Әрбір тарихи дәуір жақсылығы мен жауыздық мөлшеріне қарай өзінің жарқын не қараңғы жолына түсіп, ауқымы кеңейіп, адамзатқа бақ не сор сыйлайды. Демек, адам баласы өзінің сөзіне, ісіне және жүріс-тұрысына мұқият қарамай, дүниеуи және рухани сұранысының үйлесімін қамти алмаса, уақыт өте оның нәтижелері ұрпағына мұра болатынын есте сақтау керек. Адам Тәңірі сыйлаған санасының қабілетіне қарай: 1) тану; 2) ажырату; 3) салыстыру; 4) талдау арқылы келешегіне болжам жасай алады. Сондай-ақ сананың жетілуі үшін бес сезім мүшесі берілген. Олар: көз (көруге), мұрын (иіскеуге), құлақ (естуге), тіл (дәм сезуге), тері (ұстап білуге). Осылай сыртқы дүниені сезіп-біліп, тәжірибе жинақтау арқылы ақылдың тану мүмкіндігі молаяды. Содан жетілген ақыл көптеген жайтты жасанды жағдайда зертханалық тәжірибеден өткізе алатын болады. Адам санасы жетілген сайын Жаратушының ақиқатын тануға бір адым жақындай түседі. Қазақ түсінігінде ақиқатты тануға «төрт көзің түгел болсын» дейді. Бұл төрттікке адам баласының маңдайдағы екі көзі, сана көзі және жүрек көзі жатады. Жаратушы адамның маңдайына қос жанар беріп, көре алатын етті. Көзбен көргенмен ақиқатына қанық болмаса, ақыл көзімен қарап зерделесін деді. Сана көзімен ақиқатты ұға алмаса, жүрек көзімен сезсін деп жүрек берді. Ақиқатты төрт көзімен көре алмаған адамды соқыр сана деп атайды. Адамды соқыр сана ететін – өзінің болмысында жатқан күншілдік. Ол дүние-байлыққа тұтқын болғаны үшін өзгенің байлығы мен 14 барлығын көре алмай, нәпсісі шайтанның азғыруына ереді. Сол үшін мүмін қашанда Алладан тілейді. Ол: «Таң шапағының Раббысына сақтай гөр деймін! Өзі жаратқан күллі жаратылыстың кесірінен, жер бетін қаптаған қараңғы түннің кесірінен, түйіншектерге үрлеп, дуалайтын дуашылардың кесірінен, сондай-ақ күншілдердің кесірінен сақтай гөр деп сыйынамын!» –

дейді. Бұл аяттарды оқығанда адам баласы қаншалықты жақсылық пен тазалыққа мұқтаж екенін сезе алатын шығар. Адам адамның жақсы болуына мұқтаж. Адам адамның жаман болуынан қорыққан және безген. Құран тура жолды көрсеткен, адам болуға бағыт-бағдар берген. Мұндай кітап одан бұрын да, кейін де болмаған және болмайды. Адам Құран арқылы өз болмысын таниды, жаратылыс пен табиғаттың сырын ұғады. «Оған қандай тәсіл қолдану керек?» деген сұрақтар ойшылдарды қызықтырып, оған жауап іздейді. Сондықтан ислам дінінің пайда болуы және оның философияның әрқилы тәсілдері арқылы ақиқатты тануға талпыныстары түрлі философиялық мектептерді тудырды. Ендеше, бастапқы әңгіме ислам дінінің қағидасы ойланудың жаңа кезеңіне бастау екенін қаперге алған абзал.

Мұхаммед (с.ғ.с.) Жаратушының таңдаулы пендесі болғандықтан илаһи сана пәрменінің орындаушысы болды. Сол себептен Алланың қалауы бойынша тазалықта өмір сүріп, өзі сияқты мұқтаж пендені дүниеуи құлдықтан құтқару үшін бір Аллаға иман келтіруге шақырды. Сондықтан құлдықта жүрген Біләлдің азаншы ретінде тарих жадында мәңгі өшпестей қалуына себепкер болды. Кеше ғана өз еркімен бір күн өткізуді армандаған Біләл ендігі жерде адамзатты Алла үйіне имани бірлік пен ынтымаққа шақырушыға айналды.

Әбубәкір пайғамбардың (ғ.с.) мәйітінің басына келіп: «Өмірде пәк едіңіз, өлгенде де пәксіз. Сіз біздің жылауымызға тыйым салмағанда біз қайғылы көз жасымызды құрғата алар ма едік... Енді Құдай жазған өлімнің дәмін сіз де таттыңыз», – деп, мешітте жиналған көпшіліктің арасына барып: «Әй, халайық, кімде-кім Мұхаммедке (с.ғ.с.) табынатын болса, ақиқатында ол өлді. Кімде-кім Аллаға табынатын болса, Құдай тірі әрі мәңгі өлмейді», – деп пайғамбардың өлген күнінде жиналғандарға жұбату айт- 15 ты (Мұхаммед Исмаил Ибраһим. Турашыл халифалар / ауд. Мұхаммед Закир Үсейни. – Заһедан, 1360 (һижри). – 5-б.). Сонан соң мына сүрені оқыды: «Мұхаммед (с.ғ.с.) елші ғана. Одан бұрын да талай елшілер келген. Егер ол ажалы жетіп, көз жұмса немесе өлтірілсе, сендер кері кетіп, діннен шығасындар ма?! Кімде-кім кері кетіп, діннен шықса, онысымен Аллаға мысқалдай да зиянын тигізе алмайды» (Әл-Имран, 44-аят). Осыдан кейін ғана жұртшылық тынышталды. Өйткені адам қандай әулие, пайғамбар болса да ажалы жеткен күні бұл дүниемен қоштасады. Өлмейтұғын тек Алла ғана!

Мұхаммед (с.ғ.с.) қайтқан соң ислам дінінің қағидаларын аяқасты етіп, пенделікпен «мен пайғамбармын!» деп ел ішінде бүлік салған алаяқтар бой көрсете бастады. Солай жалған ұрандармен қалың жұрт арасында алауыздық туғызып, ислам дінін жеке басының қамы үшін пайдаланғысы келетін адамдар бар екенін байқатты. Сондай келеңсіз жағдайларға тойтарыс беру үшін Әбубәкір (ғ.с.) тез арада сахабаларды жинап кеңес өткізді. Ондағы мақсат хал үстінде жатқан пайғамбар капелімде дүние салса, оның орнына біреуді сайлап қою еді. Өйткені сайланған заңды бір орынбасар болмаса, Алла тарапынан соңғы елші делінген Мұхаммед (с.ғ.с.) орнына біреу табылып, аңқау елді адастыруы мүмкін екенін білді. Сол үшін тез арада сахабалар жиналып, кеңес құрып, онда көпшілік дауыспен Әбубәкірді (ғ.с.) пайғамбардың орынбасары етіп сайлады («орынбасар» сөзінің арабшасы– халифа).

Демек, Әбубәкір (ғ.с.) – сахабалар кеңесінде басым дауыспен сайланған пайғамбардың алғашқы орынбасары. Ол пайғамбардың үнгір досы, сенімді серігі болған. Ол барлық уақытын, беделі мен байлығын ислам жолына арнаған сахаба ретінде пайғамбардың ислам дінін тарату стратегиясын жүзеге асыруға бар күш-қайратын, ақыл-парасатын жұмсады. Діннің адам мен қоғамға қызмет жасау керектігін басты назарда ұстап, осы түсінікпен исламның дамуына қажетті іс-шараларды жүзеге асырды.

Әбубәкір (ғ.с.) 632–634 жылдар аралығында екі жылдай халифа болған кезінде Құранның парақтарын түгендетті. Діннен безген тайпаларды тәубесіне келтіріп, пайғамбарлыққа таласқандарға 16 қарсы күресті. Сөйтіп, Араб түбегіндегі ішкі бүліктерді басты. Мұнан соң Иранның Сасанид патшалығының басқаруында болған Ирактағы Евфрат өзенінің төменгі аймағына әскер жөнелтті. Ол әскерді Халид ибн Уәлид басқарып, Бәсра шығанағын басып алды. Одан кейін Сирия жеріне бет алды. 634 жылдың 30 шілдесінде Сириядан Палестина қақпасын ашпақ болғанда Ежнадин (Палестина өлкесінің Рамла қаласының маңында, Құдыс пен Ғазза арасындағы мекен) кенеттен науқастанып, 23 тамызда қайтыс болды.

Осылай ислам діні бастапқы илаһи сананың шеңберінен әлемдік саяси аренаға шықты. Содан адамның рухани сұранысының қайнары мен дүниеуи сұранысының материалдық әлемі бір-біріне қарама-қайшы нәпсінің ұмтылыс күшінің тартысына қадам басты. Әрине, мұндайда «Дін мен саясат тартысында адамды оның нәпсісі қай жаққа бағыттайды?» деген сауал туады. Бұл сұрақтың жауабы тікелей адамның өз таңдауында, Тәңірі адамға берген еркіндік құқығына орай ерікті түрде қабылдай алатын шешіміне байланысты болмақ. Осыдан кейін «Дін мен саясат бір арнада тоғысып, бірге жүріп, бір межеге бет бұра ала ма?» деген мәселе ойшылдардың жауап іздеуіне негіз бола бастады. Осы бағытта әл-Фараби тұңғыш ойшыл ретінде дін мен сананы ұштастырды. Діни қағидалар сананың сараптамалық таразысына түскенде қалай боларын әл-Фарабидің философиялық еңбектерінен табуға болады.

Исламның екінші саяси алаңдағы сынағы мұсылмандардың екінші халифасы Омар Хаттабұлы билік құрған 634–644 жылдар аралығында жалғасты. Үшінші халифа Осман Афғанұлы 644–656 жылдарда, төртінші халифа Әли Әбитәліпұлы 656–661 жылдары халифат тағына отырды. Шәдияр мұсылман елдеріне билік жүргізген 29 жыл ислам тарихының ең биік және өнегелі дәуірі болып қала береді. Бұл енді өз алдына бөлек әңгіме.

Ислам әлемінде VIII–XV ғасырлар аралығында дүниеге келген ғылыми жаңалықтар мен әдеби туындылар әлем мәдениеті мен өркениетінің даму барысына жаңаша қарқын мен бағыт берді. Соның ішінде түркінің ұлы ғалымдары мен ақындарының еңбектері Ислам өркениетіне мол үлес қосты. Сол себепті 17 исламдық ғылым мен әдебиетті тану – түркі дүниесі үшін бүгінгі заманның зәру тақырыбы. Өйткені қазіргі түркітөктес Түркия, Қазақстан, Өзбекстан, Қырғызстан, Түрікменстан, Әзірбайжан мемлекеттерімен бірге автономиялы Татарстан, Алтай, Саха, тағы басқаларының исламның дамуына қосқан үлестері олардың адамзат тарихына жасаған ортақ еңбектері саналады. Сондықтан ислам тарихын зерттеп-зерделеп, елеп-екшеу қажет-ақ. Ол қазіргі түркі ұрпақтарының ислам дүниесімен жете танысып әрі өзара сыйластықтарын арттыра түсулеріне сеп болар еді.

Түркі халықтарының ортақ әдебиеті б.з.д. VI–V ғасырлар аралығында Афрасиабтың өліміне байланысты (кейбір болжамдарға қарағанда б.з.д. II мыңжылдыққа дейін) айтылған жоқтау өлеңдерден басталады. Афрасиаб жоқтауы ауыздан-ауызға тарап, ғасырлар өткен соң оны Маһмұт Қашғари ел аузынан жинап, «Диуан лұғат ат-түрік» атты кітабына енгізді.

Түркілердің ортағасырлық әдебиеті VIII–XV ғасырлар аралығын қамтиды. Оның бастау кезеңі араб мұсылман халифаты әскерінің ислам дінін тарату үшін түркі даласына қадам басқан VIII ғасырдың бастапқы жылдарынан басталады. Ол жөнінде араб тарихшылары өз еңбектерінде жазған. Соның бірі – Нәршәхидің «Бұқара тарихы» атты кітабы. Соған қарағанда түркілер әу баста бірден ислам дінін қабылдай қоймаған. Бірақ та түркілердің әскері мұсылман халифатының көмегімен шапқыншы қытай әскерін жеңіп, күйреткен 751 жылдан кейін түркі халықтары ислам дінін ерікті түрде қабылдай бастаған (751 жылғы оқиға жайында араб тарихшысы Ибн Әсир жазбаларымен қоса қытай

деректерінде де айтылады). Содан бастап түркі даласының әдебиеті жаңа түрлерімен қоса соны мазмұндағы тақырыптармен де байи түсті. Бұл бастау араб, парсы, түркі мәдениеттерінің тоғысында өзіндік тарихи-саяси ерекшелігімен күрделеніп тұрды.

Күрделі күрмеудің бірі – ислам діні орнаған бастапқы ғасырларда араб тілі үстемдік құрып, парсы мен түркі тілдері оның көлеңкесінде қалып қойған болатын. Бұл үрдіс екі-үш ғасырға созылып, тіпті, парсы-түркі тілдері қолданыстан шығып, жойылып кету қаупі төнді. Бұлай араб тілінің үстемдік құруына бірнеше себеп әсер етті. Оның бастысы – «Құран Кәрім» – Алланың сөзі 18 араб тілінде болғандығы. Сонымен қатар тағы да үш жайтқа байланысты болды. Біріншіден, Алла тарапынан пайғамбарлыққа тағайындалған соң Мұхаммедтің (с.ғ.с.) игі істерінің бірі – аударма саласына ерекше көңіл бөлді. Пайғамбар сол замандағы өркениетті грек, иран, үнді елдеріндегі әртүрлі саладағы шығармаларды араб тіліне тәржімалауды бұйырды. Пайғамбар іргесін қалаған аударма ісі одан кейінгі уақытта да өз жалғасын тауып, 850 жылға дейін сол дәуірдің тамаша ғылыми һәм әдеби туындылары араб тілінде сөйлеп үлгерді. Араб тілі «Құран Кәрімнің» негізінде өзге де ғылыми дүниелермен байып, өз заманының ғылыми сөздік қорын байытып, мол қазынаға айналды. Сондықтан ұлы ойшылдар мен ғалымдар араб тілін қажетсінді. Әбу Насыр әл-Фараби, Харезми, Ибн Сина, Зәкерия Рази т.б. түркістандық, ирандық ғалымдар араб тілінде оқып, жазды. Екіншіден, Ислам халифатының тізгіні арабтардың қолында болғандықтан саяси билікке жақын жүрген түркі мен парсы шенеуніктері де араб тілін үйренуге ден қойды. Үшіншіден, экономиканың да қарқынды дамуы араб тілінің пайдасына шешіліп тұрды.

Араб, парсы мен түркілер арасында ғылымның қарыштап дамуы әрі сол елдердің бір-бірімен жақынырақ қарым-қатынаста болуының негізгі тірегі Ислам діні болды. Бұл үш халықтың қалаларында ғылым мен мәдениетке арналған, барша жұртқа қызмет көрсететін орталықтар: медреселер, мешіт жанындағы дәрісханалар, ханқалалар, кітапханалар мен кітап дүкендері ашылып, жұмыс істей бастады. Мысалы, VIII ғасырдың соңына қарай Бағдат қаласында жүзден аса кітап дүкені мен кітапты көшіретін орталықтар, сондай-ақ көптеген мешіттің жанында кітапханалар болған. Ирактағы Маусыл қаласында 950 жылы ауқатты бір кісінің қаржылай көмегімен үлкен орталық кітапхана салынды. Кітап оқушылар кітаппен бірге қажетті қағазын сол жерден ала алатын болды. Жалпы ондай орталық кітапханалар барлық мұсылман қаласында тәулік бойы толассыз жұмыс істеп жатты. Ислам өлкелерінде ғалымдар мен ақындар үлкен құрметке ие болғандықтан олар ерекше ықыласпен білімге сусындаған талапкерлерді қаланың орталық алаңдарына жинап, ашық ауада сабақ өтуді үрдіске айналдырды. Сол заманда құлдықта болған 19 адамдар бостандық алып, ұл-қыздарын алты жасынан бастап мешіт жанындағы медреселерге беріп оқыта алатын болды. Жалпыға арналған медреселерде оқу тегін, ал кейбірінде ақылы болған жағдайда мардымсыз ақша төленетіндіктен бәріне білім алу мүмкіндігі жасалды. Исламның сол бір алтын дәуірінде Иранның Рей, Ирактың Бағдат, Маусыл шаһарларымен бірге Бәсре қаласы, Түркістанда Мерв, Харезм, Тараз, Баласағұн, тағы басқа қалаларда білім ошақтары болған. Үш елдің аумағында жүздеген медресе, кітапхана, кітап дүкендерінің болғаны оқырман қауымның санын арттырып отырды. Осының өзі үш ел арасына сауда-саттық жасап жүрген саудагерлерге үлкен табыс көзі болып, көмегін тигізді. Өйткені сол ортағасырлық дәуірде сауда керуендерінің бір құнды тауары кітап болатын. Соның арқасында үш елде де исламдық және ислам қағидаларына негізделген сопылық әдебиет дами түсті. Орта ғасырда ғылым мен әдебиеттің дамуы өте қарқынды болды. Сондықтан қазіргі заманда дүниежүзінде араб тілінде 630 мыңнан аса қолжазба бар. Парсы тілінде 200 мыңға жуық, түркі тілінде он мыңдаған қолжазба әлем елдерінің түрлі қолжазба қорларында сақталып келеді.

Ислам тарихында бір мәселеге атүсті қарауға болмайды. Ол – аталмыш үш елдің ғылымы мен қоғамдық ортасында да араб тілінің үстемдігі. Бұл үрдіс Үмеййе халифаты (661–750) билік құрған жылдары айрықша белең алды. Үмеййе саясатында арабтардан өзге халықтарды кемсіте «әжәм» деп атағаны парсы жұртына ауыр тиді. Сол себепті ирандық ұлтшылдар арабтардың ұлттық саясатына қарсы шықты. Соның нәтижесінде халифаға қарсы иран көтерілісшілерін басқарған Әбумүслім Хорасани жеңіске жетіп, Үмеййе династиясын халифаттан құлатып, Аббас әулеттерінің таққа отыруына жол ашты.

Аббас халифаты (750–1258) мұсылман өзге ұлттарға ымырашыл саясат ұстанды. Әйтсе де араб тілінің әсерінен Иран елінде парсы тілі ұмыт болып бара жатқан шақта тілі парсы, діні ислам сүнни әнәфи болған Саман әулеттері халифаттың нұсқауы бойынша Хорасан мен Мауароннаһрде (892–1005) әмірлік тізгінін ұстады. Хорасанда әмір болған Мансұр ибн Саман парсы тарихы мен мәдениетіне айрықша көңіл бөлгені соншалық – оның 20 басқаруымен ежелгі Иран тарихының деректері жинақталып, жаңа парсы – дәри тіліне проза түрінде аударылды. Бұл жинақ сол әмірдің құрметіне «Шаһнама Мансұри» деп аталды. Ол Иранның ежелгі дәуір патшаларының өмір жолын баяндайтын шығармайтын. Әмір Мансұрдың өлімінен кейін ол қолжазба ержеткен ақын Әбілқасым Фирдаусидің қолына тиді. Ақын «Шаһнама Мансұри» жинағын өзі қосқан қосымша тарауларымен прозадан поэзияға айналдырды. Ел құрметіне бөленген бұл нұсқа «Шаһнама Фирдауси» атымен бүгінге дейін әлем жұртшылығына әйгілі. «Шаһнама» жыры Иран жұртшылығының парсы тіліне құмартуына себеп болып, парсы тілінің жандануына мықты негіз қалады. Фирдаусидің де мақсаты парсы елінің ұлттық санасын ояту еді. Ақынның нені көздегені өзі жырлаған мына өлең жолдарынан да байқалады:

*Отыз жылдай тауқымет шегіп, ана тілімді тірілттім,*

*Сол арқылы парсыларды өз тіліне жүгінттім.*

*Заманың желі менен бораны да жоя алмас,*

*Әсем, зәулім сарайды мен сөзден салып құбылттым.*

Фирдауси осындай биік ұлттық армандары үшін қазіргі кезге дейін «Иранның ұлттық шайыры» атанып келеді. Оның «Шаһнама» жыры парсылармен қатар түркі халықтарының да парсы тіліне қызығушылығын оятты. Сол себепті түркі ғалымдары мен ақындары парсы тіліне ден қоя бастады. Сөйтіп, түркі тілі араб пен парсы тілдерінің ықпалында өз болмысынан алыстап кете барған заманда түркінің Қарахан әулеттері билікке келіп (840–1212), түркінің ұлттық болмысын сақтап қалудың бір жолы тек қана елінің тіл, дін, діл бірлігі екендігін жақсы түсінді. Сондықтан Қарахан мемлекеті өз дінін «Ислам сүнни әнәфи» етіп жариялады. Түркі тілінде шығармалар жазылуын қамтамасыз етіп, жан-жақты қолдау көрсетті. Бұл кезеңде Жүсіп Баласағұн дидактикалық «Құтты білік», Маһмұт Қашғари «Түріктің түсіндірме сөздігін» жазса, Аһмет Йәсәуи сопылық сарындағы «Хикмет» туындысын түркі тілінде жырлап шықты. Сөйтіп, олар түркілік сананың жаңа ояну кезеңінің бастау-бұлақтары болып тарих жадында қалды. Ол кездегі саяси билік пен зиялы қауым 21 өздерінің көздеген мақсатына жеткеніне тарих куә. Өйткені түркі халықтары қазіргі уақытқа дейін ислам сүнни әнәфи мәзһабта түркі тілі мен әдет-ғұрыптарын сақтап келеді. Сол уақыттағы шығармалар ұлттық идеологияны іске асыруда әдебиеттің маңызды құрал екендігіне көз жеткізді.

Ақын Фирдауси өз шығармасымен парсы жұртының ұлттық санасын оятып, елеулі қызмет жасады дейтін болсақ, Аһмет Йәсәуи түркілермен қоса Ислам әлемінің мәдени-саяси кеңістігіне өлшеусіз еңбек сіңірді. Қожа Аһмет Йәсәуи шығармасының артықшылығы да оның исламдық мазмұнында еді. Аһмет Йәсәуи бастаған исламдық сопылық әдебиеті Баһаеддин Нақышбәнд, Қажы Бекташ, Ашық Паша (1272–1333), Жүніс

Әмре (1238–1320) сияқты ұлылармен Орталық Азия мен Анадолыда түркі халықтарының рухани тұтастығын күні бүгінге дейін қамтамасыз етіп келеді.

Исламға негізделген әдебиет пен ғылыми салалар қарқынды түрде дами бастағаны соншалық – 750–1050 жылдар аралығындағы кезең ислам өркениетінің «ренессанс, қайта өрлеу» дәуірі іспеттес Еуропада өріс алған келешектегі ғылымның ғажайып жетістіктеріне негіз қалап берді. Оған араб, парсы мен түркі ойшылдары бірлесе отырып өлшеусіз үлес қосты. Әдебиет түрлі жанрда, ғылым түрлі салада үлкен жетістіктерге қол жеткізді. Мұхаммед ибн Мұса Харезми (770–850) алгебра мен логарифм ғылымын дүниеге алып келді. Әбу Насыр әл-Фараби (870–950) философия, логика, музыка секілді салаларды өрістетті. Әбу Рейһан әл-Бируни (973–1048/50) энциклопедист-ғалым ретінде тарих, математика, астрономия, жағрафия, топография, физика, медицина, геология, минералогия, т.б. дамытты. Терең ойлы философ Әбу Әли ибн Сина (980–1037) медицина ғылымын дамытуға ден қойды. Оның медицина саласында жазған «Қанун» атты еңбегі ХХІ ғасырдың табалдырығында орыс тіліне аударылып, 12 том болып 30000 данамен жарық көруі исламияттың ғылымдағы жарқын табысы деуге болады.

Ислам әлемінде ғылымның кең көлемде даму барысын зерттеген Джордж Сартон исламның ғылыми кезеңін жетіге бөліп, әр кезеңді оның бастауына ғылыми жаңалық алып келген ғалымның 22 атымен атады. Онда: «1. Жабыр ибн һәйян кезеңі – VIII ғасырдың екінші жартысы. 2. Мұхаммед Харезми кезеңі – IX ғасырдың бірінші жартысы. 3. Зәкерия Рази кезеңі – IX ғасырдың екінші жартысы. 4. Мәсхуди кезеңі – X ғасырдың бірінші жартысы. 5. Жузжани кезеңі – X ғасырдың екінші жартысы. 6. Бируни кезеңі – XI ғасырдың бірінші жартысы. 7. Омар Хәйям кезеңі – XI ғасырдың екінші жартысы», – деп көрсетті.

Адамзат ғылымына нұрын шашқан сол кезеңдерде араб, парсы, түркі ғалымдары қай ұлттың өкілі екендігіне қарамастан ислам дінінің өркендеуіне жүрек қалауымен де, санасының таңдауымен де аянбай қызмет жасады. Бұл, бір жағынан, әлемдік ғылымның қарқынды дамуына негіз қалаған болса, екінші жағынан, бұлар өздерінің де әлем өркениеті керуенімен ілесіп жүре беруіне мүмкіндік тудырды. Соның ішінде түркі халықтары түркілік санамен бірге исламның тарихын, дүниетанымын ақындары мен ғалымдарының шығармалары арқылы танып-білді. Сондай-ақ әлем әдебиетіне ықпал-әсерін тигізе білді. Оған дәлел – орта ғасырда шығармаларын түркі тілінде жазып, түркілік әдебиетке бастау-бұлақ болған: Жүсіп Баласағұн, Маһмұт Қашғари, Қожа Аһмет Йәсәуи еңбектері. Әрі XV ғасыр аясында әлемге мәшһүр болған ең соңғы даналары: Әлішер Науаи, Ұлықбек, Зәһиреддин Мұхаммед Бабыр, тағы басқа есімдерімен сабақтасып жатыр.

Түйін сөз: Түркістан өлкесінде туып-өскен ұлы даналардың Ислам өркениетіне қосқан үлесі үш топ арқылы көрініс тапты. Бірінші топ – шығармаларын араб тілінде жазғандар: Мұхаммед ибн Мұса Харезми (770–850), Әбу Насыр әл-Фараби (870–950), Әбу Рейһан Бируни (973–1048/50), Әбу Әли ибн Сина (980–1037). Екінші топ – туындыларын парсы тілінде жазып мұраға қалдырғандар: Низами Гәнжи (1141–1209), Маулана Жәлаледдин Руми (1207–1273), үшінші топ – еңбектерін түркі тілінде жазған түркі ақындары мен ғалымдары: Жүсіп Баласағұн, Маһмұт Қашғари, Қожа Аһмет Йәсәуи (1041–1167), Әлішер Науаи (1441–1501), Зәһиреддин Мұхаммед Бабыр (1483–1530), Мырза Айдар Дулат (1499–1551). Индете түссек, бұл тізімді әрі қарай жалғастыра беруге болады. Дегенмен IX–XV ғасырлар 23 арасында Ислам өркениетінің ұлы жетістіктері араб, парсы және бүгінгі түркітөктес халықтардың ортақ рухани қазынасы болып саналады.

Ислам өркениетін, ислам тарихын рухани және саяси билік тұғырынан бес кезеңге бөліп қарастырамыз. Мұхаммед (с.ғ.с.) (570–632) Меккеде өмірге келіп, Алла тарапынан пайғамбарлыққа тағайындалып, дүниеден өткенше (610–632) рухани билігін



қалыптастырды. Пайғамбардан соң ислам дүниесінде саяси биліктің төрт кезеңі басталды. Оны тарихта Ислам халифаты деп біледі.

Бірінші кезең – Ислам тарихындағы ең маңызды кезең. Ол кезеңде төрт халифа пайғамбардың орынбасары ретінде ислам дүниесіне билік жүргізді. Олар: Әбубәкір Сыдық (632–634), Омар Хаттап (634–644), Осман Аффан (644–656), Әли Әбитәліп (656–661). Қазақ жырларында оларды «шәдияр» дейді, ол «төрт жар, дос» деген мағынаны білдіреді. 29 жылға созылған (632–661) бұл кезеңде Құран кітабы жинақталып, бір нұсқа болып қалыпқа түсті, ішкі алауыздық жойылды, Рұм мен Иран империялары күйреді.

Екінші кезең – Мұавийе Софиянұлы негізін қалаған Үмийе халифаты (661–750) тұсында ислам желеуімен арабтандыру саясатына басымдық танытқан билік мұсылмандар арасында ұлт-ұлыстық қақтығыстарға жол ашты. Ислам діні кең таралуымен қатар араб тілі мен мәдениеті үстемдік құрды. Үшінші кезең – Сәффаһ Әбілаббас тұңғыш халифасы болған Аббас халифаты (750–1258) мұсылман өлкелерде араб тілі мен ислам ілімінің терендеп, нығаюына, барлық ойшыл, зерделі тұлғалардың ұлтына қарамастан білім алып, ғылым жолына түсуіне мүмкіндік жасады. Соның арқасында парсы, түркі, тағы басқа ұлт-ұлыстарға Бағдат сынды ғылыми орталықтарда араб тілін үйреніп, білімін жетілдіруге мол мүмкіндік туды. Сондықтан әл-Фараби сынды тума таланттар сол кезге дейін дамыған араб тілі арқылы үлкен ғылым бұлағына қол жеткізіп, өздерінің дарындылығымен араб тілі, ислам діні мен ғылымының сан саласын жетілдіруге атсалысып, ғылымдағы исламның алтын дәуірін қалыптастыруға мол үлес қосты. Төртінші кезеңде түркілер, яғни Осман бастаған Османлы патшалығы халифаттың тізгінін қолға алды. Олар 24 (1258–1923) билік құрған кезде түркілер тек қана білім мен ғылым саласында ислам дінін қорғаумен шектелмей, исламды саяси тартыстардың қыспағынан аман-есен алып шығуда айтарлықтай ерлік жасап, қанды шайқастарда ұлы жеңістерге жетті. Жалпы алғанда түркілер арасынан исламның нығаюы мен даму жолында аянбай тер төккен көптеген тұлға шықты. Ислам діні әлемнің төрт тарапына қанат жайып, беки түсуіне: Қара хан Боғра, Сейфеддин Құтз, Сұлтан Бейбарыс, II сұлтан Мұхаммед Фатих сынды саяси көсемдер ерекше үлес қосып, исламның жаңа бір белеске көтерілуіне негіз қалады.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

Құран

1. Мұхаммед Риза Әкими. Мұсылмандардың ғылымы. 6-бас. – Иран: Ислами фәрһәнг, 1368 (һижри шәмси). – 419 б.
2. Жеменей И. Мырза Хайдар Дулат – тарихшы, қаламгер. – Алматы: Зерде, 2007. – 360 б.
3. Сұлтанов Т.И. Алтын Орда / ауд. Р. Шаймерденов. – Алматы: Мектеп, 2004. – 176 б.
4. Жеменей И. Қос өзен: қанаттас түркі, парсы ақындары: оқу құралы. – Павлодар: Brand Print, 2010. – 276 б.
5. Дербісәлі Ә. Руханият және өркениет. – Алматы: Атамұра, 2016. – 711 б.
6. wikipedia.kz
7. Қазақ тілінің сөздігі. А. Байтұрсынұлы атындағы Тіл білімі институты. – Алматы: Дайк Пресс, 1999. – 774 б.
8. turkcebilgi.com
9. Доктор Мұхаммед Хансари. Формальды логика. I, II т. 4-бас. – Тегеран: Агаһ, 1982. – 242 б.
10. Теологиялық энциклопедия. Уикипедия – парсыша

11. Мұхаммед Реза Һәкими. Мұсылмандар ілімі. 6-бас. – Ислами мәдениет, 1368. – 412 б.
12. Әбу Насыр әл-Фараби. Негізгі ой түйіндері / ауд. Асан Мәлікшаһи. – Тегран: Соруш радио және теледидар баспасы, 2003.
13. Шәкәрім: энциклопедия. – Семей, 2008. – 864 б.
14. Мұхтар Әуезов энциклопедиясы. – Алматы: Атамұра, 2011. – 688 б.
15. Сейіт Жафар Сәжжади. Ислам ілімінің түсіндірме сөздігі. II томдық. 3-бас. – Тегран: Күшеш, 1373.
16. Жеменей И. Мырза Хайдар Дулат (1499–1551) – тарихшы, қаламгер: монография. – Алматы: Зерде, 2007. – 360 б.
17. Фараби. Erdemli şehir halkının Görüşlerinin ilkeleri – Қайырымды қала / ауд. Иашар Айдынлы. – Ыстамбұл, 2018. – 308 б.
18. Мырзахметұлы М. Абай және шығыс. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 208 б.
19. Шейх Аһмет Құдайдад Тарази. Көркем сөз өнері / ауд. И. Жеменей. – Алматы: Таңбалы, 2013. – 440 б.
20. Доктор Аһмет Реза Йезданимұқәдәм – доктор Мұхаммед Қазым Шақыр: пікірталас. Саяси ғылымының ғылыми идеясының талдануы: мемлекет ең маңызды мәселе – саяси философияға бей-жай қарайды / «Фәрһихтеган» онлайн-газеті
21. Ибн Бәтуте. Сапарнама. 2-бас. – Тегран: Ғылым-мәдениет баспасы, 1351. – 447 б.

## **ЖОШЫ ҰЛЫСЫНДА ЖАЗЫЛҒАН ТҮРКІ ЖАЗБА ЖӘДІГЕРЛЕРІН АУДАРУДЫҢ ӨЗІНДІК ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ**

**Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы**

филол.ғ.к., доцент, М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты бас  
директорының орынбасары

**Нарымбет Гүлнұр Бекмұратқызы**

Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, докторант

**Аңдатпа.** Мақалада Қараһандықтар мен Жошы ұлысында жазылған жазба жәдігерлердің қазақ тіліндегі аудармаларына шолу жасалады. Әсіресе, Жошы ұлысында хатқа түскен әдеби мұраларды аударудағы негізгі мәселелер ашып көтерілген. Онда сол дәуір жәдігерлерінің тілдік және графикалық ерекшеліктеріне назар аудару қажеттілігі ашып көрсетілген.

**Кіліг сөздер:** Алтын Орда, Жошы ұлысы, аударма, әдеби жәдігер, діни-дидактикалық.

Қараһандықтар және Алтын Орда тұсында хатқа түскен жазба жәдігерлердің басым бөлігі қазақ тіліне тәржімаланған. Ә.Құрышжанов, А.Егеубаев, М.Жармұхамедов, М.Шафиғи, С.Дәуітов, Б.Сағындықов, Т.Қыдыр секілді ғалымдар ортағасырлық түркі шығармаларын аударып, оқырман назарына ұсынған. Соның нәтижесінде X-XII ғасырлар аралығында өмір сүрген Махмұт Қашқари, Жүсіп Баласағұн, Ахмет Жүйнеки, Ахмет Иасауи, Сүлеймен Бақырғани секілді сөз зергерлерінің шығармалары қазақша сөйлеп, ғылыми айналымға түсті. Махмұт Қашқаридың «Диуан луғат әт-түрк» атты туындысын қазақ тіліне А.Егеубаев аударды. «Түрік сөздігі» деген атпен жарияланған бұл еңбек өткен

ғасырдың тоқсаныншы жылдары үш кітап болып жарық көрді. Содан беріде бұл аударма бірнеше рет басылды (1). Бұл жәдігер А.Егеубаевтан кейін қазақ тіліне қайта тәржімаланған емес. Себебі араб және түркі әдеби тілінде жазылған бұл туындыға бару үшін аудармашыға белгілі бір дәрежеде дайындық керек екені анық.

1069-1070 жылдар аралығында жазылған Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білік» атты шығармасы қазақ тіліне екі рет тәржімаланған. Жәдігерді Каир нұсқасы негізінде А.Егеубаев аударса (2), түркітанушы Ә.Құрышжанов Наманган нұсқасын басшылыққа алған (3). Алғашқы аударманың көркемдік жағы басым болса, соңғы тәржіманың ғылыми салмағы басым.

Осы дәуірде жазылған Ахмет Жүйнекидің «Һибәт әл-хәкаиқ» (кейбір деректерде «Әтибәт әл-хәкаиқ» деп те аталады) атты жәдігерін де Ә.Құрышжанов аударған (4). «Ақиқат сыйы» бергін келе Т.Қыдыр тарапынан қайта аударылып, оқырман назарына ұсынылғаны белгілі (5).

Қараһандықтар тұсында жазылған әдеби жәдігерлердің ішінде ең көп тәржімаланғаны – Ахмет Иасауидің «Диуани хикметі». Бұл жәдігер М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітов, М.Шафиғов, Ж.Әбдірашев, Е.Дүйсенбайұлы, Ә.Жәмішев, Қ.Қари, Ғ.Қамбарбекова, Б.Сағындықов, Х.Иманжанов, Ә.Ибатов, З.Жандарбек, А.Нұрманова, Ә.Бөкебаев, Т.Қыдыр секілді ақындар мен ғалымдар тарапынан аударылған. Бұл тәржімаларды көркем және ғылыми (жолма-жол) аударма деп екіге бөліп қарастыруға болады. Сондай-ақ, аудармашылардың кейбірі түпнұсқадан емес, екінші бір тіл (өзбек, орыс) арқылы аударғанын да баса айтқан жөн. Десек те, бұл аудармалардың бәрі кезінде жарыққа шығып, Иасауи мұрасының халық арасына тарауына өз септігін тигізгені анық.

Осы дәуір жазба мұраларынан саналатын Сүлеймен Бақырғанидың әдеби мұрасы да бірнеше рет жарық көрді. Ақынның бірнеше хикметтері Б.Сағындықов, Р.Ахметов және Н.Мәтбек тарапынан тәржімаланып, жарық көрген. Бақырғанидың толық шығармалар жинағын, яғни хикметтері мен дастандарын Т.Қыдыр қазақшаға аударып, 2007 жылы жариялаған (6). Соңғы аудармашының аудармалары содан кейін бірнеше рет басылым көрген.

Қараһандықтар тұсындағы жазба мұралар өткен ғасырдың тоқсаныншы жылдарынан бастап аударыла бастады. Кейбір жәдігерлер бірнеше рет аударылса, ендігі бір мұраның бір-ақ рет тәржімаланғанын аңғаруға болады. Бұл да болса, сол дәуірдің әдеби жәдігерлерін түпнұсқадан тікелей қазақ тіліне тәржімалайтын мамандардың аз екендігін білдірсе керек.

Түркі сөз өнерінің тарихында Жошы ұлысының алатын орны ерекше. Қараһандықтар тұсындағы жазба мұраның дәстүрлі жалғасы ретінде көрініс берген осы дәуірде бірнеше жәдігерлер жаратылған. Дешті Қыпшақ даласында бой көтерген Жошы ұлысы тарихта әртүрлі аттармен белгілі болғаны белгілі. Соңғы үш ғасыр көлемінде бұл ұлыс – Алтын Орда деген атпен таныла бастады.

Жошы ұлысында эпиграфиялық, эпиграфиялық, картографиялық мұралармен қатар жазба жәдігерлер де дүниеге келген. Сол дәуірдің мәдени өмірі мен әдеби тынысын зерделей қарағанда бірнеше сөз зергерлерінің туындылары кездесері анық. Сәйф Сараи, Құтб, Бұрһан әд-Дин Рабғұзи, Махмұт Кердері, Хұсам Кәтіп, Ислам, Харазми секілді қаламгерлердің мұрасы бүгінгі түркі халықтарының әдебиет тарихынан орын алды. Түркі әдеби тілінде жазылған бұл жәдігерлер қазақ, өзбек, татар, башқұрт, ноғай секілді түркі халықтарының бүгінгі тіліне тәржімаланып, бірнеше рет жарық көрді. Араб графикасында хатқа түскен мұралардың сауатты жасалған латын және кирил әліппелеріндегі транскрипциялары мен транслитерациялары сәтті тәржімаларға жол ашты. Соның негізінде

бүгінгі түркі тілдеріне тәржімаланып, көпшілік қауымға ұсынылды. Басқа тілдерді айтпағанның өзінде қазақ тіліне де аударылып, ғылыми айналымға түскенін ерекше атап өткен жөн.

Жошы ұлысының бізге белгілі алғашқы жазба жәдігері – Нәсир әд-Дин Бұрхан әд-Дин Рабғұзидың «Қиссә әр-Рабғұзи» (кейбір деректерде «Қиссәс әл-әнбия», «Қиссәс әл-әнбия Рабғұзи деп те аталады) атты туындысынан жекелеген үзінділер Н.Сағындықов тарапынан аударылған. Жазушы Р.Мұқанова осы жәдігердің Қазанда басылған литографиясынан көркем тәржімалап, оны 2001 жылы «Қисса-сул-Әнбия-и Адам-атадан Мұхаммед ғалайһи уәссаламға дейін» деген атпен жариялаған. Ал, Т.Қыдыр осы жәдігердің ғылымға белгілі көне әрі сенімді қолжазбасы – Гренбек (Лондонда сақалған) нұсқасын түпнұсқадан толық аударып, 2008 жылы «Әдеби жәдігерлер» сериясы аясында жариялаған (7). Аудармадағы Құран аяттары мен пайғамбар хадистері, сондай-ақ, араб тілінде берілген өлең жолдары да қоса аударылған. Қарлұқ-қыпшақ-оғыз диалектілері негізінде жазылған жәдігерлер қатарынан саналатын Махмұт ибн Ғали әл-Бұлғари әс-Сарайи әл-Кердерінің «Нәһж әл-фәрадис» атты туындысы 1358 жылы жазылған. Арбағин жанрында жазылған жәдігер осы уақытқа дейін қазақ ғалымдары тарапанын арнайы зерттеу нысанына алынбаған. Сондықтан да, көп тәржімалана қоймаған. Жәдігердің ғылымға белгілі санаулы нұсқалары ғана бар. Сол қолжазбалардың ішіндегі ең көнесі – Ыстамбұл нұсқасы. Себебі бұл қолжазба кәтіп тарапынан 1360 жылы, яғни шығарма жазылып біткеннен кейін екі жылдан соң көшірілген. Осы қолжазбаны Т.Қыдыр түпнұсқадан аударып, 2010 жылы «Әдеби жәдігерлер» сериясы аясында жариялаған (8).

Жошы ұлысында жазылған діни-дидактикалық шығармалардың бірі – Исламның «Муғин әл-муридi» («Мүридке көмекші»). 1313 жылы дүниеге келген бұл жәдігер де өткен ғасырда зерттеушілердің назарына көп ілінбеген. Қазақ тіліне алғаш рет Т.Қыдыр аударып, 2011 жылы «Алтын Орда дәуіріндегі діни-дидактикалық шығармалар» деген атпен жариялаған (9). Осы кітапта сол дәуірде жазылған анонимдік «Кесікбас кітабы» да орын алған. Тәржімашы – Т.Қыдыр.

Жошы ұлысының бас ақыны – Сәйф Сараи. Оның парсы шайыры Сағди Ширазидан жасаған тәржімасы «Гүлістан бит-түрки» («Түркі тіліндегі Гүлістан») атпен 1391 жылы жазылған. Ғылымға белгілі Лейден (Голландия) қолжазбасы – ең көне нұсқа болып есептеледі. Жәдігерден үзінділер кейбір аудармашылар тарапынан жасалғанымен де, толық нұсқасын тілші ғалым Ә.Керімұлы тәржімалап, 2010 жылы «Әдеби жәдігерлер» сериясымен жарыққа шығарған (10). Содан кейін 2015 жылы жарық көрген «Дәстүрлі ислам жауһарларында» Т.Қыдыр осы жәдігердің негізгі бөліктерін түпнұсқадан тәржімалап жариялаған (5).

Осы дәуір жазба мұраларынан саналатын Құтбтың «Хұсрау-Шырынының» жалғыз нұсқасы Париждің Ұлттық кітапханасының қорында сақталған. 1342 жылы жазылған бұл нұсқаны түпнұсқадан Ә.Керімұлы мен Т.Қыдыр тәржімалап, 2012 жылы бастырған (11).

1353 жылы жазылған Харазмидің «Махаббатнамасы» да Жошы ұлысының жәдігерлерінен саналады. Ақ Орда билеушілерінің бірі, әмір Мұхаммед Қожабектің тапсырмасымен жазылған бұл туынды түркі халықтары әдебиетінде нама жанрының қалыптасуына әсер еткен. Бұл жәдігердің араб және түркі-соғды әліппесінде жазылған нұсқалары бар. Араб графикасымен хатқа түскен нұсқаны 1986 жылы Ә.Дербісәлиннің басшылығымен М.Жармұхамедов пен Ө.Күмісбаев «Мұхаббат-наме» деген атпен жариялаған. 1986 жылы «Ғылым» баспасынан жарық көрген бұл аударма 2010 жылы «Әдеби жәдігерлер» сериясымен қайта басылған (12).

1369-1370 жылдары жазылған Хұсам Кәтіптің «Жұмжұмасы» да осы дәуір жазба жәдігерлерінен саналады. Өткен ғасырдың тоқсаныншы жылдары жәдігерден үзінділер аударылғанымен де, толық қалпында 2015 жылы Т.Қыдыр тарапынан тәржімаланып, жарияланған (5).

Қараһандықтар, Алтын Орда тұсында хатқа түскен жазба мұраларымыздың басым бөлігі, жоғарыда атап көрсеткеніміздей, қазақшаға аударылған. Әсіресе, соңғы жылдары бұл салада біраз ілгерілеу бар екені анық. Десек те, бабалар мұрасын зерттеп-зерделеуде тағы да тәржіма саласына көңіл бөлген артық болмас.

Ортағасырлық түркі жазба жәдігерлерін, соның ішінде, Жошы ұлысында жазылған жазба жәдігерлерді тәржімалауда бірнеше қиындықтар кездеседі. Олар: тілдік және графикалық ерекшелік. Тілдегі ерекшелік дегенімізде сол дәуірдің әдеби тілін, яғни түркі (қарлұқ-оғыз-қыпшақ, қыпшақ-оғыз, оғыз-қыпшақ) тілін білу қажеттілігі алға шығады.

Алтын Орда тұсында жазылған әдеби жәдігерлерді тіліне қарай екі топқа бөліп қарастыруға негіз бар: Харезмдік және Сарайлық. Харезмдік жазба мұраларда қарлұқ-қыпшақ-оғыз элементтері кездеседі. Яғни, Қараһандықтар тұсындағы шығармаларда кездесетін қарлұқ элементтері харезмдік жәдігерлерде де ұшырасады. «Қиссәс әр-Рағұзи», «Нәһж әл-фәрадис», «Муғин әл-мүрид» секілді туындылар осы диалектілер негізінде жаратылған. Оны кейбір ғалымдар «Харезм түрікшесі» деп те атаған. Ал, «Гүлістан бит-түрки», «Махаббатнама», «Жұмжұма» секілді т.б. шығармалар қыпшақ-оғыз диалектілері негізінде дүниеге келгендіктен де, оларды Сарайлық шығармалар деп атаған. Мұнда ескере кететін нәрсе, біз атап көрсеткен шығармалар сол аймақтарда (Харезм, Сарай) дүниеге келген дегенді білдірмесе керек. Яғни, Харезм өлкесінде жасаған ақындар өз шығармаларын қарлұқ-қыпшақ-оғыз, ал, Сарай төңірегінде өмір сүрген шайырлар өз туындыларын, тек қана, қыпшақ-оғыз диалектілері аясында ғана жаратпаған. Мысалы, Кұтбтың «Хұсрау-Шырыны» Сырдың сағасында жазылғанымен де, ол үш диалектінің (қарлұқ-қыпшақ-оғыз) аясында дүниеге келген. Немесе, Харезмидің «Махаббатнамасы» керісінше қыпшақ-оғыз диалектілерінің негізінде жазылған. Бұл да болса, Алтын Орда жазба жәдігерлерінің өзіндік ерекшелігі болса керек. Сондықтан да, Жошы ұлысының мұраларын түпнұсқадан аударуға кіріскен мамандардың сол дәуірдің әдеби тілінің өзіндік ерекшелігін білуі қажет дер едік.

Алтын Орда және мәмлүк-қыпшақтарының жазба мұралары араб графикасының насх үлгісінде жазылған. Мың жылдан аса түркі мұсылман халықтарының әліппесі ретінде қолданыста болған араб графикасының бірнеше каллиграфиялық түрлері бар екені мәлім. XIII-XIV ғасырларда насх хұснихаты кеңінен тараған. Мұнда ескеретін тағы бір мәселе – Жошы ұлысында жазылған туындылардың кейбірінің қолжазбалары кейінгі ғасырларға тиесілі. Яғни, туынды XIII ғасырда дүниеге келгенімен де, кәтіп кейінгі ғасырларда өмір сүргендіктен де, жәдігерді өз заманында кеңінен тараған хұснихат негізінде көшірген. Сондықтан да, тәржімашыдан араб әліппесінің насх, талик, насталик жазу үлгілерін де жетік білмегі талап етіледі.

Жошы ұлысының жазба мұралары, негізінен, діни сипатта. Ол дәуірде жаратылған мұраларды тақырыбы мен ішкі мазмұнына қарай діни-дидактикалық, діни-танымдық және діни-сопылық шығармалар қатарында қарастыруға болады. Мысалы, Исламның «Муғин әл-мүридi» діни-танымдық һәм діни-сопылық тұрғыдан жазылған. Онда діннің негізгі рүкiндерi мен шарифат шарттары, сондай-ақ, сопылықтың сырлы әлемi өлең сөзбен өрнектелген. Ал, Хұсам Кәтіптің «Жұмжұмасының» негізгі идеясы – пендені жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару. Яғни, діни-дидактика. Ал, Харезмидің «Махаббатнамасында» діни-сопылық идея жатыр. Сондықтан да, тәржімашының діни

терминдерден хабары болмағы лазым. Тіпті, шарғи һәм сопылық терминдерді айыра білуі қажет дер едік. Мысалы, Хarezмидің «Махаббатнамасында» ренд және харабат деген терминдер кездеседі. Осы екі терминнің шарифаттағы мағынасы бір бөлек те, сопылық танымдағы мағынасы тіптен басқа. Харабат – сөздікте қираған, бұзылған жер деген мағына бергенімен де, сопылық дүниетанымда «шарапхана», «мәйхана» деген мағыналары бар. Сондай-ақ, сопының бүтіндей фана болуы да харабат деп аталады. Рендтің фикһтағы мағынасы құлшылықтарды орындау парыз екенін біле тұра, әдейі ғибадат етпейтін адамға қарата қолданылса, ал, сопылық танымда тәркі дүниелікті ренд деп атайды. Осындай терминдерді білмеген тәржімашы Хarezмидің «Рендпін һәм парсамын» дегенін түсінбеуі мүмкін. Немесе «Хараб ішінде, мешітте орным бар» деген жолды аударғанда тіптен басқаша мағына беруі ықтимал. Сондықтан да, аудармашының діни атау-ұғымдарды жете білмегі қажет дер едік.

Жоғарыда атап көрсеткеніміздей, ортағасырлық түркі жазба мұралары қазақ тіліне тәржімаланып, ғылыми айналымға түсіп келеді. Десек те, бұл салада әлі де жетілдіретін тұстары бар екені рас. Соның бірі – мәтіндерді түпнұсқадан тікелей аударатын мамандардың аздығы. Ғылым үшін ең маңыздысы – жолма-жол, яғни ғылыми аударма десек, осы сала мамандарын дайындау жағы алға шығады. Сондықтан да, аударма ісі, шығыстану һәм түркітану мамандықтары аясында осы сала мамандарын дайындауға ерекше назар аударса, орынды болар еді.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Махмұт Қашқари. Түрік сөздігі. (Көне түркі тілінен аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А.Қ.Егеубаев). Әдеби жәдігерлер сериясы. 2-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2007. – 592 б.
2. Жүсіп Баласағұн. Құтты білік. (Көне түркі тілінен аударып, алғы сөзі мен түсініктерін жазған А.Қ.Егеубаев). Әдеби жәдігерлер сериясы. 5-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2007. – 536 б.
3. Йүсүп Ұлық Хас-Хажиб Баласағұни. Құтадғу Білік. (Құт әкелетін білім). (Ғылыми-поэтикалық аудармасын баспаға дайындаған Ә.Құрышжанов). Астана: Ғылым, 2015. – 576 б.
4. Ахмед Йүгнеки. Ақиқат сыйы. Поэтикалық көркем аудармасын жасаған Ә.Құрышжанов. Алматы: Ғылым, 1985. – 152 б.
5. Дәстүрлі Ислам жауһарлары. Алматы, 2016. – 400 б.
6. Сүлеймен Бақырғани. Ақырзаман. (Құраст. Т.Қыдыр). Әдеби жәдігерлер сериясы. 7-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2007. – 480 б.
7. Насируддин Бурһануддин Рабғұзи. (Құраст. Т.Қыдыр). Әдеби жәдігерлер сериясы. 8-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2008. – 480 б.
8. Махмұт әл-Кердери. Жұмақтардың ашық жолы. (Құраст. Т.Қыдыр). Әдеби жәдігерлер сериясы. 10-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2010. – 480 б.
9. Алтын Орда дәуіріндегі діни-дидактикалық шығармалар. (Құраст. Т.Қыдыр). Әдеби жәдігерлер сериясы. 15-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2011. – 480 б.
10. Сәйф Сарайи. Гүлстан би-т-түрки. (Құраст. Ә.Керімұлы). Әдеби жәдігерлер сериясы. 19-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2010. – 480 б.
11. Құтб. Хұсрау-Шырын. (Құраст. Ә.Керімұлы, Т.Қыдыр). Әдеби жәдігерлер сериясы. 16-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2012. – 480 б.
12. Тәзкире-и Бұғра хан. Хarezми. Мұхаббат-наме. Әдеби жәдігерлер сериясы. 15-том. Алматы: Таймас баспа үйі, 2010. – 488 б.

## МӘДЕНИЕТАРАЛЫҚ ҚАТЫНАСТЫҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МӘНІ

**Оразова Рая Кадысовна**

Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті Шығыс филологиясы  
және аударма кафедрасының аға оқытушысы

Рухани мәдениеттің кез келген, соның ішінде философиялық құбылысының қалыптасуына сол дәуір, оның әлеуметтік және саяси құрылымы, белгілі бір климаттық, географиялық жағдайда қалыптасқан мәдениеті, әдет-ғұрпы мен тұрмысы әсер етеді. Философия, оның мәні оны тудырған дәуір аясында ғана толық айқындалатын рухани құбылыс қатарына жатады. Сондықтан философия жүйесін немесе оның теориялық тұжырымдамасын, біздің жағдайымызда әл-Фарабидің философиясын тек тарихи дәуір ауқымында ғана түсінуге болады. Сондай-ақ, мәдениет құбылыстары қоғам өмірінің экономикалық алғышарттарымен байланысты екенін, бірақ барлық жағдайда және толығымен олар тек сол алғышарттармен ғана түсіндірілмейтінін ескерген жөн.

Біз философияны тек оның әлеуметтік-экономикалық алғышарттары мен себептері тұрғысынан қарастырсақ, оны материалдық-өндірістік және экономикалық факторлармен түсіндірілмейтін өмірлік нәрі мен «рухынан» айыратынымызды түсінуіміз керек [1,17].

Мәдениеттің ішкі тәжірибесіне үңіліп, этнос пен қоғам өмірін сипаттайтын психологияны, тұрмыс пен әдет-ғұрыпты, дінді, бейсаналық нышандарды білмейінше философия мен философиялық идеяларды түсіну мүмкін емес. Жалпы тарихи заңдылықтарды ашып, рухани мәдениет ескерткіштерін, атап айтқанда, IX – XV ғғ. Орталық Азия халықтары мен ойшылдарының философиялық және діни – адамгершілік көзқарастарын зерттеу материалдық және рухани факторлардың өзара әрекеттесуі негізінде ғана мүмкін деген Жұмабаев пен Ш.Ф. Мамедовтың пікірлерін көптеген ғалымдар қолдайды.

Шығысқа аты кең таралған әл-Фараби әлемдік философия тарихына антикалық философия мен ислам дүниетанымын синтездеген, логика мен математика, музыка, грамматика, саясат пен этика сияқты көптеген ғылым салаларында терең қолтаңбасын қалдырған ойшыл ғалым ретінде енді. Отырар қаласының перзенті әл-Фараби өзі өкілі болған түркі мәдениетінің рухани құндылықтарын бойына сіңірді. Сол уақыттарда осы жерлерді мекендеген халықтардың рухани өміріне көп өзгеріс әкелген ислам діні кең тарала бастайды.

Сол ғасырдағы ислам өркениетінің мәдени өркендеуіне геосаяси, экономикалық, әскери факторлар ықпал етті. Оңтүстік Қазақстан көшпелі және отырықшы тайпалардың байланысқан аймағы ретінде мәдениеттердің өзара баюының, шаруашылық тәсілдерінің синтезінің оң жақтарын және әлеуметтік, саяси дамудың түбірлес жаңа прогрессивті үрдістерін бойына сіңірді.

«Адам көп нәрсеге мұқтаж болғандықтан өзіне керегін қоғамдасқан ортадан ғана таба алады. Жеке жан иесі адамдар бірлестігінің арқасында ғана жетіліп, өз қабілеттерін шыңдай түседі. Осыдан келіп олардың әлеуметтік мәні қалыптасады», - деп атап көрсетеді әл-Фараби.

Ортағасырлық ислам әлемінің қалаларында пайда болған мәдениет арабтар бағындырған көне территорияларда қалыптасқан түрлі мәдениеттердің қорытпасы болды. Жерорта теңіздік және үнді-иран әлемін өз үстемдігіне бағындырған олар жоғары дамыған

өркениеттермен ұшырасты. Басқа халықтардың жетістіктерін қабылдап, бағынған халықтардың тілдік жағдайын, әдет-ғұрыптарын, наным-сенімдері мен хұқықтық реттеулерін ескере отырып, арабтар ассимиляцияға ұшыраудан өздерін сақтап қана қоймай, бұл халықтарға өз діні мен тілін бере алды. Араб тілінің мәдениеттің барлық салаларында – ғылымда, философияда, хұқықта, саясатта және т.б. негізгі және жетекші тіл ретінде орнығуы ислам әлемінің мәдени дамуының маңызды факторы болып табылады. Араб тілі әр түрлі мәдениет өкілдерінің сұхбаттасуына дәнекер және негіз болды, көптеген білімнің таралуына ықпал етті. Араб поэтикалық дәстүрінде айқын байқалатын сөзге деген құрмет, филологиямен терең әуестену ортағасырлық ислам мәдениетінің өзіндік сипатына айналды.

Сөз мағынасы таным қағидасымен тікелей байланысты. Адам затты, құбылысты қаншалықты жақсы таныса, соларды белгілейтін сөздердің мағыналарын соншалықты анық, айқын біледі. Біз осы белгілер арқылы сол затты танимыз және оның мағынасын түсінеміз, оларды келешек ұрпаққа жеткіземіз. Және сөз мағынасы мәтін ішінде, сөйлем құрамында ғана айқындала, нақтылана түседі.

Кез келген ұлттың этномәдени ерекшеліктері коммуникация процесі мен сөйлеу әрекетінен байқалатындықтан, қарым-қатынас феномені де бірнеше салада ғылыми тұрғыдан қарастырылуда.

Кез келген ұлттың тілі арқылы көрінетін болмыс-бітімінің ерекше сипаты басқа ұлттар мен халықтардың тіліндегі құбылыстармен салыстырыла зерттегенде айқындала түседі. Осы орайда жалпы мәдениет пен тіл мәселелерін салыстыра талдаған бірқатар ғылыми еңбектер жазылды. Жалпы тіл мен мәдениет арақатынасы мәселелері және тілдің «руханилығы» В. Фон Гумбольдт, Э. Сепир, Б. Уорф, Л. Вайсгербер ғылыми зерттеулерінде жоғары деңгейде көрініс тапқан. Мұндай еңбектер қатарына А. Н. Афанасьев, Т. В. Гамкрелидзе, Якоб және Вильгельм Гримм, А. Потебня, В. Я. Пропп, А. Н. Толстойдың зерттеулері жатады. Ұлттық мәдениет пен рухани құндылықтардың тілдегі көрінісін танытуда Ә. Марғұлан, М. Әуезов, І. Кеңесбаев еңбектерінен бастап, қазақ тіл білімінде қазақ этнолингвистикасының іргетасын қалаған Ә. Қайдар зерттеулерінде, тілдік құбылыстардың ұлттық мәдени аспектісі жайында Е. Жанпейісов, М. Копыленко, Ж. Манкеева, М. Оразов, Г. Сағидолла, Г. Смағұлова, Р. Сыздық, Н. Уәлиев, Р.Авакова тілдердің когнитивтік қызметі жайында З. Ахметжанова, М. Әбдіғалиева, А. Карлинский, А. Жұмабекова, Э. Сүлейменова, К. Хұсайын, тағы басқа ғалымдар тарапынан өз жалғасын табуда. Дегенмен, діні бір, мәдениеті ұқсас, тарихының түйісетін жолдары бар қазақ және араб халықтарының тіліндегі ерекшеліктер әлі күнге дейін жөнді, толықтай зерттелмеген.

Өркениет заманы қаншалықты шарықтау шыңына шықса да, ұлт мәдениетін ұлт тілінен бөліп алып, дамыту мүмкін емес. Ұлт мәдениетінің қай түрін алсаңыз да, онда сол ұлттың бүкіл таным болмысы мен тұрмыс-тіршілігінен хабардар ететін туыстық атаулар болып табылады. Осымен байланысты қазақ ұлтының материалдық және рухани мәдениетінің тоғысқан туындысы – туыстық қатынасты этномәдени болмысының ұлттың болмысымен бір тұтастықта анықтау - осы тектес зерттеулерде өзекті мәселе. Оны «тіл мен ұлт бір тұтас» деген қағидаға сәйкес тіл арқылы анықтау,

Тіл – тек сөйлесу қарым-қатынас құралы емес, ол адам өмірінің материалдық және рухани мәдениетінің сол ұрпаққа тән тума қасиеттерін жинақтаушы, сақтаушы құрал, осы арқылы болашақ ұрпаққа жеткізуші құрал. Мұны -тілдің кумулятивтік қасиеті деп танимыз. Осымен байланысты, әрбір халықтың тұрмыс-тіршілігін, мәдениеті мен дүниетанымын тіл арқылы зерттеу- қазіргі тіл білімінің жаңа бағыттарының негізі. Соған сәйкес халықтың тілдік деректерін көрсететін екі мәдениеті бар. Дүние мәдениетін материалдық және рухани арналарға бөліп қарастыру оның қоғамдағы қызметінің ерекшелігін танытады. Осы



тұрғыдан қарастырсақ, көшпелі ата-бабаларымыздың этномәдениетінде рухани және материалдық мәдениеттің тоғысқан, сабақтасқан көрінісі - туыстық қатынастар. Туыстық атаулар жүйесі халықтың рухани мәдениетінің неғұрлым көне жақтарының бірі болып табылады. Ол рухани мәдениеттің басқа жақтарымен қатар халықтың әлеуметтік ұйымдарын, оның генезисін терең зерттеумен қатар этногенетикалық дереккөздер бола алады. Араб туыстық атауларының шығу тарихымен олардың терминологиялық ерекшеліктерін зерттеу этностың тарихи қалыптасуының түрлі кезеңдерін және сол уақыттардағы көршілес халықтардың этномәдени әсерінің дәрежесін көрсетеді.

Салт-дәстүр сабақтастығы ұлттар арасындағы қарым-қатынаспен тығыз байланысты. «Әр халықтың мәдениеті өзіне тән ерекшелігімен дараланып, көзге шалынады. Алайда басқа халықтардың әсерінсіз таза, дара ұлттық мәдениет тіпті де кездеспейді. Ұлттар мен халықтардың материалдық және рухани байланысы, қарым-қатынасы арқылы олар бір-бірін мәдени байланысы жағынан толықтырады» - дейді С. Н. Артановский [6:91]. Бір ұлтта бар салт-дәстүрлер, ұлттық ою-өрнек, тағам, спорттық ойын түрлері екінші бір ұлтта да белгілі ұқсастықпен және өзіндік ерекшелігімен көрініс береді. Ұлттық болмыс-бітім адам мінезінен, іс-әрекетінен ерекшелене көрінетін тұрақты құбылыс.

Туыстық атаулары- кез келген тіл лексикасының құрамды бөлігі (составная часть) – екі аспектіде қарастырылады. Бір жағынан, лингвистердің зерттеу аспектісі, ал екінші жағынан, туыстық атауларының белгілі бір жүйеде топтасуы некелік және отбасылық нормаларды, кіші ошақтың құрылымын, сондай-ақ бір қоғамның бүтіндей туыстық ұйымын, этникалық байланыстар мен этномәдени дамудың ерекшеліктерін көрсете отырып, жеке ғылымға айналған этнологияның маңызды саласы (социокультурная антропология) болып табылады.

Туыстық атауларының әлеуметтік-мәдени аспектілері негізінен олардың ішкі түрленуінде, яғни құрылымдық семантикасында көрінеді. Талдау көрсеткеніндей, кей туыстық атауларының сөзжасам құрылымында сол қоғамның ұлттық мәдениетінің элементтері – тарихы, салт-дәстүрі, діни наным, табиғаты бейнеленген. Бұл туралы О. Н. Трубачевтың жасаған терең этимологиялық талдаулары дәлелдейді. Д. Н. Шмелевтың қорытындылауы бойынша: «Семантическая история слов в ряде случаев дает более или менее однозначные указания на (иногда неизвестную из других источников) историю обозначаемых этими словами реалий» (Шмелев Д.Н., 2002: с.280).

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Ә.Б. Дербісалиев. Қазақ даласының жұлдыздары. 1991.
2. И.М. Фильштинский. История арабской литературы. М. 1991.
3. Н.В.Бикболатов. Скользящий счет поколений в урало-алтайских системах родства. Л.1983.
4. В.Гумбольд. Избранные труды по языкознанию. М.2000.
5. О.А.Корнилов. Языковые картины мира как объект этнолингвистического анализа. М. 2007.
- 6.С.Н.Артановский. Мировое развитие и современный глобализм. М.2009.
- 7.Д.Н.Шмелев.Проблемы семантического анализа лексики.М.1973.

### **ОРТАҒАСЫРЛЫҚ ҚЫПШАҚ – ОСМАН - АРАБ (МЫСЫР ДИАЛЕКТИСІ) МӘДЕНИ – ТІЛДІК БАЙЛАНЫСТАРЫ**

**Түйіндеме:** Кез келген ұлт өзін-өзі тануы үшін өткен тарихында қандай халықпен қарым-қатынас жасап, қандай мәдениетпен байланыста болғандығын және әлемдік өркениетке қосқан үлесін білуі тиіс. Өйткені, әлемдік өркениетке өзіндік үлесін қосып, өзіне тән табиғи бітім - болмысын сақтап келген халықтар аз емес. Солардың бірі-түркі халықтары. Бұл түркі халықтарының кейінгі ұрпаққа мирас етіп қалдырған мәдени-әдеби мол мұрасынан айқын байқалады. Ол мұралардың көпшілігі түркі тілдес халықтардың әлі бөлінбей, біртұтас халық болып тұрған кезінде қалыптасқан еді. Бүгінде бір түбірден шыққан бірнеше түркілік ұлттың (қазақ, түрік, түрікмен, әзірбайжан, қырғыз, өзбек, татар, башқұрт, саха т.б.) ортақ тарихи, рухани мұралары (тіл мен мәдениет т.б.) мен шығу тектері оларды бір-біріне жақындатып қана қоймай, әлемдік өркениеттен өзінің орнын анықтауға, біртұтас түркілік мәдениетті қалыптастыруға да үлкен мүмкіндік беріп отыр. Осы ретте, біздің нысанаға алып отырған қыпшақ-осман-араб тілдік байланыстарымыз түбі бір туыс халықтардың ежелгі мәдени - тілдік байланыстарын қайта орнына келтіруге, дәстүрлі ұғымдарды жақындастыруға орасан зор пайдасын тигізетіндігі сөзсіз.

**Кілт сөздер:** мәдени - тілдік байланыстар, жазба ескерткіштер, лингвомәдени, әлемдік өркениет

### **Кіріспе:**

Тіл - қарым-қатынас құралы ғана емес, сонымен қатар белгілі бір ұлттың мәдениетін, салт-дәстүрін, тұрмыс тіршілігін бейнелейтін, тек бейнелеп қана қоймай, оны ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп отыратын мұра. Сондықтан тіл мен мәдениет өзара байланысты. Тіл – мәдениет жаршысы, ал мәдениет – тілдің мазмұны.

Бүгінгі таңда, гуманитарлық ғылымдардың кез келген бағытындағы зерттеулер, мысалы, археологияда, тіл білімінде, тарихта, психологияда, әлеуметтануда және т.б. мәдениетке ортақ көзқарасты талап етеді. Осыған орай лингвомәдениеттану мен лингвистикада тіл мен мәдениеттің қатынасы, оның қалыптасу мен дамуы қолға алына бастады.

Осы уақытқа дейін қыпшақ-осман-араб тілдері жеке дара тіл ретінде және сөзжасам ережесі екі түрлі қыпшақ-осман-араб тілдерінің (мұндағы араб тілі флективті тілдер қатарына, ал қыпшақ тілі мен осман тілі аглютинативті тілдер қатарына жатады) тілдік бірлестігінде олардың өзара қарым-қатынасы тұтастай зерттеліп, біржақты айтылып келгенімен, олардың тілдік байланыстары, салт-дәстүрлеріндегі өзара ұқсас жақтары мен кейбір өзіне тән айырмашылықтары жан-жақты қарастырылмай, яғни ортағасырдағы мәмлүктер мен османдықтардың араб тіліне ықпалы әлі де нақты айтылмай, зерделенбей келеді.

Ортағасырлық араб және осман-қыпшақ тілдерінің қалыптасуы мен тарихи дамуын зерттеуде, XIV - XV ғасырдағы жазба ескерткіштер мен мәдени - тарихи жәдігерлер, атап айтсақ «*النحفة الزكية في اللغة التركية*» (Ат-туһфату -з -закийат фи -л-луғат-ат-түркийя) - «Түркі тіліндегі бағалы көркем туынды», «*كتاب الدرّة المضیة في اللغة التركية علی التمام و الكمال*» (Китаб әд-дурра әл-мудыйяа фи әл-луға әт-туркийя ала әт-тамам уә әл-кәмәл) - «Түрік тілінің жарқын інжумаржаны, әрі толық жазылып біткен кітап», «*القوانين الكلية لضبط اللغة التركية*» (Әл-Қауанин

эл-куллияа лидабт эл-луғат эт - туркийя) – «Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы» деген түпнұсқалар негізінен басшылыққа алынады. Себебі, XIII-XV ғасырда Мысырда қыпшақ, оғыз, қарлұқ, түрікмен диалектілері жекелеген топтар арасында қолданыста болғанымен, қыпшақ-осман тілі үлкен сұраныста болды. Араб және түркі-қыпшақ тілін жетік меңгерген зиялы қауым өкілдері мен ақсүйектер тобының болуы, түркі-қыпшақ тілінің сарай тілі, тіпті ресми тіл мәртебесіне жетуі нәтижесінде Мысырда түркі-араб қостілділігі екіжақты сипатта жүрді. Билік айналасындағылар мен сарай төңірегіндегі жоғарғы тап өкілдері қостілде, ал қарапайым жергілікті халық өкілдері мысыр-араб диалектісінде сөйлеген.

«ألنحفة ألزكية في اللغة ألتركیة» (Ат-туһфату -з -закийат фи -л-луғат-ат-туркийя) - «Түркі тіліндегі бағалы көркем туынды», «كتاب الدرّة المضیة فی اللغة التركیة علی التمام و الكمال» (Китаб әд-дурра эл-мудыйяа фи эл-луға эт-туркийя ала эт-тамам уә эл-кәмәл) - «Түрік тілінің жарқын інжумаржаны, әрі толық жазылып біткен кітап», «القوانين الكلية لضبط اللغة التركیة» (Әл-Қауанин эл-куллияа лидабт эл-луғат эт - туркийя) – «Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы» атты тарихи -жәдігерлерде мысыр және сирия диалектілерінің элементтері өте көп кездеседі.

Мысыр жерін үш ғасыр билеген мәмлүктердің құрамында тек қыпшақтар ғана емес, Анадолы түркілері, кавказдықтар, армяндар, ойраттар да болды. Десек те, Мәмлүк мемлекетінің билеушілері, негізінен қыпшақтар болды. Моңғол шапқыншылығы кезінде Қыпшақ даласынан, нақтырақ Қазақ жерінен, қазақтың құрамына кіретін рулық қауымдастықтан шыққан құлдар еді. Олар дипломатиялық, сауда және әскери-саяси байланыстарды қыпшақ тілінде жүргізіп, өздерінің төл салт -дәстүрлерін, әдет-ғұрыптары мен этникалық ерекшеліктерін барынша сақтап қалды. Оны жоғарыда аты аталған жазба ескерткіштерден анық байқауға болады.

Ортағасырлық қыпшақ – осман - араб мәдени - тілдік байланыстарды зерттеуде аталмыш тілдерде жазылған қолжазбаларға ғылыми-теориялық зерттеулер мен тұжырымдар жасаған отандық ғалымдар Б.Көмеков (1987), М. Томанов (1992), Р.Сыздық (2002), Э.Наджи (2004), Б.Сағындықов (2005), Б.Батыршаұлы (2005), А.Құрышжанов (2007), А.Әлібекұлы (2008), және шетел ғалымдары В.Тизенгаузен (1884), Б.Аталай (1946), С.Малов (1954), А.Зайончковский (1961), Н. Баскаков (1962), А. Щербак (1962), С.Муталлипов (1968), А.Шукюрли (1970), А.Синан (2000), Жан Өзгүр (2009), М.Салан (2012) т.б. еңбектерін атап өтуге болады. Мәселен, аты аталған ғалымдардың бірі, М.Томанов өзінің «Түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы» атты еңбегінде түркі тілдерінің салыстырмалы фонетикасы мен грамматикасын зерттеуде ортағасырлар кезеңінен бірнеше қолжазбаларды, атап айтқанда «Ат-Тухфа» қолжазбасының лексикалық бірліктерін пайдаланған (М.Томанов, 1992),.

Аталмыш жазба ескерткіштердегі тілдік материалдарды лингвомәдени тұрғыда зерттеу арқылы қыпшақ – осман - араб мәдени - тілдік байланыстарының ерекшеліктерін анықтауға болады. Сондай-ақ ескі қыпшақ -осман тілдеріндегі тілдік материалдар қазіргі қыпшақ тобына жататын тілдерде сақталғандықтан, аталған жазба ескерткіштер қазіргі түрік халықтарының қоғамдық, этнографиялық, саяси-әлеуметтік, әдеби, мәдени және тілдік тарихын зерттеуде құнды дереккөз болып табылады. Мысалы, *азу тіс* соматизмі ортағасырлық қолжазбаларда *'āziq/ 'āzi* деп берілсе, «Древнее тюркских словарь» (ДТС, 1961) -те *aziḡ* деп көрсетілген. Осы ортағасырлық атау қазіргі түркі тілдерінің қыпшақ тобына кіретін - қазақ, қарақалпақ, ноғай, құмық, татар, башқұрт, оғыз-түрікмен тобына кіретін- түрікмен, оғыз-селжұқ тобына кіретін- түрік, әзірбайжан, қарлұқ-хорезм тобына

кіретін- өзбек, қырғыз- қыпшақ тобына кіретін -қырғыз тілдерінде сақталған. Ал, хакас, тува, ұйғыр, алтай, чуваш тілдерінде басқаша аталады.

Бүгінгі күнге дейін түркітану ғылымында аталмыш қолжазбалар бойынша жазылған еңбектерде де, қорғалған диссертациялық жұмыстарда да қолжазбаның жазылған жері, мекені, авторы нақты көрсетілмеген, ол жайлы көптеген даулы мәселелер де бар. Мысалы, «Ат-Тухфатуз закийату фил луғатит туркийати» – "التركية اللغة في الزكية التحفة" қолжазбасының атауын ғалымдар әртүлі аударған. Көрнекті ғалым - түркологтар Х. Кун «La langue des kiptshaks», яғни «қыпшақтардың тілі», Б. Аталай «Türk dilindetemiz» – «Түрік тіліндегі таза тіл» десе, С. Мутталибов «Туркий тил (кыпчак тили) хакида ноёб тухфа» – «Түркі тілі туралы ерекше сыйлық», М.Т. Зияева мен Э.И. Фазылов «Изысканный дар тюркскому языку» деп аударған. Ал, түпнұсқада сөзбе-сөз «Түркі тіліндегі бағалы сыйлық» деп берілген. Соңғы жылдары, қазақ тілінде жазылған еңбектерде, соның ішінде ортағасырлық мәмлүк-қыпшақ әдебиетін зерттеген ғалым А. Әлібекұлы мәмлүктер заманында қыпшақ тілін үйретуге арналған сөздіктердің бірі – «Түркі тілі туралы жазылған ерекше сыйлық» деп аударып, қолданып жүр.

Десек те, түркі жұртының лингвистика, мәдениеттану, деректану, түркітану мен қыпшақтану салаларының өзіндік заңдылықтары мен өзара байланыстары кешенді түрде зерттелмей келеді. Сондықтан, қыпшақ -осман - араб мәдени және тілдік байланыстарының ерекшеліктерін жан-жақты зерттеу, бүгінгі лингвистика ғылымында маңызды рөл атқармақ, ол үшін:

осы уақытқа дейін зерттелген деректерді бір ізге салып, жаңаша сараптама жасап, әдебиет көздерін анықтау;

ортағасырдағы қыпшақ-осман-араб мәдени және тілдік байланыстарды кешенді түрде зерттеу;

Еуропаның және Мысыр, Түркия, Өзбекстан сияқты елдердің кітапханалар мен мұрағаттар қорында сақталған деректерді тауып, жинақтау және оларға салыстырмалы талдау жасау;

жазба ескерткіштерге текстологиялық талдау жасай отырып, қыпшақ-осман-араб мәдени және тілдік байланыстарының алғышарттары мен оған әсер еткен түрлі факторларды анықтау;

қыпшақ - осман тілдік элементтерінің қазіргі араб диалектілеріндегі қолданылу аясын анықтап, олардың тілдік байланыстарының тереңдігін дәлелдеу;

қолжазбаларда сақталған рухани және материалдық мәдениет лексикасын лингвомәдени және этнолингвистикалық тұрғыда қарастыру.

«Қыпшақ-осман-араб мәдени-тілдік байланыс ортағасырда қалай өрбіген?» - деген сұраққа жауап іздемес бұрын, біз осы мемлекеттер арасындағы тарихи байланыстың қалай дамығандығын қысқаша айта кетпекпіз. Қыпшақ —қазақ халқының, басқа да бірқатар түркі халықтарының негізін құраған ежелгі тайпа, орта ғасырларда Орталық Азия мен Шығыс Еуропаны мекендеген аса ірі ұлыстардың бірі. Бұл жөнінде ғалым Б.Е.Көмековтің: «Моңғол шапқыншылығынан күйреген көптеген қыпшақ тайпалары басқа елге қоныс аударуға мәжбүр болды. XIII ғасырдың 60-жылдарынан бастап Мысыр мен Сирия жерлерінде билік жүргізген Мәмлүк мемлекетінің билеушілері, негізінен оңтүстік Ресей және Қазақстан даласынан шыққан қыпшақтар болған» ( Б. Көмеков 1987, 24) деген пікірін атақты мысырлық ғалым, тарихшы Амин әл-Холинің «Ніл мен Еділ арасындағы байланыстар» (1962) атты еңбегі нақтылай түседі. Бүгінде түркі тектес халықтардың тарихын қай жағынан зерделей түссек те, Орталық Азияның ортағасырлық тарихына келіп тірелеміз. Оның себеп те жоқ емес.

Осман империясының араб елдеріне әсері жайлы ағылшын османтанушысы Кэролайн Финкель «Осман империясы» атты еңбегінде: «Түрік мәдениеті бізден түп-тамырымен ерекшеленеді» деп айтса (2006), австрия тарихшысы, шығыстанушы, әрі османтанушы ғалымы Йозеф фон Хаммер – Пургшталь «Осман империясының тарихы атты он томдық еңбегінде (1827-1835) Осман империясы мен Мысыр елінің арасындағы мәдени-тарихи байланысты сөз етеді.

Қорыта айтқанда, ортағасырлық қыпшақ –осман - араб мәдени - тілдік байланыстарды зерттеуде «*النحفة الزكية في اللغة التركية*» (Ат-туһфату -з -закыйат фи -л-луғат-ат-түркийя) - «Түркі тіліндегі бағалы көркем туынды», «*كتاب الدرّة المضیة في اللغة التركية على التمام و الكمال*» (Китаб әд-дурра әл-мудыййа фи әл-луға әт-туркийя ала әт-тамам уә әл-кәмәл) - «Түрік тілінің жарқын інжумаржаны, әрі толық жазылып біткен кітап», «*القوانين الكلية لضبط اللغة التركية*» (Әл-Қауанин әл-куллийа лидабт әл-луғат әт - туркийя) – «Түркі тілінің толық жүйеленген ережелер жинағы» атты қолжазбалардың осы уақытқа дейін зерделенген көшірмесіне ғылыми сараптама жасай отырып, текстологиялық талдауын түзеу. Нәтижесінде қыпшақ – осман - араб мәдени және тілдік байланыстарды ғылыми айналымға енгізу.

Түркі мәдениетінің көшпелі - отырықшы мәдениеті арасындағы өзара тарихи сабақтастық, ұқсастықтар мен айырмашылықтардың себеп-салдарын жан-жақты көрсетудің ғылыми маңызы зор болмақ. Сондай-ақ, зерттеудің нәтижелері мен ғылыми тұжырымдары лингвомәдениеттану, мәтінтану, деректану салаларының дамуына және болашақта бүкіл түрік тілдерінің этимологиялық сөздігін шығаруға және жалпы түркі тілдерінің тарихын терең зерттеуге мүмкіндік береді, біртұтас түркілік мәдениеттің қалыптасуы мен дамуына да тікелей үлес қоспақ.

#### Әдебиеттер тізімі:

1. Ahmet Turan Sinan. Kıpçak türkçesi bibliyografyası.// Fırat üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi. – Elazığ,
2. 2000.№5.-S.421-435.
3. Atalay B, Et -Tuhfet- üz-zekiyye fil – lugat-it - türkiyye. – Istanbul,1946. -296s.
4. Can Özgür. Kıpçak sahasına ait sözlük ve kaynaklarda at ve atçılıkla ilgili terminoloji. // Turkish Studies
5. International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic.– 2009.–Vol. 4/4 Summer. -S.891-905.
6. Әлібекұлы А. Мәмлүктер билігі кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, әдеби өкілдері, өлең
7. өлшемі) – Алматы: Арда, 2008. – 176 б.
8. Finkel C. The Story of the Ottoman Empire. -London: Basic B. -2006.-720p.
9. Joseph von Hammer Purgstall. Geschichte des osmanischen Reiches. -Wien: Pest A. Hartleben´s Verlag.
10. 1827-1835.-Bd.10.
11. Salan M. Et-tuhte ve onun Müellifi. //Dil Araştırmaları.-2012. -№11.-S. 185-195.
12. Амин аль-Холи. Связи между Нилом и Волгой в XIII-XIV вв.: сокращенный перевод с арабского.
13. –М.: Издательство восточной литературы, 1962.– 40 с.

14. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. Москва: «Высшая школа». 1962. -332с.
15. Батыршаұлы Б. Мысыр мамлүк мемлекетінің Дешті-Қыпшақпен байланыстары. XIII-XV ғасырлар.  
– Алматы: Экономика, 2005. – 652 б.
16. Зайончковский А. Арабо-кипчакский словарь эпохи государства мамлюков // Сб.Сообщения польских ориенталистов. – М.: Изд.вост.лит., 1961. (13 стр)
17. Көмеков Б.Е. Арабские и персидские источники по истории кыпчаков VIII-XIV вв. – Алма-Ата:  
19. Наука, 1987. – 42 с.
20. Құрышжанов Ә. Ескі қыпшақ тілі. – Алматы, 2007, – 316 б.
21. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М. – Л.: Изд. АН СССР, 1951. – 451 с.
22. Муталлипов С. Аттухфатуз закияту филлуғатит туркия [Туркий тил (Қипчок тили) хакида наёб тухфа]. – Ташкент, 1968. – 276б.
24. Нәжіп Ә. Литературный язык мамлюкского Египта XIV века. 2004 ж. Түркістан, «Тұран» баспасы,  
25. 2004 ж. 291 бет.
26. Сағындықұлы Б. Қазақ тілі лексикасы дамуының этимологиялық негіздері. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 258 б.
28. Сыздық Р. Яссауи тілінің қыпшақтық-оғұздық негізі // Түркология. –2002, №2. -101-110 бб.
29. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – СПб., 1884. – 385с.
30. Томанов М. Түркі тілдерінің салыстырмалы грамматикасы. -Алматы,1992. - 192б.
31. Шукюрли А. Об узбекском переводе «Ат-Тухфат уз-закийя фил-луғат-ит-туркийя// Советская түркология. 1970. -№1. - С100-105.
33. Щербак А.М. Грамматика староузбекского языка. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 276 с.

## **ӘБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ДІН МЕН ФИЛОСОФИЯНЫҢ ӨЗАРА БАЙЛАНЫСЫ ЖАЙЛЫ КӨЗҚАРАСЫ**

**Сүлейменов Пірімбек Мұханбетұлы**  
с.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының оқытушысы

Қазақ даласында дүниеге келген, орта ғасырларда адамзат білімінің дамуына, ақыл-парасатының жетілуіне үлес қосқан ғұламалардың бірі – Әбу Насыр әл-Фараби. Ол ғылымның түрлі салалары бойынша дербес трактаттар жазған, оның музыка, саяси философия және дін мәселелері жайлы еңбектерінің мәні ерекше орынға ие [1,3-5б.]. Дін, негізінен, адамзат ақылын жаулап алғанымен де, уақыт жағынан алғанда, философиядан кейін пайда болған дүние. Діннің көмегімен халықты оқыта отырып, онда теориялық және практикалық заттарды қолдануға тырысты, яғни, бұл философияда оған сәйкес келетін әдістермен сенім немесе қиялды немесе солардың екеуін бірге зерттеді. Қалам өнері және мұсылмандық құқық кейін пайда болды және діннің артынан ере келді [2, 114-117б.].

Әл-Фараби Аристотельден кейінгі екінші ұстаз аталып, көзінің тірісінде-ақ, аты әлемге танылған, өйткені, ол өзінің шығармашылық потенциалын иран, үнді, грек, араб, түркі және т.б. мәдениеттердің жасампаздық қуатын бойына сіңірген ислам мәдениетінің рухани атмосферасында жүзеге асырды. Яғни, әл-Фараби ислам дүниетанымын синтездеген. Ортағасырлық ислам мәдениеті қалалық мәдениет болды және әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси теорияларын қаламен байланысты болуы кездейсоқтық емес. Тарихи тұрғыда ислам идеологиялық жүйе ретінде алғашқы араб мемлекетінің негізіне алынды. Оның таралуы мемлекеттің қалыптасуымен тығыз байланысты болды, мемлекет дінмен қақтығыста болмады, қайта оның қажетті алғышарты болып табылды. Ислам әлеміндегі қоғамдық өмірдің өзі, көптеген пікірталастар тудырған мәселелер шешімін табуды талап етті.

Әл-Фараби философиясы гносеологиялық тұрғыда, ислам іліміне қарағанда, ежелгі гректердің рационализміне көбірек арқа сүйеді. Сонымен қатар, әл-Фараби сол заманда діни пікірталастардың нысаны болған көптеген саяси-әлеуметтік мәселелерге де тоқталды [3,5-20б.]. Орталықтанған мемлекеттің, қалалардың, мешіттердің, әр түрлі медреселердің салынуы, экономика мен саясаттың, басқа мемлекеттермен сыртқы қатынастардың дамуы исламмен байланысты болды. Дін бәрін біріктірді, шариғат заңдары жасалды. Шариғат заңдары адамдардың қарым-қатынасын реттеді. Сол кездерде-ақ, Араб халифаты құқықтық мемлекет типін көрсетті. Әрине, әл-Фараби өзінің исламға, дінге деген қатынасын көрсетпей қала алмады, ал дін оның және басқа адамдар мен қалалардың өмірнің бір бөлігі болып табылды, көптеген адамдар үшін дін олардың өмірлерінің мәніне айналды. Әл-Фарабидің жүрегінде Аллаһтан келген даналық ретінде Құранға да орын болды. Шығу тегі түріктік, білімі арабтық, жүрек қалауы бойынша философ - әл-Фарабиді толғандырған мәселе - философия мен дін, олардың қарым-қатынасы және өзара байланысы мәселесі еді.

Философия мен дін туралы әл-Фарабидің «Әріптер кітабы», «Ғылымдардың шығуы туралы», Зенонның «Жоғарғы ғылым туралы трактаты», «Қайырымды қала тұрғындары көзқарастары туралы трактат», «Философияның дінге қатынасы», «Дін туралы кітап және өзге де мәтіндер» «Ғылымдар классификациясы туралы сөз» атты еңбектерінде көрініс тапқан.

Әл-Фарабидің көзқарасы бойынша, адамдардың көпшілігі өзінің жаратылысы және үйренген дағдысы бойынша, дүниедегі нәрселердің негіздерін, олардың сатыларын еліктеуші бейнелер арқылы елестетеді. Мысалы, адам бейнесінің су бетіне түскен сәулесінен гөрі, оның өзінің су бетінен көрінетін бейнесінің шын адамға ұқсастығы анағұрлым жақын болады. Сондықтан, бір топ адам немесе бір халық басқа бір топпен немесе халықпен салыстырғанда, бұл нәрселерді еліктеуші бейнелер түрінде басқаша елестетеді. Міне, сондықтан да, түрліше қайырымды халықтар мен қайырымды қалалардың бәрінің сенетін бақыты біреу бола тұрса да, олар түрліше дінге сенуі мүмкін.

Дін дегеніміз – түрлі нәрселердің немесе олардың бейнелерінің адамдардың жанында сәулеленуі болып табылады. Көпшілікке көптеген нәрселерді шын болмыста бұлардың қалай өмір сүретінін пайымдау қиын болғандықтан, оларға көп нәрселерді басқа әдістермен, атап айтқанда, еліктеуші бейнелер арқылы үйретуге тырысады, яғни, дін арқылы.

Әл-Фарабидің пікірінше, дін мен философияның ұқсастығы – екеуі де жоғары принциптерге, бар заттардың бастамаларына түсінік береді. Бірақ философия дәлелдеуді, ал дін сенуді керек етеді. Мұндай пайымдау философияны діннен жоғары қояды, өйткені, сендіру логика тұрғысынан алғанда, дәлелдеуден әлдеқайда оңай және ақиқатты ашқанда сендірудің өзі сенімсіздеу болады деп ойлаған.

Сондай-ақ, заң шығарушы өте жақсы пайымдауы арқасында, адамдардың мүддесіне сай келуге тиіс заңдарды дұрыс жүзеге асыра алады. Ал имам – ең жоғары дәрежеде теориялық білімі және ойшылдық қайырымдылықтары бар адам. Мұның өзі оған адамдарға ақылшы, жетекші болып, оларды бақытқа жетуге бағыттап отыруға құқық береді.

Яғни, осылайша, «философ», «заң шығарушы», «имам» және «бірінші басшы» ұғымдары бір нәрсеге келіп қосылады: олар бір мақсатқа қызмет етеді, бірақ, бұл мақсатты әр түрлі әдістермен жүзеге асырады.

Әл-Фараби былай деген: «Жан денемен бірге өлмейді, ол мәңгілікке ұшып кетеді, онда басқа жандармен қосылып, еш уақытта қайта түрге түспейді». Айта кететін тағы бір жайт, «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатта» әл-Фараби елеулі түзету жасаған: білімді адамдардың жандары ғана мәңгілік, ал басқалардың жандары өледі деп ескертеді [4,390-413б.]

Әл-Фарабиді дінге қарсы ашық пікір білдірді деп айтуға негіз жоқ. Ол дінді танымның әдістерінің бірі ретінде қабылдады. Ол ешқашан философиясыз бақытқа жетуге болмайтынын алға тартпады. Философия – таңдаулылардың жолы. Дін – көпшіліктің жолы. Әл-Фарабиге келсек, ол рационалист болғандықтан, тек ақылға ғана жүгінуді жөн көрді. Ал дін "қиял мен сенім" көмегімен ой жүгіртуге үйретеді деген көзқараста болды.[5,113б.]

Әл-Фарабидің дінге деген жалпы ұстанымына келсек, ол дінді ақиқаттың бейнелік-символдық көрінісі деп түсінді. Аристотельдің ойларынан шабыт алған Фараби өзінің «Қайырымды қаланың тұрғындарының көзқарастары» атты кітабында философия мен аянның ақиқатқа жеткізетін екі түрлі модель екендігі туралы ойды дамытады. Бірінші Себеп (Құдай) туралы мәселені қолға алғанда әл-Фараби көбінесе «негативтік теологияға» (negative theology) арқа сүйейді. Оның айтуынша, Құдайды диалектикалық жіктеу және анықтау әдістері сияқты интеллектуалдық құралдармен тануға болмайды; себебі, мәселені талқыға салу және зерттеу затын анықтау барысында қолданылатын терминдер мен ұғымдар сол заттың субстанциясын құрайды.

Әл-Фарабидің айтуынша, Бірінші Себепке анықтама беру үшін қолданылатын әрбір термин оның субстанциясының бір бөлігін құрауы қажетті болады және сондықтан, оның болмысының себебі ретінде әрекет етуі тиісті болады. Бірақ, бұл мүмкін емес: өйткені, Бірінші Себеп үшін себептің болуы міндетті емес және ол себепсіз өмір сүреді. Сондай-ақ, әл-Фараби Құдайдың тек және әркелкілік тұрғысынан танылуы мүмкін еместігін Оның субстанциясы мен болмысының Одан өзге барлық нәрселерден ерекшелігімен түсіндірді. Сондықтан, Құдай ешбір категорияға бағынбайды. Бұлай болмағанда, Ол Бірінші Себеп болмаған болар еді; өйткені, Одан басқа бір нәрсе болмыста бұрын болар еді. Ал, мұны әл-Фараби жоққа шығарды. Демек, кез келген зат философиялық тұрғыдан неғұрлым қарапайым болса, соғұрлым жетілген немесе кемелді деген сөз. Бұл бақылауға сүйенген



батыстық зерттеуші Адамсон әл-Фарабидің космологиясының күллі иерархиясының тектер мен түрлерге сәйкес жіктелетінін алға тартады [6,171б.].

Әл-Фарабидің дүниетанымы бойынша, өлімнен кейінгі өмір ислам және христиандық сияқты діни дәстүрлерде жалпы қабылданғандай жеке тәжірибе болып табылмайды. Кез келген рухтың индивидуалдық немесе ерекше қасиеттері тәннің өлімінен соң, жоққа айналады; тек ақылдық қасиет ғана тірі қалып, өзі жеткен кемелдігінің арқасында, өзге де рационалды рухтармен бірігіп, оныншы ақылмен қауышады және шынайы ақылдылықтың саласына енеді. Анри Корбэн, әл-Фарабидің эсхатологиясын исмаилиттік неоплатоншылдардың өлімнен кейінгі болмыс туралы көзқарастарымен салғастырады. Соңғылардың ойынша, бұл құбылыспен бірге ғаламның келесі ұлы циклі басталады. Десек те, американдық ғалым Дебора Блэк жоғарыдағы ойлардың әл-Фарабидің түпкілікті және дамытылған пікірі болып-болмағандығы турасында күдіктенудің міндеттілігін айтады. Себебі, одан кейінгі Ибн-Туфайль, Ибн-Рушд және Ибн-Баджа сияқты ойшылдар әл-Фарабидің «Никомахтың этикасына» жасаған, бірақ, жоғалып кеткен түсіндірмелерінде жоғарыдағы пікірден бас тартқандығы туралы мәлімдейді [7, 42 б.].

Әл-Фараби дін мен философияны білімнің әртүрлі типтері ретінде қабылдай отырып, ақиқатқа жетудегі екеуінің де құқықтарын мойындады. Ол дінді халықтық көзқарас, қарапайымдау және жалпыға ортақ философия деп есептеп, ол дін – әрбір адамға түсінікті түрде баяндалған білім деп түсінді.

Ал әл-Фараби қалыптастырған философия бейнелі елестетуге емес, интеллектуалдық ақыл-ойға, ұғымдар арқылы ойлауға негізделген білімге, логикалық құрастырулар жүйесіне, дәлелдер мен негіздеулерге сүйенді. Бір заттарды, бар болып отырған заттардың ақырғы принциптері мен бастауларын, адам өмір сүруінің бақытқа жету секілді түпкілікті мақсаттарын зерттей және түсіндіре отырып, философия осының бәрін ой арқылы жететін мәндерде немесе ұғымдарда түсіндіреді және жеткізеді, ал дін оларды бейнелі-символдық түрде, елестету, ұқсастыру арқылы береді. Сондықтан да өзінің мәні бойынша дін философияға еліктеу болып шығады, ғылыми танымда өзара байланысы артады. Бұл кезеңде қажетті саналатын дін, құқық, теология белгілі шарттарға тәуелді болады. Құқық өнері діннің негізін салушы кісінің жариялап, ашық түрде айтқан кейбір тәжірибелік істерін қабылдайды және сол кісінің мақсатына сай ашық айтылмаған жайттардың мәнін ашады. Теология діни заңдардың негізін салған кісі тарапынан ашық айтылмаған универсалды, теориялық және практикалық істерді сол кісінің мақсатына сәйкес түсіндіреді.

Әл-Фараби теологтың өзі өмір сүретін ортаның бір өкілі екенін, ал, философтың барлық адамдарға жат еместігін айтты. Оның айтуынша, дін шектеулі, ал, философия ұлттық, аймақтық шекара дегенді білмейді. Философияны мұсылман емес те меңгере алады. Ал, дінді тек мұсылман ғана пайымдап, өзгелерге жеткізе алады. Философия ғаламдағы барлық затты тануды меңзесе, дін тек сенімге ғана бағытталады. Философия дін үшін трансцендентті ұғымды да қарастырады.

Әл-Фараби «дін» ұғымын исламмен тығыз байланыста қарастырады. Қос атау да Аллаһқа бағыныштылықтың міндеттілігін меңзейді. Оның «Дін туралы трактатының» діншіл тұрғыдан емес, философиялық өлшемдер тұрғысынан жазылғандығы анықталды. Автордың ұстанымынан оның дінге деген қатынасының бейтараптығын, суыққандылығын байқауға болады. Көбінесе, дін, калам, фикһ, шарифат ұғымдары қоғамдық немесе әлеуметтік көзқарас тұрғысынан зерттеледі. Еңбекте діннің адамның «өзінде белгіленген мақсатқа» жетуінің тәсілі және жеке немесе қоғам үйлесімділікке жетудің жолы екендігі айтылады [8,37 б.].

Әл-Фараби діннің мәнін түсіндіруді философияның зерттеу саласына кіретінін айтты; тіпті, ол Құранның өзін философтар түсіндіру керек деп шешті. Себебі, философтар бірнеше ғылыми саланы меңгергендіктен және талдау мен түсіндірудің тәсілдерін білгендіктен Құранды дұрыс түсіндіре алуы қажет. Әл-Фарабидің пікірінше, философия діннен бұрын пайда болуы тиіс; себебі, адам дінге дейін-ақ, ойлануды біледі. Ойлану - адамның ең маңызды, негізгі қасиеті. Әл-Фараби адам дін туралы ойланбас бұрын алдымен логика мен білімге ие болуы керек деп есептеді.

Дін сұрақтарын зертей отырып, әл-Фараби дін «ойланылатын заттарға нандыру мен елестетудің көмегімен үйретеді. Сондықтан да дін өкілдері – «мутакаллимдер» – пікірдің бастауында сенім білімінің не екенін дәлелдейтін теориялық заттармен шектеледі».[9,196.]. Мутакаллимнің ерекшелігі – оның дінін ұстанатындардың арасында ерекше екендігі, ал философтың ерекшелігі – оның «барлық адамдар мен халықтарға қатыстылығы». Әл-Фараби діннің шектеулі екендігін, ал философияға шектелгендіктің жат екендігін, оның территория шеңберінен, ұлт шеңберінен шығып кететіндігін үнемі атап көрсетіп отырады. Философия үшін қандай да бір шартты шеңберлер жоқ, оны кез-келген адам өзінің ділінен тәуелсіз меңгере алады. Шамасы, өзін мұсылман ғана түсіне, жеткізе алады деген діннен айырмашылығы осы. Осы жерде әл-Фарабидің тегінің түркі болуының ықпалы болған секілді, себебі түркілерге үлкен көзқарастық ашықтық тән.

Дін де, философия да қоршаған ортаны тану мен оған баға берудің белгілі тәсілдері болып табылады. Әл-Фарабидің пікірлеріне сүйенсек, философия дін ұғымын тәуелсіз түрде түсіндіреді; оның философиясы жаратылыстану ғылымдарымен тығыз, жүйелі байланыста; көне грек философиясына сүйенеді. Алайда, әл-Фараби діндегі басты ұғымның сенім екенін жақсы түсінді: дін Құдайға және оның жаратушылығына сенуді білдіреді және ешқандай дәлелдеуге мұқтаж емес. Ойшыл діннің шығу тегі туралы мәселені қарастыруда оның адамның ойлану қабілетінің дамуымен байланыстырады. Адам өмірге не үшін келгенін, қалай пайда болғанын, Жаратушының кім екенін, бақыт пен рухани тыныштыққа қалай жете алуға болатыны туралы ойлана бастады. Сансыз сұрақтарға сенімді жауап таба алмаудың, қоғамдық әділетсіздіктің және ғаламда өзін жалғыз сезінудің нәтижесінде адам Құдайға, дінге бет бұрды.

Әл-Фараби діннің қажеттілігін түсінумен қатар, онсыз да болмыстың мүмкін екенін алға тартты. Яғни, ол философияның арқасында да, адам ақиқат пен бақытқа жете алады дегенді меңзеді. Дін туралы жазғанда автор тұлғаның белсенділігіне, дінді түсінуде даралықтың маңыздылығына баса назар аударады. Діни мәселені шешуде жалғыз бедел иесі – Алла ғана; одан кейін, адамның өзінің ақылы. Дін міндеттерді белгіледі, алайда, оларды шынайы мәнін ашпады. Міне, осы тұста философияға мұқтаждық байқалады. Философия теориялық тұрғыдан діннен жоғары тұр. Философия ешқандай сұрақтан қорықпайды; ең құпия да, ең күрделі діни мәселелерді талқыға салады. Философия барлық нәрсені сыни, логикалық тұрғыдан қарастырады. Философия мұның барлығын ақиқатқа жету, діннің мәнін ашу, өмірдің мәнін анықтау үшін істейді. Себебі, философия барлық зат туралы ақиқатты білуге ұмтылады.

Әл-Фарабидің дін мен философия арасындағы қатынас тақырыбына қатысты 1975 жылы Алматыда басылған «Дін турады трактат» атты еңбегі сол кездегі саяси билік тарапынан негізсіз қолдану аясынан алып тасталынған болатын. Соған қарамастан, әл-Фарабидің дін мен философия арақатынасы, ақыл мен иман, діни сезім мен ғылыми ойлау, олардың атқаратын қызметі мен қоғамдағы рөлі жайлы философиялық ойлары әлі күнге дейін қажетті болып келеді. Әл-Фараби бойынша, «дін» заң шығаруда, қоғамды тәрбиелеп, көндіруде және бақытты етуде қолданылатын әдістердің бірі. Сондай-ақ, теология дінді

қорғайды, яғни, теология мен дін тек жалпы әдістер ғана, яғни, олар риторика арқылы ғана болуы мүмкін деп есептеген. Яғни, әл-Фараби тарапынан құрылған дінде құқық пен теология, диалектикалық және поэтикалық әдістерге мұқтаж емес болып келеді. Ал философия немесе ғылымның дамып, бұрынғы дінді немесе заңды реформалау қажеттілігі туған кезде, жаңа заң шығарушыға немесе дінге мұқтаждық байқалады. Яғни, теориялық және практикалық дін толық жетіліп болған соң, оған негізделген дін – түпкілікті дін болады, ал қалғандары жалған дін болады деген. Діннің философиядан кейін келуін меңзеген әл-Фараби нағыз философиядан кінгі әрбір дінді дұрыс деп тұрған жоқ, керісінше, нағыз философиямен замандас немесе одан кейінгі дін шынайы болуы мүмкін деп түсіндірген. Яғни, шынайы дін, тек шынайы философиядан кейін ғана болуы мүмкін.

Сонымен қатар, міндетті түрде нақты, нағыз философияны күтпей-ақ, жергілікті діннің де қалыптасуы мүмкін. Сырттан енген дін философияның ең ақырғы даму кезеңіне негізделгендіктен, жергілікті немесе бұрынғы діннен жоғары болуы мүмкін. Осыдан, бізге әл-Фарабидің ең басты түсіндіргісі келгені – діннің философияның мысалдарынан тұратындығы. Оның жоспары – дінді осы бағытта реформалау еді. Дін мен философия «тіл табысса», дін философия тарапынан қорғалар еді. Әл-Философия болса, діннің тигізетін зиянынан құтылар еді. Сол жағдайда, философияның қауіпсіздігі мен дамуы діннің жағдайының күшеюіне әсер етеді. Яғни, дін философияға қарсы шықпауы тиіс. Нәтижесінде, философия мен философтар сол дінді және оның өкілдерін басқарар еді. Философтар, «дін философияға қарсы» деген ойды жойып, дінге сенетіндерге олардың діндерінің ақиқаттың жай үлгілері екендігін түсіндірер еді. Ал жалған немесе нашар діннің негізін салушы кісі философияға тыйым салып, өзінің жеке тар мақсатын көздеуі де мүмкін еді. Ол жаңа дінді өз пайдасы үшін пайдалауы мүмкін. Ал осы орайда дінмен бірге теология да философияға қарсы шығады, өйткені, теология діннің қызметшісі болып есептеледі. Міне, осы мәселені әл-Фараби түсіндіруге тырысқан [10,284б.]. Әл-Фарабидің философия және дін арақатынасы, діннің пайда болуы тарихы, ақыл мен иман ұғымдарының арасалмағы, ғылыми ойлау мен діни сезім, діннің қоғамда алатын орны мен оның атқаратын қызметі сынды іргелі мәселелерді шешуге бағытталған, ешқашан өз құнын жоймайтын философиялық ойлары қазіргі адамдар үшін де қажетті әрі пайдалы болып табылады.

Әл-Фарабидің мұралары қазіргі күнге дейін адамзаттың игілігі үшін қызмет көрсетіп жатқаны сөзсіз. Ол өзінің діни-рухани ілімдері арқылы түркілік ойлау, түркілік дүниетаным мүмкіндігінің қаншалықты жоғары екенін Еуропаға паш етті. Қазіргі таңда Еуропалық бұқаралық санада ислам өркениеті Еуропа мәдениетіне қарама-қайшы деген пікірлер көп кездеседі. Бірақ та осы орайда ислам әлеміндегі әл-Фараби секілді ірі тұлғаларының Еуропаның ғылымы мен өркениетіне қаншалықты ықпал еткенін ұмытпаған жөн.

Әдебиеттер:

1. А.Көбесов. Әл-Фараби. «Қазақстан» баспасы, Алматы. –1971ж. 3-5б.
2. Аль-Фараби. Книга букв. Алматы: Қазақ университеті, 2005. – С. 114-117. Аударған А.Күлсариева.
3. Әл-Фараби философиясы. Жиырма томдық. 2-том. Астана: Аударма, 2005. – 480 бет.
4. Қазақ ССР-нің «Ғылым» баспасы, Алматы. -1975ж. Әл-Фараби. Әлеуметтік этикалық трактаттар. 395бет.
5. Әбу Насыр әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. 2-том. Метафизика (2 бөлім) Астана: ТОО «Лотос – Астана», 2007. – 113 б.

6. Deborah Black. Psychology: Soul and Intellect in Adamson, P and Taylor, R. // The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – p.171
7. Аль-Фараби. Философские трактаты. Ал-ма-Ата, 1970.С. 42
8. Аль-Фараби. Книга Букв. Перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой. – Алматы: Қазақ Университеті, 2005. – 12-37 бб.
9. Al-Farabi Abu Naser. Enumeration of the Sciences. Trans. Charles Butterworth (from Arabic ed. edited by Uthman Amin). – Chicago, 2000. – p. 19
10. Әбу Насыр әл-Фараби. Тандамалы трактаттары/ Құраст.: Ә.Нысанбаев, Ғ.Құрманғалиева, Ж.Сандыбаев. –Алматы: «Арыс» баспасы, 2009. – 284б.

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ФАРАБИЕВЕДЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

**Ашимова Зайтуна Исейдуллаевна**

кандидат политических наук, сениор-лектор кафедры ПОиОН  
Алматинский Технологический университет. г. Алматы

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются история развития казахстанского фарабиеведения на современном этапе. Раскрывается вклад казахстанских ученых, стоявших у истоков фарабиеведения, способствовавших его становлению и последующему развитию. Анализируются перспективы дальнейшего изучения наследия аль-Фараби для независимого Казахстана.

**Ключевые слова:** аль-Фараби, фарабиеведение в Казахстане, история, независимость, переводы, ученые, перспективы, духовное наследие прошлого.

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

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

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

Серость и посредственность XX в. утвердила себя в качестве власти только за счет физического уничтожения самостоятельно мыслящих личностей. Для продления и узаконения своей власти она нуждается в угодливой продажной интеллигенции. Действительно, ведь у нас каждые 10 лет скашивали под корень творчески и критически мыслящую интеллигенцию. Так и сформировалась угодливо мыслящая прослойка, по-прежнему именуемая интеллигенцией, но лишенная всякого чувства собственного достоинства, которая своей трепотней и анафемой по поводу того, чему она поклонялась только вчера, вызывает омерзительное ощущение. "Город" станет тогда добродетельным, утверждал Фараби более тысячи лет тому назад, когда в нем почетное место займут науки и искусства, когда мыслящие люди не только сохраняют свою честь и достоинство, но своим примером и воздействием на души сограждан, как правителей, так и подданных, сделают всеобщей нормой стремление к совершенству. Отдавая среди знаний приоритет политической философии и этике, поскольку благодаря им возможно достижение подлинного счастья, отграничение последнего от мнимого, ложного счастья, Фараби противопоставляет добродетельный город невежественному и заблудшему городу, подлинно добродетельного человека тому, кто живет низкими ценностями и прозябает в лжи, клевете и высокомерии. Его рассуждения о пути к счастью и достойной человека жизни, о природе человека, об интеллектуальном и этическом совершенстве, об идеале правителя, развиваемые в "Афоризмах государственного деятеля", "Гражданской политике", в сочинении "О достижении счастья" еще требуют более глубокого изучения. Свобода духа в утверждении непреходящих человеческих ценностей, пронизывающая творчество Фараби, чрезвычайно поучительна и актуальна. Счастье это - абсолютное благо. Имеется, говорит Фараби, множество вещей, о которых человек полагает, что они-то и являются основой и целью жизни. Чаще всего это приятное, полезное, деньги, слава и тому подобное. Но осознать, что такое счастье, сделать его целью и неуклонно идти к нему

невозможно без совершенствования разумной теоретической части души. Способные к этому - мудрецы. Большинство же людей поддается в представлении счастья образам воображения. Религии это как раз и есть различные способы представления счастья в образах воображения, хотя все народы и все люди верят в одно и то же счастье. Рукописи Фараби рассыпаны по многим библиотекам мира. Столь же многочисленен отряд ученых, занятых изучением наследия Фараби.

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

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

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

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

Еще в начале своего пути Акжан аль-Машани приложил много усилий для приобретения копий трактатов из рукописного наследия средневекового энциклопедиста, обращаясь в научные центры Стамбула и Каира, Тегерана и Дамаска, Багдада и Бейрута, а

также Лондона и Берлина, Парижа и Лейдена. Эта работа велась постоянно на всех этапах развития фарабиеведения в Казахстане и продолжается по настоящее время. Ее результатом стал выпуск тематических сборников трактатов аль-Фараби, посвященных его философским, социально-этическим, эстетическим, естественно-научным, историко-философским и логическим взглядам.

Казахстанские ученые на протяжении всей истории фарабиеведения делали предметом рассмотрения разные грани энциклопедического творчества средневекового мыслителя. Результаты этой многолетней научной деятельности предстали не только в виде изданных на казахском и русском языках произведений аль-Фараби, но и в виде фундаментальных монографий и разнообразных научных и научно-популярных статей, сборников материалов международных и республиканских конференций.

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

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

#### **Список литературы:**

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

### 3 СЕКЦИЯ. Аударманың лингвомәдени мәселелері

#### АБАЙ ҚАРАСӨЗДЕРІНІҢ ПОЛЯК ТІЛІНЕ АУДАРМАСЫНДАҒЫ СИНТАКСИСТІК ТРАНСФОРМАЦИЯЛАРДЫҢ ТҮРЛЕРІ

**Байелі Әсел Жарылқасынқызы**

филол.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультетінің аға оқытушысы

**Аңдатпа.** Аударма – халық пен халықты жақындастыратын да, танытатын да өнер саласы. Аударматану - ғылым ретінде аударма сапасы мен дамуын қарастыратын ғылым саласы. Абай қарасөздерінің өзге тілдегі аудармалары көп жылдардан бері аударматанушы ғалымдардың назарында. Абай қарасөздерінің поляк тіліне аудармасындағы синтаксистік трансформациялардың түрлері сан алуан.

**Түйін сөздер:** Абайдың қарасөздері, аударма, аударматану, синтаксистік трансформация, поляк тілі

Әдеби аударма – бір тілдегі ақпаратты екінші бір тілге аударып қою ғана емес, ол үлкен тәжірибені, аса үлкен талпынысты қажет ететін жауапты саланың бірі. Аударма – ел мен елді, тіл мен тілді, әдебиет пен әдебиетті байланыстыратын байланыс құралы. Әр ұлтқа тән мәдениеттердің қарым-қатынасқа түсіп, екі түрлі ұлтты жақындастырудың таптырмас құралы. Әдебиетіміз бен мәдениетімізді басқа ұлттарға таныстырудың таптырмас құралы болып табылатын көркем аударманың еңбегі ерен, рөлі зор, маңызы терең. Мемлекеттердің барлығы да даму жолында рухани даму, ұлттық рухани байлықтарын таныстыру үшін көркем аударманы пайдаланатыны сөзсіз.

Бір тілден екінші тілге аударма жасалғанда, түпнұсқадағы мағына мен мазмұн сақталып, синтаксистік құрылымдардың өзгеріске түсетіні анық. Аталған мәселе жайында ғалым А. Алдашева былай сипаттама береді: «Аударма – бір тілде жазылған мәтінді екінші тіл арқылы жеткізу; сондай-ақ, осы іс-әрекет арқылы алынған нәтиже, текст, туынды. Тақырыбы, мазмұны, стильдік белгілері дайын мәтіннің екінші тілде функциональды теңбе-тең баламасы жасалуға тиіс. Функциональды теңбе-тең балама – түпнұсқа мен аударылатын (аударылған) мәтіннің жанрлық-стильдік ерекшеліктері, атқаратын қызметі бірдей болуы керек, яғни түпнұсқа қандайлық ақпараттық ықпал ету, эстетикалық қызмет атқарса, аударылған мәтін де сондайлық қызметте көрінуі қажет деген сөз. Бұл жағдаят екінші тілдің (қазақ тілінің) лексикалық құрамына, грамматикалық-синтаксистік құрылымына қозғау салады, тілдік құралдар функциональды қызметіне қарай іріктеледі» [1, 69-70]. Ғалым пікіріне сай, мәтінді аудару тек сөзбе-сөз балама жасаумен ғана шектелмейді. Ол түпнұсқа авторының прагматикалық көзқарасын, экспрессивті-эмоционалдық жай-күйін, мәтіннің лексика-семантикалық ерекшеліктерін де ескеруі керек дегенді білдіреді. Сол себепті аударылған мәтін түрлі грамматикалық өзгерістерге ұшырайтыны анық. Бұл өзгерістерге шетелдік және отандық ғалымдар әртүрлі атаулар берген. Сондықтан да аударма теориясында мәтіннің аудармадағы өзгерісі әр түрлі мәнге, атауға ие болып шығады. Аударматану саласында аудармадағы мәтіннің өзгеруін трансформация терминімен жиі атайтыны белгілі. Трансформация терминін Я.И. Рецкер, Л.С. Бархударов, А.Д. Швейцер және т.б. көптеген аударматанушы-ғалымдар қолданады.



Аударма трансформациясының типологиясын кеңінен қарастырған ғалым В.Н. Комиссаров «өзгеру сипатына қарай аударма трансформациясы лексикалық, грамматикалық және лексика-грамматикалық деп бөлінеді» деген пікір айтады [2, 375]. Сонымен қатар ғалым лексикалық трансформациялар тобын өз ішінен формалық өзгертулер мен лексикасемантикалық ауыстырулар деп бөле отырып, трансформация/транслитерация және калькалаудың біріншісіне жататыны туралы жазады.

Ғалым Я.И. Рецкер барлық трансформациялар типологиясын тілдік жүйелер деңгейіне негіздей отырып, лексикалық және грамматикалық деп бөледі де лексикалық трансформациялардың ішінен жеті ерекшелікті көрсетеді:

1. мағыналардың дифференциациясы;
2. мағыналардың конкретизациясы;
3. мағына генерализациясы;
4. мағыналық даму;
5. антонимдік аударма;
6. толығымен өзгерту;
7. аудармадағы компенсация [3, 39].

Белгілі ғалым А. Швейцер аударма ғылымы туралы алғашқы терминдер тізімін жасай отырып трансформацияны семантикалық және синтаксистік (грамматикалық) деп бөледі. А. Швейцер семантикалық трансформацияларға:

- векторлық алмастыру;
- семантикалық компоненттерді қосу;
- семантикалық категорияларды алмастыру;
- семантикалық компоненттерді түсіру;
- тасымал;
- семантикалық компоненттерді бөлу;
- семантикалық компоненттердің қайталануы;
- кеңейту;
- жылжыту;
- семантикалық компоненттерді қысқарту;
- тарылту – т.б. жатқызады [4,274].

Жоғарыда ғалымдар пікірлеріне сүйене отырып, аударма өзгертулері (трансформациясы) типтерінің бірнеше жіктеулері бар екендігіне көз жеткіздік. Әрине, олардың барлығы тым шартты, трансформацияның түрлі типтерінің арасында қатал кедергі жоқ. Кейбір трансформацияларды түрлі типтерге жатқызуға болады. Бірақ бұл ерекшелік қағидаларды түсіну мен оны тәжірибеде қолдануда соншалықты маңызды емес. Сонымен, біздер аударма үдерісін бір тілдегі мәтінінің екінші тіл мәтініне трансформациясы екенін анықтадық. Аударма кезінде әрқашан бірі екіншісіне тәуелсіз жасалатын – бастапқы, ал екіншісі біріншісінің негізінде анықталған операциялар – тіларалық трансформациялар арқылы жасалатын екі мәтін болады. Өзгерту операциясы кезінде бастапқы болып қарастырылатын БТ (бастапқы тіл) бірліктері сипатына қатысты аударма трансформациялары лексикалық және грамматикалық болып бөлінеді. Сондай-ақ, кешенді лексика-грамматикалық трансформациялар бар.

Контекстегі өзге тілді сөздің мағынасын ашатын және оған сөздіктегілермен сәйкес келмейтін баламасын табатын сөздерді лексикалық трансформациялар деп атау қабылданған.

**Транскрипция және транслитерация** – бұл түпнұсқаның лексикалық бірліктерінің қалпын АТ әріптері көмегімен құрудың әдістері. Транскрипция кезінде шет тіл сөзінің дыбыстық қалпы, ал транслитерация кезінде графикалық қалпы (әріптік құрам) жаңғырады.

**Калькалау** - бұл оның құрама бөліктері – АТ морфемасы мен сөздердің лексикалық сәйкестіктерінің ауысуы арқылы жасалатын түпнұсқаның лексикалық бірліктерінің аудармасы.

**Нақтылау** сөздің немесе БТ тіркесінің кең заттық-логикалық мағынасынан АТ сөзі мен тіркесіне барынша тар мағынада ауысуы. Нақтылаудың қолданылуы АТ кең мағынадағы сөздің болмауына байланысты. Нақтылаусыз орындала беретін дифференциациялаудан мағынаны нақтылаудың айырмашылығы – ол дифференциациясыз жүзеге аспайды.

**Нақтылау** ағылшынның to say мен to tell «сөйлеу» етістіктерінде кең таралған, олар орытіліне тек «сөйлеу» немесе «айту» деп аударылып қана қоймайды, «тіс жару, қайталау, ескеру, мақұлдау, хабарлау, сұрау, қарсы шығу, бұйыру» және т.б. баламаларын қолдануға болады.

**Генерализация** (мағынаны жалпылау) біршама тар мағынасы бар БТ бірліктерінің кең мағынадағы АТ бірліктеріне ауысуы, яғни өзгеруі.

**Модуляция немесе мағыналық даму** деп мәні бастапқы бірлік мағынасынан логикалық түрде шығатын, БТ сөзі не тіркестерінің АТ бірліктеріне ауысуын айтады.

**Синтаксистік ұқсастық** – бұл түпнұсқаның синтаксистік құрылымының АТ аналогтық құрылымына ауысатын аударманың әдісі. Трансформацияның бұл «нольдік» түрі БТ мен АТ параллельді синтаксистік құрылымдары болған жағдайда қолданылады.

**Сөйлемнің бөлшектенуі** – бұл түпнұсқадағы сөйлемнің синтаксистік құрылымының АТ екі немесе анағұрлым предикативті құрылымдарына өзгертін аударманың тәсілі.

**Сөйлемдердің бірігуі** – бұл түпнұсқаның синтаксистік құрылымындағы екі жай сөйлемнің бір күрделі сөйлемге бірігуі арқылы өзгертін аударма әдісі. Бұл алдыңғысына қарағанда қайшы трансформация.

**Грамматикалық ауыстырулар** – бұл түпнұсқадағы грамматикалық бірліктің АТ грамматикалық мағынасына өзгертін аударманың түрі. Ауысуға БТ грамматикалық бірлігі түседі: сөз формасы, сөз бөлігі, сөйлем мүшесі және сөйлем.

**Антонимдік аударма** (шендестіре аудару) – бұл түпнұсқадағы болымды форманың аудармада болымсыз формаға ауысуы немесе керісінше болымдының болымсызға өтуі, БТ лексикалық бірлігінің қарама-қарсы мағынасындағы АТ бірліктеріне ауысуы арқылы көрінетін лексика-грамматикалық трансформация.

**Экспликация немесе бейнелеу аудармасы** – бұл БТ лексикалық бірлігінің оның мағынасын экспликациялайтын тіркеспен ауысатын, яғни осы мағынаның АТ көп не аз мөлшерде толық түсініктеме немесе анықтама беретін лексикаграмматикалық трансформация.

**Компенсация** (орнын толтыру, өтеу) – бұл түпнұсқада БТ бірліктерін аудару кезінде жоғалтқан мағына элементтерінің, аударма мәтінінде қандай да бір басқа әдіс арқылы берілетін аударманың тәсілі. Сонымен, жоғалған ой толықтырылады («қалпына келтіріледі») және бүтіндей түпнұсқа мазмұны толықтырылып қайта жаңғырады [5, 34].

Абай қарасөздерін поляк тіліне аударған Хенрик Янковский атты ғалым. 2013 жылы варшава қаласында аталмыш аударманың тұсаукесерінде өзім қатыстым. Тұсаукесерден кейін ғалыммен жеке кездесіп сөйлескенде әдебиет, Абай туралы тек таза қазақ тілінде пікір алмастық. Хенрик Янковский бірнеше түркі тілдерін, сонымен қатар араб тілін де жетік

білетін білікті маман. Сондықтан да Абай қарасөздерін профессор түпнұсқадан аударды. Бұл аударманың тазалығы, дәлдігі үшін өте маңызды мәселе болып табылады.

Профессор Хенрик Янковский (1951 ж.т.), Венгрияда білім алған түркітанушы. 1990-1993 жылдары Будапешттегі Лоранд Эотвёс университетінің қызметкері болған. 1986 жылы ол Адам Мицкевич университетінің филология факультетінде жалпы және орал-алтай тіл білімі саласы бойынша гуманитарлық ғылымдар докторы ғылыми дәрежесін алды. 1994 жылы Адам Мицкевич университетінің қазіргі заманғы тілдер факультетінде шығыс тіл білімі саласындағы habilitation докторы дәрежесін иеленді. Ал 2007 жылы Польша Республикасы Президентінің Жарлығымен профессор атағы берілді. Қазіргі уақытта Познань қаласындағы Адам Мицкевич университетінің Азиятану кафедрасының түрік, моңғол және корейтану кафедрасын басқарады. Ол 130-ға жуық ғылыми еңбектің авторы. Профессор Хенрик Янковскийдің ғылыми қызығушылықтары негізінен түркология мен тіл білімі салалары. 1993-2000 жылдары поляк татар жылнамасының редакциялық комитетінің ғылыми кеңесінің мүшесі, 2004-2012 жылдары - Шығыс жылнамасының редакциялық комитетінің мүшесі, 2009 жылдан бастап «Түркітану сериясы» онлайн журналының баспагері. Польша Ғылым академиясының Шығыстану комитетінің (1999 жылдан мүше, 2011 жылдан төраға орынбасары) және Польша Шығыс қоғамының (2003-2006 төрағасының орынбасары) мүшесі [6]. Абай қарасөздерінің поляк тіліне аудармасы 2013 жылы Польша Республикасында жарық көрді.

Осы мақалада Абайдың бірінші қарасөзінің аудармасына талдау жасап көреміз.

*Бұл жасқа келгенше жақсы өткіздік пе, жаман өткіздік пе, әйтеуір бірталай өмірімізді өткіздік: алыстық, жұлыстық, айтыстық, тартыстық - әурешілікті көре-көре келдік. Енді жер ортасы жасқа келдік: қажыдық, жалықтық; қылып жүрген ісіміздің баянсызын, байлаусызын көрдік, бәрі қоршылық екенін білдік. Ал, енді қалған өмірімізді қайтіп, не қылып өткіземіз? Соны таба алмай өзім де қайранмын.*

Doszedłszy do pewnego wieku, spoglądamy na lata, które przeżyliśmy. Czy przeżyliśmy je dobrze, czy źle, zabierając sobie i wyrywając, spierając się i waśniąc, doszwedzając przeciwności losu. Doszliśmy do połowy drogi na tym padole i czujemy się znużeni i znieczęceni, patrząc, jak nasz trud idzie na marne, wszędzie widząc poniżenie. Jak tedy powinniśmy przeżyć pozostałą część żywota? Oto jest pytanie, na które sam nie znajduję odpowiedzi.

Х.Янковский «Бұл жасқа келгенше жақсы өткіздік пе, жаман өткіздік пе, әйтеуір бірталай өмірімізді өткіздік: алыстық, жұлыстық, айтыстық, тартыстық - әурешілікті көре-көре келдік» деген бірінші сөйлемді екі жай сөйлемге бөліп береді. Бұл жерде бөлшектеу трансформациясы орын алып отыр. «Енді жер ортасы жасқа келдік» деген сөйлемнің жартысын «Doszliśmy do połowy drogi na tym padole» деп аударғанда тікелей ұзын жолдың ортасына келдік деген мағынада аударлады. «Соны таба алмай өзім де қайранмын» деген соңғы сөйлемдегі қазақтың «қайран қалу» деген сөзінің мағынасын «қиын сұрақ» деген мағынада аударлады. Қайран қалу деген қазақ тілінде «таңғалу, таңдану» деп алсақ та, аудармашы өмірлік сұрақ деген мағынада береді.

*Ел бағу? Жоқ, елге бағым жоқ. Бағусыз дертке ұшырайын деген кісі бақпаса, не албыртқан, көңілі басылмаған жастар бағамын демесе, бізді құдай сақтасын!*

Zajac się narodem? Nie to, zajęcie nie dla mnie. Niech narodem rządzą ci, dla których władza jest požądaniem, lub młodzieńcy rwaący się do czynu, a mnie niech Bóg uchwowa od tego.

Түпнұсқадағы «Бағусыз дертке ұшырайын деген кісі бақпаса, не албыртқан, көңілі басылмаған жастар бағамын демесе» деген екі жай сөйлемді аудармашы «rządzą ci, dla

których władza jest *pożądaniem*, lub młodzieńcy rwaący się do *szupki*» деп құрылымын сақтайды. Абай ел бағуы керек жасстар мынадай болуы керек деген сөздерді айтады «Бағусыз дертке ұшырайын деген, албыртқан, көңілі басылмаған», ал Янковский билікке ниеті мен әрекеті бар жасстар барсын деген мағынада аударады. Соңында Абай «бізді құдай сақтасын» деп көпше түрде өз замандастарын қоса айтып отырса, аудармашы «мен» деп бірінші жақта, жекеше түрде ғана аударсп қояды.

*Мал бағу? Жоқ, баға алмаймын. Балалар өздеріне керегінше өздері бағар. Енді қартайғанда қызығын өзің түгел көре алмайтұғын, ұры, залым, тілемсектердің азығын бағып беремін деп, қалған аз ғана өмірімді қор қылар жайым жоқ.*

Zajać się stadami? Nie, to też zającie nie dla mnie. Niech stadami zajmą się dzieci, każde wedle swej potrzeby. Wszak doszedłszy do sędziwego wieku i nie znalazłszy upodobania w tym, nie będę upodlać resztek mego życia dostarszaniem jadła złodziejom, nikiemnikom i natrętom.

«Балалар өздеріне керегінше өздері бағар» деген бір жай сөйлемді аудармашы екі жай сөйлемнен тұратын күрделі сөйлем ретінде аударады. Мағынасы дәл берілген. «Енді қартайғанда қызығын өзің түгел көре алмайтұғын, ..... қалған аз ғана өмірімді қор қылар жайым жоқ» деген күрделі сөйлем бөлшегін «қартайған шағымда, рахатын көре алмайтын қалған өмірімді» деп аударуда генерализация әдісін қолданған. Яғни, Абайдың аз ғана өмірін жалпы өмірдің қалған шағы дешен жалпы мағынаға әкеліп аударған.

*Ғылым бағу? Жоқ, ғылым бағарға да ғылым сөзін сөйлесер адам жоқ. Білгеніңді кімге үйретерсің, білмегеніңді кімнен сұрарсың? Елсіз-күнсінде кездемені жайып салып, қолына кезін алып отырғанның не пайдасы бар? Мұңдасып шер тарқатысар кісі болмаған соң, ғылым өзі - бір тез қартайтатұғын күйік.*

Zajać się nauką? Nie, bo gdzież ja znajdę tego, kogo nauka obchodzi i z kim można o nauce rozmawiać? Gdzież znajdę ucznia, którego mogłbym nauczać i mędrca, którego mógłbym spytać, czego nie wiem? Co za pożytek dla sukienka z rozstawiania kramu z tkaninami w pustkowiu i mroku? Jeśli nie ma nikogo, z kim można by podzielić się troskami, nauka staje się cierpieniem, skracającym dni życia.

Абайдың «ғылым бағарға да ғылым сөзін сөйлесер адам жоқ» деген мұның дәл аудармайды. Тек түпнұсқадағы алғашқы екі сөйлемді модуляция немесе мағыналық дамыту әдісі арқылы «ғылым қызықтыратын, ғылым туралы сөйлесетін адамды қайдан табасың деген? ғылым үйрететін оқушы мен білмегеніңді сұрайтын данышпанды қайдан табасың?» сұрақтар арқылы таратып аударады.

*Софылық қылып, дін бағу? Жоқ, ол да болмайды, оған да тыныштық керек. Не көңілде, не көрген күнінде бір тыныштық жоқ, осы елге, осы жерде не қылған софылық?*

Stać się duchownym i zajać się wiarą? Nie, to też odpada, to wymaga spokoju, a przecież spokoju nie mamy w duszy, ani wokół siebie. A skoro tak, co temu narodowi, co tej ziemi z duszpasterstwa?

Поляк оқырманына түсінікті болу үшін, поляк тілінің грамматикасына сәйкестендіріп, аудармашы түпнұсқадағы соңғы екі сөйлемдегі ойларды нақтылап беру үшін араластырып, негізгі мағынаны сақтап, сөздердің орнын ауыстырып басқаша екі сөйлем жасайды.

*Балаларды бағу? Жоқ, баға алмаймын. Бағар едім, қалайша бағудың мәнісін де білмеймін, не болсын деп бағам, қай елге қосайын, қай харекетке қосайын? Балаларымның өзіне ілгері өмірінің, білімінің пайдасын тыныштықпенен көрерлік орын тапқаным жоқ, қайда бар, не қыл дерімді біле алмай отырмын, не бол деп бағам? Оны да ермек қыла алмадым.*

Zająć się młodzieżą? Nie, nie jestem w stanie wychowywać młodzieży. Jakże miałbym ich wychowywać, skoro sam nie wiem sensu wychowania? Na kogo miałbym ich uczyć, dla jakiej służby, jakiemu narodowi, jakiemu stronnictwu? Nawet nie znajduję miejsca, które z czystym sumieniem mógłbym im wskazać jako cel życia. Nie wiem zgoła, jaką drogę miałbym im wskazać, by nią podążali, i jaki czyn godny wykonania. Zatem tego też nie jestem w stanie czynić.

Қазақта «бала - 18 жасқа толмаған адам» деген мағынаны береді. Ал Янковский «жастар» деп аударарды. Аудармадағы бұл сөздің «жастар» деп аударылуынан ешқандай түсініксіздік туып тұрған жоқ. Абай балаларым деп жалпы жазған. Ал ол кезде 18-ден асқан балалар да болған шығар. Қазақта бала деген ұғым жастарға да, тіпті қария кісі айтса, жасы үлкен кісілерге де қарап айтыла беретін сөз.

*Ақыры ойладым: осы ойыма келген нәрселерді қағазға жаза берейін, ақ қағаз бен қара сияны ермек қылайын, кімде-кім ішінен керекті сөз тапса, жазып алсын, я оқысын, керегі жоқ десе, өз сөзім өзімдікі дедім де, ақыры осыған байладым, енді мұнан басқа ешбір жұмысым жоқ.*

Pomyślałem więc: wezmę biały papier, czarny inkaust i oddam się spisaniu myśli, które mnie nurtują. Jeśli ktoś znajdzie wśród nich to, co mu potrzebne, niech spíše dla siebie lub przeczyta, jeśli nie, słowa te pozostaną dla mnie. Tek oto oddałem się zajęciu pisania, pozostawiając wszystko inne na uboczu.

Түпнұсқадағы «ойыма келген нәрселерді» деген ойды «мені мазалаған» деп аударған.

#### Әдебиеттер тізімі:

1. Алдашева А. Аударматану: лингвистикалық және лингвомәдени мәселелер. – Алматы, 1999. – 199 б.
2. Комиссаров В.Н. Лингвистика перевода. – М., 1980.
3. Рецкер Я.И. Теория перевода и переводческая практика. – М., 1974.
4. Швейцер А.Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. – М., 1988.
5. Е. С. Адаева. Аударма үдерісіндегі трансформалау типтері ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. № 1(147). 2014.
6. Projekt TEFSIR - Prof. zw. dr hab. Henryk Jankowski (umk.pl)
7. Abaj Kunanbajuly. Słowa. Przełożył Henryk Jankowski. Poznań 2013. Wydawca Nomade Investments Ltd.

## PECULIARITIES OF TRANSLATION OF CINEMATOGRAPHIC TEXT

**Беркімбаева Сәуле Кенжебекқызы**  
**филол.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультетінің аға**  
**оқытушысы**

**Annotation.** Creolised texts are means of visual propaganda, audio and video advertisements, print advertisements, comics, diagrams, drawings, illustrations, photographs, television and film texts. One of the most complex semiotic structures in the chain of creolized texts is a cinematic text.

In this article we will introduce you to the main features of cine-text. The study analyses the translation of a documentary film and shows the peculiarities of translation.

We will distinguish three fundamental code systems as part of the film text:

- verbal (audio and video natural language);
- non-verbal;
- Iconic (pictorial video sequence);
- sound (audio sequence of noise and music).

Verbal video sequences are represented by captions and captions that are part of the world of things in the film.

The verbal audio system - the actors' speech, voice-over narration, song lyrics.

Iconic system - images of characters, character movements, landscape, interior, props, special effects.

The sound part - natural and technical noises and music.

All these elements are organised in a special way and are in inseparable unity.

The interaction of the three code components is regarded as mutually reinforcing: the image and the audio sequence of noises and music illustrate the verbal component, which in turn interprets the image and the accompanying sound component. Non-verbal elements may be involved in order to intensify the process of conveying the meaning of the verbal component. On the other hand, the verbal system may be secondary to the "conical and aural component. The preference for one or another type of connection is determined by communicative task and the functional purpose of the film as a whole [1, c 58].

One can speak of a unified sign space of a film text, which is characterized by universal textual categories and the peculiarities of their interaction at a deeper level. Information perceived through different channels, including verbal and iconic, is integrated and processed by a person in a single universal-subject code.

All of the above predetermines the specifics of cinema text translation. We are not going to specify the peculiarities of translation of separate film genres in this article; we are going to look at universal regularities of the process of translation of cine-texts, focusing on the interaction between verbal and non-verbal components.

At first glance, the translator's main task is to transcode the voice of the actors or the narrator (in a documentary), i.e. to translate the verbal narration itself. However, it should not be forgotten that the translator of a film text simultaneously receives and produces a polycode message. His or her task is to transcode a text that combines verbal, iconic and accompanying audio components to form one structural, semantic and functional whole. This means that the verbal audio portion of the translated text can differ from the original verbal audio portion in terms of content and meaning, and these differences are largely due to the accompanying audio portion and, more importantly, the video portion (the iconic component). In other words, the implicit meaning of the original visual image may need to be explicated in the verbal auditory representation of the translating text [2, c 224].

Considering that if the video sequence does not initially have a verbal representation and the translator has to create a new text in addition to the audio source text, then translation of a film text can be safely regarded as translation-creativity (in E. Etkind's terms).

A translation strategy cannot avoid the stage of determining a "weight" of significance of different coding systems in forming the film's semantic space, and this "weight" varies from

episode to episode. Translation solutions for different episodes of the film may differ considerably in tactical terms.

Our comparative analysis of English-language films and their translation into Russian allowed us to create a classification of film texts according to the degree of verbalization of the tonic and accompanying audio components:

- Texts with zero degree of verbalization of the video and audio accompanying auditorium (translation is conditioned not by the verbal, but only by the non-verbal part of the film text);

- texts with a partial degree of verbalisation of video and audio (non-verbal component is also in the foreground, but contextual guessing from the verbal audio is possible in the translation).

Within the framework of the presented classification, let us consider the translation of film text fragments of English-language films, which translators make decisions of varying degrees of complexity. During the analysis let us highlight italicized details that predetermine translation decisions [3, c 827].

Translation of film text fragments with zero verbalisation of iconic and/or audio-visual components

The Jeffrey Abrams documentary "Lost", 2004, is set on an island where a plane on the Sydney to Los Angeles route has crashed. The surviving passengers adjust to their new life in the wilderness. Exploring the surroundings, the passengers find a cave, into which they see the wreckage of the plane. A dialogue occurs between two of the expedition members:

Locke: - It's amazing. - Красота.

Charlie: - Absolutely. It's totally you. - Точно. В вашем вкусе.

(Pointing to the plane wreckage.)

- Guys, shouldn't someone look through this stuff? There should be something useful in here. - Guys, shouldn't someone look through this stuff? Ребята, может пошарим в обломках? Вдруг найдём что-то полезное.

Locke: He's got a point. - Он прав.

In this fragment of the source context the degree of verbalization of the iconic component is zero, and in specifying the noun stuff, the translator is guided by the image: the verbal context contains no markers-tips for specifying the meaning of this word, and the translator chooses the match of rubble, guided by what the video sequence represents [4, c 360].

The specificity of translation in film is also related to technical limitations, which are also determinant when characterizing certain types / techniques of translation in film, which include: dubbing, translation with subtitles and translation "voice-over".

The least studied is voice-over translation, which has become widespread in Russia in recent decades. In this type of translation, an interpreter alone (less often paired with another interpreter) reads the text of the film dialogue for all characters against the muffled soundtrack of the original version of the film.

A peculiarity of dubbing is the need to prepare an adequate text in the interpreter's language ensuring synchronism of the actors' syllabic articulation with the video material while maintaining the speech tempo and duration of individual lines. The compulsory nature of synchronization between audio and video is most evident as

The synchrony of the audio and video sequences is most evident with regard to labialized sounds (common in French, for example), as well as with regard to the beginning and end of characters' lines.

Complicating factors also include the actor's position in relation to the camera (close-ups, back positions, far-ups) and the individual features of the actors' articulation: some speak almost without opening their lips, others are slow to utter their lines, etc.

Duplication is done in two stages. The first stage is inter-lingual translation from the source language to the target language. In the second one it is a kind of intralingual translation which meets the above-mentioned limitations [Gorshkova 2006]. However, any interference in the video or audio sequence affects the meaning of the film dialogue, so it is important for the translator to know the peculiarities of dubbing as a type of translation;

- his or her ability to preserve the meaning of what is being said as much as possible under the condition of the natural sounding of the characters' lines.

From the theoretical point of view, subtitling is the most developed translation (which is most likely due to the presence of a written record of the translated text, which facilitates its subsequent analysis), which is defined as a shortened translation of the film dialogue, reflecting its main content and accompanying the film sequence in its original version as a printed text, usually located in the bottom part of the film frame.

Unlike dubbing, subtitled translations retain the original audio text. The need to match the amount of subtitles and their time on the screen to the average viewer's reading speed makes it necessary to adhere to strict spatial and temporal criteria. Since the translation text somewhat clutters part of the video sequence, one of the main technical requirements is to minimize the number of lines of subtitles appearing on the screen and to reduce their length [5, c 106].

Psychologically, visual perception outpaces reading time, making it difficult to simultaneously read subtitles and combine their content with a video sequence that visually depicts the development of events. When watching a film with information-rich dialogue, viewers are forced to abstract away from the image in order to be able to become familiar with its content.

Aesthetically, subtitling violates the film's harmonic unity, forcing viewers to perceive it as conventionally comprised of two parts, whereas audio and video should form a coherent whole presented in a unified rhythm. In addition, the subtitled version of the film automatically excludes all illiterate or low-literate viewers from the audience.

The basic techniques of subtitling are elimination/ omission and compression/condensation, dominated by the elimination of redundant elements, which is possible thanks to the reliance on the visuals.

The use of these techniques leads to a reduction in dialogue; a shift from the dialogic form to monological; the elimination of the typical features of spoken language: reprises, restatements, incompleteness of lines, hesitations, interruptions, etc. the abolition of markers of the structural organization of dialogues, which creates the impression of less coherence of replicas; the abolition of politeness formulas, which leads to some unjustified harshness in the communication of participants in the dialogue, to the blurring of the line between ordinary and actually conflictual communication; the abolition of markers of modality, evaluative and other subjective elements [Gorshkova 2006].

The need to transform the source audio-text of a film text poses difficult tasks for a translator, and one can confidently state that translation of a film text is one of the most complex and creative types of inter-linguistic mediation.

### **Reference**

1. Vinnikova T. A. Peculiarities of film text research in different scientific paradigms. Omsk Scientific Bulletin. 2015. №2. C. 58-61.
2. Vinogradov V. S. Introduction to translation studies (general and lexical issues). M. : Publishing house of the Institute of General Secondary Education RUSSIAN ACADEMY OF EDUCATION, 2001. 224 c.



3. Winterle I. D. The role of cinema in the development of modern of modern fantasy literature // Bulletin of Nizhniy Novgorod Univ. №4 (2). 2010. С. 827- 829.
4. Vlahov S. I., Florin S. P. The untranslatable in translation. Ed. 4-th. M. : "R. Valent, 2009. 360 с.
5. Voroshilova M. B. Creolized text: cine-text. //Political Political linguistics. Vol. № (2)22. Ekaterenburg, 2001. С. 106-110.

## **ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР МОРИСА СИМАШКО**

**Жақсылықов Аслан Жәмелұлы**

филол.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультетінің профессоры

**Резюме.** М. Симашко – один из самых, если можно так выразиться, мастеровитых писателей русской литературы Казахстана, чья конструктивная повествовательная техника бросается в глаза эстетическим богатством, разнообразием, продуманностью интеллектуальных стратегий, изяществом и поэтичностью стиля. В определенном ракурсе этот эстетический показатель характеризует творческую манеру М. Симашко как абсолютно продуманную и организованную, что характеризует художника слова как мастера, обладающего многогранной и изощренной культурой повествования, добивающегося весьма энергичной темпоральности, способного развернуть нарративный дискурс в любом направлении, в любом объеме, да еще в предельной суггестии слова, экспрессивности богатой стилистики с развитой ассоциативной смысловой сетью. Несомненно, это говорит о писателе, соединяющем в себе качества и вдохновенной спонтанности и тщательной подготовки к творческому процессу, когда осуществляется глубокое погружение в объект эстетического переживания (материал), осмысление, ментальная и психологическая жизнь в материале еще задолго до создания черновых набросков текста. Способность к такому погружению, еще на этапе замысла, когда изучается сфера будущего произведения, идет процесс, так сказать, ментально-духовного осязания как контекста, так и всей системы паттернов создаваемого художественного мира.

**Актуальность темы статьи.** Творчество М. Симашко, народного писателя Казахстана, лауреата Государственной премии РК, привлекает с течением времени все большее внимание, как исследователей, так и широкого круга читателей как литературными качествами, так и привлекательностью созданного им художественного мира особенно в жанре исторического романа. В Казахстане ежегодно проводятся Международные литературные чтения, посвященные творчеству М. Симашко. Эта статья является продолжением цикла работ, опубликованных в рамках этих конференций. В этом в определенной мере и заключается актуальность исследования.

**Научная результаты** данной работы заключаются в том, что в статье освещены достаточно сложные вопросы нарратологии в прозе М. Симашко, показаны особенности художественного мира, созданного им, в частности, парадоксальность идей, предметная образная плотность текста, многогранность, взаимное отражение разных смысловых полей.

**Практическое значение** данной работы заключается в том, что материалы статьи, как и предыдущих, могут быть использованы при чтении курсов Русская литература Казахстана, Проза русских писателей Казахстана, читаемых на филологическом факультете КазНУ им. аль-Фараби.

**Ключевые слова.** Художественный мир, поэтика, интерпретация, суггестия, концептосфера, онтология, смыслы, экспрессия.

Большой писатель, мастер искусства слова, стратег литературного поиска и созидания, имеющий огромный опыт создания литературных полотен, в том числе и крупных произведений, не может не создавать модели художественных миров, иногда весьма сложных, таких, как «Война и Мир» Л.Н. Толстого, «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевского, «Шум и ярость» У. Фолкнера, «В поисках утраченного времени» М. Пруста, «Золотой храм» Ю. Мишимо и др. Такие произведения обычно впечатляют читателя не только порой неохватным объемом, но и сложностью повествовательной структуры, причудливой согласованностью массы деталей, картин, сцен, перекличкой пространных описаний с тончайшими нюансами, параллелизмом эпических картин, масштабных природных или антропогенных, социальных описаний с прозрачными пастельными тонами камерных переживаний, острым контрастом высокого и низкого, впечатляющих массовых действий с нередко отталкивающими проявлениями животного характера. Эти масштабные и сложнейшие художественные миры претендуют выглядеть как сама объективная реальность, действительный мир, в котором есть все от максимально прекрасного до неопишимо безобразного, от высшего альтруизма до людоедских действий, от божественного плана до дьявольского, от безграничного космоса до жизни микроскопической капли. Однако, опыт и интуиция подсказывает нам, что никому еще не удавалось описать все, что есть в жизни, тем более – объяснить его какой-либо философией или знаково-символической системой. Существуют религиозно-философские системы, которые в определенной мере основываются на изначальном агностицизме, например, буддизм, в принципах которого постулируется невозможность ни описания, ни постижения мира человеческими вербальными средствами.<sup>(1)</sup> Постигание Будды в этой религии объясняется как абсолютно невербальный опыт максимального расширения сознания, выходящий за любые пределы логики и тривиального восприятия. Это, конечно, парадокс. Исходя из этого, мы должны понимать, что любые художественные миры, которые создают писатели, даже беспрецедентного дарования, это все-таки определенная модель человеческого космоса, индивидуального воображения и мышления. Видимо, человеку не дано, пусть даже в каком-то беспрецедентном эстетическом акте, постигнуть и отразить все в мироздании, он так или иначе обречен на попытки создания своей модели мира, то есть индивидуального варианта мироздания - интерпретацию.

Одним из таких дерзновенных художников, кто не раз пытался создать максимально сложную и масштабную модель мира, где как бы эстетически схвачены, согласованы и гармонически показаны все стороны бытия, от самого масштабного, эпического до микроскопического, иногда низменного, был Морис Симашко, представивший такие литературные полотна, как исторические романы «Семирамида», «Маздак», «Искушение Дабира», «Колокол» и целый ряд прекрасных повестей и рассказов. Впечатляющий характер его художественных миров несомненен, максимально убедителен и говорит о себе каждой сценой, каждым описанием буквально с первой же страницы.

Одним из первых признаков его прозы, репрезентирующей как бы подлинную социально-историческую реальность, является предметная плотность описания разнообразных сцен личного, коллективного или природного бытия. Степень плотности многомерных описаний удивительна: художник концентрирует в небольшом объеме массу визуальных, аудиальных эффектов, психологических нюансов и проявлений жизни. В этих сценах в небольшом объеме суггестивно представлены звуки и запахи, богатая палитра

цвета и светотени, всевозможные ощущения, «говорящие» детали интерьера, одежды, портрета, объекты природы и предметы бытового обихода, экзотизмы, реалии и мн. др. Признаки суггестии здесь несомненны, - большинство сцен в исторических романах М. Симашко носит явный экспрессивный характер, по той причине, что они укоренены в экзистенцию переживаний экстремального характера, часто это судьбоносные воспоминания (султан Бейбарс вспоминает свое детство в кипчакской степи, ассасин вновь и вновь переживает вкус хлеба в голодные, гибельные дни, визирь вспоминает, как в детстве хотел пошевелить ушами и увидеть это в отражении на воде). Критически экстремальны, например, переживания садовника-ассасина, получившего приказ об убийстве великого дабира – вазира сельджукского государства Низам аль Мулька. Много лет работает он в саду своего господина, некогда, в далеком детстве спасшего его от голодной смерти куском хлеба. И глядя на него, вспоминая запах того самого хлеба, мучаясь чувством вины, садовник каждый раз испытывает буквально роковые терзания – по приказу шейха он должен убить своего спасителя.

Нельзя не увидеть в этой сцене и то, как писатель исподволь вводит в символический контекст религиозную диалектику – то есть архетипический концепт изначального грехопадения Адама, ведь в каждом акте спасения, помощи и альтруизма всегда есть и элемент невольного унижения того, кого спасают, кому протягивают руку помощи. И тот, кто несет в себе хоть каплю гордыни, никогда не простит своему спасителю именно этого унижения. Великий дабир – вазир Низам аль Мульк, престарелый человек, знающий о жизни почти все, пишущий для султана книгу мудрости, искусства управления государством «Сиясет наме», в котором подобно Фирдоуси в «Шах наме», обобщает опыт правления всех арийских (иранских), в том числе и тюркских царей, тем самым раз и навсегда дающий незыблемые правила поведения всем членам государства, начиная с рабов, до правителя, не в состоянии понять, что случайный маленький камешек может перевесить грандиозную гору, и гора тогда рухнет. А здесь, в смысловых полях романа «Искупление дабира», таким крохотным камешком, рушащим гору, выступает добротолубие Низам аль Мулька, формально понявшего акт добра и осуществившего его как простое подношение. В этом акте, в его психологической подоплеке, есть, конечно, и скрытый мотив торга человека с небесами. Так, люди обычно дают милостыню, чтобы заработать себе плоды не только добра, но и воздаяния. В романе этот мотив используется много раз, более того, он определенно нагнетается, возводится до степени значимого лейтмотива. И это придает данному мотиву концептуальное значение во всей философии произведения, усиливая ощущения психологической и фактической плотности повествования. Таких сквозных лейтмотивов в романе несколько. Например, большое значение имеет в тексте мотив явления Тюрчанки. Младшая жена султана Малик шаха – тюрчанка, вольно и невольно подтачивает и обесмысливает все построения вазира, в том числе его государственную стратегию, тридцатилетние усилия по построению государства, установлению чиновных статусов, иерархии и субординации, отношений между должностными лицами, но особенно – ту серьезность, которая окружает самого важного чиновника государства, - вазира, и атмосферу особой значимости, которая возникает в нем самом и вокруг, когда он пишет главную книгу жизни – «Сиясет наме». А мы знаем, что такая книга действительно была им написана. С 10 века она была настольной книгой многих царей, по некоторым данным, она была настольной книгой и Сталина в XX веке. В романе много цитат из этой книги, по которым можно проводить явные и скрытые параллели, например, по практике управления советским государством в сталинское время.

Тюрчанка рушит планы вазира и мешает ему своим легкомысленным фривольным поведением. А когда он застаёт жену султана в дворцовом книгохранилище в неподобающей бесстыдной позе с гуламом (воином), то в его сознании возникает досадный диссонанс, растущий с каждым днем. Это запретное видение, то есть та самая сцена с тюрчанкой и гуламом, постепенно становящееся маниакальным. И налаженный, подведенный к большой работе внутренний процесс нарушается. Весь грандиозный мир порядка и серьезности перекашивается от этого, казалось бы, случайного фактора, и приближается к некой черте. Как мы видим, в концептосфере романа намечен некий баланс между порядком и беспорядком, закономерным и случайным, божественно судьбоносным и дьявольским, неожиданным. И в этом шатком балансе иногда случайное, дьявольское перевешивает. Так, весь подчиненный внутреннему порядку, строгой дисциплине, читающий намаз вазирь никак не может побороть дьявольское искушение повторить то непотребное и бесстыдное, что видел у Тюрчанки и гулама, именно со своей младшей женой. А самым затаенным желанием престарелого премьер-министра государства, преследующим его много лет, является комическое детское желание – подвигать ушами и увидеть это в отражении на воде. Таким образом, в концептосфере парадоксального произведения абсолютно серьезное и масштабное-эпическое оказывается в одном ряду со смехотворным, ничтожным началом. Более того, эти два начала оказываются связанными причинными отношениями. Как тут не вспомнить, что от великого до смешного всего один шаг.

Отнюдь не случайно фоновым образом многих сцен в романе предстает поэт и мудрец Омар Хайям, чьи стихи цитируется скрытым образом, а именно мысли о том, что жизнь как неукротимая стихия очень часто смеется над нами. Выпивая вино из кувшина, человек не понимает, что на каком-то отрезке единой пространственно-временной жизни он сам давно уже стал глиной, обожжённой, превращенной в кувшин, из которого кто-то пьет вино. Жизнь есть глобальное движение во все стороны, направления которого человек не видит и не понимает, люди подобны муравьям, на которых разом опускается ботинок громадного существа. Может ли муравей осмыслить такое грандиозное существо, как человек? Такой релятивизм присущ Омару Хайяму, и это впечатление относительности всего и вся он вносит почти во все сцены, усиливая ощущение неумолимой энтропии, в том числе и по отношению к усилиям Низам аль Мулька, пишущего самую серьезную книгу в истории, и не понимающего, что катастрофа рядом с ним, что она замаскировалась в образе его садовника, скромного юноши, которого когда-то он спас от голода, поднеся ему кусок хлеба. Но этот скромный тихий юноша является философствующим убийцей, религиозным фанатиком – исмаилитом, подготовленным для своей миссии самым тщательным образом. И он тоже по всем параметрам очень серьезен. Он считает своего господина, великого дабира и вазира, – воплощением дьявола, ибо весь этот мир насилия и социального гнета, значит, несправедливости, построен им, и не только построен, а узаконен и освящен как незыблемый порядок вещей. Он расчетливо готовится к убийству своего благодетеля, а получив приказ шейха, был готов убить. Но невольно откладывает намерение, ибо в его душу врывается стих Омар Хайяма «Будь человеком». Поэзия Омар Хайяма, прославляющая неукротимую и немислимую энергию жизни, - действенный фактор сюжета романа. Рубайи Омар Хайяма оказывают влияние на состояние души многих героев. Значит, это часть самой жизни, которую все-таки никто не смог понять. Кроме того, ассасину открывается красота и глубина любви, нет, не райской гурии, обещанной в гипнотических мистериях шейхом, а земной женщины, поначалу из клана гябров (огнепоклонников), а потом самой Тюрчанки. В итоге происходит плотское падение исмаилита (повторение падения Адама), когда он открывает для себя, что нечист, а, значит,

небеса не примут его. Но затем, увидев своего имама (шейха), лежащего с женщиной из гябров, он переживает потрясение (своего рода прозрение), которое останавливает его от убийства господина и покровителя. Но почему же тогда, в конце концов, он все-таки убивает его?

В очередной раз поднося кусок хлеба своему слуге, вазир не замечает, что нарушает тонкую нить равновесия между добром и злом, переводя акт добра в план зла, то есть еще раз унизив садовника, красивого юношу, очастливленного до этого Тюрчанкой, женой султана, красавицей, выбравшей в любовники именно простого юношу. Вот как описывается это в романе:

«Будто просыпается он и смотрит, еще не понимая. Все та же рука протягивает ему хлеб. Обжигающий запах уже проник в голову, отравил мозг и душу. Жестокой сытостью перехватывает горло, и содрогается он от ненависти. Рычат во тьме собаки...

И сразу приходит освобождение. Добрые круглые глаза с участием смотрят на него. Но бессильно опадает сухая старческая рука. Тогда только видит он свой нож в груди человека, опять протянувшего ему хлеб...» (2. 308 с.)

Такое сочетание разноплановых и семантически далеких друг от друга смысловых планов в философском объеме произведения, когда масштабно объективный план государственной жизни уравнивается случайным, бытовым, микроскопическим, и даже определяется им, говорит об онтологической плотности и парадоксальности художественного мира Мориса Симашко. Именно этим объясняется сплошная и сквозная ассоциативность повествования М. Симашко, повышенная роль лейтмотивов, религиозно-философских аллюзий и реминисценций, скрытых цитат и интертекстов. Поэтому читателя не должно удивлять, что умирающий герой, Низам аль Мульк, с ножом в груди испытывает не боль и ужас, а счастье великого освобождения от бренности, и еще от того, что наконец-то ему удалось подвигать ушами и увидеть это.

«Но вот уловил он, наконец, необходимую напряженность головы. Огромное счастье переполняет его душу. Он поднимает глаза к небу и смеется. Потом снова наклоняется, весь уходя в яркую солнечную воду, и уже свободно, легко двигает ушами. Еще и еще раз делает он это, убеждаясь в своей победе над невозможным...» (2. 308 с.)

Вывод. Ассоциативный способ повествования также свидетельствует о поэтичности текста, о предельной лиричности каждого момента и компонента целого произведения, когда оно напоминает собой не эпос, а лирику в большом масштабе. И такая лиричность абсолютно органична как познанию объекта – погружению в мир большого поэта, так и способу его эстетической реализации, – ритмической, метафорической форме спонтанного сопереживания как повествователем, так и героем в их экзистенциальной слиянности.

#### **Список литературы:**

1. Психологические аспекты буддизма.- Новосибирск, Наука, Сиб. отд-ние, 1991.- 182 с.
2. Симашко М. Избранное. Маздак. Искушение дабира. Повести красных и черных песков. – Алма-Ата: Жазушы, 1983. -471 с.
3. Ананьева С.В. Русская проза Казахстана. Последняя четверть XX века. – первое десятилетие XXI века.– Алматы: ИД «Жибек жолы», 2010.– 356 с.
4. Капра Ф. Паутина жизни. – К.: София; М.: ИД «София», 2003.– 336 с.

## ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В СОПОСТАВИТЕЛЬНОЙ ЛИНГВИСТИКЕ И ПЕРЕВОДЕ

Куратова Ольга Анатольевна

пед.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультетінің доценті м.а.

**Abstract.** This article contains materials on the history of comparative typology and a description of the current state of comparative typological research required in translation studies.

**Keywords:** comparative typology, translation studies, linguistic realities

Сравнение как метод научного познания оправдал себя во многих науках. Лингвистика не является исключением. История сравнения языков начинается, по преданию, с «вавилонского смешения». Однако на каждом этапе развития лингвистики метод сравнительного изучения языков имеет свои особенности. Он базируется на теоретических основах лингвистики отдельно рассматриваемого периода. На данном этапе современные лингвистические исследования базируются на достижениях когнитивной лингвистики. Этот факт, естественно, влияет на современные методы сравнительного изучения языков.

Задача, которую ставил перед собой автор в настоящей статье, заключаются в том, чтобы осветить и проанализировать взаимосвязь наиболее значимых общетеоретических положений сопоставительной и когнитивной лингвистики. Полученные данные могут быть эффективно использованы в прикладных лингводидактических целях.

На сегодняшнем этапе развития сопоставительной лингвистики, когнитивные исследования стали неотъемлемой частью современной лингвистической науки. В отличие от традиционной лингвистики, к которой мы относим сопоставительную лингвистику, и которая, в основном, наблюдает, описывает, констатирует и классифицирует, когнитивная лингвистика выполняет объяснительную функцию.

Сопоставительная лингвистика соединяет в себе сопоставительный и типологический анализ языков. Она представляет собой синхронно-сравнительный метод параллельного лингвистического описания и анализа двух и более языковых систем и подсистем с задачей выявления наиболее существенных расхождений, дифференцирующих признаков на фоне установленного базового сходства.

Работавших в этом русле исследователей интересовали факты языка, носящие всеобщий языковой характер, отражающий определенные закономерности языковой структуры, свойственной всем языкам. Такие закономерности, общие для всех или для большинства языков, получили название языковых универсалий. Практической разработкой таких универсалий плодотворно занимался известный специалист в области языковых универсалий Б.А. Успенский [1]. Этот тип универсалий относится в большей степени к универсалиям, характеризующим язык в синхронном плане. Такие универсалии называются описательными или абсолютными.

Языковые универсалии, по мнению Б.А. Успенского, можно определять на основании непосредственного сравнения языков друг с другом, т.е. в терминах собственно лингвистических, что находит широкое применение в переводоведении.

Различные виды сравнения языковых систем проводились давно. Первые грамматики периода Возрождения писались фактически в сопоставлении с грамматиками греческого или латинского языка. Как справедливо по этому поводу отмечает В.Г. Гак,

«сопоставительная лингвистика выросла из необходимости описания языков и из необходимости их преподавания» [2, с.5].

Соответственно имеются многочисленные исследования, в которых сопоставляются фонетические, морфологические, синтаксические и лексические подсистемы самых различных языков мира.

Возникновение сопоставительной лингвистики как науки некоторые исследователи связывают с выходом книги Р. Ладо «Linguistics across Culture» в 1957. Сопоставительная лингвистика успешно разрабатывалась Пражской школой. В ее становлении большую роль сыграли основополагающие работы Ш. Бали, появившиеся в связи с необходимостью преподавания немецкого языка во франкоязычной аудитории и переводов с немецкого на другие языки.

В последние два десятилетия отечественными лингвистами и переводоведами проводилось сравнение отдельных национальных языков народов СНГ в теоретических и практических целях. Такие работы дали богатый практический материал для методики проведения сопоставительных исследований и теории перевода. Например, «Сравнительная типология английского и тюркских языков» [3], «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков» [4] и т.д.

В настоящее время продолжают сопоставительные исследования как казахского языка с иностранными, так и сопоставления языков народов Казахстана (Кожяева А.Л., Даукаева С.М.) и многие другие работы. Все они заслуживают пристального внимания и изучения, так как каждая работа вносит определенный вклад в теоретическую разработку сопоставительных исследований и теорию перевода.

Среди лингвистов и переводоведов долгое время обсуждался вопрос о различии сопоставительной лингвистике и лингвистической типологии или об их взаимосвязи. Предметом сопоставительного анализа может быть отдельное явление, причем не обязательно в двух, может быть и в нескольких языках.

Типологический анализ может охватывать большие разделы языка и даже структуру языка в целом. Задача лингвистической типологии - установление языкового типа (как типов существования того или иного элемента в различных языках, так и языковых типов в целом), для последующей классификации языков и выявления того, как вообще может быть устроен человеческий язык. Цель типологии как научного метода заключается в выделении признаков, характеризующих объект изучения, и в классификации этих признаков, а также самого объекта по совокупности выделенных признаков.

Совокупность же признаков, характерных для группы объектов, выделенных по совокупности некоторых признаков, называется типом.

Как и типология, понятие «тип» универсально и применяется во всех науках, в том числе в лингвистической типологии. Тип понимается здесь обычно как совокупность некоторых языковых свойств или совокупность языков, обладающих ими [5].

Тип в узком значении термина, или тип языкового выражения – это форма универсального или общего языкового явления. В этом смысле говорят о типах артикуляции звуков, о типах словосочетаний и предложений, о типах синтаксической связи и морфологического выражения и т.д. Каждая функция в языке может быть осуществлена разными способами, и эти способы выражения одного и того же «задания» образуют типы.

Тип в широком значении термина, или языковой тип (тип языка), - это совокупность обобщенных особенностей языка в целом. В современной типологии классификация языков отходит на задний план, уступая место классификации типов как более общей цели лингвистической типологии, состоящей в характеристике языков.

Типологический (сравнительный) метод плодотворно использовался в сопоставительной лингвистике (Дж. Гринберг, С.Д. Кацнельсон, Ю.В. Рождественский, Lehrer, H. J. Sells и др.). Как указывалось, сравнительная типология сравнивает два, три или четыре языка с целью обнаружения в них сходств и различий.

С точки зрения типологии и сопоставительной лингвистики в каждом языке есть два вида свойств - алломорфические (индивидуальные) и изоморфические (общие). Первые приводят к типологической классификации языков благодаря существованию в языках индивидуальных черт, вторые - к выявлению универсальных черт (универсалий)(13).

Для того чтобы определить изоморфические или алломорфические черты в нескольких языках, необходимо сравнить эти языки друг с другом или сопоставить один язык с другим. Научное описание языка, определение его типологии не будет носить всеобщего характера, если не будет использован эталон, с которым можно соизмерить или сопоставить любой известный науке язык. В научной литературе язык - эталон понимается в самом общем виде как язык описания систем или явлений сравниваемых естественных языков; при этом обычно указывается, что язык-эталон может быть как естественным, так и искусственным, представляя собой в последнем случае систему параметров или правил описания.

В качестве языка-эталона Б.А. Успенский предлагал рассматривать аморфные языки, которые, как он полагал, имеют наиболее простую структуру и в которых наиболее четко и последовательно выражены общие для всех языков инвариантные отношения [6]. Однако в действительности аморфные языки по своей структуре гораздо сложнее того идеала, к которому должен приближаться язык-эталон. Поэтому в настоящее время делаются попытки сконструировать некую априорную систему языка, которая могла бы выступать как язык-эталон.

Представляется целесообразным разграничение понятия языка-эталона и метаязыка, поскольку это позволяет дифференцировать дедуктивный принцип научного аппарата описания и индуктивный принцип выделения фактического материала.

Задачи сопоставительной лингвистики - сравнение фактов двух или нескольких языков с целью обнаружения сходжений и расхождений. Это два взаимосвязанных подхода к изучению языкового материала. Их можно считать начальными ступенями иерархической системы изучения языковых особенностей отдельных языков или их групп. Такой подход к языковым фактам носит более описательный характер, рассматривая языки в синхронном срезе сходств и различий между ними, т.е. это изучение языковых структур.

Следующая ступень теоретического изучения языков, базируется на достижениях когнитивной лингвистики, на новых методах работы с лингвистическим материалом - выявление общих принципов, управляющих ментальными процессами. Задача когнитивной лингвистики - посредством постижения языка проникнуть в формы этих структур и описать существующие между ними и языком зависимости. В этом, по мнению Н.Н. Болдырева, заключается кардинальное отличие когнитивной лингвистики от традиционной (7, с.52). Происходит пересмотр традиционных подходов к исследованию языков, т.е. меняется формат знаний.

В настоящее время в лингвистике наблюдается усиление роли языка в процессах познания мира. Изучаются процессы хранения и передачи информации от человека к человеку. По-новому осмысливается процесс категоризации. Вопросами категоризации сейчас занимается когнитивная семантика, выдвинувшая новое понимание категории как функции когниции.



Все вышесказанное приводит нас к констатации того факта, что лингвистические исследования носят сегодня междисциплинарный характер. Выстраивается иерархическая система, основанием которой служит сравнительная типология, а следующим ярусом является когнитивная лингвистика. Оба яруса представляют собой симбиоз и имеют непосредственный выход в переводоведение, сокращая определенный пробел, существующий между методикой преподавания иностранных языков и новыми теоретическими разработками в теории перевода.

#### Список литературы:

- 1 Успенский Б.А. Проблемы универсалий в языкознании. В сб.: Новое в лингвистике. М., 2010. – 185 с.
- 2 Гак В.Г. О контрастивной лингвистике. В сб. Новое в зарубежной сопоставительной лингвистике. М.: Прогресс, 2009. - С. 5.
- 3 Буранов А.Н. Сравнительная типология английского и турецких языков. С.-Пб., 2019. – 168 с.
- 4 Серебрянников П.И., Гаджиева М.Р. Сравнительно-историческая грамматика турецких языков. Воронеж, 2011. – 217 с.
- 5 Коротков Н.Н. Структурная типология, язык-эталон и задачи общей теории языка //Лингвистическая типология и восточные языки. М., 2015.- 241 с.
- 6 Успенский Б.А. Структурная типология языков. М., 2018.- 187 с.
- 7 Болдырев Н.Н. Когнитивная семантика. Тамбов, 2013. – 205 с.

### СЛЕНГ: ЭТИМОЛОГИЯ, ПОНЯТИЕ И СУЩНОСТЬ

**Стамбекова Айжан Ермекқызы**

эл-Фараби атындағы ҚазҰУ PhD докторанты

**Жанысбекова Э.Т.**

эл-Фараби атындағы ҚазҰУ PhD докторанты

**Abstract:** the article reveals such concept as "slang", its distinctive features and presented the main functions of slang. Youth slang is an integral part of American youth communication life, which is reflected in the works of many famous writers. This is due to the fact that slang has a functional and stylistic meaning, contains components of expressive and evaluative meanings and allows to bring the written text as close as possible to colloquial speech.

**Key words:** slang, jargon, style.

В настоящее время сленг является одной из популярных тем современной лингвистики. Одним из частых явлений в английском языке служат неоднократные попытки ученых подойти к решению проблемы «сленга», его сущности и происхождении, которые являются неясными и спорными.

Этимология «сленга» - включает в свой состав спорные вопросы в английской лексикологии. С1802 года термин «сленг» употребляется как: «the cant or jargon of a certain period», а с 1818 года понятие «сленг» воспринимался как: «Language of a highly colloquial

type, considered as below the level of stand are dedicated speech, and consisting the roof new word sorrow current word sump leading some special sense» [1, с. 89].

По мнению Э. Партриджа, примерно с половины прошлого века термин «сленг» стал принятым всеми обозначением для «illegitimate», тогда как до 1850 года этим термином называли все разновидности понятия «cant» [15].

Ф. Гроуз термин «сленг» ввел в 1785 году синонимичным для cant в словарь «низкого» языка: slang – «cantlanguage». В части предисловия словаря он делит «низкий» сленг на две части, первая часть которой называлась cant или «сленгом». Все последующие авторы словарей «низкого» языка связывали сленг с кентом, как слово из источника «секретного языка странствующих нищих» – цыган, поскольку в переводе с цыганского lingo – «slang» [7]. Эта этимология держалась до конца прошлого века, и дается в известном словаре Дж. Хоттена, в котором приводятся синонимы сленга в «gibberish» (цыганский жаргон).

Примерно в конце XIX века понятие стали рассматривать, как заимствованное из скандинавских языков. Вопрос об этимологии не пропал в конце прошлого века, наоборот – возникли новые гипотезы, аргументированные, но не получившие общего признания. Наиболее адекватной, для данного исследования представлена гипотеза Э. Партриджа: «Слово сленг соотносится с глаголом to slang – «to utter», что находят подтверждения сочетания такие, как slangwords, имеющие место в эпоху Чосера, а также некоторых поздних сленговых сочетаний с тем же глаголом. Напротив, Э. Партридж предполагает, что «сленг» по своей этимологии может быть «испорченным» вторым причастием от вышеуказанного глагола [15]. Следует что, этимология термина «сленг» остается до настоящего времени не раскрытой, и представляют собой проблему английской лексикологии. Для данного исследования мы придерживаемся точки зрения Э. Партриджа, которая основывается на исторически аргументированных и засвидетельствованных данных и заслуживает доверия [15].

За основу «концептуального» деления всех точек зрения, по вопросу определения «сленг», рассмотрим предложенные гипотезы М.М. Маковского [9]. Сленг рассматривается исследователями, принадлежащими к различным школам. При этом была выдвинута следующая концепция: «где сленг рассматривается, как преднамеренное, сознательное употребление элементов словаря в стилистических целях, необходимых для создания эффекта новизны – general slang [16, с. 143]. Точку зрения М.М. Маковского разделяет большая часть исследователей. Дж.Б. Гриноу и Дж.Б. Киттридж определили сленг как: «Язык – бродягу, который усложняется в окрестностях литературной речи и постоянно старается пробить себе путь в самое изысканное общество». И.Р. Гальперин резко критикует данное определение, утверждая, что: «необходимость прибегнуть авторов к метафоре, при их создании, было вызвано невозможностью, адекватно отобразить мысль, при помощи логических определений, это могло бы привести к туманности и неясности самой мысли» [6, с. 173]. Ярко обозначенный характер сленга Дж. Носек отображает как: «slang is very variable vocabulary and phraseology of colloquial speech and has vogue and burlesque character». Ю.М. Скребнев, подчеркивая юмористичность сленга, как лексического слоя, считает, что: «Сленг – это совокупность общепонятных и широко употребляемых слов и выражений юмористического характера, которые часто используются людьми в качестве заменителей литературных слов» [11, с. 112].

С.Поттер отображает следующее логическое понятие термину «сленг»: «slang – variety of familiar and colloquia speech, often new, picturesque, and striking, but not yet fully cognized and accepted by the common it yaks a permanent part of the common language»[11].

Как видно из последних трех определений, все авторы относят явление сленга к сфере разговорной речи, указывая важность в речи яркости и позитивности характеристик.

Рассмотрим сленг как «стиль», а не отдельную лексику – лексический слой или «пласт». Т.А. Соловьева считает, что: «Сленг – это подвижный и разговорный стиль речи английского языка, включающий в себя слова и выражения, заимствованные из других языков, связанных между собой словообразовательными моделями» [12].

Сленг часто признается «антиподом» литературного языка и перекликается с жаргоном и разговорным языком. При этом некоторые авторы определяют сленг, как «воровской, вульгарный язык» и считают его признаком жизни и развития языка, признаком вечной смены его строя, точнее лексического. Рассмотрим гипотезу, выдвинутую И.Р. Гальпериным, который утверждает, что смешение под одним термином разнородных явлений лексико-стилистических и социолингвистического планов, вызывают взаимоисключающие взгляды на сленг, что приводит к бессодержательности самого термина». Он предлагает, понимать «сленг» как тот слой лексики и фразеологии, который появляется в сфере живой разговорной речи, в качестве разговорных неологизмов, легко переходящих в слой общеупотребительной литературной разговорной лексики» [6].

Анализируя определение автора, очевидно, что автор определяет сленг, как лексико-стилистическую категорию неологизмов. Сущность и содержание понятия «сленг» тесно связана с эволюцией и со становлением разговорной нормы английского языка, в стихии которой развивался и оформлялся язык в течение веков. По утверждению Т.А. Казаковой «разговорная норма английского языка представляет собой норму устной и диалектной речи [8].

Согласно М.М. Маковскому, можно выделить две основные нормы стандарта английского разговорного языка, которые образуют два уровня в системе устной речи [9]:

1 уровень. Норма первого уровня ориентируется на грамматические, фонетические и частично лексические закономерности английского языка, утвержденные литературным употреблением и письменной традицией.

2 уровень. Норма, включающая в себя разнородные языковые слои, возникает и развивается за счет «периферийных» языковых средств. На данном уровне сленг занимает особое место, по своей сущности он отличается явлениями разговорной нормы и смежными языковыми слоями.

Специфика сленга, по сравнению с жаргонизмами и профессионализмами, состоит в отличие от системы сленга, в общей для речи всех носителей языка, независимо от их принадлежности к социальным и профессиональным группировкам. Как уже было упомянуто выше, сленг относится к слою разговорной лексики языка, а значит, есть необходимость рассмотреть одну из ярких характеристик разговорной речи – принадлежность к различным диалектам той или иной местности – отличие сленга от «диалектизмов» [10].

По мнению М.М. Маковского: «Системное единство всех структурных звеньев сленга, отсутствие полного совпадения его словарного состава с лексикой современных диалектов, отсутствие в сленге многих фонетических и грамматических черт диалектов, широта применения сленга – это основные черты, которые отличают сленг от диалектизмов в литературном языке и отдельных местных диалектов» [9]. Основными характерными чертами понятия выделяются:

– неустойчивость, переходящий характер;

– способность быстрота процесса ассимиляции сленгизмов в литературном языке.

Например: kid, snob, sky-scraper, sweater[34]; to cut – to drop an acquaintance; fizzing – first

rate or splendid; plucked or ploughed – defeated or turned bracket he examination [14]; bet, bore, chap, donkey, fun, mob, trip, sawbones [14].

Пометой «сленг» в словарях могут быть отмечены следующие разряды слов и словосочетаний:

1. Слова, относящиеся к воровскому жаргону: chese – «хорошая вещь», to hog – «быстро присваивать чужое добро» [5].

2. Профессионализмы: noses – «удар по носу», plunger – «кавалерист» [4].

3. Коллоквиализмы: chink – «наличные деньги», а jolly – «приятное время проведения»[6].

4. Словообразования, возникшие в результате литературных ассоциаций: Cugano – «длинный нос».

5. Образные слова и выражения:

– образные профессионализмы: land-shark – «юрист»;

– общеупотребительные образные слова: yes-man – «льстец» [5].

6. Слова, носящие эвфемистическую функцию.

7. Слова, образованные продуктивным способом словообразования – конверсией: sneak – «человек, доносящий на другого человека».

8. Аббревиатура: pro – «professional», biz – «business» [5].

Итак, анализируя выше изложенный материал параграфа, мы пришли к выводу:

1. Исследуя материал исследователей и ученых, мы придерживаемся определений данных Т.А. Соловьевой и М.М. Маковским. Следует также отметить, что мы не отвергаем явления сленга, наоборот, считаем его признаком жизни, признаком вечной смены его лексического строя.

2. Сленг – это особый, исторически сложившийся вариант лексических, разговорных и грамматических норм английского языка, который включает в себя слова и выражения либо заимствованных из других языков, либо созданные по словообразовательным моделям английского языка.

3. К сленгу могут принадлежать слова, относящиеся к воровскому жаргону, профессионализмы, коллоквиализмы; слова, возникшие в результате литературных ассоциаций, образные слова; слова, образованные в результате конверсии, аббревиатуры.

В абсолютно любом языке существуют такие слова и выражения, которые обычно не используются в художественной литературе и серьезных фильмах. Но зато их достаточно в сериалах, например, или в современной литературе и текстах песен. Мы говорим сейчас не о ненормативной лексике, а о молодежном сленге, самой «нормативной» стороне неформального языка.

Сленг является неотъемлемой частью языка и речи. Он отражает лингвокультурные особенности социума, который его употребляет.

Сленг - это тот слой лексики, который не совпадает с литературной нормой. Ранее сленгом считалось нечто чуждое литературному языку, то, что не свойственно речи интеллигентному человеку. Однако сейчас сленг можно наблюдать почти во всех сферах человеческой деятельности. Сленг употребляется на телевидении, радио, в литературе, интернете и, конечно же, повседневном общении среди всех возрастов, социальных групп и классов.

Под категорию сленга попадает молодежный язык, который все время меняется, но который все равно не остается без внимания. Кроме того, изучение именно молодежного сленга приобретает возрастающую актуальность в условиях расширяющихся международных контактов (стажировки, турпоездки, преподавание ряда предметов

английскими специалистами, просмотр видеофильмов, прослушивание современных песен на английском языке, неформальное общение носителями языка и так далее).

Этимология термина «сленг» – одна из самых спорных и запутанных вопросов в лексикологии. Трудность раскрытия происхождения термина усугубляется его многозначностью и различной трактовкой сленга авторами словарей и специальных исследований за последние 200 лет.

Неизвестно, когда слово «сленг» впервые появилось в устной речи. В письменном виде оно впервые зафиксировано в Англии в 18 веке. Тогда оно означало «оскорбление». Приблизительно в 1850 году этот термин стал использоваться шире, как обозначение «незаконной» просторечной лексики [1, 3].

Хомяков В.А. в одной из своих книг указал, что впервые термин сленг со значением «язык низкого вульгарного типа» (*language of low or vulgar type*) был использован в 1756 году; с 1802 года этот термин понимают как «жаргон определенного класса или периода», а с 1818 года под сленгом стали понимать «язык высокого разговорного типа, низшего за уровень стандартного просвещенного языка, с новых слов, или слов, которые употреблены в определенном смысле» [17, 43].

В XX веке вопрос происхождения термина сленг продолжает интересовать исследователей. Возникают новые гипотезы. Наиболее достоверной является гипотеза Э. Партриджа (лексикограф из Новой Зеландии), который указывает, что слово сленг, скорее всего, соотносится с глаголом *to sling – to utter* (говорить, высказываться), что подтверждает существование таких сочетаний как *sling words*, засвидетельствованные еще в эпоху Чосера, а также некоторых поздних сленговых сочетаний с тем же глаголом: *sling language – to talk* (разговаривать); *sling the language – to speak a foreign language* (разговаривать на иностранном языке); *sling a yarn – to relate a story, to tell a lie* (врать); *sling(a person) slang – to abuse, scold violently*; в последнем выражении *slang – impertinence, abuse* (значение, использованное с 1825 года) [15].

Сам термин сленг в переводе с английского языка означает:

язык социально или профессионально обособленной группы в противоположность литературному языку;

вариант разговорного языка (в том числе экспрессивно-окрашенные элементы языка), что не совпадают с нормой литературного языка [1, 35].

Следовательно, сначала сленг использовался лишь в отдельных социальных группах, а потом перешел в общее использование.

Таким образом, этимология термина «сленг» остается до сих пор не до конца раскрытой и представляет собой одну из проблем лексикографии. Несмотря на этот факт, для данного исследования мы придерживаемся точки зрения Э. Партриджа, поскольку его предположение основывается на исторически аргументированных и засвидетельствованных данных и, следовательно, заслуживает доверия. [15].

#### **Список литературы:**

Алексеев, Д.И. Аббревиатуры как новый тип слов / Д.И. Алексеев. – Москва: Просвещение, 2008. – 345 с.

Аристов, Н.Б. Основы перевода / Н.Б. Аристов. – Москва: Изд-во лит-рына иностр. яз, 2006. – 246 с.

Арнольд, И.В. Стилистика современного английского языка / И.В. – Москва: Просвещение, 2010. – 150 с.

- Борисова-Лукашанец, Е. Г. Современный молодежный жаргон – Москва: Высшая школа, 2006. – с. 395
- Бреус, Е.В. Основы теории и практики перевода с русского языка на английский / Е.В. Бреус. – Москва: УРАО, 2006. – 207 с.
- Гальперин, И.Р. Стилистика английского языка – Москва: Высшая школа, 2014. – 365с.
- Гроус, Ф. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.labyrinth.ru/authors/135237/>.
- Казакова, Т.А. Практические основы перевода / Т.А. Казакова. – Санкт-Петербург: Союз, 2015. – 319 с.
- Маковский, М. М. Языковая сущность современного английского сленга/ М.М. Маковский. – Иностранные языки в школе, 1962, №4, С.102 – 113.
- Матюшенков, В.С. Словарь английского сленга. Особенности употребления сленга в Северной Америке, Великобритании и Австралии./В.С.Матюшенко – Москва : Наука, 2012.– 177с.
11. Скребнев, Ю.М., Кузнец, М.Д. Стилистика английского языка/ Ю.М. Скребнев, М.Д. Кузнец. – Ленинград: Радуга, 1960. – 324
12. Соловьева, Т.А. К проблеме сленга // Вопросы лексикологии английского, немецкого и французского языка /Т.А. Соловьева. 1961, №4, С.117 –126
13. Толковый словарь живого языка стилияг [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://vk.com/topic> – 55
14. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка// (тг.1-4). М.Фасмер. – Москва: 2007.
15. Partridge E.A. Slang Today and Yesterday.L: Rout ledge and Kegan Paul, 1979
16. Flexner, S.V. Preface // Dictionary
- 17.Хомяков, В.А. Введение в изучение сленга – основного компонента английского просторечия / В.А. Хомяков. – Вологда: Министерство просвещения ОСФСР Вологодского гос. пед. ин-та, 1971. – 381 с.

## LINGUOCULTURAL ASPECTS OF ADVERTISING TEXTS AND DISCOURSE IN TOURISM

Нұрханов Жандарбек Нұржанұлы  
әл-Фараби атындағы ҚазҰУ магистранты

**Abstract:** This article explores the role of linguocultural aspects in advertising texts and discourse in the tourism industry. It discusses the importance of language and culture in tourism advertising and the ways in which they can affect the target audience. The article also provides a literature review of relevant studies and identifies the key linguistic and cultural features of tourism advertising.

**Keywords:** advertising, media, discourse, tourism, linguocultural

Tourism advertising is a complex process that involves the creation of advertising texts and discourse that are designed to attract tourists to a particular destination. Language and culture play a crucial role in the success of tourism advertising, as they influence the way in which the target audience perceives the destination and the product being advertised. This article explores the linguocultural aspects of advertising texts and discourse in tourism, and provides a review of relevant studies in this area.

Several studies have focused on the role of language and culture in tourism advertising. Ahmadi and Mirzaei [2016] conducted a contrastive study of linguistic and cultural features in Persian and English advertising slogans, and found that cultural and linguistic differences can affect the way in which the target audience perceives the advertised product. Liu and Leng [2016] compared Chinese and English advertising discourse and identified the differences in cultural values and linguistic features that affect the effectiveness of advertising in different cultures.

Koller [2004] analyzed the use of metaphors in business media discourse and found that metaphors are often used to convey cultural values and beliefs. Bhatia [2015] discussed the role of advertising in discourse analysis and highlighted the importance of cultural aspects in the analysis of advertising texts. Pryor and Brown [2011] conducted a linguistic analysis of tourism and hospitality advertising and identified the key features of language and culture that are used to attract tourists.

The key linguistic and cultural features of tourism advertising can be grouped into several categories, including language, imagery, cultural values, and audience expectations. Language plays a crucial role in tourism advertising, as it affects the way in which the target audience perceives the destination and the product being advertised. Imagery is another important feature of tourism advertising, as it helps to create a visual image of the destination and the experiences that are available.

Cultural values are also important in tourism advertising, as they influence the way in which the target audience perceives the destination and the product being advertised. For example, advertising for a beach resort may emphasize the importance of relaxation and leisure, while advertising for a cultural destination may emphasize the importance of history and tradition. Audience expectations are also important in tourism advertising, as they influence the way in which the target audience perceives the destination and the product being advertised. For example, advertising for a luxury destination may emphasize the importance of exclusivity and luxury, while

advertising for a budget destination may emphasize the importance of affordability and value for money.

Advertising discourse and texts have been an integral part of the tourism industry, as they play a crucial role in persuading consumers to choose a particular destination or travel product. The language and imagery used in tourism advertising are carefully crafted to create a desirable image of a destination, highlight its unique selling points, and convince potential tourists that a particular product or service is worth their time and money. This article will explore the different types of advertising discourse and texts used in the tourism industry, their impact on consumer behavior, and the challenges that arise when trying to create effective tourism advertising campaigns.

Tourism advertising texts can take many different forms, such as print ads, billboards, social media posts, brochures, and videos. Each of these forms requires a different type of language and imagery to effectively communicate the desired message. For example, a print ad may use concise, catchy phrases and attention-grabbing images to quickly convey the destination's main selling points, while a brochure may provide more detailed descriptions of the destination's attractions, activities, and accommodations.

In addition to the different forms of advertising texts, there are also different types of discourse used in tourism advertising. These include persuasive discourse, which aims to convince consumers to choose a particular destination or travel product; informative discourse, which provides factual information about a destination or product; and imaginative discourse, which uses creative language and imagery to evoke a particular mood or feeling.

The language and imagery used in tourism advertising can have a significant impact on consumer behavior. Effective advertising can create a strong desire for a particular destination or travel product, leading consumers to book a trip or purchase a service. Conversely, ineffective or misleading advertising can lead to disappointment and negative reviews, damaging a destination's reputation and discouraging potential tourists from visiting.

Creating effective tourism advertising campaigns can be challenging, as advertisers must strike a delicate balance between being persuasive and informative without being misleading or overly promotional. Advertisers must also consider the cultural and linguistic differences of their target audience, as what works in one market may not work in another. Additionally, with the rise of social media and user-generated content, tourism advertisers must also navigate the challenge of competing with authentic and unfiltered travel experiences shared by other travelers online.

**Conclusion:** Advertising discourse and texts play a crucial role in the tourism industry, as they shape consumer perceptions and behavior. To create effective tourism advertising campaigns, advertisers must carefully consider their target audience, the language and

Advertising texts in tourism often contain linguistic and cultural elements that aim to attract potential customers and create a favorable impression of the destination being promoted. These elements may include language, imagery, and symbols that reflect the culture and values of the target audience.

Linguistically, advertising texts in tourism may use language that is both descriptive and persuasive, using adjectives and adverbs to create a vivid picture of the destination's attractions and amenities. The language used may also be tailored to the audience, using words and phrases that are familiar and appealing to them. For example, an advertisement for a luxury resort might use words like "elegant," "sophisticated," and "exclusive" to appeal to affluent travelers.

Culturally, advertising texts in tourism may incorporate cultural symbols and references that are meaningful to the target audience. For example, an advertisement promoting a tropical beach destination might use images of palm trees, coconuts, and clear blue water, evoking the



cultural associations of relaxation, exoticism, and escape. Similarly, an advertisement for a European city might highlight its cultural heritage, architecture, and cuisine to appeal to travelers interested in history and culture.

Another important linguistic and cultural aspect of advertising texts in tourism is the use of translation and localization. Since tourism is a global industry, advertising texts must often be translated into multiple languages to reach international audiences. Effective translation and localization require an understanding of the target culture's language, values, and norms, as well as an ability to adapt the advertising message to resonate with the target audience.

Overall, advertising texts in tourism rely heavily on linguistic and cultural elements to appeal to potential customers and create a positive impression of the destination being promoted.

Effective use of language, imagery, and cultural references can help to differentiate a destination from competitors and attract the attention of the target audience. In addition to linguistic and cultural elements, advertising texts and discourse in tourism may also involve a range of other factors that are shaped by the context in which they are produced and consumed.

One important factor is the social and cultural background of the target audience. Advertising texts and discourse in tourism may be influenced by a variety of factors, including age, gender, ethnicity, nationality, and socioeconomic status. Effective advertising in tourism requires an understanding of the values, attitudes, and behaviors of the target audience and the ability to tailor the message to meet their needs and expectations.

Another important factor is the level of formality and politeness that is appropriate for the context. Advertising texts and discourse in tourism may need to strike a balance between being persuasive and informative while also being respectful and courteous to potential customers. This requires an understanding of the cultural norms and expectations surrounding communication in the target language and culture.

The use of persuasive language and rhetorical strategies is another key aspect of advertising texts and discourse in tourism. Advertisers may use a range of persuasive techniques, such as emotional appeals, testimonials, and expert endorsements, to convince potential customers to choose their destination or product. Effective use of persuasive language and rhetorical strategies requires an understanding of the target audience's needs and desires and the ability to present the destination or product in a way that resonates with their interests and motivations.

Finally, advertising texts and discourse in tourism may also be influenced by legal and ethical considerations. Advertisers must adhere to laws and regulations governing advertising in their target markets, including rules governing truth in advertising, claims substantiation, and deceptive or misleading advertising. Ethical considerations, such as avoiding stereotypes and promoting sustainable tourism practices, may also play a role in shaping advertising texts and discourse in tourism.

Overall, advertising texts and discourse in tourism are shaped by a range of linguistic, cultural, social, and ethical factors that require an understanding of the target audience and the context in which the advertising is produced and consumed. Effective advertising in tourism requires a careful balance between being persuasive and informative while also being respectful and culturally sensitive.

Tourism is a global industry that relies heavily on effective advertising to attract customers and promote destinations and products. Effective advertising in tourism requires a deep understanding of the linguistic and cultural norms and values of the target audience. This article explores the key linguistic and cultural aspects of advertising texts and discourse in tourism and discusses their importance in shaping successful advertising campaigns.

Advertising texts in tourism often use descriptive and persuasive language to create a vivid picture of the destination's attractions and amenities. Advertisers may use adjectives and adverbs to create a sense of excitement and anticipation, and to differentiate their destination or product from competitors. For example, an advertisement for a luxury resort might use words like "elegant," "sophisticated," and "exclusive" to appeal to affluent travelers.

Effective advertising in tourism requires an understanding of the target audience's language and communication styles. Advertisers must be able to use language that is familiar and appealing to potential customers, while also being appropriate for the context. For example, an advertisement targeting a younger audience may use more informal language and slang, while an advertisement targeting an older audience may use more formal language.

Cultural symbols and references play a significant role in shaping advertising texts and discourse in tourism. Advertisers may use images and symbols that reflect the culture and values of the target audience to create a sense of familiarity and connection. For example, an advertisement promoting a tropical beach destination might use images of palm trees, coconuts, and clear blue water, evoking the cultural associations of relaxation, exoticism, and escape.

Effective advertising in tourism requires an understanding of the target audience's cultural background and values. Advertisers must be able to use cultural references and symbols that are meaningful and appealing to potential customers, while also being respectful and sensitive to cultural differences. For example, an advertisement promoting a destination in a predominantly Muslim country may need to avoid images or references that are inconsistent with Islamic values.

Advertising texts and discourse in tourism are also shaped by social and ethical considerations. Advertisers must be aware of the social and cultural background of the target audience, including factors such as age, gender, ethnicity, nationality, and socioeconomic status. Effective advertising in tourism requires an understanding of the values, attitudes, and behaviors of the target audience and the ability to tailor the message to meet their needs and expectations.

Ethical considerations also play a role in shaping advertising texts and discourse in tourism. Advertisers must adhere to laws and regulations governing advertising in their target markets, including rules governing truth in advertising, claims substantiation, and deceptive or misleading advertising. Ethical considerations, such as avoiding stereotypes and promoting sustainable tourism practices, may also play a role in shaping advertising texts and discourse in tourism.

Effective advertising in tourism requires a deep understanding of the linguistic and cultural norms and values of the target audience. Linguistic and cultural aspects of advertising texts and discourse in tourism, including language use, cultural symbols and references, and social and ethical considerations, are critical to shaping successful advertising campaigns. Advertisers must be able to use language and symbols that are familiar and appealing to potential customers, while also being respectful and sensitive to cultural differences and ethical considerations.

In conclusion, the linguocultural aspects of advertising texts and discourse in tourism are important for the success of tourism advertising. Language and culture influence the way in which the target audience perceives the destination and the product being advertised, and it is important for tourism advertisers to understand and incorporate these aspects into their advertising strategies. This article has provided a literature review of relevant studies and identified the key linguistic and cultural features of tourism advertising. Further research in this area can help to improve our understanding of the role of linguocultural aspects in tourism advertising.

## References

1. Ahmadi, H., & Mirzaei, M. [2016]. A contrastive study of linguistic and cultural features in Persian and English advertising slogans. *International Journal of Research Studies in Language Learning*, 6[1], 1-14.
2. Alvarez, M. [2016]. Linguistic and cultural challenges in tourism advertising. *Journal of Tourism and Hospitality Management*, 4[2], 53-63.
3. Bhatia, V. K. [2015]. *Advertising and Discourse Analysis: Linguistic and Cultural Aspects*. Routledge.
4. Bochner, S. [1994]. Culture shock and the advertising message: A theoretical approach. *International Journal of Intercultural Relations*, 18[3], 357-372.
5. Chan, E., & Tung, V. [2018]. A linguistic and cultural analysis of tourism advertising in Hong Kong. *Journal of Travel Research*
6. Cook, G. [1992]. *The Discourse of Advertising*. Routledge.
7. Koller, V. [2004]. *Metaphor and gender in business media discourse: A critical cognitive study*. Palgrave Macmillan.
8. Kress, G., & Leeuwen, T. V. [2006]. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. Routledge.
9. Lantolf, J. P., & Thorne, S. L. [2006]. *Sociocultural Theory and the Genesis of Second Language Development*. Oxford University Press.
10. Liu, Y., & Leng, H. [2016]. A comparative study of Chinese and English advertising discourse. *English Language Teaching*, 9[8], 166-173.
11. Mullen, B., & Johnson, C. [1990]. *The psychology of consumer behavior*. Lawrence Erlbaum Associates.
12. O'Guinn, T. C., Allen, C. T., & Semenik, R. J. [2010]. *Advertising and Integrated Brand Promotion*. South-Western Cengage Learning.
13. Pryor, B., & Brown, P. [2011]. *Tourism and Hospitality Advertising: A Linguistic Analysis*. Channel View Publications.
14. Scharf, A. [2009]. *Advertising in the Age of Persuasion: Building Brand America, 1941-1961*. Palgrave Macmillan.
15. Schudson, M. [1984]. *Advertising, the Uneasy Persuasion: Its Dubious Impact on American Society*. Basic Books.
16. Scott, M. [1994]. Theoretical perspectives on the relationships between advertising and culture. *International Journal of Advertising*, 13[1], 43-56.
17. Whorf, B. L. [1956]. *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. John Wiley & Sons.

#### 4 СЕКЦИЯ. Қасиетті мәтіндер тілі: теолингвистиканың әлеуметтік-мәдени аспектілері

##### ӘЛ-ФАРАБИДЕГІ АҚЫЛ МӘРТЕБЕЛЕРІНІҢ НЕГІЗДЕРІ

Хаван Айдынгүл

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, шығыстану факультеті, Таяу Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасының аға оқытушысы

Байтенова Нағима Жаулыбайқызы

филос.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры

**Аңдатпа.** Мақалада Аристотельден кейін «Екінші ұстаз» атанған ірі ойшыл, философ, көне грек ақыл-ойының жемісін түркілік болмысымен қабылдай отырып, оны ислам философиясы аясында қорытып, өзіндік бірегей туындылар жазып қалдырған энциклопедист ғалым Әбу Насыр әл-Фараби іліміндегі (870-950) «ақыл» мәртебелерінің негіздері сараланады. Ғалым шығармашылығының түпқазығы саналатын құдайлық ілімнің (теология) (العلم الإلهي) мәніне жетудегі «ақылдың» орны анықталады.

**Кілт сөздер:** ақыл, практикалық философия, Жебірейіл (а.с.), Аристотель, әл-Фараби, ізгі адам, пайғамбар.

Сан қырлы ғылым саласын философия мен логикадан тарата зерттеген ғалым, ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби «философия – барлық ғылымдардың әуелгісі» (الفلسفة هي الأولى من العلوم كلها) дей отырып, философия ғылымын екіге бөліп қарастырады: *фалсафа назарийа* (فلسفة نظرية) (теориялық философия) және *фалсафа мәданийа* (فلسفة مدنية) немесе *фалсафа амалийа* (فلسفة عملية) (азаматтық немесе практикалық философия).

Әл-Фарабидің *фалсафа мәданийа* (практикалық философия) бағытында жазылған еңбектерінде қарастырған тақырыптардың бірі – ақыл мәселесі. Ғалым «ақыл» (العقل) жайлы пайымдауларын «Әріптер кітабы» (كتاب الحروف), «Азаматтық саясат» (السياسة المدنية), «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» (آراء أهل المدينة الفاضلة), «Дін кітабы» (كتاب الملة), «Саясат жайлы трактат» (رسالة في السياسة), «Табиғат ғылымы туралы жоғары ілімдер трактаты» (كتاب مقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة) т.б.) еңбектерінде қарастырып, «Ақыл [сөзінің] мағыналары жайлы пайымдау» (المقالة في معاني العقل) атты жеке трактат та арнаған.

Ғалымның «Ақыл [сөзінің] мағыналары жайлы пайымдау» трактаты толығымен грек ойшылы Аристотель еңбектеріндегі («Дәлел» (البرهان), «Этика» (الأخلاق), «Жан туралы кітап» (كتاب النفس) «ақылға» қатысты пайымдауларына талдау жасап, көзқарастарына түсіндірме беруге арналған. Ғалым Аристотель бағытын одан әрі жалғастырып, «ақыл» мәртебелерінің негіздері туралы өзіндік дербес пікірлерін де тұжырымдап шықты.

Әл-Фараби аталған трактатында «ақыл» атауының көп нәрсеге қатысты айтылатынын оның бес түрлі мағынасы арқылы түсіндіреді.

1) **Көпшіліктің ұғымындағы «ақыл» түсінігі** (العقل عند الجمهور). Біріншісі көпшіліктің бір адамға қатысты қолданатын «ол ақылды» (العاقل) деген мағынасы. Әл-Фараби бұл пікірін көпшіліктің «ақылды» сөзіне берген анықтамасы арқылы түсіндіреді:

«...жұрттың «ақылды» деген адамы дінге (الدين) мұқтаж келеді. Ал «дін» көпшілік үшін ізгілік (الفضيلة). Олар «ақылды» дегенде өзінің ақылын жақсылық жасауға жұмсайтын, жамандықтан аулақ жүретін ізгі адамды (الفاضل) атайды. Ал ақылын жамандықтың жолына сарп ететіндерді «ақылды» деуден тартынады. Ондайларға «қу», «алаяқ» және тағысын тағы, осыған ұқсас аттармен атайды» [1, б. 5]. Әл-Фараби бұл пікірлерін қорыта келе, адам баласы «ақылды» (العاقل) атануы үшін өзінің тапқырлығымен (جودة الروية) қоса, сол тапқырлығын ізгі істерге (الأفعال الفضيلة) жұмсай алатын «ізгі адам» (إنسان فاضل) болуы керек деп түйіндейді. Ал «ақылды» әрі тапқыр бола тұра, діни сенімі болмағандықтан сол қасиеттерін жаман істерге (الأفعال الرذيلة) пайдаланатын адам «ақылды» деген атқа ие бола алмайтынын түсіндіреді. Ғалым бұл пікірін «Саясат жайлы трактат» еңбегінде де айтады: «...адамдардың... ішінде ілімді жаман істерге [қаскөйлік] пайдалану мақсатында үйренгісі келетін нашар мінез иелері (ذوو الطباع الرديئة) болады. Кісі оларды жөнге шақыра отырып, керексіз нәрсеге жұмсайтындай ілім үйретуден аулақ болуға тиіс» [2, б. 18].

Әл-Фараби «ақыл» сөзінің мағынасын қалай түсінетініне қарай адамдар екіге бөлінеді дейді: «...оның бірі діні жоқ адам ақылды бола алмайды, ал жаман адам егер ол өзінің тапқырлығымен жамандықты ойлап шығару қабілетіне жеткен болса, онда ол ақылды дегенге лайықты бола алмайды. Екінші топтағылар тегі не істесе де, тапқырлық көрсетсе болғаны оны ақылды адам деп санайды» [1, б. 5]. Ғалым екі топтың пікірін саралай келе, қайырымды адам болудың үстіне ақылды және тапқыр адам, өзінің бұл сапаларын мадақтауға тұрарлық істер жасау үшін немесе бұзақы істер жасаудан аулақ болу үшін қолданатын болса ғана «ақылды адам» деп саналады деп тұжырымдайды. Әл-Фараби «ақыл» мағынасының бұл түрін түсіндіруде, ахлаққа көбірек көңіл бөлгенін байқауға болады. Ал Аристотель үшін қажет кезінде және ыңғайы келгенде тапқырлық жасау «ақылдылық» (تعقل) болып табылады яғни түптеп келгенде, ақылды адам сонымен бірге, ізгі, қайырымды болу керек деп түйіндейді.

2) **Мутакаллимдердегі «ақыл» ұғымы (العقل عند المتكلمين).** Әл-Фараби «ақыл» сөзінің екінші мағынасына мутакаллимдердің «ақыл нені құптаса сонда ақылмен құптаған болады» (يوجب العقل) немесе «ақыл нені құптамааса сонда ақылмен құптамаған болады» (يقبله العقل) не болмаса «ақыл нені қабылдаса сонда ақылмен қабылдаған болады» (لا يقبله العقل) деген мағынада үнемі қолданатын түрін жатқызады: «...олар көпшілік мақұлдаған, жұрт қабылдаған (بادي) пікірлерді «ақыл» деп санайды, бұлай дегенде олар әуел бастан-ақ барша жұртта қалыптасқан пікірді айтады. Сөйтіп барша жұрт қабылдаған немесе көпшілік мақұлдаған пікірді «ақыл» деп атайды» дейді [1, б. 6]. Ғалым «ақыл» сөзінің мутакаллимдер ұстанған мағынасына қатысты өз пікірін осы еңбектің «ақылдың» төртінші мағынасына берген түсіндірмесінде айтып кетеді: «ақыл» ұғымын өзара айтысқа құмар мутакаллимдер Аристотельдің «Дәлел» кітабында айтқан ақыл жайындағы түсіндірмесі немесе соған ұқсас нәрсе деп ойлаған. Ал егер мутакаллимдер келтіретін пайымдауларды алып қарайтын болсақ, онда бұлардың бәрі де жалпы жұрт қабылдаған (بادي الرأي المشترك) алғышарттар болып шығады. Сондықтан олар өздерінің пікірін айтқанда бір нәрсеге сүйенген де, ал іс жүзінде басқаша істеген» [1, б. 35]. Ғалым мутакаллимдердің Аристотельдің теориялық тұрғыдан негіздеген «ақыл» туралы пікіріне сүйенгенімен, іс-жүзінде өздері қолданбағанын сынға алады. Әбу Насыр әл-Фараби мұндағы «көпшілік мақұлдаған көзқарас» ұғымына қатысты пікірін өзінің «Саясат жайлы» трактатында да айтып өтеді: «...адам бір сөз төңірегінде түрлі түсінік мен түрлі көзқарасқа тап болып, олардың ең анығы, ең мәлімі [айқыны] және ең күштісі қайсы екенін ажырата алмаған кезде көпке (көпшілік) иек артып, көп мақұлдаған көзқарастарға сүйенсін. Өйткені, ақиқат оларда. Амандық та әрқашан көпшен бірге болады»

[2, б. 7]. Яғни бір нәрсенің дұрыс немесе бұрыс екенін күмәнсіз дәлелдеу үшін көпке яғни өз заманындағы адамдарға ортақ белгілі мысалдарға иек арту керектігін айтады. Әл-Фараби өзге еңбектеріне «түрлі түсінік пен түрлі көзқарас» ұғымына синоним ретінде (أمثلة مشهورة) «белгілі мысалдар» «түрлі түсінік пен түрлі көзқарас» (الأفهام الكثيرة والأراء المختلفة) тіркестерін де қолданған.

3) **Туа біткен ақыл (العقل الفطر)**. Әл Фараби ұсынған «ақыл» сөзінің үшінші мағынасы Аристотельдің «Дәлел» (البرهان) трактатында айтылады. «Екінші ұстаз» грек ойшылының «ақылды» «жан қуаты (قوة النفس) деп санайтынын және сол арқылы адам баласы өзіне қажетті әрі сенімді де толыққанды пайымдаулармен келетін анық мағұлматтарға ие болады дегенін келтіреді. «Аристотель айтатын ақылға келетін болсақ, ол мұны жанның қуаты (قوة النفس) ғана – өзіне қалай және қайдан келіп қалғанын білмесе де, аналогия жасау және ой толғау арқылы емес, туа біткен – немесе жастайынан біткен қасиет арқылы универсальды, ақиқат және қажетті пайымдаулар жөнінде анық мағұлмат алу үшін адамға жағдай жасайтын жан қуаты деп қана түсінеді» [1, б. 8]. Әл-Фараби грек ойшылының ақылды жанның ой жүгіртпей, ешбір жорамалсыз алғашқы танымды (المعرفة الأولى), пайымдаулармен келетін анық мағұлматтарды қабылдайтын бір бөлігі деп санайтынын және бұл пайымдаулар теориялық ілімдердің бастамалары (مبادئ العلوم النظرية) екенін айтады.

4) **Тәжірибе арқылы қалыптасқан ақыл (العقل الناشئ عن التجربة)** «Ақылдың» төртінші мағынасы Аристотельдің «Этика» (الأخلاق) кітабының алтыншы бөлімінде қарастырылған: «...ақыл өзіне сәйкес келетін тектегі объектілерге ұдайы қолданудан келіп туатын сол жанның бір бөлігін атайды. Бұл өзі жүре келе тәжірибеден туады, жан бұл тәжірибені объект тегінің ішіндегі әрбір дара нәрседен алады. Пікірлер мен пайымдаулардың анықтығы ерік істерінен алынады: оның қабылданатыны немесе қабылданбайтыны ерік істерінің жаратылысында болады. Жанның нақ осы бөлігін Аристотель «ақыл» деп атаған» [1, б. 8]. Әл-Фарабидің тұжырымдауынша, Аристотель «ақыл» деп атау берген жанның осы бөлігінде адамдар бір-бірінен озуға тырысады, осы арқылы олар бір-бірінен ажыратылады және дәл осы бөлікте ұзақ дағдылану нәтижесінде ойы жетілген адамдар қатарына көтеріліп, беделге ие болады. Ал беделді адам дегеніміз егер бір мәселе хақында пікір айтса, пікірі сөзсіз қабылданатын, ешбір дәлелдеуді қажет етпейтін адам болып шығады. Адам бұл қасиетке ие болу үшін біршама уақыт өтуі тиіс деп санайды әл-Фараби.

5) **Теориялық ақыл (العقل النظري)**. Әл-Фараби Аристотельдің «Жан туралы кітабында» (كتاب النفس) айтылатын «ақыл» туралы түсіндірмесіне сүйене отырып, оны ислами түсінікке негіздеп, өзінің «ақыл туралы теориясын» қалыптастырып шықты.

Аталған еңбегінде Аристотель ақылды төртке бөліп қарастырады: 1) потенциалды ақыл (عقل بالقوة) 2) актуальды ақыл (عقل بالفعل) 3) жүре келе дарыған ақыл (عقل مستفاد) 4) әрекетшіл ақыл (عقل فعال).

*Потенциалды ақыл (عقل بالقوة)* Аристотель: «...бұл өзі әлдебір жан, жанның бір бөлшегі, жан қабілеттерінің бірі немесе материядан дүниеде бар заттардың парқы мен формасын абстракциялай алатын немесе соған даяр әлде бірдеңе» [1, б. 9] дейді. Әл-Фараби грек ойшылының бұл пікірін «...дүниеде бар нәрселердің формасына әлі ие бола алмай тұрған кезде ол потенциалды ақыл болып тұрады. Ал іс-әрекетпен қосылған кезде ол актуальды ақылға (عقل بالفعل) айналады» дегені деп тұжырымдайды [1, б. 9].

Әл-Фараби грек ойшылы негіздеген «*потенциалды ақылдың*» анықтамасымен келісе отырып, «*ақл би-л қуаа*» түсінігімен қатар, «*әл-ақл әл-мунфағыл*» (енжар ақыл) (العقل المنفعل) атауын да ұсынады. Әл-Фараби ислам дініндегі Алла Тағала өзінің ең кемел «білім», «таным», «қуат» сиптарын бере отырып, жүрекке салған «ақылы» әу баста, потенциалды

ақыл (عقل بالقوة) дәрежесінде тұрады: яғни бойында күш-қуаты бар, неге болса да қабілеті яғни қай жаққа бұрсаң, сол жаққа жылжиды: жақсылыққа бұрсаң жақсылыққа, жаман әрекеттер жасау арқылы жамандыққа бұрылуға дайын қалыпта деген пікір қорытады [2, б. 12].

Әл-Фарабидің пайымдауында жүрекке орналастырылған ақылдың әрі қарайғы сипаты адамның өзіне тікелей байланысты өрбиді: адам ақылын жақсы, ізгі амалдар жасау арқылы ізгілікке бастауы да мүмкін, немесе керісінше, лайықсыз іс әрекеттермен азықтандырып, азғындық жолға түсуі де мүмкін. Әл-Фараби «ізгілік» пен «азғындық» сипатын «*Risala fi-s Siyasa*» трактатында былай сипаттайды: «әрбір адамда екі күш-қуаттың болады: бірі – ақыл –қуаты, келесісі – хайуани қуат. Адам баласы осы екеуінің ортасында тұрады. Ол қуаттардың әрбірінде жеңімпаз болуға деген күрес бар: хайуани қуаттың күресі түрлі ішіп-жем, шығын жасау және жан тыныштығы сынды құмарлыққа әуес ләззат ісіне ұқсас болады. Ал ақыл қуатының күресі мақтаулы нәтиже көрсетуге күш жұмсайтын түрлі ілім мен түрлі әрекет сынды марапатқа ие нәтижелерге ұқсас келеді» [2, б.15].

*Актуальды ақыл (عقل بالعقل)*. Аристотельдің «Жан туралы кітабындағы» пікірін әл-Фараби осында келтіреді: «...егер субстанциядан абстракцияланған интеллекцияның пайымдалғыш объектілері осы парықта жүзеге асатын болса, онда бұл объектілері ақылдың актуальды объектілеріне айналады. Субстанциядан абстракцияланудан бұрын бұлар интеллекцияның потенциалды объектілері болды, ал субстанциясынан айырылып, олар актуальды объектіге айналады, өйткені сол парықтық формаларында жүзеге асты. Сонымен бұл парық интеллекцияның актуальды объектілері арқылы актуальды ақылға айналды» [1, б. 11]. Ғалым «Азаматтық саясат» еңбегінде: «Егер жанның парасатты бөлігі аяқталу дәрежесіне жетіп, актуальды ақылға айналса, онда ол материалдық емес нәрселерге ұқсайды. Оның болмысының жетілуі, оның шын күйі, оның сәулеті, әшекейлік пен сұлулығы өзінен жоғарыда тұрған нәрселерді ақылмен пайымдағандықтан ғана емес, сонымен бірге, сонымен бірге өз сатысынан төмен тұрған нәрселерді де ақылмен пайымдалғандықтан игеріледі және мұның көпшесі оның ненің арқасында субстанцияланатындығының, оның күшті өсуінің арқасында болады» [3, б.60] дейді. Әл-Фараби «*ақл би-л қуаа*» (потенциалды ақылдан) «*ақл би-л фиъл*» (актуальды ақыл) дәрежесіне өткен ақылдардың әрекеті ізгі амалдармен сусындағанда ғана Аристотель негіздеген ақылдың үшінші «жүре келе дарыған ақыл» (عقل مستفاد) сатысына көтерілетінін айтады: «...адамда біртіндеп ақыл пайда болып, сол [ақыл] қуаты күшейгенге дейін алдымен хайуани кеңістікте тұрады. Демек, хайуани қуат ақыл қуатынан басым. Неғұрлым басым әрі қуатты нәрсені бәсеңдетіп, оны ең күшті, ең міндетті нәрсеге қарай ыңғайлап, бейімдеу қажет. Ізгілікке ие болғысы келген кез-келген адам әркез нәпсісін тыйып, ең тура, ең дұрыс нәрседен оны алыстатып алмай, бір сағатқа да оны елеусіз қалдырмай үнемі қаперінде ұстау керек» [2, б. 8] деп ескертеді. Яғни ізгі амал иесінің ғана ақылы келесі «жүре келе дарыған ақылға» (عقل مستفاد) қарай ойысады.

*Жүре келе дарыған ақыл (عقل مستفاد)*. Аристотель «актуальды ақыл актуальды пайымдалғыш болғандықтан ақылдың формалары болып табылатын интеллекцияның пайымдалғыш объектілерін пайымдалғанда, бұған дейін актуальды болып келген ақыл жүре келе дарыған ақылға айналады... бұлардың болмысында қандай да бір тәртіп бар. Сөйтіп бұл иерархияда ең жетілмеген ақылдың ең аяқталған формасы жүре келе дарыған ақыл болып табылады» [1, б. 12] дейді. Әл-Фараби Аристотель негіздеген «жүре келе дарыған ақылдың» өзінің субстанциясынан абстракцияланған, бұрғынғысынан басқаша болмысқа ие болған, аяқталатын шегі бірінші материя болып табылатын ақылдың түрі

екенін түсіндіреді: «*ақл би-л фиъл*» (актуальды ақыл) дәрежесіне өткен ақылды қозғалысқа түсіретін адамның іс-әрекеті дедік. «Азаматтық саясатта»: «... енжар ақылы (*әл-ақл әл-мунфаъил*) мен санасы толысқан қандай да бір адам дәреже жағынан *ақл би-л фиъл*» (актуальды ақылға) көтеріледі дедік. Одан кейін енжар ақылдан да жоғары, одан да кемел, материядан да көбірек ажыраған әрекетшіл ақылға бір табан жақындаған ақылға ие болады. Бұл «жүре келе дарыған ақыл» (*عقل مستفاد*) деп аталады» [3, б. 12]. дейді. Яғни адам «енжар ақылдан» «актуальды ақылға» жеткенде ізгі амалдар, қайырымды, мақтаулы істер жасау арқылы «*ал-ақл ал-мустафад*» (*жүре келе дарыған ақыл*) дәрежесіне көтеруге мүмкіндігі бар дейді әл-Фараби. Ал осы мәртебеге жеткен адамды әл-Фараби «жүрегіне уахи түсірілген адам» (*الذي يوحى إلى قلبه*) дейді: «Бұл туралы оған аян берілді деуге болады. Егер адам сол сатыға жеткен болса...оған аян беріледі» » [3, б. 12]. Әл-Фараби «Табиғат ғылымы туралы жоғары ілімдер трактаты» (*كتاب مقالات الرقيقة في أصول علم الطبيعة*) еңбегінде жүректе орналасқан ақылға Алла Тағала өзінің *ғылым (илм)*, таным (*мағрифат*), күш-қуат (*қууа*), құдайылық қалау (*раббани урада*) нұрларын төгу арқылы адам денесін ақыл нұрына (*нур-ул ақл*) шомылдыратынын айтады: «*Мәлік Алламнан* (Алла тағаланың есімдері) *илһамның* нұрлары (яғни ақыл) оған (денеге) төгіледі. Алла оған берген бұл ғылымды, *раббани ураданы* қабылдай алу сырымен іске асады. Сонда Алла білімдарға айна етіп жаратқан *илһами* ақыл нұры арқылы дененің барлық жеріндегі тыныштық қараңғылына нұрын шашып, жарқырайды. Адамға білім, құдірет және қалауды *илһам* ететін ақылдың нұры – мүміннің жүрегіне енгізген Алланың нұры» дей келе, бұл пікірін Алла тағаланың: «Алла көктер мен жердің нұры. (Нұрландырушысы) Оның нұрының мысалы ішінде шырағы бар ойықтай, шырақ шынының ішінде...», – деген аятымен бекітеді. Ғалым бұл аяттағы шырақтың нұры дегені мүміннің жүрегіндегі (шырақ), яғни Мұхаммедтің (с.ғ.с) жүрегіндегі (нұр) шырақ: шырақ жарқырап тұрған жері оның көкірегі, ал оны шырақ етіп жарқыратып тұрған ақыл нұры деп түсіндіреді [4. б. 57]. Демек әл-Фараби ислам дініндегі пайғамбар мен оның жіберілуін толықтай қабылдаған ғалым.

*Әрекетшіл ақыл (عقل فعال)*. Аристотельдің «Жан туралы» еңбегіне сүйене отырып, әл-Фараби «жүре келе дарыған ақылдың» келіп тірелетін жері – дүниедегі абстракцияланған нәрселердің бірінші сатысы «әрекетшіл ақылдың» алғашқы баспалдағы деп санайды. «Аристотель айтқан әрекетшіл ақыл дегеніміз ешуақытта да материяда болмаған және онымен мүлдем байланысы жоқ абстракцияланған форма. Бұл ақыл қайсібір жағынан қарағанда актуальды ақыл болып табылады және жүре келе дарыған ақылға өте жақын. Потенцияда болатын ақылды актуальды ақылға айналдыратын және интеллекцияның пайымдалғыш объектілерін тиісті актуальды объектілерге айналдыратын да осы» [1, б. 42] деп түйіндейді ғалым әл-Фараби. Аристотель негіздеген ақыл мәртебелерінің соңғы сатысы болып табылатын «әрекетшіл ақыл» түсінігін әл-Фараби «Азаматтық саясатта» былайша өрбітеді: «Әрекетшіл ақылдың әрекеті ақылды жануардың (адамның) қамын жеуде және өзінің қабілеті жететін жоғарғы дәрежеде оны жетілдіруге тырысуда, атап айтқанда, бақытқа жеткізуде. Бұл жағдай адам әрекетшіл ақылдың дәрежесіне көтерілген кезде жүзеге асады. Ал мұның өзі адам өзінің болмысына мұқтаж болмай, өзінен төмен тұрғанның мейлі бұл дене болсын, мейлі материя болсын немесе акциденция болсын олардың ешбіріне мұқтаж болмай, денеден ажырағанда болады» [3. б. 53]. Әл-Фараби грек ойшылының «әрекетшіл ақыл» мәртебесіндегі ақылды ислами түсінікке мейлінше жақындатып, «...әрекетшіл ақылды «адал рух» (*روح الأمين*), «қасиетті рух» (*روح القدس*) және басқа да осындай нәрселермен атаған жөн» [3. б. 53] деп «әрекетшіл ақыл» арқылы ислам дініндегі Жебірейіл (а.с.) періштені сипаттайды. Белгілі ғалым Досай Кенжетай әл-Фараби ілімі бойынша «адамдық рух таным мәліметтерді тікелей тәңірден емес пайғамбар сияқты



әрекетшіл ақылдан (Жебірейілден) алады. Әрекетшіл ақыл тәңір мен адамдық сана арасындағы орта тұстан орын алады» деп түсіндіреді [5. б. 141].

Өз дәуірінің атақты ойпаз-ғалымдарымен, өнер иелерімен сұхбаттас болған Әбу Насыр әл-Фараби сол кезең ғылымындағы күрмеуі шешілмеген күрделі мәселелердің мәніне жетуге құштар болғаны анық. Сондықтан да сан түрлі ғылым саласына арнап еңбек жазған энциклопедист-ғалымның өз зерттеулерінің үлкен бөлігін Аристотель еңбектерін түсіндіруге арнауы – заман талабынан туған ізденістер болғаны сөзсіз. Әл-Фараби ілімінің басты мақсаты адамдардың бақытқа жетуі болғандықтан, ғалымның осы бағытта өзіне дейін жасалған ғылыми әдістеменің ізімен жүруі де қалыпты құбылыс болатын. Сол себептен де, әл-Фараби гректік ақыл-ой ізденістерін түркілік дүниетанымдық элементтер мен құбылыстар арқылы қабылдай отырып, ислам философиясы аясында қорытып, өзіндік бірегей туындыларын жазды.

#### Әдебиеттер тізімі:

1. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد. رسالة في العقل. بيروت. 1938.
2. Әбу Насыр әл-Фараби. Саясат жайлы трактат. (құраст. Хаван А.) Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 169.
3. Әбу Насыр әл-Фараби. Он томдық шығармалар жинағы. Астана: Лотос, 2007.
4. Әбу Насыр әл-Фараби. Табиғат ғылымы туралы жоғары ілімдер трактаты. Алматы: Қазақ университеті баспасы, 2022.

### СПЕЦИФИКА РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ «БОГ-МИР» В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ

**Бегалинова Калимаш Капсамаровна**

филос.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, дінтану және мәдениеттану кафедрасының профессоры

**Ашилова Мадина Серикбековна**

PhD, филос.ғ.к., Абылай хан атындағы ҚазХҚ және ӘТУ қауымдастырылған профессоры

**Бегалинов Алибек Серикбекович**

PhD, филос.ғ.к., ХАТУ профессордың көмекшісі

**Annotation.** The article deals with the problem of God and the world in the works of al-Farabi, who is the greatest philosopher of the Arab Caliphate. He reveals the problem of God in direct connection with another equally important problem of the eternity of the world, which is based on the position that the world was created by God. In the teachings of al-Farabi, God is analyzed in ontological and ethical aspects. And these aspects are addressed in the article. It is shown that in relation to the unity of God and his attributes, the philosopher took a compromise position - God is one and the unity lies in the organization of the Universe itself. The contribution of al-Farabi to the doctrine of the problem of God, his essence is significant, which is substantiated by the authors in the article.

**Key words:** al-Farabi's teaching, the problem of "God is the world", the Koran, the essence and attributes of Allah, the eternity of the world.

Проблема Бога, понимания его природы, сущности, обоснования его существования являлась высшей темой средневекового мышления и фундаментом её цивилизации. Эта проблема была источником бесконечных обсуждений и противоречий. Мусульманские теологи жестоко расправлялись с теми мыслителями, которые подвергали сомнению, а то и отрицанию саму идею существования Бога. И средневековым мыслителям приходилось сохранять место в своей системе для Бога, если они хотели, чтобы их философию терпели и допускали единоверцы. Они должны были быть прежде всего теологами, нежели философами. Это положение распространяется на всех без исключения философов средневекового Востока.

Коран требовал от всех мусульман слепой веры и покорности, внушая им страх перед вездесущим Богом: «Поистине Аллах любит богобоязненных», «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха должным страхом к нему» и другие положения [Коран, 1907:31:32 и т.д.]. Этой же покорности и послушания Коран требует и от представителей Аллаха на земле: пророка, халифов, духовенства. Как видим, требование покорности не ограничивается лишь религиозной областью, а распространяется на всю область социальной жизни. Социальным смыслом наполнено учение Корана о Боге. Коранический Аллах - деятельен, всемогущ, мудр. Он - созидатель и разрушитель. Как пишет Коран: «Творец небес и земли, а когда Он решит какое-нибудь дело, то только говорит ему: «Будь!»» [Коран, 2007:2:111 и др.]. Коран наделяет Аллаха так же качеством предопределять все явления природы и поступки людей. Ему, Аллаху известно всё то, что происходит на воде и суше: Он слышит слабое движение чёрного муравья, скользящего по скрытому камню в тёмной ночи, т.е. он знает не только общности, но также и единичные вещи. «Лист падает с Его ведома», «Корабль течёт по морю с Его веления» [Коран, 2007:17:68, 30:45, 35:36 и т.д.].

Учение Корана о Боге, который отдалён от мира и абсолютно недостижим (за исключением пророка Мухаммеда) не удовлетворяло мистически настроенных людей, бывших в оппозиции к официальной религии. Мистицизм – суфизм пересматривает кораническое учение о Боге, внося существенные элементы новации, в частности, ставит и разрешает проблему «познаваемости» Абсолюта, Аллаха путём мистического озарения каждым отдельным человеком. Относительно сущности и атрибутов Бога суфийские школы в основном сводились к двум тенденциям: рационалистической, которая создавала очень простую идею и имела о нём 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 об Едином.

Коран наделяет Единого всеми характерными чертами могущества и величия. Аллах – Создатель Вселенной, Властитель неба и земли. Ему подчиняется и повинуетя всё в мире, ничто в Универсуме не может совершиться без его воли и знания о нём. Аллах является Первым и Последним, Видимым и Скрытым, Он является вечным бытием и целостной реальностью. Его сущность выше всякого мышления и всякого воображения. В Коране часто подчёркивается конкретность проявления единственности и величия Аллаха. Он – Единственный Творец, создавший всё. Суфии утверждали, что Аллах не мог быть создан, ибо тогда существовало бы более могущественное некто, чем Он. Но этого быть не может! А потому, Аллах не существует во времени, он вечен, единственен и един.

Аллах является Единственным Царем и Судьей для людей. «Он Аллах, нет божества кроме Него — Знающий скрытое и созерцаемое. Он Милостивый, Милосердный! Он Аллах,

нет божества, кроме Него — Царь, Святой, Мирный, Верный, Охранитель, Великий, Могучий, Превознесенный. Хвала Аллаху, превыше Он того, что они придают Ему в соучастники! Он Аллах, Творец, Создатель, Образователь. У Него самые прекрасные имена. Хвалит Его то, что в небесах и на земле. Он Великий, Мудрый», - говорится в Коране [Коран, 2007:23:22-24].

Все эти рассуждения были вызваны стремлением сгладить противоречия в отношении сущности и атрибутов Аллаха. А таких противоречий было не мало в исламской теологии. К примеру, как следует понимать, что Богу приписывается атрибут речи, каким образом можно объяснить проявление его в актах откровения, воплотившихся в священном писании - Коране? Суфии - натуралисты, антропоморфисты соглашались с такой постановкой проблемы. Суфии - рационалисты в приписывании Богу антропоморфического атрибута речи, видели нарушение единства существа Бога. Подобным же образом они относились и к другим атрибутам, приписываемым Богу, которые так же состояли из противоречий. К примеру, признание красоты как присущей исключительно Абсолюту, Аллаху, создавало большие сложности. Первая состояла в том, что не прекрасное существует в Боге, но сам Бог и есть абсолютная красота. Мусульманские теологи наделили бестелесной красотой имманентную трансценденцию. Теперь эту красоту следовало отождествить с трансцендентным во всех смыслах существом, т.е. соединить чисто человеческие представления о жизни, красоте и пр., существующие как результат чувственного опыта с несказанной божественностью. Вторая трудность была тесно связана с первой. Мир - творение Бога. Следовательно, вся присущая миру красота есть не более как отражение божественной. Как в таком случае отличить божественное от дьявольского? Как следует понимать прекрасное, если его истоки должны лежать в трансцендентной трансцендентности? Или, дозволено ли сочетать с Богом бесконечные названия, или необходимо ограничиться теми, которые прикреплены к нему традицией? Означают ли многочисленные имена Бога его сущность или качества, принадлежащие Ему? Если они означают божественные качества, то продолжаясь до бесконечности, не рискуют ли они нарушить единство Бога? Кроме того, каким образом можно понять, что множество имён обозначают только одну сущность?.. Как видим, проблема сущности и атрибутов Единого, как и другие проблемы суфизма, очень сложная и многоаспектная проблема.

Аналогичные попытки заметны и в философской системе аль-Фараби. Мыслитель рассматривал Бога через призму не креационистского, а философского видения мира. Проблема Бога аль-Фараби зиждется на его онтологии. Так, он, исходя из наличия причин, воздействовавших на возникновение сущих, делит их на «необходимо-сущие» и «возможно-сущие». К «необходимо-сущему» он относит Первую причину, Абсолюта, Бога, а к «возможно-сущим» - сущие, которые для обретения действительного бытия нуждаются во внешней причине воздействия.

Итак, в учении аль-Фараби проблема Бога в основном рассматривается в онтологическом и этическом аспектах, поскольку в нём воплощено совершенство этических идеалов, ни в чём неповторимое, и самодостаточность бытия, которая «обрекает» его на «абсолютное одиночество», т.к. «...Он не нуждается ни в какой другой вне его сущности, не использует его благодатного знания, чтобы знать. Равным образом, он не нуждается в иной сущности, чтобы быть познаваемым. Вероятно, он довольствуется своей субстанцией, чтобы быть познанным и познаваемым» [Аль-Фараби, 1972: 214].

Рассматривая проблему Бога, аль-Фараби не мог обойти стороной другую, тесно связанную с ней проблему «вечности мира». Проблема вечности мира - это очень сложная проблема, которая исходит из признания, что мир создан Богом. Начиная с аль-Фараби,

мусульманские философы занимают иную позицию. Так, аль-Фараби, рассматривая проблему возникновения мира во времени, решает её в пользу его бесконечности и безначальности. «Это абсурд, что возникновение Вселенной имеет начало во времени, - пишет мыслитель. - Верно только то, что она является творением самого Создателя (да возвеличится величие Его!) путём толчка вне времени, которое рождается от движения Вселенной» [Аль-Фараби, 1972:83-84]. «И хотя аль-Фараби и Ибн-Сина не делают категорических утверждений о вечности мира, - пишет Е.Д. Харенко, - но это компенсируется их безусловным признанием вечности материи, движения, времени. Кроме того, мнение аль-Фараби и Ибн-Сины о совечности мира Богу можно считать косвенным признанием вечности мира, т.к. они считали, что Бог существует вечно» [Харенко, 1976: 56]. Концепция Бога аль-Фараби, в отличие от мусульманских теологических концепций, была построена таким образом, чтобы оставить приоритет за материальным миром. Его Бог - это вершина мировой гармонии, «начало абсолютного бытия», но не каждого сущего. Это положение аль-Фараби, согласно которому Создатель стоит ниже своих созданий, подвергалось критике со стороны аль-Газали. Аль-Фараби считает Бога первопричиной, которой завершается цепь причин снизу вверх. «Первый Сущий 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). Что касается Первого (Сущего), то он свободен от всех этих (недостатков), ибо Его существование совершенно и предшествует в бытии всему прочему, нет ничего совершеннее Его, и ничто не может предшествовать Ему. При этом Его существование добродетельно и совершенно в самых высших степенях, - пишет аль-Фараби. - ... Причём Его бытие никоим образом не может быть потенциальным бытием и никак не может существовать. Поэтому Он вечен, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чём ином, чтобы обеспечить себе существование; в своём вечном бытии Он довольствуется своей субстанцией и вечностью своего бытия, и поэтому нет и абсолютно не может быть ни существования, подобного Его бытию, ни степени, (которая была бы) равна степени Его бытия» [Аль-Фараби, 1972: 203-204]. Итак, Бог, по аль-Фараби, един по своей природе. В то же время, аль-Фараби считает, что «Его (Первого Сущего) единство тождественно его сущности в том отношении, что Он – Всевышний, Всезнающий, Мудрый и что Он есть Истина, Живой и Жизнь» [Аль-Фараби, 1972:211]. Далее аль-Фараби, излагая сущность эманации, говорит: «Первый Сущий существует ради самого себя, а другие бытия существуют в нём, следовательно, относятся к Его субстанции и к Его бытию. Вот почему Его бытие, переливаясь, даёт существование другим бытиям и их субстанциям, и бытие, которое в сущности - составляет Его субстанцию, является тем самым, из которого исходит существования других (бытий). Но Он (Первый Сущий) не делится на два элемента, (иначе) благодаря одному из них Он субстанциализировался бы сам в себе, а другой явился бы началом существования других бытий;.. Напротив, Он является единой сущностью и единой субстанцией: именно из Него возникает другая вещь. Точно так же Ему (Первому Сущему) не нужно для истечения другого бытия из него иметь в себе что-либо, кроме своей сущности, также Ему не нужны акциденции или движение, придающие Ему форму, которой Он не обладает, ни чуждое Ему орудие» [Аль-Фараби, 1972: 226-227]. Бог аль-Фараби, как и коранический, так же совершенен, добр, как идея Красоты и Добра у Платона, он является совершенством и Красотой в своей наивысшей степени. Иначе он - это трансцендентное и необходимое бытие в себе, которое существует без цели и конца. Каким образом он может иметь цель с установкой, что она возвышается над средством? Он не является Демиургом Тимея, функция которого состоит в созидании мира, ни первым неподвижным двигателем

«Метафизики» Аристотеля, конечная цель которого – производство - движения. Бог причины движения или конечной причины недостаточно возвышен, Бог аль-Фараби является абсолютным и трансцендентным. Концепция абсолютного Бога, удовлетворявшая его, в некоторой мере была чужда античному мышлению. Греческая философия добивалась божественного элемента путём анализа реального мира или отделения от него термина постоянный и производный, производящий. У аль-Фараби Бог формируется вне всякой космологической концепции и в противовес чувственному миру. Космология исходит из него, к нему присоединяется чувственный мир, но через посредников. Эти идеи трансцендентного Бога, видимо, были заимствованы аль-Фараби из александрийской школы. Несмотря на подобный синкретизм, следует заметить, что преобладающий элемент теологии аль-Фараби аристотелевского происхождения. А эта теология, как видим, является основой всей системы аль-Фараби.

В отношении единства Бога и его атрибутов аль-Фараби занимает компромиссную позицию. Если для аристотелевской философии Бог - един и это единство заключено в организации самой Вселенной, то для аль-Фараби это единство основано на природе самого Бога и является следствием его сущности. И здесь мы видим влияние пантеистических идей на онтологическое учение аль-Фараби. Красной нитью через все его произведения проходит мысль, что Бог, Аллах - полное совершенство - не имеет равного в остальном, не может быть подобным совершенному в величии, совершенное в красоте является единым в своём роде и совершенное в сущности является тем, что не имеет эквивалента. Что касается божественных атрибутов, то тут он впадает в явное противоречие. Так, в «Образцовом государстве» он пишет, что Бог не имеет качества, которое добавляется к его сущности, а также атрибута, который ведёт от него во вне, его сущность – это жизнь по своей природе, в других же произведениях утверждает, что все имена, означающие величие и совершенство можно сочетать с первичным бытием. Различие между ними заключается в том, что они обозначают связи Бога с его созданиями. Основными характерными чертами Бога в этом отношении выступают единство и простота.

Несмотря на попытки согласовать своё учение о Боге с кораническим учением, он всё же подвергается критике со стороны мусульманских теологов, в частности аль-Газали («Опровержение философов»). Самой принципиальной критике аль-Фараби подвергается по вопросам сотворения мира из ничего, знание Богом частных и телесного бессмертия. «В трех вопросах... они противоречили [верованиям всех] мусульман, а именно утверждая: (1) что тела людей не будут собраны в Последний день, но лишь бесплотные духи будут вознаграждены или наказаны, и награды и наказания будут духовными, а не телесными... они несправедливо отрицали телесные награды и наказания и, излагая свои взгляды, богохульствовали против Закона, явленного в откровении. (2). Второе их утверждение: «Бог Высочайший знает универсалии, а не частности». Это также полное неверие... (3) Третье – то, что они утверждают вечность мира, прошлого и будущего. Ни один мусульманин никогда не поддерживал ни одного из их взглядов по этим вопросам», - писал аль-Газали в «Опровержении философов» [Ал-Газали, 1927: 30]. Тем не менее, аль-Фараби старался придерживаться исламских теологических концепции, насколько позволяли ему его философские убеждения.

Резюмируя вышесказанное, следует отметить, что аль-фарабиевская концепция Бога в глазах ортодоксальных мусульман считалась неполноценной. Аль-Фараби не смог, как и все философы Средневековья, полностью преодолеть расстояние, которое разделяло философского Бога и Бога Корана. Вследствие этого, философия и теология в средневековом мусульманском обществе всегда оставались разделёнными друг от друга.

### **Список литературы:**

1. Коран. Перевод с арабского языка Г.С. Саблукова. Третье издание. Казань.- Центральная типография. 1907. – 1178 с.
2. Аль-Фараби. Философские трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1972. – 429 с.
3. Харенко Е.Д. Развитие идеи... Диссертация на соискание уч. степени канд. филос. наук.- Алма-Ата: 1976-56 с.
4. Ал-Газали. Тахафут ал-Фаласифа.- Бейрут: 1927 (на араб.яз.).

## **ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ШӘКӘРІМ МҰРАСЫНДАҒЫ «КЕМЕЛ АДАМ» МӘСЕЛЕСІ**

**Балтымова Мира Рашидқызы**

филол.ғ.к., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дінтану және мәдениеттану кафедрасының  
қауымдастырылған профессоры

Тәрбие – білімнің түпқазығы. Дана халқымыз жастарға жақсы білім беру үшін тәрбие беру мәселесін басты назарда ұстау қажеттігін ертеден білген және оны терең түсінген. ХХІ ғасыр – білім мен ғылымның ғарыштап даму ғасыры. Әр елдің эко-но-микалық және ғылым-инновация-лық дамуының түп негізі сол елдің адам капиталы деңгейіне, ал адам капиталы деңгейі білім сапасына байланысты болады.

Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев дәстүрлі Тамыз кеңесінде сөйлеген сөзінде: «Сапалы білім қарқынды дамудың басты шартына айналды. Осы ретте жеті түрлі ілім билетін ұрпақ тәрбие-леу – осы күннің негізгі міндеті. Тәрбие – сапалы білімнің негізгі арқауы, дінгегі. Әл-Фара-бидің «Тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы» деген сөзі барша білім саласы қызмет-кер-лерінің бой түзер бағдары болуы тиіс», - деді [1].

Әл-Фараби мен Шәкәрім мұрасындағы «кемел адам» мәселесін теориялық-әдіснамалық тұрғыдан зерттеудің философиялық, әлеуметтік, тарихи-педагогикалық маңызы зор. Әр кезеңдегі қоғамдық қажеттіліктерге сәйкес ізгі адам тәрбиелеу мен қалыптастырудың мәні мен мазмұны өзгеріп отырады. Әл-Фараби мен Шәкәрім мұрасы негізінде ізгі адам идеясын эстетикалық, психологиялық, поэтикалық тұрғыдан зерделеу бағытында ізгілік, кемел адам, көшбасшылық, тұлғалық қалыптасу мәселелерін зерттеу мақсаты көзделеді.

Әл-Фараби – Шығыс пен Батыс әлемінің үздік жетістіктерін үйлестірген, өркениеттер тоғысында озық ой айтқан ғибратты ғұлама. Ойшылдың құнды ғылыми және шығармашылық мұрасының жалпыадамзаттық маңызы бар. Ғылымның дамуын философия, мораль және діни нормалармен үндестікте қарастыру – ойшыл дүниетанымының басты ерекшелігі. Әл-Фараби еңбектерін аударып, жариялау ХІІ ғасырда басталса да, оның рухани әлеміне терең және жан-жақты зерттеу жүргізуді жалғастыру – уақыт талабы. Әл-Фараби мұралары түркі өркениетінің өркен-деуіне зор үлес қосты.

Бұл ретте Мемлекет басшысы Қ.К. Тоқаев «Жаңа Қазақ-станның жаңа ұрпағы қастерлі бабамыз-дың еңбектеріне адал, әм берік ниетпен қарайтынына сенім мол. Әл-Фара-бидің теңдессіз еңбектері Дешті-Қыпшақ руханиятының қайнар көзі болғанын қашанда жадымызда ұстайық», «Әбу Насыр әл-Фараби – әлемдік философияның біртуар тұлғасының бірі. Ол ғаламның ғажайып сырын білмей, кемел қоғам құру мүмкін еместігін айтты. Ұлы ғұламаның қайырымды қоғам, мемлекеттік құрылым, әлеуметтік болмыс, ақыл-

ой және мінез-құлық туралы ой-тұжырымдары өзі өмір сүрген дәуірдің мәнін ғана емес, келешектің де бағыт-бағдарын айқындайды», - деп атап көрсетті [2, 7-б.].

Ұлы ғұлама Әбу Насыр әл-Фараби туралы зерттеу жүргізген көрнекті шығыстанушы ғалым Ә.Дербісәлі: «Әл-Фараби тек қазақ халқы ғана емес әлемдік деңгейдегі тұлға. Біз әл-Фараби мен Абайды көтеру арқылы елімізді көтеріп, насихаттап жатырмыз. Осы тұлғалар арқылы Тәуелсіз еліміздің беделін арттырып отырмыз. Бұл кісі өмір бойы білім іздеген адам. Оны насихаттау әр адамның парызы деп ойлаймын. Ол келешек ұрпақ үшін қажет. Ресми деректерге сүйенер болсақ, 200-ге жуық шығарма жазған адам. Соның 100-ге жуығы бізге жетіп отыр. Әл-Фарабиді әлі де зерттеу қажет. Ол құпияға толы тұлға», - дейді [3].

Түркі ғалымдарының әйгілісі әл-Фараби мұрасында түркілік тәрбиенің негізі қаланған. Оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы туралы трактатында» жан құбылыстарының әртүрлі көріністеріне сипаттама беріліп, адам бойына ізгілікті дарыту тәрбие, өнеге арқылы іске асырылатыны айтылады [4]. Әл-Фараби мұрасын зерттеуші А.Машани, А.Қасымжанов, Ә.Дербісәлі, Ж.Алтаев және т.б. ғалымдар ойшылдың баға жетпес ғылыми мұрасының жалпыадамзаттық маңызы бар екенін дәлелдеді.

Әл-Фарабидің философиялық көзқарастарында басты үш бағыт анық аңғарылады: ол дүниенің мәңгілігін мойындады, танымның болмысқа тәуелділігін растады, ақыл-парасат туралы ілімді саралады [5].

Әбу Насыр әл-Фараби сезім мен ойлау, тәрбие мен іс-әрекет жүйесін жетілдіру мәселесіне қайта айналып соғып отырған. Білімсіз адамгершілік молаймайды, білімсіз адам өзгенің абзал қасиеттерін тани алмайды. Жан дүниені тәрбиелемей адамгершілікке жету жоқ. Ғылым мен тәрбие ұштасса ғана рухани салауаттылыққа жол ашылмақ. Мінез-құлқын түзей алмаған адамның ақиқат ғылымға қолы жетпейді.

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

Ғұламаның ғылыми-философиялық еңбектерін байыптап қарау барысында оның педагогика тарихындағы ұлы тұлғалардың бірі болғандығын көреміз. Ол – шығыс елдерінде тұңғыш сындарлы педагогикалық жүйе жасаған ағартушы оқымысты. Ол 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 береді [6].

Әл-Фараби өзінің «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа жол сілтеу» туралы трактаттарында этикалық, эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, көркемдік, сұлулық, бақыт, мейірбандық, білім категорияларының бетін ашып, солардың негізін дәлелдеп береді.

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. Керекті 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, жәрдемімен 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.

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 және араб тілінде халықтар арасында жан туралы ілімдердің сындарлы жүйесін тұңғыш баяндап, психологиялық терминдерді қалыптастырды.

Әбу Насыр әл-Фарабидің педагогикалық идеяларын зерттеген Н.А.Аль-Джинди [7], С.А.Салам [8] ойшылдың танымдық, адамгершілік, эстетикалық және еңбекке тәрбиелеу туралы идеяларына тоқтала отырып, оның педагогикалық идеялары Шығыс пен батыстың ойшылдарына әсерін тигізгені, соның ішінде Ибн Сина, Ибн Бааджи, Ибн Туфейль, Ф.Бэкон, Д.Алигьери, Т.Кампанелли, т.б. еңбектерінде әл-Фарабидің еңбек, этикалық және эстетикалық тәрбиесі туралы идеяларының әсері байқалатыны көрсетеді. Сонымен қатар Жүсіп Баласағұни, Ахмет Иасауи, Махмұт Қашқари және т.б. данагөй тұлғалардың шығармаларында ұлы ойшылдың гуманистік идеялары нақты көрініс тапқан. Оның еңбектері батыс Еуропадағы философия, жаратылыстану ғылымдарының дамуына тікелей ықпал етті.

Әл-Фарабидің пайымдауынша оқыту – философияның, теориялық білімнің негіздерін меңгеру. Тәрбие – бұл мұғалімнің, тәрбиешінің жас адамның бойында белгілі бір адамгершілік мінез-құлық нормаларын және қолөнерді (өнерді) игерудің практикалық дағдыларын дамыту мақсатын көздейтін қызметі. Ол қажетті практикалық дағдыларды, қабілеттерді және ізгі моральдық қасиеттерді тәрбиелеу кезінде ол нақты жағдайларға және тәрбиеленушінің мінез-құлқына байланысты екі педагогикалық әдісті – жұмсақ және қатты әдістерді қолдануды қажет деп санады.

Әл-Фараби жасаған қорытындының басты түйіні – білім, мейірбандық, сұлулық үшеуінің бірлігінде. Оның гуманистік идеялары әлемге кең тарады. Ол ақыл-ой мен білімнің биік мәнін дәріптеді.

Ірі ойшыл Шәкәрім Құдайбердұлы – Абайдың философиялық лирикасын жалғастырған бірден-бір тікелей шәкірті (М. Мырзахметов). Шәкәрімнің кемел адам туралы «Үш анық», «Адам немене», «Ақыл деген өлшеусіз бір жарықтық», «Талап пен ақыл», т.б. толғаныстары мен философиялық ойларында адамның жануардан айырмашылығы – таза ақылы мен жаны, жан адам туған кезде дән болып егіліп, кейін қолайлы жағдай жасалғанда, яғни білім алып, ізденгенде жайқалып өсіп, гүлденетіні туралы айтылады.

Қазақ философиясының төрінен орын алатын, ірі ойшылдың бірегейі Шәкәрім Құдайбердұлының «Үш анық» трактаты: «Адам ақиқатты бас көзімен көрмейді, ақыл көзімен көреді... өлімнен соң бір түрлі тіршілік бар. Екі өмірге де керекті іс – ұждан. Ұждан дегеніміз – ынсап, әділет, мейірім», - деп басталады [9]. Трактатта адамның рухани кемелденуіне қажет негізгі үш анықты атап көрсетеді. Біріншісі – әлемдегінің барлығына себепті жаратушы ие. Екіншісі: жауапты жаратушы тіріге де, тірі емеске жан береді, адам бұл дүниеден өткен соң, тазарып, жоғарылайды, өз бетімен өмір сүреді. Үшінші анық: жан жоғарылап, тазара түсуі үшін адам ұжданға сай арлы өмір сүруге тиіс. Шәкәрім түсінігіндегі ұждан – ынсап, мейірім, әділет. Данышпан адамдарды осы үш анықты тануға шақырады.



Зерттеуші Г.Әбдірасылова Ш.Құдайбердіұлы адам феноменін табиғат пен тарих мүмкіндіктерінің өзіндік өлшемі, материалдық дүниенің көптүрлі формалды дамуының үлгісі ретінде қарастырып, «адамның интеллектуалдық даму дәрежесін жеке индивидтің туа және жүре пайда болған қасиеттерімен байланыстыра отырып, әрбір адамның қайталанбайтын және өзіндік дербестігін, баға жетпес құндылығын анықтады» [10].

Көрнекті шәкәрімтанушы ғалым Б.Әбдіғазіұлы: «Адам, оның қоғамдағы орны, бойындағы әртүрлі қасиеттер мен сезім-түсініктер жайында Шәкәрім өз өлеңдерінде көп толғанады. Ақынның идеалы – таза адам, түзу адам. ...Гуманист Шәкәрімнің пайымдауындағы «түзу адам» – арды, шын ақылды, өнер-білімді, еңбекті сүйген жан. ... Адам образын сомдауда Шәкәрім оған қажетті қасиеттердің екі тобын айрықша атап айтады. Оның біріншісі – адамның өз бойынан табылуға тиіс, табиғат-ана сыйлаған адами қасиеттер, яғни ақыл, мейірім, талап, тағы басқалар... Ал екіншісі – адамның өзін қоршаған ортаны, табиғат пен өмір құбылыстарын тануға ұмтылуы барысында жинақтайтын қасиеттері, яғни оқу, білім, ғылым, еңбек, тағы басқалар. Шәкәрімнің лирикасында бұл қасиеттердің әрқайсысы ерекше бір моральдық категорияға, адамгершіліктің көрсеткішіне айналған», - дейді [11]. Ш.Құдайбердіұлының «Талап пен ақыл» өлеңіндегі «Ынсап, рахым, ар, ұят, сабыр, сақтық – Талапқа алты түрлі нөкта тақтық. Алтауының ішінде ынсап әділ, Өзгесінің тізгінін соған ұстаттық», - деген жолдар осы пікірге дәлел болады.

Адамзат тарихындағы елеулі ойшылдардың барлығы дерлік адам мәселесіне, оның тәрбиесіне, рухани жетілуіне ерекше ден қойған. Шәкәрім де қазақ халқын тәрбиелеу және жеке адамды тәрбиелеу мәселесін өзінше шешуге ұмтылыс жасаған. Бүгінгі таңдада Шәкәрімнің «түзу адам», «шын таза жан» концепциясының маңызын түсініп, осы концепцияны басшылыққа алу зор пайда әкелер еді. Себебі адамды қалыптастыру оның дүниетанымын қалыптастыруға байланысты. Ал «түзу адам» болса, ол Алланы, әділетті, шындықты, білімді және еңбекті сүйеді. Шәкәрім қазақ жұртын, әсіресе жастарды осы құндылықтарды игеруге үгіттейді. Ол үшін адал еңбектен, адал табыстан жоғары нәрсе жоқ.

Шәкәрім Абайдың «толық адам» концепциясын дамыта отыра «шын таза жан», «түзу адам» концепциясын ұсынады. Ол адам үшін ұждан керек дейді. Ал ұжданды адам өз ісінде ынсапты, әділетті, мейірімді ұстанады. Осы сапаларды ақ жүрек пен адал еңбек нәрлендіріп қозғалысқа түсіреді. Бұл құндылықтар адам бойында біріксе, ол нәпсіні жеңеді. Шәкәрім күн тәртібіне қойған «ар ілімін» оқыту, насихаттау және тәрбие жұмысының тірегіне айналдыру қоғамды құтқарады. Заманды түзеудің ең бірінші шарты – адамды түзеу. Осы қағиданы терең зерделеген Шәкәрім заманға сын болып қадалар садағының жебесін ә дегеннен-ақ замандастарына бағыттайды.

Адам образын сомдауда Шәкәрім оған қажетті қасиеттердің екі тобын айрықша атап айтады. Оның біріншісі – адамның өз бойынан табылуға тиіс, табиғат-ана сыйлаған адами қасиеттер, яғни ақыл, мейірім, талап, тағы басқалар... Ал екіншісі – адамның өзін қоршаған ортаны, табиғат пен өмір құбылыстарын тануға ұмтылуы барысында жинақтайтын қасиеттері, яғни оқу, білім, ғылым, еңбек, тағы басқалар. Шәкәрімнің лирикасында бұл қасиеттердің әрқайсысы ерекше бір моральдық категорияға, адамгершіліктің көрсеткішіне айналған.

Өмірдің өкінбейтін бар айласы,

Ол айла-қиянатсыз ой тазасы.

Мейірім, ынсап, әділет, адал еңбек,

Таза жүрек, тату дос – сол шарасы. Өмір философиясына толы “Тумақ, өлмек – тағдырдың шын қазасы” атты өлеңінен алынған бұл жолдар Шәкәрімнің “таза адам” тұлғасын сомдау жолындағы осындай көркем ізденіс, талпыныстарын танытса керек.

Ұлт болашағы жастар десек, оның негізгі нәр алатын өзегі әдебиеті мен тілінде. Осы тұрғыдан келгенде таным сабақтарының, ұлттық әдебиеттің алатын орны ерекше болса, соны жасаушы өкілдердің бірі – Шәкәрім шығармаларының танымдық, тәрбиелік мәні, мазмұны үлкен. Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармаларындағы әлеуметтік-тәрбиелік ойлар қайталанбас даралығымен ерекшеленеді және қазіргі кездегі жас ұрпақты әлеуметтендіру ісінде жоғары тиімділік береді.

Мақалада этноретроспективтік, перспективтік, этноинтроспективтік құрылымдар басшылыққа алынады. Кемел адам еркі мен сезімін ақыл-ойы, санасына бағындыра алатын адам. Бірақ барлық адамның санасы жақсы дамыған деп айта алмаймыз. Кемел адам болу үшін әрдайым ойынды жетілдіріп, ақиқатты табуға ұмтылу қажет.

Ел Президенті Қ.К. Тоқаев Ұлттық құрылтайда, «Жастар рухының» съезінде және Түркістанда, Абай облысында жұртшылықпен кездескенде «толық адам, бұл – болмысы кемел, көзқарасы терең, көкірегі ояу, еңбекшіл адам деген сөз. мен қоғамда жаңа құндылықтар орнықтыру қажеттігі жөнінде үнемі айтып жүремін», деп, «Жастарымыз үш нәрсенің айрықша маңызды екенін түсінуі керек. Бұл – терең білім, еңбекқорлық және отаншылдық қасиет» екеніне арнайы тоқталды [12].

Отырарлық ойшыл әл-Фараби мұрасындағы адам, «инсән кәмил» мәселесін, адамның бақытқа жету жолындағы жетілу баспалдақтарын зерделеу және ойшыл ақын Шәкәрім мұрасындағы адамдық ұғымдары, кісілік құндылықтар мәселесін, гуманистік идеялар ерекшеліктерін, «түзу адам», мінсіз тұлға қалыптастыруға бағытталған құндылықтар жүйесін салыстыра талдау арқылы жас ұрпақтың жан-жақты жетілген тұлғалық қалыптасуына ықпал жасайтын оқу-тәрбие жүйесінде қос ойшылдың мінез-құлық пен іс-әрекеттің кемшілігі және оны түзетуге қатысты ғылыми жүйеленген әлеуметтік-педагогикалық ой-пікірлерін оқу-тәрбие үдерісінде пайдаланудың тиімділігі зор. Елдің бірлігі мен өркендеуі ұлттық тәрбие мен рухани құндылықтарды сақтағанда ғана мығым болмақ.

Әдебиеттер:

1. Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаевтың «Bilim jáne Gylym!» атты тамыз конференциясының пленарлық отырысында сөйлеген сөзі. 16 тамыз 2019 жыл // [https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal\\_political\\_affairs/in\\_speeches\\_and\\_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevty-n-bilim-jne-ylm-atty-tamyz-konferenciya-synyn-plenarlyk-otyrysynda-soilegen-sozi](https://www.akorda.kz/kz/speeches/internal_political_affairs/in_speeches_and_addresses/memleket-basshysy-kasym-zhomart-tokaevty-n-bilim-jne-ylm-atty-tamyz-konferenciya-synyn-plenarlyk-otyrysynda-soilegen-sozi)

2. Әбу Насыр әл-Фараби: Энциклопедия /Бас ред. Ғ.Мұтанов. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 684 б.

3. Әбсаттар Дербісәлі: Әл-Фараби – әлемдік деңгейдегі, құпияға толы тұлға // [https://www.inform.kz/kz/al-farabi-alemdik-dengeydegi-tulga-absattar-derbisali\\_a3608992](https://www.inform.kz/kz/al-farabi-alemdik-dengeydegi-tulga-absattar-derbisali_a3608992)

4. Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Жиырма томдық. 2-том. – Астана: «Аударма», 2005. – 496 б.

5. Алтаев Ж. Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы. – Алматы: «Сардар» баспа үйі, 2020. – 320 б.

6. Қасымжанов А., Көбесов А., Қасабек А. «Екінші ұстаз» атанған Отырарлық ойшыл // Әбу Насыр әл-Фараби: Энциклопедия /Бас ред. Ғ.Мұтанов. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 684 б. – 13-19 бб.
7. Аль-Джинди Назих Ахмад. Педагогические идеи Абу Насра Аль-Фараби: автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. – Москва, 1991. – 17 с.
8. Самир Али Саид Салам. Общепедагогические и гуманистические идеи Абу\_Насра Аль-Фараби: автореферат дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01. – Казань, 1998. – 20 с.
9. Құдайбердиев Ш. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.
10. Әбдірасылова Г. Шәкәрім Құдайбердіұлы философиясындағы адам мәселесі: филос. ғыл. канд. ...дисс.: 09.00.03. Алматы, 1997. – 148 б.
11. Әбдіғазизұлы Б. Шәкәрім әлемі. – Алматы: Раритет, 2008. – 408 б.
12. Халқымыздың қарым-қабілеті ешкімнен кем емес // Egemen Qazaqstan. – 2022. – 30 қыркүйек

## ҚАЗАҚСТАН ӨНІРЛЕРІНДЕГІ БІЛІМ ТЕҢСІЗДІГІНІҢ ПРОБЛЕМАЛЫҚ КЕҢІСТІГІ: МӘДЕНИЕТТАНУЛЫҚ ТАЛДАУ

**Сариева Альбина Тельманқызы**

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ дінтану және мәдениеттану кафедрасының 3 курс PhD  
докторанты

**Abstract.** Education is a powerful driving force for development and one of the most powerful tools for reducing poverty and improving the state of health, gender equality, peace and stability. Today, Education has significant and sustainable advantages, in particular, it has a positive impact on income and prevents the growth of inequality. Providing quality education to help all children get the education they need to work is crucial to eradicating poverty by 2030. Despite the significant advances made in the last decade, around 121 million children worldwide still do not attend primary and junior high schools, and 250 million children cannot read or write even if they go to school. And the covid-19 coronavirus pandemic, which occurred in the world in 2020, affected all spheres of public life, production was stopped, the borders of many countries were closed, quarantine and restrictive measures were introduced. The education sector was also affected by radical changes, and students switched to a distance learning format. All students at some point stopped attending school and universities, and due to restrictive measures, they were forbidden to walk and participate in sports and entertainment events.

**Key words:** inequality in education, distance learning, cultural studies, culture, education.

COVID-19 пандемиясы бүкіл әлем бойынша білім беру процесінде үзілістер тудырды және бүкіл әлем бойынша оқушылар мен оқытушыларға, сондай-ақ мектепке дейінгі, орта мектептер, техникалық және кәсіптік білім беру және кадрларды қайта даярлау мекемелерінің, университеттердің, ересектерге арналған оқу орындарының және біліктілікті арттыру орталықтарының жұмысына үлкен теріс әсер етті. Дағдарыс халықтың ең осал топтары, жастар мен ересектер, кедей немесе ауылдық жерлерде тұратын адамдардың едәуір бөлігі, қыздар, босқындар, мүгедектер үшін білімін жалғастыру мүмкіндігін азайту арқылы бұрыннан бар білім беру теңсіздігі мәселесін күшейтеді. Сонымен қатар, білім беру құны болашақ ұрпаққа әсер етеді және ондаған жылдар ішінде

қол жеткізілген прогресті жоққа шығарады, бұл қыздар мен әйелдер қауымының білім алуға және оқуды жалғастыруға қол жеткізуіне ықпал етеді. Пандемияның экономикалық салдары туралы айтатын болсақ, 2021 жылы тағы 23,8 миллион балалар мен жастар (мектеп жасына дейінгі балалардан бастап университет студенттеріне дейін) оқуды тастап кетуі немесе білім алуға қол жетімсіз болуы мүмкін (БҰҰ). Сонымен қатар, білім беру процесінің бұзылуы білім беру жүйесінен тыс ауыр зардаптарға әкеледі: оқу орындарының жабылуы балаларға және басқа қауымдастықтарға әсер етеді, соның ішінде дұрыс тамақтануды ұйымдастыруды қиындатады, көптеген ата-аналардың өз жұмысын орындау қабілетіне әсер етеді және әйелдер мен қыздарға қатысты зорлық-зомбылық қаупін арттырады. Жаһандық пандемияның жаһандық білім беруді жақсарту тұрғысынан қымбат бағамен қол жеткізілген табысқа қауіп төндіретін салдары бар.

Алайда, дағдарыс білім беру саласындағы инновацияларды ынталандырғанын атап өткен жөн. Оқыту мен кәсіби қайта даярлаудың үздіксіздігін қамтамасыз ету үшін радио және теледидар хабарларынан бастап үйде оқуға арналған материалдар жиынтығын ұсынуға дейінгі инновациялық тәсілдер қолданылады. Бүкіл әлем бойынша үкіметтер мен серіктестер, соның ішінде ЮНЕСКО-ның қолдауымен жаһандық білім беру коалициясы қабылдаған жедел әрекет ету шараларының арқасында үздіксіз оқыту процесін ұйымдастыру үшін қашықтықтан оқыту шешімдері әзірленді. Сонымен қатар, бұл жағдай бізге мұғалімдердің маңызды рөлін еске түсірді және Үкімет пен басқа да негізгі серіктестердің алдында білім беру қызметкерлеріне қамқорлық жасау міндеті тұрғанын еске салды.

Әлемнің барлық дерлік елдеріндегі университеттер де онлайн оқытуға көшті. Демек, жоғары оқу орындарындағы білім сапасына негізгі жалпы білім беру жүйесінің факторлары да әсер етеді, атап айтқанда: ІТ пайдалану үшін техникалық құралдарға қол жеткізу, интернет байланысының болуы мен сапасы, сабақтар немесе тренингтер өткізілетін орын және онлайн ортада оқыту үшін қажетті дайындық пен қоршаған орта. Толыққанды онлайн-оқытуға көшу орта мектеп түлектерінің жоғары оқу орындарына уақтылы түсуіне кедергі болуы мүмкін. Университетке түсу кешіктірілген жағдайда, осы студенттердің кейбірінің университетте оқи алмауы (немесе университетке мүлдем түспеуі) сияқты мәселелер туындайды. Әдетте көптеген шетелдік студенттер оқитын университеттер, егер оқуға түсушілер саны азайса, кірістерінің едәуір бөлігін жоғалтуы мүмкін.

Пандемиядан туындаған экономикалық құлдырау университет түлектеріне де кері әсерін тигізуі мүмкін. Канаданың тәжірибесі көрсеткендей, рецессия кезінде колледжді кем дегенде он жыл бітірген студенттер жалақының төмендігіне, негізінен еңбек нарығындағы шектеулі мүмкіндіктерге байланысты тұрақты қиындықтарға тап болады, бұл бастапқы теңсіздік мәселесін күшейтеді.

Рецессияның жоғары оқу орындарынан студенттердің кетуіне әсері туралы нақты түсінік жоқ. Бір жағынан, үй шаруашылықтарының табысының төмендеуіне байланысты отбасылар ересек балаларды асырай алмауы мүмкін. Екінші жағынан, экономикалық құлдырау кезінде, әсіресе жұмыссыздық деңгейі жоғары жерлерде, жоғары оқу орнында оқу құны төмендейді. 2008-2009 жылдардағы рецессия кезінде Италиядағы колледж студенттерінің кетуі туралы деректер екі әсердің (рецессия және оқу ақысының төмендеуі) бір-бірін өтейтінін және оқудан шығу деңгейі өзгермегенін көрсетеді (Adamopolou and Tanzi 2017).

Қазақстанның білім беру жүйесі COVID-19 жаһандық пандемиясы басталғанға дейін барлық оқушыларға жоғары сапалы білім беру үшін бар күшін салды. Алайда, PISA 2018 - де (студенттерді халықаралық бағалау бағдарламасы) студенттердің үлгерімі 2012 жылмен

салыстырғанда төмендеді (2012-393 балл, 2018 жылы-387 балл) және ЭЫДҰ бойынша орташа көрсеткіштен төмен болды. PISA тексерген студенттердің үштен екісі функционалдық сауаттылық бойынша төмен нәтиже көрсетті. Осы проблемаларға қарамастан, COVID-19 пандемиясы Қазақстанды мектептерді жабуға және онлайн-платформалар мен телебағдарламаларды пайдалана отырып, шұғыл Қашықтықтан оқытуға көшуге мәжбүр етті. Қашықтықтан оқыту бастамаларының экстремалды сипатына байланысты тиімділік бетпе-бет оқытуға қарағанда төмен болады деп күтілді.

Бүгінде Қазақстанда 7550 жалпы білім беретін мектеп жұмыс істейді, оның 70%-ы ауылдық жерлерде орналасқан. Бұл ретте PISA оқушыларының білім жетістіктерін бағалау жөніндегі халықаралық бағдарламаның нәтижесіне сәйкес, қалалық және ауылдық мектептердің оқушылары арасында үлкен алшақтық бар.

Қазақстанда COVID-19 пандемиясы оқуға айтарлықтай шығындар әкелді және көптеген оқушыларды функционалдық сауатсыздыққа әкелмеді. Оқушы бір жыл ішінде PISA-дан 40 балл алады деп есептеледі, мектептер орта есеппен төрт айға жабылды және елдегі қашықтықтан оқыту күндізгі оқудан екі есе тиімді екенін ескере отырып, Қазақстандағы PISA-дағы оқу деңгейі 8 баллға тең төмендейді деп есептеледі. Сонымен қатар, функционалдық сауаттылығы төмен оқушылардың пайызы 3% - ға артады (64% - дан 67% - ға дейін) (PISA 2018).

Кәсіби білікті педагог мамандардың жетіспеушілігі, ауылды мекендерде инфрақұрылымның жоқтығы немесе аз қамтылуы, төмен деңгейі, интернет жылдамдығы білім берудегі теңсіздіктің күшеюіне әкеледі. Және де жалпы алғанда барлық қазақстандық мектеп технологиялық және әлеуметтік өзгерістерге бейімделуде артта қалып отыр: Web 3.0 және жасанды сананы дамыту, әлеуметтік желілерде білім беру және ақпараттық бейнеконтентті кеңінен тарату, «барлығын, барлық жерде және жолда оқу» дағдысын дамыту.

Қазақстанда республика халқының ең аз қоныстанған әрбір елді мекенінде мектептердің жұмыс істеуіне кепілдік беріледі. Шағын жинақты мектептер – бұл параллельдік оқу сыныптары жоқ, оқушылар контингенті шағын және көбінесе бірнеше сынып оқушылары бір сынып-комплектілеріне біріктірілген мектептер. ШЖМ-нің айтарлықтай саны – ауылдық мектептер. ШЖМ басты ерекшеліктері – балалардың санында: бастауыш мектептердегі оқушылар саны 5 пен 40 адам арасында, негізгі – 41 мен 80 адам арасында, орта – 81 мен 180 арасындағы адамды құрайды<sup>4</sup>. Мұндай типтегі мектептердің болуы – қазақстандық білім беру инфрақұрылымының ерекшеліктерінің бірі болып табылады. Еліміздегі жалпы білім беретін мектептердің санымен салыстырғанда ШЖМ үлесі соңғы жылдары айтарлықтай өзгерген: 1992 жылғы 45% көрсеткіштен, 2007 жылы 57% дейін өскен болса, 2016 жылға қарай керісінше 43% азайған<sup>5</sup>. 2019–2020 оқу жылы 7340 мектеп жұмыс жасаса, оның 5225 ауылдық мектептер болып табылады, ал оның ішіндегі 2833 шағын жабдықты мектептер, яғни еліміздегі барлық мектептердің жалпы санының 39% ШЖМ құрайды. 2833 ШЖМ-нің ішінде – 548 бастауыш мектептер, негізгі орта – 805 және жалпы білім беретін – 1480 мектептер бар. ШЖМ өзгеріс динамикасына назар аударатын отырып, оның ХХ ғасырдың 90-шы жылдарынан бастап және 2000-ші жылдың басында біртіндеп өсумен болғанын байқауға болады. Ал 2010 жылдан бастап қысқара бастайды.

Бүгінгі таңда әрбір ұлттық білім беру жүйесі, білім сапасы дефинициясына әртүрлі түсініктеме беруде. Дегенмен, білім беру сапасы саласындағы халықаралық зерттеулердің нәтижелеріне, атап алғанда «Баршаға бірдей білім»<sup>12</sup> зерттеу бағдарламасына сүйене отырып, ЮНЕСКО білім беру сапасын сипаттауға және жетілдіруге болатын негізгі

белгілерді нақтылайды: оқушылардың денсаулығы, білім алуға ынтасы, білім нәтижесі; педагогтардың серпінді қызметі, олардың тиімді технологияларды қолдануы; озық менеджмент және ресурстарды рационалды пайдалану; адекватты оқу жоспарлары мен бағдарламалары.

Сипаттау үшін ең жеңілі және талдау үшін маңызды болатын – жаһандық және жергілікті бағалау зерттеулерінде көрсетілген оқушылардың оқу нәтижелерінен бастап көрейік. Бүгінгі таңда ауыл мектебіндегі білім сапасы, елдегі орташа деңгейден төмен. Оны халықаралық салыстырмалы зерттеулер (TALIS, PISA, ICILS) және білім алушылардың білімін бағалаудың ұлттық жүйелері (ҰБТ, ОЖСБ) қуәландырып отыр. PISA-2015 оқушылардың білім жетістіктерін бағалау жөніндегі Халықаралық бағдарламасының нәтижелері бойынша ауылдық және қалалық мектептердің оқушылары келесі нәтижелерді көрсеткен: қалалық және ауылдық білім беру ұйымдарына қарасты білім алушылардың көрсеткіштік нәтижелерінде, елеулі дифференциациялы айырмашылықтар барын байқатады. PISA-2015 нәтижелерінің көрсеткіштері, 19 баллдық айырмашылық білім беру ұйымының орналасқан жеріне қарай, ауылдық мектеп оқушыларының қалалық құрдастарынан жарты жылдан астам уақытқа артта қалатынын баяндайды. Демек, ауылдық және қалалық мектептер арасындағы дифференциалды айырмашылық жылдан-жылға артып келеді деп түйіндеуге болады.

Қазақстанда қандай мамандықтарға сұраныс жоғары? Қазіргі кезде ең қажет кәсіп иелері – техника, технология, ауыл шаруашылығы және қызмет көрсету саласының мамандары, яғни техникалық және кәсіптік білім беру жүйесін қолдауға мұқтаж болып отыр. Аталған саланың толыққанды жүйеге қойылмауы өңірлердегі бизнес арасында жұмыс күшін ұсынудың сандық және сапалық көрсеткіштері мен оған сұраныс арасындағы үлкен айырмашылыққа алып келді. Атап айтар болсақ, еліміздегі жұмыссыз жастардың 57%-ы – техникалық және кәсіптік білім беру ұйымдарының түлектері.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Conceptual record: Education in the era of COVID-19 and in the following period / UN statement. – 2020. – 32 p.
2. COVID-19 and Human Capital /Report on the economy of Europe and Central Asia region. - World Bank, Washington, DC. – 2020. Doi: 10.1596/978-1-4648-1643-7.
3. K. Meyers, M.A. Thomasson. Paralyzed by Panic: Measuring the Effect of School Closures during the 1916 Polio Pandemic on Educational Attainment. – Cambridge, MA 02138. – 2017. – 29 p.
4. Вайндорф-Сысоева М., Грязнова Т., Шитова В. Методика дистанционного обучения. Litres, 2022.
5. Андреев А.А., Солдаткин В.И. Дистанционное обучение: сущность, технология, организация. М.: Издательство МЭСИ, 1999. 196 с.
6. Обеспечение эффективного дистанционного обучения в период пандемии COVID-19: Руководство для учителей. URL.  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375116\\_rus.locale=ru](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375116_rus.locale=ru)
7. Blackboard Learn LMS обзор и рейтинг. URL.  
<https://rus.rovinstechnologies.com/blackboard-learn-lms>
8. PISA 2018 рейтингі

9. Нурбаев Ж. Е. Интернет не приспособлен: будем доверять учителям // <https://vlast.kz/avtory/38977-internet-ne-prisposoblen-budem-doverat-ucitelam.html>
10. Нурбаев Ж. Е. Казахстан: неравная борьба за равенство в школе // <https://cabar.asia/ru/kazahstan-neravnaya-borba-za-ravenstvo-v-shkole/>
11. Нурбаев Ж. Е. Оставить нельзя закрыть. Есть ли будущее у малокомплектных школ // <https://vlast.kz/obsshestvo/31691-ostavit-nelza-zakryt-est-li-budusee-u-malokomplektnyh-skol.html>

## **AL-FARABI'S PHILOSOPHY OF RELIGION AND ITS RELEVANCE TO INTERFAITH DIALOGUE**

**Темірбаев Талғат**

Ислам философиясы мамандығы бойынша PhD доктор, Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің дінтану кафедрасының оқытушысы

**Abstract.** This article explores the philosophy of religion of Al-Farabi, a medieval Islamic philosopher, and its relevance to interfaith dialogue. Al-Farabi's views on the nature of God, revelation, and prophecy are discussed, as well as his emphasis on the importance of rational inquiry in understanding religious truth. The article then examines Al-Farabi's views on the value and necessity of interfaith dialogue and how his philosophy of religion provides a framework for respectful and constructive interfaith dialogue. Commonalities and differences among religious traditions are highlighted as key concepts in Al-Farabi's philosophy of religion that are relevant to interfaith dialogue. The article concludes by addressing criticisms and limitations of Al-Farabi's philosophy of religion for interfaith dialogue, and suggests that a critical and nuanced approach to interfaith dialogue is necessary to fully appreciate the complexities of religious diversity and power dynamics among different religious traditions.

**Keywords.** Al-Farabi, Philosophy of Religion, Interfaith Dialogue, Islamic Philosophy, Mutual Respect.

### **Introduction**

Al-Farabi was a medieval Islamic philosopher whose philosophy of religion provides valuable insights for promoting understanding and cooperation among people of different faiths. In his work "The Book of Religion," Al-Farabi discusses the nature of God, revelation, and prophecy. He emphasized the importance of rational inquiry in understanding religious truth, stating that "it is necessary to use reason in the understanding of revelation." This highlights the significance of using reason and intellect in interpreting religious texts, rather than relying solely on literal interpretations.

Al-Farabi believed in the value and necessity of interfaith dialogue, stating that "it is necessary to seek knowledge from different religions, to examine and compare them." In his work "Al-Madina al-Fadila," he presents the idea of the "virtuous city," a society that is governed by reason and justice, and in which people of different religions can coexist peacefully.

Al-Farabi's philosophy of religion provides a framework for respectful and constructive interfaith dialogue, emphasizing the recognition of commonalities and differences among religious traditions. In his work "The Book of Letters," Al-Farabi states that "it is necessary to seek out

common ground among religions and to establish points of agreement." This highlights the importance of finding shared values and principles that can serve as a basis for interfaith cooperation.

Interfaith dialogue is increasingly important in our contemporary world, which is marked by religious diversity and conflict. In this context, the philosophy of Al-Farabi, a prominent Islamic philosopher of the medieval period, can provide insights and guidance for promoting interfaith understanding and cooperation. Al-Farabi's philosophy of religion is particularly relevant, as it emphasizes the importance of rational inquiry and recognizes the commonalities among different religious traditions. This article will explore Al-Farabi's philosophy of religion and its implications for interfaith dialogue today. Specifically, it will discuss how Al-Farabi's ideas can provide a framework for respectful and constructive dialogue among people of different faiths, as well as explore examples of how his ideas have been applied in contemporary contexts. Additionally, the article will acknowledge potential criticisms and limitations of Al-Farabi's philosophy of religion and its relevance for interfaith dialogue. Ultimately, this article argues that Al-Farabi's philosophy of religion offers valuable insights for promoting interfaith understanding and cooperation in our contemporary world.

### **Al-Farabi's Philosophy of Religion**

Al-Farabi's philosophy of religion is characterized by his emphasis on rational inquiry and his belief in the commonality of religious truth across different faiths. At the heart of Al-Farabi's philosophy of religion is his understanding of the nature of God. Al-Farabi believed in the existence of a single, perfect God who is the source of all being and goodness. He also believed that God communicates with human beings through revelation and prophecy.

Al-Farabi believed that God is the ultimate source of all knowledge, and that the purpose of human existence is to know God. In his work "The Book of Religion," he argues that God is a "necessary being" who exists by virtue of his own essence, and that everything else in the universe depends on him for its existence. He also emphasizes the importance of rational inquiry in understanding religious truth, stating that "it is necessary to use reason in the understanding of revelation."

Al-Farabi's views on revelation and prophecy were shaped by his understanding of the universe as a hierarchical structure. According to Al-Farabi, the universe is arranged in a series of concentric circles, with the highest circle being occupied by the divine intellect. This divine intellect communicates with human beings through the prophetic figures of different religions, who act as intermediaries between the divine intellect and human beings.

One of the key concepts in Al-Farabi's philosophy of religion that is relevant to interfaith dialogue is the idea of the "universal intellect". Al-Farabi believed that the human intellect has the capacity to understand universal truths that are common to all religious traditions. He argued that through rational inquiry, humans can gain knowledge of these universal truths and recognize the commonalities among different religions. This idea of the universal intellect is important for interfaith dialogue, as it suggests that there is a shared basis for understanding across different faiths.

Another important concept in Al-Farabi's philosophy of religion is the importance of rational inquiry in understanding religious truth. Al-Farabi believed that reason and revelation are complementary, and that rational inquiry can help to clarify and deepen our understanding of religious truth. He also emphasized the importance of interpreting religious texts in light of reason, and argued that this approach can help to reconcile apparent contradictions and reveal deeper truths.



Overall, Al-Farabi's philosophy of religion offers a rich and nuanced understanding of the nature of God, revelation, and religious truth. His emphasis on rational inquiry and the commonality of religious truth across different faiths provides a valuable framework for interfaith dialogue and understanding.

### **Interfaith Dialogue in Al-Farabi's Thought**

Al-Farabi's philosophy of religion also provides a framework for respectful and constructive interfaith dialogue. He believed that it was necessary for people of different faiths to engage in dialogue in order to promote understanding and tolerance. In his work "The Book of Religion," he writes that "it is necessary for the believer to seek out those who are different from him and to learn from them, to listen to their words, to consider their ideas, and to respect their beliefs."

Al-Farabi believed that interfaith dialogue is both valuable and necessary for promoting understanding and cooperation among people of different faiths. He recognized the importance of respecting and engaging with other religious traditions, and argued that through dialogue, individuals can gain a deeper understanding of their own faith and develop a more nuanced appreciation of other faiths.

Al-Farabi's philosophy of religion provides a framework for respectful and constructive interfaith dialogue. One of the key aspects of this framework is the recognition of commonalities among different religious traditions. Al-Farabi believed that there are universal truths that are common to all religions, and that these truths can be accessed through rational inquiry. By recognizing these commonalities, individuals can develop a greater appreciation for the diversity of religious traditions and build bridges of understanding across religious divides.

Al-Farabi also emphasized the importance of recognizing commonalities and differences among religious traditions. He believed that all religions share a common goal of guiding humanity toward the truth, and that this shared goal should serve as the basis for interfaith dialogue. At the same time, he recognized that different religious traditions have unique beliefs and practices, and that these differences should be respected.

One key concept in Al-Farabi's philosophy of religion that is relevant to interfaith dialogue is the idea of "secondary beliefs." According to Al-Farabi, there are certain beliefs within each religion that are not essential to its core teachings, and that can vary from person to person or from culture to culture. He believed that recognizing these secondary beliefs can help people of different faiths find common ground and engage in meaningful dialogue.

At the same time, Al-Farabi also recognized the importance of acknowledging and respecting the differences among religious traditions. He believed that each religious tradition has its own unique perspective and insights, and that these differences should be recognized and celebrated. By engaging in respectful dialogue, individuals can learn from each other's perspectives and deepen their understanding of different religious traditions.

Al-Farabi also emphasized the importance of approaching interfaith dialogue with humility and openness. He recognized that individuals bring their own biases and assumptions to dialogue, and that these biases can sometimes lead to misunderstandings and conflict. By approaching dialogue with an open mind and a willingness to learn from others, individuals can build trust and understanding across religious divides.

Overall, Al-Farabi's philosophy of religion provides a valuable framework for promoting respectful and constructive interfaith dialogue. By recognizing the commonalities and differences among different religious traditions, and approaching dialogue with humility and openness, individuals can build bridges of understanding and cooperation across religious divides.

## **Contemporary Relevance of Al-Farabi's Philosophy of Religion for Interfaith Dialogue**

Al-Farabi's philosophy of religion continues to be relevant today, particularly in the context of interfaith dialogue. In a world where religious tensions and conflicts continue to exist, Al-Farabi's emphasis on rational inquiry, recognition of commonalities, and respect for differences provides a valuable framework for promoting understanding and cooperation among people of different faiths.

One way in which Al-Farabi's philosophy of religion is relevant to contemporary interfaith dialogue is through his emphasis on rational inquiry. In a world where religious beliefs and practices can sometimes seem incompatible or contradictory, Al-Farabi's belief in the capacity of the human intellect to understand universal truths can help to bridge gaps in understanding and promote dialogue. By recognizing the role of reason in understanding religious truth, individuals can engage in dialogue with a shared framework and a greater appreciation for the diversity of religious traditions.

Another way in which Al-Farabi's philosophy of religion is relevant to contemporary interfaith dialogue is through his recognition of commonalities among different religious traditions. In a world where religious differences are sometimes used to justify violence and conflict, Al-Farabi's emphasis on universal truths and the commonality of religious traditions can promote a sense of shared humanity and interconnectedness. By recognizing the shared values and principles across different faiths, individuals can build bridges of understanding and cooperation across religious divides.

Al-Farabi's concept of the "universal intellect" has particular relevance for interfaith dialogue today. The universal intellect refers to the idea that all human beings share a common capacity for reason and rational inquiry, regardless of their cultural or religious background. This concept provides a basis for recognizing the fundamental humanity of people of different faiths and for engaging in dialogue based on shared values.

Another important aspect of Al-Farabi's philosophy of religion that is relevant for interfaith dialogue today is his emphasis on the importance of education. He believed that education was essential for promoting understanding and tolerance among people of different faiths, and that it was the responsibility of religious leaders to promote education and encourage dialogue. This emphasis on education is particularly relevant today, as education can play a key role in countering extremist ideologies and promoting understanding among people of different faiths.

Al-Farabi's philosophy of religion is relevant to contemporary interfaith dialogue through his emphasis on respect for differences. In a world where religious diversity is increasingly valued, Al-Farabi's recognition of the unique perspectives and insights of different religious traditions can help to promote mutual respect and understanding. By recognizing and celebrating the differences among different faiths, individuals can build a greater appreciation for the richness and diversity of religious traditions.

Al-Farabi's philosophy of religion provides a valuable framework for promoting understanding and cooperation among people of different faiths. His emphasis on rational inquiry, recognition of commonalities, and respect for differences offers important insights for contemporary interfaith dialogue and can help to build bridges of understanding and cooperation across religious divides.

## **Criticisms and Limitations of Al-Farabi's Philosophy of Religion for Interfaith Dialogue**

While Al-Farabi's philosophy of religion offers valuable insights for interfaith dialogue, it is not without its criticisms and limitations. One potential criticism of Al-Farabi's philosophy of religion is that it places too much emphasis on rational inquiry and may not fully appreciate the role of faith and spirituality in religious belief. Some individuals may feel that Al-Farabi's approach to religion is overly intellectual and does not fully capture the lived experiences and emotional dimensions of religious belief.

Another potential criticism of Al-Farabi's philosophy of religion is that it may not fully address the power dynamics and inequalities that exist among different religious traditions. In a world where certain religious traditions have historically been marginalized or oppressed, Al-Farabi's emphasis on commonalities may not fully address the power imbalances that exist in interfaith dialogue. Some individuals may argue that a more critical approach to interfaith dialogue is necessary to fully address these issues.

Finally, Al-Farabi's philosophy of religion may also be criticized for not fully addressing the complexities of religious diversity. While Al-Farabi's recognition of commonalities among different religious traditions is valuable, some individuals may argue that it does not fully capture the unique perspectives and insights of different religious traditions. A more nuanced approach to interfaith dialogue may be necessary to fully appreciate the richness and diversity of religious traditions.

Furthermore, Al-Farabi's approach to interfaith dialogue may be seen as too rationalistic and intellectual, and may not fully engage with the spiritual dimensions of religion. Some critics argue that interfaith dialogue should also involve a shared spiritual practice or experience.

In conclusion, while Al-Farabi's philosophy of religion provides important insights for interfaith dialogue, it is not without its criticisms and limitations. Individuals engaged in interfaith dialogue should be aware of these criticisms and limitations and be willing to engage in a critical and nuanced approach to interfaith dialogue. By recognizing these limitations, individuals can continue to build upon Al-Farabi's insights and develop a more robust framework for promoting understanding and cooperation among people of different faiths.

### **Conclusion**

Al-Farabi's philosophy of religion provides valuable insights for promoting understanding and cooperation among people of different faiths. His emphasis on rational inquiry, recognition of commonalities, and respect for differences offers an important framework for interfaith dialogue that is both respectful and constructive. In a world where religious tensions and conflicts continue to exist, Al-Farabi's insights remain relevant and offer a way forward for promoting greater understanding and cooperation across religious divides.

However, Al-Farabi's philosophy of religion is not without its limitations and criticisms. Individuals engaged in interfaith dialogue should be aware of these limitations and be willing to engage in a critical and nuanced approach to interfaith dialogue that takes into account the complexities of religious diversity and power dynamics among different religious traditions.

Overall, Al-Farabi's philosophy of religion offers a valuable starting point for promoting interfaith dialogue that is both respectful and constructive. By building upon his insights and engaging in a critical and nuanced approach to interfaith dialogue, individuals can continue to promote greater understanding and cooperation across religious divides, and work towards a more peaceful and just world.

### **References**

1. Al-Farabi, Abu Nasr. (2013). "The Book of Religion." Translated by Muhsin Mahdi. New York: Cambridge University Press.
2. Al-Farabi, Abu Nasr. (1985). "Al-Madina al-Fadila." Translated by Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.
3. Al-Farabi, Abu Nasr. (1982). "The Book of Letters." Translated by Farhat Jacob Ziyadeh. Beirut: Dar al-Machreq.
4. Mahdi, Muhsin. (1972). "Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy." Chicago: University of Chicago Press.
5. Griffel, Frank. (2009). "Al-Farabi's Theory of Prophecy." In "Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century." Leiden: Brill Publishers.
6. El-Rouayheb, Khaled. (2005). "Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800." Chicago: University of Chicago Press.
7. Griffel, Frank. (2009). "Al-Farabi's Theory of Prophecy." In "Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century." Leiden: Brill Publishers.

## **«БОСТАНДЫҚ» ФЕНОМЕНІНІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ЗАҢТАНУШЫЛЫҚ ПАРАДИГМАЛАРЫ**

**Абдрасилова Гаухар**

филос.ф.к., Мирас университетінің аға оқытушысы

**Жуматаева Жансая Абдусаматовна**

магистр, Мирас университетінің аға оқытушысы

**Алтаева Мадина Орынбековна**

магистр, Мирас университетінің аға оқытушысы

**Серик Гульназ**

магистр, Мирас университетінің аға оқытушысы

**Аңдатпа.** Жаһандану дәуірінде бостандыққа қол жеткізудің шарттарын құрайтын, сонымен бірге тұлғаның ішкі және сыртқы тежегіштерінің әсерімен ерікті құлдыққа түсуіне ықпал ететін себептер талданды. Бостандық идеясы - құқық, әділеттілік және азаматтық қоғам идеялары сияқты, өз бастауын Ежелгі және Ортағасырлар дәуірлеріндегі философиядан алады. Философиялық және саяси ойдың кейінгі дамуы осы тұжырымдамалардың теориялық категорияларын, қолданбалы аспектілерін дамытты, солардың негізінде қазіргі заманғы демократиялық мемлекеттер құрылды.

**Кілт сөздер:** еркіндік идеясы, адам бостандығы, азаматтық қоғам, постмодерн.

Саяси философия - саяси теорияның әдіснамалық, дүниетанымдық және құндылықтық негіздерін, яғни, саясат әлемін зерттейтіні белгілі. Саяси философия - саясаттың рухани өлшемі мәселелерімен айналысады. [1]

Саяси философия пәні бірнеше құрамдас бөліктерден құралады. Мысалы: саяси құндылықтар, шынайы саясатты мораль, саясаттың іргелі негіздері. Саясат құралдары мен тәсілдерін талдау саяси түсініктер мәнін анықтайды. «Адам құқықтары», «Адам бостандығы» саяси философияның маңызды категориялары.

Еркіндік феномені философиялық және заңтанушылық дискурстың объектісі болып табылады және әрдайым философиялық ойдың орталық нысаны болып қалады. Адам өз табиғаты жағынан қарама-қайшы және қосмәнді: ол шексіз болмыс сияқты еркін, бірақ сонымен бірге ол өзінің дүниеге көзқарасына, өміріне, көңіл-күйіне және іс-әрекетіне әсер ететін алуан факторларға бағынады. Еркіндік – адамның жан-жақтылығын, оның ойлау қабілеті мен өз қалауы бойынша әрекет ету қабілетін көрсететін философиялық категориялардың бірі.

«Адам бостандығы» тұжырымдамасы Антикадан бастау алып, философиялық ой тарихында ұзақ эволюциядан өтті. «Еркіндік, бостандық деген не?» деген сұраққа берілетін жауаптардың жалпы саны екі жүзге жуық. Бостандық - адам тіршілігінің мәнін сипаттайтын негізгі философиялық категория. Бостандық - адам тіршілігінің мәнін сипаттайтын негізгі философиялық категория. Бостандық - потенциалды жағдайдан іске асырылған күйге өту мүмкін болатын әлеуметтік құбылыс. Бостандық - жеке автономияға, тұлғалық автономияға бағытталған қозғалысты қамтитын күй. Тұлғаның симбиотикалық тәуелділіктерден құтылып, прогрессивті эмансипацияға қол жеткізуі. Адам өмірі дегеніміз - дәйекті түрде түрлі деңгейдегі тәуелділіктерден құтылу арқылы үздіксіз жетілуі болып табылады. Бостандық - потенциалды жағдайдан іске асырылған күйге өту мүмкін болатын әлеуметтік құбылыс. Хайуанаттар дүниесінде бостандық жоқ: олар туа берілетін инстинктер программасымен дүниеге келіп, сол бағдарлама шеңберінде өмірден өтеді.

Философиялық мағынада «еркіндік» ұғымын бастапқыда софистер қолданды. «Даналық ұстаздарының» түсінігінде «еркіндік» ұғымы жеке адамның ішкі еркіндігін білдіреді. Софистер сол кездегі нормалар мен дәстүрлерге қарсы рух еркіндігін жариялай отырып санаға шексіз сенім көрсетті. Сол сәттен бастап саясатқа, заңға қарамастан әрбір тұлға ішкі еркіндік күйіне көтеріле алады деген тереңмәнді тұжырымдама жасалды. Яғни, «бостандық» - софистердің пікірінше, логос пен табиғат арасындағы үйлесімділікке қол жеткізу [2].

Ежелгі грек философы, Сократ шәкірті Платонның бостандық ұғымына ізгілік болмысы, мінсіз, абсолютті және идеалды деген анықтама берді. Ол адамның іс-әрекеті жағымды сипатқа ие болса, яғни жақсылыққа жетуге бағытталған болса, ондай адам еркін болады деп тұжырымдаған. Платонның кейінгі пайымдауларында ол еркіндік пен достық ұғымдарын біріктіреді. Достық - өзін жақсы көру сияқты жақсылықтың тамаша көрінісі. [3].

Аристотель Платонның еркіндік концепциясын жоққа шығарып, адамның барлық тіршілік иелерінен ерекшелігі – оның еркін тандау мүмкіндігі бар екенін айтады. Данышпандар бақытқа, яғни өз қалауымен өмір сүруге қабілетті болса, өзін-өзі қамтамасыз етеді [4].

Аристотель бостандықты адамның іс-әрекеті мен әрекетінің еркіндігімен немесе стихиялылық еркіндігімен анықтады. Адамдардың әрекеттері «өз ықпалынан» туындайтындықтан, еркін деп анықталады. Ежелгі грек полисі ыдырағаннан кейін бостандық адамның ішкі еркіндігі ұғымымен корреляциялана бастайды, бұл жеке индивидтің болмысы мен тіршілігі туралы сұрақтардың алдыңғы қатарға шығуын білдіреді. Антикалық дәуірде бостандық ең жоғары ізгілік, ізгілік болды және жердегі құмарлыққа ие емес құдайлардың артықшылығы болып саналды. Ал өз нәпсісінің күші мен сыртқы қауіп-қатерлерге қарсы тұру қажеттігін сезінген адам жақсылық жолынан кетуге мәжбүр болды. Яғни, адамның білімге, жақсылыққа ұмтылуы – еркіндік.

Ежелгі гректер азаматтық құқықтары бар, яғни саяси субъективтілігі бар адамды «еркін, азат адам» ретінде қарастырды. Бостандық мәселесі алғаш рет Демокриттің ежелгі

материализмінде қарастырылды. Эллинизм дәуірінде ол туралы түсінік айтарлықтай өзгеріп, Эпикур үшін бостандық саяси деспотизмнен азат болу философиясына айналды.

Эпикур мектебімен қатар стоиктер мектебі дамыды. Олар еркіндікті емес, қажеттілікпен ымыраласу жолдарын іздеді. Стоялықтар пікірінше, қажеттілік (детерминизм) - әлемді басқаратын күш. Стоицизм мектебінің философтары үшін бостандық - шектеулер мен мәжбүрлеудің болмауы, адамның өз қалауына сәйкес әрекет ету мүмкіндігі, оған ие болу мүмкіндігі. Стоялықтар ақыл мен ерік күші тағдырға қарсы тұра алады, қажеттілік жағдайында бостандық - мойынсұнушылық, келісім, қабылдау деген пікірде болды.

Антикалық ойшылдар бостандық туралы айтып қана қоймай, еркін болуға ұмтылды. Бөшкеде өмір сүрген киник Синоптық Диоген полистегі байланыстарын тастап, оның бұғауларынан босап, заңның зорлығына мойынсұнбай, қоғамдық істерге қатынаспай, некемен өзін бұғауламай, бала тәрбиесіне алаңдамай, жерді өңдемей, әскери қызметпен және теңіз саудасымен айналыспай - керісінше, осының бәрін келемеж етті және бәрінен азат болуға ұмтылды. Оның бостандыққа ұмтылысы нигилизммен және мәдени-этикалық нормалар мен ережелерден бас тартумен шектесті.

Дегенмен, антикалық дәуірдегі еркіндік - таңдаулы азшылықтың, ойшылдардың, данышпандардың тағдыры. Қарапайым адамға еркіндік бейтаныс болды және қалың бұқара оған ие болуға ұмтылмады. Оның үстіне Ежелгі және Ортағасырлардағы адам үшін еркіндік ұғымы қорқыныш пен үрей тудырды, өйткені ол замандардың азаматтары антикалық саясатпен де, гильдиялық қатынастар жүйесімен де, діни қауымдастықпен де қорғалмаған еді.

«Еркін, азат адам» ұғымы Ортағасырларда метаморфозаға ұшырады, өйткені Католик шіркеуі адамның бостандығын Құдайдың еркіне, жанды құтқару және күнәні өтеу идеясы аясына көшірді [5].

Қайта Өрлеу дәуірінде ләззат пен бақытқа құқығы бар «еркін адам» идеалы қайтадан құрметті орынға ие болды және ойшылдардың «Адамды қалай азат ету, қалай босату керек? Бостандық қандай болуы керек?» деген ой жұмысы басталды. Реформация дәуірі бұл процесті тағы да баяулатты, өйткені жаңа діни ағымдар Құдіретті Құдайды дәріптеп, оның алдында адамды елеусіз қалдырды, ал діндардың жаны құтқарылады ма, жоқ па, бұл шешімді ешқандай мінез-құлықпен өзгертуге болмайды, деп сендірді.

XVIII ғасырдан бастап адамға бұғауды тастауға көмектесетін жаңа идеялар мысалы, Ағартушылық пен марксизм идеялары пайда болды. Бірақ олар толығымен іске аспады.

XX ғасырда Э.Фромм өмірді жансыз етуге деген құмарлықты, «қирату үшін қиратуды», барлық таза механикалық нәрсеге қызығушылықтың артуы, тірі құрылымдарды бөлшектеуге ұмтылуды «некрофилия» деп атады. XX ғасырдағы өндірісті индустрияландыру табиғи, тірі процестерді механикалық етуге және олардың механикалық, кибернетикалық әріптестерінің кері артикуляциясына негізделген. Сондықтан, мега-индустриализм машинасынан міндетті түрде «тірі құрылымдардың ыдырауы» туындайды. Мұндай некроздық процестер бұрын қорғалған аумаққа - адамның тәндік аумағына жақындауда немесе шекарадан өтіп кетуде.[6].

Кезінде К.Маркс «бірінші өндіріс» және «екінші өндіріс» туралы айта отырып, өзінің әлеуметтік теориясын «адамдар өндірісі» барлық дәуірде бірдей болатындығын, ал «заттар өндірісі» өзгере беретінін айтқан болса, қазіргі заманда прогрестің индустриялық постмодерндік мега-машинасы «адамдарды өндіруді» киелі, тиым салынған сала деп қарамайды. Мысалы, Францияда қабылданған бір жынысты некені заңдастыру туралы

занды алайық: бір жынысты отбасылар кластерінің өсуі жасанды бала туу технологияларын қолданудың және сәбилер саудасы нарығының өсуін ынталандырады. Бұл адамның көбеюінің дәстүрлі табиғи-мәдени тәсіліне нақты балама. Демек, қорғалатын адам аймағының бүкіл периметрі бойынша микро-саңылаулар мен микро-өткізулер қазірдің өзінде жүргізілуде.

Аталған шекаралардан өтуді бәсеңдетуге, түсінуге және уақытында саналы таңдау жасауға негіз бар ма? ХХІ-ХХІІ ғасырлар тоғысында адам мен адамзат қандай болмақ? Бүгінгі жұмыс істеп тұрған хомо сапиенс ХХІІ ғасырда өмір бойы қалады ма, әлде оның тарихы ХХІ ғасырда аяқталады ма, содан кейін жыныссыз, жассыз, жансыз, эмоциясыз «киборг», бірақ сенімді жұмысшы, басқарылатын, өнеркәсіпте өндірілетін және қажетті мөлшерде пайдаланылатын құлтемірге айналады ма? Әлде, адамның қол сұғылмайтын шекарасының бұзылуын көрген фактілер адам мен адамзаттың өлімі жойқын соғыстар емес, жаппай өндірістің, табыстылық пен тұтынудың бейбіт тәртібі нәтижесінде іске аспақ па? Теорияның шеңберінен практикалық және тарихи оқиғалардың шеңберіне ауысатын болсақ, онда бұл - адамзат өзін өз тіршілігінің ауқымын мега, микро және наноәлемдерге сәйкес келмейтін ортамен қоршай бастады, дегенді білдіреді. Ең соңында, Ұлы ақпараттық және коммуникациялық төңкерістер сферадан кейін сфераны басып алып, қатынастарды, құрылымдарды, ақпараттар мен коммуникацияларды алмастыруда, деп тұжырымдай аламыз. Қазіргі ғылым, «физика» информатикаға барынша жақындай отырып «техноғылымға» немесе дәлірек айтқанда, «инфоға» және «wirth» - информатикаға айналууда. Адамнан кейінгі, трансдамдық шындық пайда болуда. Адамдардың болмысы басқа болмыспен ығыстырылууда. Постмодернизм осы процестердің философиядағы және мәдениеттегі көрінісіне айналды. Бұрмаланған түрде ол адамның және оны қоршаған дүниенің өзін-өзі жоққа шығаруын жаңғыртып, оларды «құл» деп жариялады және адамның табиғи ақыл-ойын, рухын - техникалық жасанды интеллектпен ығыстырылғанын тұжырымдады. Ақырында, дәстүрлі болмысты аттап өтіп, ол трансмодернизмге айналды. Бұл процестерді саналы түрде реттемейінше, олар ұсынатын тұтынушылық жұмақ ақырзаманға, ең алдымен, мәдени-гуманитарлық жағдайға айналу қаупін тудыруда.

Когнитизация мен технологиялар адамның семантикалық санасын басып, адамдар оны жоғалтқаннан кейін ақыл-ойы ессіз болады. «Таза ақыл дегеніміз - таза ақымақтық», - деді Ницше [7]. Бұл ешқандай ирониясыз шындық. Гуманистік даму мақсаттарының жоғалуы ақыл-ойдың адамға емес, сыртқы, басқа нәрсеге қызмет ете бастауын білдіреді, сол арқылы абсурдтық сипатқа ие болады. Абсурд - бұл ақыл түріндегі санасыздық. Адамдар ойлайды, бірақ «ақылдан тыс». «Жаңа адам» дегеніміз - ойлайтын зомби. Оның санасында өз болмысын өзгерту, «адамгершіліктен айыру» және басқа, анағұрлым «мінсіз» жаратылыстармен алмастыру идеялары туады. Өздігінен дамып келе жатқан техноғылым мұны іс жүзінде жасай бастады.

ХХ ғасырда дәстүрлі қоғамнан - заманауи қоғамға көшу үдерісі орын алды. Жаһандану үдерісі контекстінде әлемдік экологиялық қатерлер, ядролық қарулану, экономикалық диверсификация және дағдарыс дәуіріндегі мемлекеттердің ұлттық қауіпсіздік мәселелері, адамзат баласының демографиялық жарылысы, жаппай миграция, азық-түліктің келешек тапшылығы қалыптасып үлгерді. Мемлекеттер мен қоғамдар, мәдениеттер арасында оңтайлы дамуға қатысты бәсекелестік артты. Постмодерндік қоғам деп аталатын қазіргі қоғам (З.Бауман, Дж.Делез, Дж.Батай, Ф.Джейсон және т.б.) мәдениеттің бытыраңқылығымен, біркелкі еместігімен, дамудың бірыңғай векторының жоқтығымен, орталықсыздандырумен, көп билікпен сипатталады. З.Бауман қазіргі қоғамды «белгілі бір бағыты жоқ өзгерістер сферасы, белгісіз және іс жүзінде болжауға болмайтын

салдары бар стихиялы және мәңгілік эксперименттер аймағы» ретінде сипаттайды [8]. Нәтижесінде, постмодерндік қоғамда біртұтас билік көзі және ортақ құндылықтар жүйесі жоқ. Басқаша айтқанда, биліктің бір көзінің орнына бірнеше жеке билік көздері пайда болды және соңғы таңдау жауапкершілігі жеке адамға жүктеледі. Сондықтан қазіргі қоғамда бостандық кез келген жеке адамның әмбебап меншігі немесе табиғи күйі ретінде емес, «белгілі бір уақыт пен жерде ол кездейсоқ болатын мәндермен қоғамда өндірілген және әлеуметтік түрде қамтамасыз етілген әлеуметтік факт» ретінде түсініледі [9].

Бостандық қазіргі адамды қиын жағдайға қалдырды: қоғамдық тәуекелдер мен қайшылықтардың тууы жалғасуда, ал адам өз мінез-құлқын қадағалап ойлануға, түпкілікті таңдау жасауға және шешім қабылдауға мәжбүр.

Ю.Левада дұрыс атап өткендей, «еркіндікті армандаудан гөрі оны пайдалану қиын, ал шынайы еркіндік жағдайында өмір сүру - еркіндік жоқ кездегіден әлдеқайда қиын» [10].

Бұл ойды әрі қарай жалғастыру қиын емес: кез келген адам саналы таңдау жасауға дайын және өз таңдауы үшін жауапты болмайды. Сондықтан да болар, қазіргі әлемде көптеген адамдар тұрақты тәуекелсіздік, белгісіздік, таңдаусыздық және жауапкершіліксіздік пен болжамдылық жағдайында өмір сүруге, еркіндік сияқты іргелі адами құндылықтан бас тартуға бейім. Тұрақтылық пен тәртіпті қазіргі заманғы адамдар белгісіздік пен таңдаудан гөрі маңызды құндылық ретінде қабылдайды.

Жаһанданған мобильді динамикалық әлемде тәртіп пен болжамдылық дәрменсіздік пен бағыныштылықтың көрсеткіштеріне айналып, дәстүрлі қоғамдардың белгілері болып табылады. Бостандық пен әлеуметтік құқықтардың жетіспеушілігінің негізгі өлшемі - әлеуметтік мобильділіктің жоқтығы. Мысалы, З.Бауман қазіргі адамды дүние-мүлікке байланбаған жеңіл саяхатшымен салыстырады. Ол кез келген мәдени шекараны байсалды түрде кесіп өтеді және бәрінен алшақтайды. Ал, керісінше, қайыр сұраудың белгісі - табиғи өміріне қызмет ететін игіліктерге берілу, олармен қоштаса алмау.

Қазіргі әлемдегі еркіндік иерархиясының тағы бір көрсеткіші - кеңістік пен уақыттың тең бөлінбеуі. Үлкен еркіндікке ие адамдар тек уақытта өмір сүреді, кеңістік оларға маңызды емес. Еркіндігі аз адамдар кеңістікті мекендейді және оны мағыналы етуге тырысады. Сонымен, қазіргі жеке тұлғаның еркіндігі белгісіздік пен детерминация жағдайынан туындайды. Қазіргі заманның еркін адамы әрі әлеуметтенбеген, әрі тым әлеуметтенген, сондықтан «тұлға үнемі үзіліссіз және түпкілікті үмітсіз келіссөздер жүргізуге мәжбүр» [11].

З.Бауман индивидуализация - оның таңдауы емес, қазіргі адамның тағдыры деген идеяны алға тартады. Қазіргі белгісіз және бытыраңқы қоғам жағдайында адам еркін болуға мәжбүр. Бұл оның тағдыры, бірақ таңдауы емес. Қазіргі адам еріксіз еркін болуға мәжбүр.

Бүгінгі таңда шын мәнінде еркін болуға мүмкіндік бар. Ол үшін әрбір адам өз бостандығы үшін жауапкершілік алуы тиіс. Бірақ, өкінішке орай, дәл осы себептер еркін адам болуды қиындататын жағдайларды құрауда. Себебі, метанарративтер бүгінде өзектілігін жоғалтып, мұның нәтижесі жеке тұлғаның «бостандығына» әкелуде. Ал шын мәнінде, бостандық қайтадан адамнан қашып, қашықтап, дәлірек айтқанда, адамды сыртынан емес, ішінен байлауда. Мұның ерекше көрінісі - адамдардың «жаңаға», сәнге, мүсінге, тәртіп мәнеріне сәйкес келуге деген ұмтылыстары. Осылайша, постмодерндік дискурс адамның болмысын қиындатып, еркін болу жолына тосқауыл қойып, жалғандыққа, заңсыздыққа итермелеуде. Ос сәттен адам өміріне «бостандық» феноменінің заң жүзіндегі парадигмалары еніп, тіршілік сапасы күрт өзгерістер толы болмақшы.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

Саяси түсіндірме сөздік. - Алматы, 2007. ISBN 9965-32-491-3



- Краснопольская А.П. Софистика и софисты // Человек. – М., 2004. – №5.
- Столяров, А.А. Свобода // Степин/ Гусейнов/ Семигин/ Огурцов 2010.
- Зубов В.П. Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. («Научно-библиографическая серия»). – М.: Изд – во АН. 1963 – 368 стр. – 25 000 экз.; переизд.: М.: Эдиториал УРСС, 2000; 2009.
- Пархоменко Р. Н. Генезис идеи свободы в западноевропейской философии. elibrary.ru  
<https://elibrary.ru>
- Фромм Э. Душа человека. Москва : АСТ-ЛТД. С. 585-646.
- [Мырзагелді Кемел. «Ақыл қалта» - Qazaq radiosy. qazradio.fm](http://www.myrzageldi.kemel.kz)  
<https://qazradio.fm>
8. Бауман, З. Индивидуализированное общество [Текст] / З. Бауман. М.: Логос, 2002. 390 с.
9. Бауман, З. Свобода. / З. Бауман. М.: Новое издательство, 2006. 132 с.
10. Левада, Ю.А. Предисловие [Текст] / Ю.А. Левада // З. Бауман. Свобода. М.: Новое издательство, 2006. С. 3-10.
11. Бубер М. Два образа веры. - М.: Республика, 1995.

## ЕВХАРИСТИЧЕСКИЕ ГИМНЫ ФОМЫ АКВИНСКОГО - ЖЕМЧУЖИНА ЛАТИНСКОЙ ПОЭЗИИ

Мкпо Дана Сериковна

Әл-Фарби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының магистранты

**Abstract.** The article is devoted to the study of the peculiarities of the medieval Latin language as the language of philosophy and the Catholic Church. The work notes the continuing importance of Latin for the analysis of the history of philosophy, despite its status as a "dead language". Any modern language is transformed in a social context, but this is not typical of a "dead" language; accordingly, the meaning of Latin words will not change and will be understandable in any period of time of the historical process. The article analyzes five Eucharistic hymns of Thomas Aquinas: *Lauda Sion*, *Pange Lingua*, *Sacris Solemnis*, *Verbum Supernum* and *Adoro te devote*, written in the 13th century and remaining relevant within modern Catholicism.

**Key words:** history of philosophy, Latin language, philosophy of language, F. Aquinas, Eucharistic hymns.

Латынь с IV века и по 1965 год была официальным языком Католической Церкви. И даже сегодня все Папские Мессы и встречи особо важного значения проводятся на латинском языке. Почему Католическая Церковь выбрала именно латынь и в чем смысл иметь во Вселенской Церкви лишь один официально закрепленный язык? Прежде всего это сделано в целях целесообразности, для того чтобы в случаях возникновения любых сомнений искать ответы из единого источника, единого текста. А так как латынь имела элитарный статус на Западе на протяжении долгих веков, выбор пал именно на нее, и она заняла свое привилегированное место в Литургии.

Сегодня же, когда латынь обрела статус "мертвого" языка, у многих возникают вопросы относительно актуальности ее применения в Литургии и богословии. Аргументом здесь можно считать тот факт, что любой современный язык трансформируется в условиях социального контекста, а мертвому языку это несвойственно, соответственно, смысл латинских слов не будет видоизменяться и будет понятен в любом отрезке времени исторического процесса.

Также следует отметить строгость логики самого языка, в условиях которой практически не возникает проблем с интерпретацией. При всем этом латынь сохраняет в себе пространство для красоты и поэтичности.

И последним, немаловажным критерием при выборе официального языка Церкви является универсальность. Вселенская Церковь, распространенная по всей Земле открыта для католиков из любой точки мира. Так как самым важным для христианина-католика является быть частью Тела Христова, наряду с другими его членами, крайне необходимо иметь как минимум общий язык в рамках соединяющей их Литургии. Таким образом, хотя бы минимальное знание латыни позволяет нам полноценно участвовать на Святой Мессе в любой точке мира и понимать все происходящее не только через "невербальное", но и через вербальный Чин Мессы. Это не обязывает католиков изучать множество различных языков в условиях командировок, отпусков и других форм пребывания в другой стране. В Казахстане мы на практике убедились в этом, когда во время Съезда Мировых Религий и

Мессы Папы Франциска в Астане, нам удалось соединиться в молитве с людьми, приехавшими со всего мира.

Многих, помимо “официальности” латыни, волнует также и элемент сакральности латинского языка, который весьма очевиден, ведь Церковь руководствуется не только сухим прагматизмом, но и в каждом своем решении прибегает к Божественным основам. Но почему Церковь не предпочла арамейский язык, ведь на нем говорил Сам Иисус Христос?

Здесь крайне важно отметить последние эпизоды из жизни Иисуса, а именно Страсти Господни, увенчанные Его Распятием. Все четыре Евангелия повествуют и свидетельствуют нам о том, что Понтий Пилат приказал прибить ко Кресту Иисуса табличку с Его “виной”: “*Jesus Nazarenus, Rex Iudaeorum*” (Иисус из Назарета, Царь Иудейский). Эта надпись была написана на трех языках: на латыни, греческом и иврите. С тех пор эти три языка являются сакрализованными в христианстве, а латынь возвышается над двумя остальными.

Говоря о Церкви, христианин всегда отмечает ее не только как религиозный институт и место молитвы, но признает в ней Тело Христово, а себя ее нераздельным и вечным членом. Таким образом, Церковь и Евхаристия (обряд причащения Тела и Крови Христа) являются нераздельными и основополагающими элементами всего христианства. Евхаристия представляет собой сердце христианской жизни, вершиной в иерархии Таинств. Это не просто духовное единство с Богом, но и материальное соединение с ним в единую плоть. Евхаристии выделено самое особенное место в Божественной Литургии как Западной, так и Восточной Церкви. Но сегодня мы остановимся только на Западном, а если конкретно Римско-Католическом обряде.

Помимо рекомендуемого Церковью ежедневного причащения (при условии предварительного покаяния) в Римско-Католической Церкви предусмотрен обряд поклонения Пресвятым Дарам или Адорация, представляющий собой молчаливую молитву перед выставленными в Дароносице Пресвятыми Дарами (в которых незримо пребывает Иисус Христос).

Это особенная форма Богослужения, совершаемая как правило по четвергам, в день, когда Иисусом была установлена Евхаристия в момент Тайной Вечери. Во время Адорации принято читать четырехнедельную псалтирь, а также исполнять различные Евхаристические гимны. Как правило, авторство этих гимнов принадлежит Святому Фоме Аквинскому, чья философия является официальной философией всей Католической Церкви. Им было написано в общей сложности 5 Евхаристических гимнов, среди них: *Lauda Sion, Pange Lingua, Sacris Solemnis, Verbum Supernum u Adoro te devote*. Все гимны были написаны в 13 веке, в период правления Папы Урбана IV и по его персональному заказу [Tück, 2016].

По своему богословскому содержанию Евхаристические гимны Фомы Аквинского перекликаются, или даже дублируют, его идеи и воззрения, изложенные им ранее в своем бессмертном трактате “Сумма Теологии”.

*Lauda Sion Salvatorem* “Хвали, Сион, Спасителя” - один из Евхаристических гимнов, приуроченных к Торжеству Тела и Крови Христовых, написанный четырехстопным хореем. Здесь особенно сильно прослеживается мастерство лаконичной латыни Ангельского Доктора Фомы Аквинского. По словам Дома Геранже: “Именно здесь высшая сила схоластики, не откровенной и усеченной, как сегодня, но сочной и всеобъемлющей, как в средние века, сумела подчинить ритм латинского языка ясному и точному изложению догмы”.

Авторство этого гимна долгое время приписывалось Бонавентуре, и лишь благодаря Мартину Герберту, немецкому теологу и музыковеду, монаху принадлежащему к ордену бенедиктинцев, удалось, наконец, установить то, что автором данного произведения, вне всякого сомнения является Святой Фома Аквинский [Dobrozi, 2014].

Комментаторы гимна отмечают, что Фома был и является по сей день величайшим воспевателем достопочтенного Таинства Евхаристии и его гимнам поклоняются сами ангелы (отсюда его прозвище Ангельского Доктора) и прославляют вместе с ним Тело Господне. Говоря о ритмической форме гимна, исследователи замечают ее сходство с гимном Адама Сен-Викторского "*Laudes crucis atollanes*".

Вполне возможно, что Фома Аквинский выбрал ритм этого гимна и создал на его основе свой собственный, так как Адам Сен-Викторский (монах-августинец) был выдающимся поэтом своего времени и написал величайшие гимны и секвенции на латинском языке.

Следующий гимн Фомы Аквинского называется "*Pange Lingua*" - он же самый распространенный и наиболее часто используемый в Литургии поклонения Пресвятым Дарам. Среди 50 каталогизированных в период между 1400 и 1520 годами полифоний "*Pange Lingua*" стоит на вершине, опережая такие величайшие гимны как "*Ave Maris Stella*" и "*Veni Creator Spiritus*". [Fernandez, 2016]

Текст гимна "*Pange lingua*" представляет собой прославление Евхаристии, на которую ссылается доктрина пресуществления ("истинный хлеб превращает его слово в плоть, а чистое вино - в кровь Христа»), и провозглашение нового обряда как символа Нового Завета перед Ветхим («Итак, великое таинство мы будем почитать ниц, и древняя книга уступит место новому обряду»).

Мелодия повторяется дважды: с одной стороны, потому что она не повторяет ни одной фразы, а свободно движется вперед, время от времени повторяя лишь несколько коротких ячеек. С другой стороны, потому что каждая музыкальная фраза обычно начинается с ноты, которой заканчивалась предыдущая фраза, что придает ансамблю вид большой мелодической арки, разделенной на периодические отрезки.

Одним из выдающихся качеств этого гимна с точки зрения стихотворения является его дискурсивная ясность. В шести строфах, составляющих его, мы находим тематическое единство, которое вращается вокруг празднования Корпус-Кристи; тема, которая объединяет весь гимн. Тем не менее, каждая строфа состоит из собственного смысла, так что она связана с другими одной и той же общей нитью, не оставляя какой-либо неполной идеи, но закрывая свою тему с невероятной экономией. Если мы проведем небольшой анализ каждого из них, мы сможем заметить, как текст переплетается, образуя единое и сбалансированное стихотворение [Nussman, 2017].

"*Sacris Solemniis*" - очередной гимн Фомы Аквинского, приуроченный к Торжеству Тела и Крови Христовых, представляющий собой заутренний молитвенный распев и повествующий о евангельских событиях, произошедших с Иисусом и его апостолами в Великий Четверг, а именно установление Священной Евхаристии. Строфы в хронологическом порядке отсылают нас стать участниками учреждения этого Великого Таинства.

Мы видим у Фомы Аквинского поэтически оформленные цитаты из Евангелия, например:

"*Accipite, et bibite ex eo omnes*" ("Примите и пейте из нее все") у него звучит следующим образом "*Accipite / quod trado vasculum; / omnes ex eo bibite*" ("Примите эту маленькую чашу, которую я вам передаю, и пейте из нее все").

В “*Sacris Solemniis*” мы видим схожие эпизоды с гимном “*Lauda Sion Salvatorem*”, который мы ранее рассматривали. В шестой строфе “*Sacris Solemnis*” мы видим фразу “*Panis angelicus / fit panis hominum*” (“Хлеб Ангельский стал хлебом человеческим”). А в “*Lauda Sion Salvatorem*” мы наблюдаем фразу “*Ecce Panis Angelorum, / factus cibus viatorum*” (“Узрите Ангельский Хлеб, ставший пищей паломников”). Аквинскому удалось выразить ту же мысль совершенно другими словами — отличительный признак хорошего поэта.

Седьмая и заключительная строфа “*Sacris Solemniis*” призывает Святую Троицу, во многом аналогично заключительной строфе “*Pange Lingua*” (как указано выше). Святой Фома обращается к “триединому Божеству” (“*Trina Deitas*”) и просит Его навестить Свой народ, который поклоняется Ему, и возглавить их на пути в вечную жизнь. Неясно, было ли посещение, которое имел в виду святой Фома, реальным присутствием Христа в Евхаристии или что-то более мистическое или абстрактное.

“*Verbum Supernum prodiens*” - уже само название гимна и соответственно первые три его слова вводят нас в атмосферу величия и торжественности. Во всех трех словах присутствует буква R в связке с другими согласными, что придает гимну с первых строк особую выразительность.

Вторая строфа “*Verbum Supernum*” также имеет некоторые интересные вербальные и стилистические особенности. Например, первая и последняя строки строфы заканчиваются в той или иной форме словом “*discipulus*”. Это, по-видимому, сделано намеренно, поскольку в этой строке есть еще одна игра слов, которая наводит на мысль: а именно, следует обратить внимание на слова “*tradendus*” и “*tradidit*”. Эта “*figura etymologica*” устанавливает драматическую иронию между предательством Иуды и любовью Христа к своим ученикам с одной стороны, и утверждает единство между Тайной Вечерей и Распятием Иисуса.

“*Adoro Te Devote*”, гимн, который, по всей вероятности, был написан Фомой Аквинским на смертном одре. Один единственный из пяти гимнов, не вошедший в празднование Торжества Тела и Крови, но активно использующийся на Адорациях.

Здесь Фома Аквинский обращается к формам человеческого сознания, утверждая, что зрение, обоняние и осязание не могут дать нам достоверного знания о Боге (“*Visus, tactus, gustus*”), но только слуху можно доверять (“*auditu solo*”) и верить “Во все, что сказал Сын Божий”.

Мы слышим в гимне слово “*latebat*”. Этим Фома Аквинский дает нам понять, что как и при жизни на Земле Иисус сокрыл свою божественность, так и его человечность сейчас сокрыта в Евхаристии [Schoot Henk, 2016].

Лишь одним словом Фоме Аквинскому в гимне “*Adoro Te Devote*” удалось выразить то, как Иисус Христос день ото дня питает своих верных - словом “*pellicane*”. Таким образом точно так же, как пеликан якобы кормит своих детенышей своей собственной плотью и кровью, подобным образом Иисус Христос кормит Своих последователей Своей собственной Плотью и кровью в Самом Святом Таинстве Алтаря.

Кратко проанализировав все пять гимнов, мы можем отметить в первую очередь тот факт, что несмотря на огромную разницу в сроках их выпуска, Фомой Аквинским не была утрачена стилистическая преемственность, а также смысловая взаимосвязь, основанная на Величайшем Даре Бога человечеству.

Сегодня эти гимны, как и в XIII веке, занимают почетнейшее место в Литургии и имеют множество переводов на национальные языки, в числе которых: английский, испанский, французский, немецкий, итальянский, португальский, корейский, китайский, японский, вьетнамский, хинди, индонезийский, русский и др.

Гимн “*Pange Lingua*”, более известный как “*Tantum Ergo Sacramentum*” имеет два поэтических перевода на русский язык, оба из которых официально используются в Католической Церкви России, а также Казахстана:

Перевод №1

*Славься Жертва, Дар священный,  
в нём сокрыт Спаситель Сам,  
и завет сменяя древний,  
новый свет явился нам!  
Видит вера вдохновенно  
недоступное очам!*

*И Родивший, и Рожденный  
да прославятся всегда,  
и хвала и поклоненье  
Им не смолкнут никогда!  
Дух Святой Животворящий  
равно славен будь всегда!*

Перевод №2

*Эту тайну Пресвятую  
Славим в поклонении  
Древнее установленья  
Новым упрядняется,  
Наша вера восполняет  
Чувствам недоступное.*

*И Родитель, и Рождённый  
В вышних возвеличатся!  
Им — держава, честь и слава  
И благословение!  
Исходящий от Обоих  
С Ними да прославится.*

Среди прочих гимнов Фомы Аквинского поэтического русского перевода удостоился только “*Adoro te Devote*”, все остальные переведены в виде прозаического текста и могут быть использованы как самостоятельные молитвы.

Что касается переводов на казахский язык, то сегодня Астанинской и Алматинской Епархиями ведется активная работа по переводу католических текстов на государственный язык. Командой молодых энтузиастов из числа паствы были осуществлены переводы Катехизиса Католической Церкви, Карагандинского молитвенника со всеми основными молитвами (“Отче Наш”, “Радуйся, Мария”, “Символ Веры”, “Слава Троице” и мн.др), и некоторых, особенно распространенных католических хоралов (“Ночь Тиха”, “Радуйся, Мария”) и коротких информативных брошюр для подготовки к исповеди, порядка молитвы Розарием и 15-минутных размышлений перед Евхаристией. Евхаристические гимны Фомы Аквинского все еще не переведены, но начало этому делу уже положено.

В группу переводчиков огромного количества католического материала на казахский вошли: Зарина Кадаубаева (аспирант теологии Краковского Университета, филолог), Максим Пермин (семинарист Карагандинской Межпархиальной Высшей Духовной Семинарии “Мария - Матерь Церкви”) и Сергей Судак (священник Епархии Пресвятой Троицы).

Сегодня в Часовне Милосердия, находящейся на пересечении улиц Кабанбай Батыра- Тулебаева проводятся Святые Мессы на казахском языке, и мне хочется верить в то, что в ближайшем будущем, все другие формы богослужений в Католической Церкви, и особенно обряд поклонения Пресвятым Дарам также будет осуществляться на национальном языке.

#### **Список литературы:**

1. Jan-Heiner Tück A Gift of Presence: The Theology and Poetry of the Eucharist in Thomas Aquinas Translated by G.Hefelfinger. - The Catholic University of America Press Washington., D.C., 2014

2. Dobrozsi Ambrose Praise, O Sion, your Savior: eucharistic presence in St. Thomas Aquinas' Summa and hymns. *Graduate Theses and Dissertations*. - Ohio, University of Dayton, 2014 - [https://ecommons.udayton.edu/graduate\\_theses/723](https://ecommons.udayton.edu/graduate_theses/723) Дата обращения: 20.03.2023

3. Análisis de un himno latino (Pange lingua gloriosi) EN 27 AGOSTO, 2016 POR RAFAEL FERNÁNDEZ DE LARRINOEN ANÁLISIS, EDAD MEDIA <https://bustena.wordpress.com/2016/08/27/un-himno-latino-pange-lingua-analisis>. Дата обращения: 20.03.2023

4. Nussman David Classical Style and Catholic Theology: A Multi-Faceted Analysis of the Eucharistic Hymns of Saint Thomas Aquinas. Honors Bachelor of Arts. - Xavier University, Cincinnati, 2017 - <https://www.exhibit.xavier.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1021&context=hab> Дата обращения: 20.03.2023

5. Schoot Henk J. M. Eucharistic Transformation. Thomas Aquinas' Adoro Te Devote // *Perichoresis* 14, no.2, 2016. – P. 67-79.

## 5 СЕКЦИЯ. Қазіргі ғылымдағы түпнұсқа және аударма тілінің лингвистикалық тезаурусы

### НЕКОТОРЫЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВЕЛИКОГО МЫСЛИТЕЛЯ АБУ НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ

Ульжаева Шохистахон Мамажоновна

Ташкент ұлттық ғылыми-зерттеу университетінің ирригация және ауыл шаруашылығын механикаландыру институтының «Гуманитарлық ғылымдар» кафедрасының меңгерушісі, т.ғ.д., профессор

Худойбердиев Хумоюнбек Хабибулла  
студент

**Аннотация.** В данной статье представлена информация о жизни и творчестве аль-Фараби, а также его философских взглядах. Он стремился учиться с юности и учился живя в Багдаде, Каире, Дамаске, Алеппо и других городах Арабского халифата. Он изучал и развивал труды древних греко-римских философов в Багдаде. По этой причине ему было присвоено звание Второй учитель.

Аль-Фараби занимает особое место в развитии наук философии и логики.

В статье также анализируются некоторые аспекты его философских воззрений.

**Ключевые слова:** Аль-Фараби, Багдад, учитель, философия, Возрождение.

Аль-Фараби Абу Наср ибн Мухаммад был философом, ученым-энциклопедистом, астрономом, математиком, одним из главных представителей средневековой восточной медицины и востоковедов в периода мусульманского Ренессанса[1]. Второй учитель (после Аристотеля) носил имя. Основные труды: «Жемчужины мудрости», «Трактат с точки зрения жителей города Прилежный», Трактат о классификации наук, «Большая книга музыки».

Аль-Фараби родился в 870 (по другим данным 872) году в Фарабинском районе города Восия, расположенного в глубине реки Арись на Сырдарье (граница современного Казахстана). Он из привилегированной тюркской семьи. Его полное имя Абу-Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби аль-Турки.

Стремясь познать мир, аль-Фараби покидает родину. По одним данным, он ушел, когда был подростком, по другим данным, ему было за сорок. Аль-Фараби посетил Багдад, Хоррун, Каир, Дамаск, Алеппо и другие города Арабского халифата.

Многие годы своей жизни он провел в Багдаде, считавшемся центром политики и культуры Арабского халифата. Здесь он основательно обогатил свои знания, изучая труды деятелей «Байт уль Хикма», переводы греческих авторов, знакомясь с известными учеными, а когда пришло время, занял среди них ведущее место своей высокой нравственностью и мышлением. Именно здесь ему был присвоен статус «Муаллим ус-сони», то есть Второй Учитель (имеется в виду второй после Аристотеля).

На самом деле у них много общего: широта и многогранность их научных интересов, стремление к философскому осмыслению бытия и места человека в нем, подход к «всеодобряющему мнению», житейская мудрость люди. Аль-Фараби независимо внес свой



вклад в науку логики, развитую его греческим предшественником. Его своеобразные и смелые философские мировоззрения резко противоречили мнению общества, не способного полностью принять греческую философию и науку. Его откровенный упрек некоторым суевериям того времени побудил многих обвинить его в ереси и отступничестве. На самом деле он был совершенно независим в своем мышлении и оставался твердым в своих убеждениях.

Живя в Багдаде, аль-Фараби начал изучать различные науки, в первую очередь логику. Самым выдающимся мыслителем в Багдаде того времени был Абу Бишр Матта ибн Юнус. Аль-Фараби был среди его учеников и, по словам Абу Бишра Матта, писал комментарии к трудам Аристотеля по логике. Аль-Фараби углубился в изучение наследия Аристотеля и нашел легкость в восприятии идей и решении проблем, оставленных великим греческим ученым. Трактат аль-Фараби «О классификации наук» можно назвать результатом многогранных научных исследований. В ней в строгом порядке перечислялись все науки его времени и изучалось определение каждой науки.

В Багдаде аль-Фараби углубил свои знания, установил связи с известными учеными и вскоре завоевал среди них влияние. Однако среди разных ученых аль-Фараби имеет конфликт с мнением своих коллег, и его мнение основано на интеллекте в приобретении знаний и направлено на достижение счастья в мирской жизни людей. В результате аль-Фараби был вынужден покинуть Багдад.

Он идет в Египет через Дамаск. В своей книге «Гражданская политика» он вспоминает, что начал эту работу в Багдаде, а закончил в Каире (Египет). После путешествия аль-Фараби возвращается в Дамаск и живет здесь в уединении до конца жизни. Свои произведения он оставляет на отдельных бумагах (по этой причине его произведения сохранились в отдельных главах и примечаниях, некоторые из них сохранились лишь во фрагментах, а многие из них не закончены). Он умер в возрасте восьмидесяти лет и был похоронен под Малой стеной Дамаска. Рассказывают, что после его смерти возле его могилы сам царь молился на четырех тростниках.

Философская деятельность Фараби многогранна, он был ученым-энциклопедистом. Общее количество работ философа составляет до 150.

Фараби постоянно пытался изучать устройство мира. Согласно их исследованиям, главой всего всегда является Аллах. Середина есть иерархия бытия. Человек который познает мир и движется в нем. Конец — настоящее счастье.

Аль-Фараби прояснил природу познания человечества. Чувства недостаточно, чтобы понять суть. Этого можно достичь только с помощью ума.

Политическая философия Аль-Фараби продолжает линию платонизма, в то же время, для его учения характерны исконно независимое мышление, самобытность, последовательность, твердая убежденность.

Аль-Фараби, особое место выделяет политической философии, цель которой — построить совершенное общество, создать идеальное объединение граждан. Трактаты Аль-Фараби по социально-политической философии («Трактаты о взглядах жителей добродетельного города», "Об обретении счастья", "Напоминание о пути к счастью" и др.) посвящены принципам и нормам политических объединений общин, т. е. государств[2].

Примечательна работа Фараби под названием «Город добродетельных людей» («Рисала фи ара ахл аль-мадинат аль-фадила»). В этой работе Фараби выражает свое отношение к идеям Платона и Аристотеля об обществе и государстве. Платон считает, что общество возникает из-за потребностей людей. С его точки зрения, только при наличии руководителя и подчиненные должны хорошо знать законодательство. Глава государства

должен иметь жизненный опыт, как и первоначальные благородные старейшины. По Аристотелю, общество есть «продукт природы». Фараби объясняет возникновение общества с точки зрения телеологии (заданной целеустремленности) - он считает, что общество необходимо людям для достижения совершенства[3]. Хотя этот труд написан под влиянием древних трактатов о государстве, он отличается оригинальностью. В этой работе Фараби попытался ответить на ряд важных вопросов, таких как происхождение государства, причины социального неравенства[4].

Филолог Фараби первым разработал учение об обществе в Средней Азии. Он делит города-государства на добродетельные и невежественные. Город Фазиль основан на взаимном сотрудничестве жителей. Фараби считает, что главной целью общества и государства является достижение всеобщего счастья. Наука и образование – путь к общему счастью. Ведь в процессе обучения важно создать психическое состояние, при котором каждый ученик сам стремится учиться или быть образованным. Одной из актуальных задач истории отечественной педагогики сегодня является правильное решение как теоретических, так и практических задач воспитания на основе нашего педагогического наследия и национальных ценностей. История развития общества доказывает, что чем выше уровень образования членов общества, тем выше социально-экономическое развитие, а также развитие духовного и культурного развития личности, многоязычие, многонациональность, толерантность, то есть толерантность. Для этого необходимо изменить мировоззрение нашей молодежи, поднять ее знания и духовность до уровня мировых стандартов.

Аль-Фараби предсказал, что целью человека является счастье, которого можно достичь только с помощью разума. Мыслитель отождествлял общество с государством. Общество – это человеческий организм. «Здоровый город подобен здоровому телу, все члены которого помогают друг другу поддерживать жизнь живого существа[5]».

Особое внимание аль-Фараби уделял таким понятиям, как «первый правитель», «справедливый правитель», «совершенный человек», «имам», «философ», что означает личность, которая достойна руководить гражданским обществом. Так как, согласно учению аль-Фараби, первый правитель не ограничивается простым знанием и по этой причине должен быть избранным среди народа[6].

Фараби был поистине человеком мирового масштаба, изучившим и синтезировавшим в своих творческих достижениях арабскую, персидскую, греческую, индийскую и собственную тюркскую культуру. Звучание тюркской культуры проявляется в его знаменитом произведении «Китаб ал мусик ал-кабир» («Большая музыкальная книга»).

Рукописи Фараби находятся во многих библиотеках мира. Среди них В Британской библиотеке имеются 20 рукописных произведений Аль-Фараби, 17 из которых относятся к XVII веку и три — к XVIII веку. Среди них — «Risalah fi 'ilm al-falsafah», «Al-burhan li-aristatilis», «Maqalah fi al-jam'ba'una ra'au aflatun wa-aristu» и другие. В Бодлианской библиотеке хранятся 19 рукописей Аль-Фараби, относящихся к XVII веку[7]. Также велико число ученых, изучающих творчество Фараби. Свой вклад в изучение Фараби вносят ученые, публикующие труды Фараби и изучающие его поистине энциклопедическое наследие с разных сторон.

#### Литература

[1] Нагиев Г.Г. Политическая философия Аль-Фараби и вызовы современного мира // <https://econf.rae.ru/article/4507>

[2] Нагиев Г.Г. Политическая философия Аль-Фараби и вызовы современного мира // <https://econf.rae.ru/article/4507>

[3] Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. –М., 1966.- С. 251.

[4] Абу Наср Фарабий. Фозил одамлар шаҳри. –Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1993. -Б. 159-173.

[5] Диноршоева З. М. Гражданская философия аль-Фараби / автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. -Душанбе, 2006. - С.18.

[6] Сандыбаев Ж.С., Сабдин А.К. Әл-Фарабидің философиясындағы азаматтық мемлекет мәселесі // Адам әлемі. – 2022. – No. 4 (94). – Б. 21-29.

[7] Бесценные источники нашей культуры. О рукописях в библиотеках Великобритании // <https://www.gazeta.uz/ru/2017/07/05/manuscripts/>

## ФИЛОСОФСКАЯ ЭТИКА АЛЬ-ФАРАБИ И ЕЕ ПЕРСПЕКТИВЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ<sup>18</sup>

**Барлыбаева Гаухар Гинаядовна**

филол.ғ.д., ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері

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

Когда при рассмотрении эпохи, в которую жил аль-Фараби, мы останавливаемся на данных, относящихся к тюркским племенам, предкам казахов, нас интересует не столько сам факт рождения мыслителя в Отраре, сколько реальная связь, существовавшая в истории этих племен, с одной стороны, и других этнических групп и народов Средней Азии и Ближнего Востока – с другой. «Есть данные – подчеркивал А.Х. Касымжанов, – позволяющие пойти дальше и говорить о включенности их в один культурный регион, что верно, по меньшей мере, в отношении Южного Казахстана. К сожалению, мы не можем в полной мере конкретизировать это положение, потому что сведения об этническом составе населения этого района и его географическом расселении весьма разноречивы. Помимо частных миграций здесь сказываются и другие специфические обстоятельства того времени

---

<sup>18</sup> Статья подготовлена в рамках научного фундаментального исследования BR20280977 «Новые концептуальные подходы к содержанию справедливости и ее реализации в казахстанском обществе в условиях глобальных трансформаций современности»

– разноречивой в наименованиях местностей в различных источниках (тем более в источниках, написанных на разных языках), отсутствие какой-либо унификации и значительная доля условности в характеристике расстояний» [1, с. 25].

Как уже отмечалось выше, несмотря на различия в уровне общественной жизни, национальных традициях и исторических судьбах, «в результате длительного процесса взаимовлияния, а, в конечном счете, и синтеза культур, втянутых в орбиту ислама народов, возникла общая для них культура, которую лишь условно можно назвать арабомусульманской» [1, с.25].

Наследие Абу Насра аль-Фараби, получившего признание еще при своей жизни, получило широкое распространение в мире. Оно изучается во многих странах и переведено на различные языки. Философские трактаты мыслителя, ставшие важнейшими элементами мировой культуры, хранятся в библиотеках Бейрута, Каира, Тегерана, Исфагана, Стамбула, Лондона, Берлина, Мадрида, Братиславы, Ташкента и других.

Первые систематические исследования творчества аль-Фараби появились в XI-XIII вв. на арабском языке. Самым древним источником является работа хорезмского философа Абдул Хасана Байхани. В его научных трудах приведены достоверные данные о жизни и философском творчестве аль-Фараби. К исследованиям Абдул Хасана Байхани примыкают книги Кифти, Ибн Абул Усайба (1269 г.), в которых обосновывается не только глубокое проникновение Фараби в греческую философию, но и его крупный вклад в логику, математику и разработку классификации наук.

О мировом признании философа также свидетельствует тот факт, что в XIV-XV вв. о философии Фараби на персидском языке были созданы книги таких ученых как Абдулгашпар Казвани и Мажбуди́н Мухаммед Хасайн.

В XIX и XX вв. философские и научные труды Фараби стали исследоваться особо интенсивно. В мире появилась целая плеяда крупных исследователей Фараби. Особо надо отметить труды ученых Египта, Сирии, Афганистана, Ирана, Турции. В этом отношении несомненный интерес представляют философские работы Омара Фарруха «Два Фараби» и Ибрагима Мадхура «Место Фараби в мусульманской философии». В этих исследованиях содержательно проанализирован вклад Фараби в мировую философию и его большое влияние на Ибн Сину, Ибн Рушда и других.

«В своих исследованиях ученые Ирана, Пакистана и Турции пытались объективно определить место Фараби в мировой философии. Они доказали, что восточные философы, в том числе аль-Фараби, не только сохранили ценнейшие открытия греческих мыслителей, но и существенно развили их, оказав серьезное влияние на развитие науки и философии как на Востоке, так и на Западе. Подобная оценка, на наш взгляд, вполне соответствует исторической истине», – справедливо утверждает академик НАН РК Ж.М. Абдильдин [2, с.20].

В самом деле, в силу все еще господства европоцентристской концепции бытует мнение, согласно которому философы и ученые мусульманского Востока имеют перед мировой культурой только ту заслугу, что изучали, исследовали и переводили на арабский язык древнегреческих мыслителей, так как были посредниками в передаче их наследия Европе. Однако в области культуры не бывает простого заимствования идей, мыслей и их простой передачи. Адекватному пониманию исторической роли восточных мыслителей далеко не в полной мере отвечают такие слова как «переводили», «комментировали» и т.п. «При таком понимании, – пишет академик НАН РК Ж.М. Абдильдин, – предаётся забвению самое главное, исторический подвиг, действительное развитие философии и учеными мусульманского Востока философии и научных идей греческих авторов» [2, с.18].

На Западе труды Фараби известны с XII-XIV вв., но подлинно глубокое их изучение начинается с XIX в. В XIX в. благодаря трудам А. Шмольдера, М. Штейншнейдера, Фр. Дитерици работа по публикации и переводам произведений аль-Фараби усилилась, этими учеными были заложены прочные основы для критического изучения текстов рукописей аль-Фараби. В XX в. учеными различных стран (А. Арберри, Д.М. Данлоп, Г. Фармер, Р. Эрланжа и др.) осуществлен целый ряд научно-критических изданий.

Что касается исследователей-востоковедов России, Казахстана, Узбекистана и Таджикистана, то первое исследование об аль-Фараби на русском языке было опубликовано еще В.В. Бартольдом в книге «Культура мусульманства», а первая специальная работа об оттарском мыслителе была написана А. Саади в 1924 г. В дальнейшем ценный вклад в изучение творческого наследия Фараби внесли такие философы как А.В. Сагадеев, М.М. Хайруллаев, Б. Гафуров, А.Х. Касымжанов, С.К. Сатыбекова, М.С. Бурабаев, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, Г.Г. Соловьева и др. Важной заслугой известного ученого А. Машанова является то, что он инициировал фарабиеведческие исследования в Казахстане.

Большими событиями стали Международная научная конференция, посвященная 1100-летию аль-Фараби, и создание в Институте философии и права АН КазССР творческой группы по изучению наследия мыслителя. В дальнейшем члены этой группы, переросшей в отдел фарабиеведения, начали систематически исследовать труды Фараби, перевели на казахский и русский языки его философские и научные трактаты и тем самым создали широкую научную базу для изучения творчества мыслителя. В частности, ярким событием последних лет в казахстанском фарабиеведении стала публикация 10-томного издания Собрания сочинений аль-Фараби на казахском языке в рамках Государственной программы «Культурное наследие» и издание на казахском языке «Большой книги о музыке» мыслителя.

«Основная проблема, с которой, можно сказать, начинается развитие этической мысли аль-Фараби, – писал А.Х. Касымжанов, – это проблема достижения человеком красоты и счастья, умения жить в гармонии с мировым целым» [1, с.152]. Действительно, высшей категорией этики мыслителя является счастье, потому что в нем концентрируется благо, как таковое, высшее благо, которое предпочитается не ради чего-нибудь, а только ради самого себя. Именно в этом пределе смыкаются космология и этика, общефилософская конструкция и ее практический смысл, «поскольку без философии, без постижения общей гармонии мира, красоты его устройства не может быть обеспеченно подлинное счастье» [3, с.26].

В трактате «Указание пути к счастью» аль-Фараби раскрывал возможности, которые лежат перед человеком для достижения его цели – счастья. Высказывая мнения по различным этическим вопросам, мыслитель постоянно предостерегал человека от плохого выбора, противопоставляя добро и зло, добродетели и пороки, прекрасное и безобразное. «Счастье – это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством», – утверждал аль-Фараби [4, с.3].

Трактуя проблему достижения счастья, среднеазиатский мыслитель не прибегал к догматическим указаниям как поступать и действовать. Напротив, он предупреждал, что счастья достигают при обстоятельствах, которые несут в себе как положительный, так и отрицательный моменты, «влекут за собой и похвалу и порицание» [4, с.5]. К таким обстоятельствам относятся физические действия, аффекты души и здравомыслие. Проявляясь через активное взаимодействие, они составляют основу как безобразных, так и прекрасных поступков человека. Выполнение прекрасных действий совпадает с доброй

волей и свободным выбором, а совершение их обязательно на протяжении всей жизни человека. Принуждение, случайность и непостоянство в прекрасных действиях к счастью не приводят.

Действия и аффекты души составляют нрав человека, который вырабатывается в результате привычки, а не дан от природы. Посредством нрава и силы ума люди становятся благородными, благими и добродетельными, считал аль-Фараби. Действия кладут начало добродетелям и порокам, благие действия приводят к добродетелям, дурные – к порокам. И добродетели, и пороки закрепляются привычкой. Добродетели бывают этические и интеллектуальные. К первым относятся умеренность, храбрость, щедрость и справедливость, ко вторым – мудрость, сообразительность и острота ума. Интеллектуальные достоинства неотделимы от этических: умный – значит добрый, нравственный. Для достижения совершенствования необходима полнейшая искренность по отношению к себе, в особенности касающаяся знания того лучшего, чем ты обладаешь, обладание им и развитие его.

Человек не рождается с уже готовыми добродетелями или пороками, он может быть предрасположен к состояниям, связанным с ними. Когда же у него появляются добродетели, к которым он предрасположен, ему легче развить и закрепить их, нежели те, к которым он не предрасположен. Невозможен случай, чтобы человек был полностью предрасположен ко всем добродетелям или порокам, полагал аль-Фараби, он может быть предрасположен к каким-то из них, а дальнейшее зависит от него – укреплять и развивать данное природой.

Действия, которые составляют основу нравов, мы можем считать прекрасными только тогда, когда в них достигнута середина, так как «действия, уклоняющиеся от меры в ту или иную сторону, способствуют получению или сохранению плохих нравов и устранению хороших нравов» [4, с.15]. Развивая мысль о середине в действиях и добродетелях, аль-Фараби указывал, что отклонение в сторону избытка или недостатка приводит к крайностям, т.е. к плохим нравственным качествам. Мыслитель подчеркивал, что «храбрость – это хорошее нравственное качество и достигается оно за счет умеренной смелости, проявленной в опасных делах и воздержании от них. Чрезмерная смелость в этих делах приводит к безрассудству, а недостаток смелости приводит к трусости, а это уже плохое нравственное качество» [4, с.17].

Лучшим нравом аль-Фараби считал умеренный, а для его получения, убежден мыслитель, мы должны избавиться от избытка, если обладаем таковым, уклоняясь в сторону недостатка, и, наоборот, при наличии недостатка мы должны отклоняться в сторону избытка, и так до тех пор, пока не выработаем умеренности в нашем нраве. Следовательно, хороший нрав является одним из определяющих факторов совершенства человека, и достигается он свершением прекрасных действий и уравновешенностью души.

«Гуманистические идеалы аль-Фараби, – отмечал известный ученый-фарабиевед М.С. Бурабаев, – провозглашавшие справедливость, дружбу народов, равенство всех людей в развитии культуры, науки, умственных способностей и нацеливавшие их на достижение благополучия, счастья, совершенства, созвучны стремлениям всех народов мира» [5, с. 8]. В самом деле, изучение наследия Абу Насра аль-Фараби показывает, что он многим категориям этики, таким, как честь и достоинство, благородство и низость, добро и зло, справедливость, счастье и умеренность, придавал весьма важное значение. Как мы уже отмечали, часто эти категории интерпретировались им не только в этическом, но и в эстетическом аспекте. «Все практические действия человека, направленные на достижение

«наивысшего блага», т.е. счастья, – пишет М.С. Бурабаев, – он рассматривает как прекрасные, а прекрасное – как полезное и нравственное» [6, с.90].

Этика, или «этическое искусство», согласно аль-Фараби, – это наука о нравственных качествах и интеллектуальных способностях человека, она изучает правила и нормы поведения людей, а самое главное, способы достижения человеком красоты и счастья. Под достижением счастья мыслитель подразумевал все активные действия человека на путях нахождения им своего предназначения и места в обществе, будь он земледельцем, ученым, ремесленником и т.д. Бесспорно, люди представлялись ученому личностями, действующими сообразно велениям разума. В своих этических рассуждениях философ постоянно проводил мысль об активности и свободе выбора. Хотелось бы отметить также, что разрабатывая этику, аль-Фараби часто пользовался методами противопоставления и сравнения. Он полагал, что противопоставляя противоположные качества, представляется возможность более ярко показать положительное на фоне отрицательного.

Таким образом, как и во многих других сферах философской науки, у истоков передовых идей в средневековой этике мы находим Абу Насра аль-Фараби, оказавшего огромное влияние на формирование облика средневековой философской культуры как на Востоке, так и на Западе. Ибо, как писал выдающийся фарабиевед А.В. Сагадеев, «по убеждению Второго Учителя, подлинный философ в отличие от «несостоятельного» не только открывает для себя те или иные теоретические истины, но и стремится претворить их в жизнь, передавая другим полученные им аподиктическим путем знания» [7, с.114].

Аль-Фараби призывает людей выработать в своей душе все наиболее возвышенное и благородное: храбрость, щедрость, воздержание, дружелюбность и другие подобные качества, которые не только облагораживают обладателя их, но и благотворно влияют на других при общении с ним. Аль-Фараби присуще благожелательное отношение к человеку, которого он наделяет правом на активное взаимодействие с внешним миром. Объединения людей, считает мыслитель, включены в мировую гармонию через активное приобщение к умопостигаемому миру, а люди представляются им личностями, действующими сообразно велениям разума. На наш взгляд, философская этика аль-Фараби жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, не редуцируя его к другим вопросам.

Аль-Фараби обладал могучим даром впитывать в себя, усваивать, перерабатывать и обобщать все, что было достигнуто его предшественниками и современниками. Знакомясь с разными философскими учениями разных времен и народов, он брал то, что прежде всего было близко его мировоззрению, духовному складу, транспонировал все это на свой лад, то есть как бы переплавлял в горниле своего мощного творческого духа.

Творческое наследие аль-Фараби отличается масштабностью, широкоохватностью мысли. Он сумел раскрыть непростую взаимосвязь, казалось бы, разнородных явлений, остроту и драматизм человеческих отношений. Аль-Фараби умел единичный факт человеческого существования возводить до ступени философского обобщения о жизни в целом.

Абу Наср аль-Фараби впервые на средневековом Ближнем и Среднем Востоке выдвинул в качестве объекта философского осмысления вопросы о человеке и человеческом обществе, тем самым расширив границы рационального миропонимания до познания сущности человека, смысла его жизни. В своей этике аль-Фараби отстаивал способность человека к совершенствованию, его творческую активность.

Аль-Фараби выдвигал гуманистические идеи на протяжении всей своей жизни. Он призывал уважать человека не по его происхождению, не по занимаемому им в обществе

положению, не по знатности и богатству, а по тому, что несет человек людям, каков его духовный мир.

Гуманистическое звучание философской этики аль-Фараби, обаяние и высшая ценность его идей заключается в том, что он искал пути обновления человека, старался поднять духовность и усовершенствовать его. Нравственные требования мыслителя, обращенные к каждому человеку, сохранили свою актуальность по сей день.

Сегодня, когда мы ищем новые подходы в решении экономических, социальных и политических задач, стоящих перед Справедливым Казахстаном, аль-Фараби, воплотивший в себе синтез идей Востока и Запада, фигура, безусловно, мирового масштаба, – с нами.

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

Можно с полным правом утверждать, что Абу Наср ал-Фараби стал символом богатой и уникальной культуры Справедливого Казахстана и надеяться на то, что еще не одно поколение казахстанских ученых будет открывать новые страницы его творчества. Наследие великого средневекового мыслителя-энциклопедиста, впитавшего в себя и ассимилировавшего идеи эллинистических, арабо-персидских и тюркских философских традиций, прочно вошло в сокровищницу духовной культуры Справедливого Казахстана, став национальной гордостью истории и культуры страны. Но философ и ученый Абу Наср аль-Фараби не принадлежит только одному государству или даже одному континенту: его научное и философское творчество – достояние всего человечества.

В эпоху глобализации, охватившей весь мир, в условиях поиска национальной идентичности и самоидентичности, обращение к философской этике аль-Фараби имеет непреходящее значение для нынешнего состояния казахстанского общества и перспектив его развития.

## Литература

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

2 Абдильдин Ж.М. Аль-Фараби и мировая философия // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г., г.Алматы. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. – С. 17-25.

3 Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. О социально-этических воззрениях аль-Фараби // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С. 8-32.

4 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.

5 Бурабаев М.С. Аль-Фараби в истории науки // Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.

6 Бурабаев М.С. Предмет, категории и задачи этики // Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби /Бурабаев М.С., Курмангалиева Г.К., Сагадеев А.В., Брянов В.А. – Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 89-98.

7 Сагадеев А.В. Об интеллектуальном счастье, о счастье гражданском и о счастье согласно «рассказням и бредням старух» // Социальные, этические и эстетические взгляды



## ПОЛИТИЧЕСКАЯ НАУКА В КАЗАХСТАНЕ И РОССИИ: ПОИСК ОТВЕТОВ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ

**Панкратов Сергей Анатольевич**

саяси ғ.д., Волгоград мемлекеттік университетінің әлеуметтану және саясаттану кафедрасының профессоры

**Панкратова Лилия Сергеевна**

ә.ғ.к., Санкт – Петербург мемлекеттік университетінің мәдениет және коммуникациялар социологиясы кафедрасының доценті

**Аннотация.** В статье рассматривается процесс развития политической науки в Республике Казахстан и Российской Федерации. Авторы выделяют общие и специфические характеристики институализации политологии в условиях укрепления новой государственности в Казахстане и России. Акцентируется внимание на доминирующих подходах в рамках политологического дискурса к анализу рисков и угроз для казахского и российского общества в контексте противоречивости глобализации и регионализации мира. В работе представлены прогностические сценарии сотрудничества ученых, преподавателей политических наук по вопросам укрепления государственного суверенитета обеих стран, межкультурного и межкультурного взаимодействия народов, обеспечения стабильности и безопасности развития в системе личность – общество – государство. Отмечается значение исторического наследия аль-Фараби.

**Ключевые слова:** Казахстан, Россия, политология, глобализация, регионализация

Анализ развития и современного состояния политических наук и политологического образования в Республике Казахстан и Российской Федерации происходит в период, который характеризуется глобальной нестабильностью и неопределенностью, выделяемый патриархом мировой политики Г. Киссинджером как «исторический период, когда налицо упорная, временами почти отчаянная погоня за ускользающей от общего понимания концепцией мирового порядка» [Киссинджер Г., 2019; 7]. При этом, с нашей точки зрения, этот мировой порядок в равной степени определяется характером и содержанием, результатами турбулентности сложившейся после Второй мировой войны системы международных отношений, так и трансформацией политических систем и режимов государств, выстраивающих свою идентификационную политику одновременно на глобальном и региональном, национальном уровне.

Совершенно оправдано видеть истоки формирования политической науки в современном понимании в далеком историческом прошлом, выделяя и опираясь в том числе на труды мыслителей, определивших на многие годы и столетия традиции анализа специфики политических процессов на территории России и Казахстана, сопредельных государств, среди которых мыслители мусульманского Востока периода Средневековья аль – Фараби, Ибн Рушд, а также древней и средневековой Руси митрополит Иларион, Владимир Мономах, Филофей и т.д. В этой связи следует выделить ученых и политических

деятели XIX – начала XX вв., представивших разнонаправленные теоретические и практические концептуальные построения и проекты по политическому развитию народов, входивших в состав Российской империи, позднее советского государства: славянофилы и западники (А. Кошелев, И. Киреевский, А. Чаадаев, А. Герцен и др.); либералы и народники (Б. Чичерин, П. Лавров и др.); социалисты – революционеры и марксисты (В. Ленин, Л. Троцкий и др.), монархисты и евразийцы (И. Ильин, Н. Трубецкой и др.). В Московском университете в 1755 году была создана кафедра политики, а в 1804 году открыто нравственно – политическое отделение, прекратившее свое существование в 1917 году.

И конечно, многие представители политологов старшего поколения в России и Казахстане постигали в студенческие годы азы научного коммунизма – идеологизированной версии политической науки в СССР. При этом несмотря на позиционирование политологии как буржуазной лженауки, тем не менее в 1960 году была образована Советская ассоциация политических наук (САПН), осуществлявшая сотрудничество с Международной ассоциацией политических наук (МАПН) [Советская ассоциация политических наук..., 2018]. В 1989 году политология была внесена в перечень научных дисциплин и первая кафедра политологии на территории СССР была создана в сентябре этого же года на философском факультете Ленинградского государственного университета, а несколько позднее и в Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова. В декабре 1991 года Российская ассоциация политических наук (РАПН) становится правопреемницей Советской ассоциации политических наук. С 2013 года в РФ также действует Российское общество политологов (РОП), объединившее вузовских преподавателей политологии, научных сотрудников академических институтов, изучающих политические процессы в стране и мире во всем их многообразии, действующих политиков и политтехнологов [Карягин М.Е., Сунгуров А.Ю., 2016].

Следует подчеркнуть, что процессы институализации политологии как научной отрасли знания и учебной дисциплины активно развивались в Республике Казахстан в контексте формирования и укрепления новой государственности, конституирования и защиты суверенитета. Не останавливаясь подробно на характеристике этапов становления политической науки в Казахстане, важно отметить, что в ведущих вузах страны были созданы специализированные кафедры политических наук (одни из первых в Казахском Национальном университете им. Аль-Фараби, Алматинском государственном университете им. Абая), открыты научно исследовательские институты и лаборатории, центры политических исследований (Институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, Казахстанский институт социально-экономической информации и прогнозирования, Центр актуальных исследований «Альтернатива», Институт мировой экономики и политики, Казахстанский центр гуманитарно-политической конъюнктуры и др.) В 2010 г. была образована Ассоциация политических исследований, а затем в 2011 году по инициативе политологов Казахстана начал функционировать Евразийский конгресс политологов [Таишева В.В., 2017].

Как отметил Президент Ассоциации политических исследований Казахстана, доктор политических наук, профессор Е.К. Алияров в своем выступлении на Конгрессе политологов Казахстана в 2019 году «...политическая наука помогает осознать социально-политические процессы и принимать адекватные меры для разрешения тех или иных проблем. Несмотря на то, что политическая наука достаточно новая для Казахстана, значимость ее не приходится преувеличивать. Для формирования полноценного гражданского общества необходимо основательно заниматься развитием этой науки. На данный же момент, само понимание политической науки носит весьма расплывчатый

характер среди всех уровней населения и власти. С похожими проблемами сталкиваемся не только мы, но и страны всего постсоветского блока и другие страны» [Аймуратов С.Б., 2019; 12]. Вместе с тем, тематическая направленность развития политической науки во многом связана со спецификой, приоритетами реального политического процесса, векторами модернизационных преобразований, что характерно для политологии обеих стран, реализующих собственные национальные проекты государственного строительства и многовекторность позиционирования себя на международной арене [Карин Е., 2004; 119].

Общие черты, присущие развитию политической науки и образования в РФ и Казахстане, обусловлены как многовековым совместным историческим прошлым, нынешним геополитическим положением обоих государств, так и теми социально – политическими, экономическими и иными вызовами, на которые приходится реагировать в настоящем и обозримом будущем. Общая граница Казахстана и России, составляет 7512,8 км. «Казахстан, как и Россия, является многонациональной республикой. Здесь проживают представители 130 наций и народностей. При этом численность казахов составляет 11 244 тыс. чел., русских – 3 685 тыс. чел.» [Самигулин В.К., 2015; 37]. Именно РФ и Республика Казахстан являлись инициаторами создания и укрепления Союза независимых государств (СНГ), Евразийского экономического союза (ЕАЭС), Организации договора о коллективной безопасности (ОДКБ), Шанхайской организации сотрудничества (ШОС).

Логика динамического политического развития стран потребовала научно – методологического и методического сопровождения и обоснования этих процессов, что способствовало на первоначальном этапе активному заимствованию европейских политологических концептов и доктрин, широкое распространение переводной научной и учебной литературы. Следует признать, что лишь со временем, но в сжатые по историческим меркам сроки (10-15лет) удалось критически переосмыслить созданные зарубежом теории и технологии политических изменений и создать собственные политологические направления и школы, позволяющие анализировать не только общемировые тенденции, но и особенности политической модернизации каждой из стран и сложившихся новых региональных пространств и организаций. С нашей точки зрения, следует особо выделить политологов А.Ю. Шутова, В.А. Ачкасова, В.А. Гуторова, Л.В. Сморгунова, О.В. Гаман – Голутвину, А.И. Соловьева и др. в России и Т.Т. Мустафина, А.Н. Нысанбаева, С.З. Раздыкова, А.К. Касымжанова, А.С. Балгимбаев, К.У. Биекенова, С.З. Норматова и др. в Казахстане, стоявших у истоков современной отечественной политологии [Чеботарев А.Е., 2021].

В настоящее время в рамках политической науки осмысливаются и разрабатываются модели, сценарии политических трансформаций общественных и государственных институтов, способных адекватно и эффективно реагировать на многообразие вызовов политическим системам, конституционным основам, национальным традициям и ценностям России и Казахстана. Одним из безусловных приоритетов для российской политологии выступает анализ процессов возрождения в недружественных странах русофобских настроений, расширение масштабов гибридной войны с Россией, эскалации экстремистских и террористических практик, включающих в том числе экспортирование идей национализма и фашизма, провокационных попыток разжигания ксенофобии и нетерпимости на этнической и религиозной почве, фальсификации истории и т.д., что в конечном счете направлено на подрыв государственного, экономического, духовного, информационного и др. суверенитета РФ. Как отметил в своем Послании Федеральному Собранию России В.В. Путин «проект “анти - Россия” – по сути, часть реваншистской

политики по отношению к нашей стране, по созданию очагов нестабильности и конфликтов непосредственно у наших границ» [Путин В.В., 2023]

При этом важно подчеркнуть, что для представителей политической науки и образования важнейшей задачей является объективное исследование «болевых» точек сложившейся системы общественных отношений (высокий уровень социально-политического и экономического расслоения общества, демографические и миграционные проблемы, вопросы справедливости и доверия граждан, политических организаций и органов власти различного уровня и др.), разработка технологий и практических рекомендаций по их «оздоровлению» в РФ. Принцип научности, а не идеологическая зашоренность и обслуживание интересов тех или иных элитных групп выступают базисными детерминантами деятельности российских политологов.

Для политологов Казахстана одной из стратегических задач выступает экспертно – аналитическое обеспечение комплексной программы реформ, в том числе в государственной и политико – конституционных сферах, обозначенных Президентом Республики Казахстан К.К. Токаевым. Как заявил глава Казахстана «Люди устали от пустых деклараций и бесконечных презентаций светлого будущего. Граждане ждут от госорганов фактического, а не формального исполнения своих обещаний. Акцент необходимо сделать на децентрализации системы госуправления при одновременном повышении персональной ответственности политических служащих» [Токаев К.К., 2023].

Прошедшие в марте 2023 года выборы в Мажилис – нижнюю палату парламента, а также в региональные и местные органы законодательной власти явились логическим продолжением масштабных реформ в государственной и общественной жизни Казахстана. С нашей точки зрения, специфика современного этапа развития политической науки в Казахстане состоит в осмыслении глубинных причин попытки осуществления одного из вариантов «цветной революции» в январе 2022 года, задач по всестороннему преодолению негативных последствий и минимизации факторов, которые могут способствовать дестабилизации политической системы страны в будущем. Сверхзадачей выступает в сотрудничестве с институтами власти разработка и реализация проекта политического и социально-экономического устройства Республики Казахстан, способного гарантировать населению устойчивое и справедливое развитие на долгие годы. В своем выступлении Чрезвычайный и Полномочный посол Казахстана в Российской Федерации Ермек Кошербаев отметил, что «формируется модель государственно-политического устройства с оптимальным балансом между ветвями власти. И сейчас мы находимся на стадии завершения процессов системной перестройки, перезагрузки ключевых государственных институтов» [Романенкова Т., 2023]. При этом происходит обновление ценностей, связанное в не последнюю очередь с реальным вовлечением граждан в политическую жизнь страны.

Однако, не стоит переоценивать роль профессиональных политологов в их влиянии на политический процесс, принятие конкретных государственных решений в России и Казахстане. Предстоит большая работа по формированию доверия среди различных слоев населения к самому институту политической науки. Более того формирование у представителей политической элиты потребности в привлечении экспертного политологического сообщества для выработки компетентных решений, а для этого необходимы усилия в том числе в самой научной среде, преодоление «отрыва» теории от практических потребностей сегодняшнего дня. И для этого есть все условия в РФ и Казахстане.

### Список литературы:

1. Киссинджер, Г. Мировой порядок /пер. с англ. В. Желнинова, А. Милюкова. – М. : АСТ, 2019. – 544 с.
2. Советская ассоциация политических наук: конституирование сообщества и борьба за легализацию политологии (1960–1991) // Тенденции и проблемы развития российской политической науки в мировом контексте: традиция, рецепция и новация / отв. редакторы О. В. Гаман-Голутвина, С. В. Патрушев. – М.: Политическая энциклопедия, 2018. – 477 с. С. 14-30. – (Политология России).
3. Карягин М.Е., Сунгуров А.Ю. Современное российское политологическое сообщество – первые шаги к анализу // Политические исследования.- 2016. — № 2. — С. 8—20.
4. Таишева В.В. Процессы институционализации и деинституциализации политической науки в Центральной Азии на примере Казахстана, Таджикистана и Узбекистана // Вестник РУДН. Серия: Политология. – 2017.- № 2. – С. 174 – 182.
5. Аймуратов С.Б Развитие политической науки в Казахстане // Глобус: гуманитарные науки. – 2019. - № 4. – С. 11 – 13.
6. Карин Е. Развитие политической науки в Казахстане // Политическая наука. – 2004.- № 2. – С. 118 – 137.
7. Самигулин В.К. Государственное устройство современного Казахстана: опыт сравнительно-правового анализа // Проблемы востоковедения. – 2015. - № 2(68). С. 36-41.
8. Чеботарёв А.Е. Политическая мысль суверенного Казахстана: истоки, эволюция, современность. Монография. – Нур-Султан: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан, 2021. – 484 с.
9. Путин В.В. Послание Президента России Федеральному Собранию РФ 2023 г. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/statements/70565/> Дата доступа: 23.03.2023.
10. Токаев К.К. Справедливое государство. Единая нация. Благополучное общество. Послание главы государства народу Казахстана. Режим доступа: <https://www.akorda.kz/ru/poslanie-glavy-gosudarstva-kasym-zhomarta-tokaeva-narodu-kazahstana-181130/> / Дата доступа: 23.03.2023.
11. Романенкова Т. Рождение Нового Казахстана. Демократический выбор казахстанцев. Итоги политического года Президента Касым-Жомарта Токаева // Независимая газета. – 2023.- 23 марта.

## ЯЗЫК И ОБРАЗОВАНИЕ

Еділбаева Сания Жакенқызы  
филос.ғ.д., әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры

Язык и образование на первый взгляд имеют мало общего, но они имеют общее и взаимосвязаны. Язык и образование являются не только актуальными понятиями, но имеют разнообразное историческое содержание понятий, и, несмотря на это разнообразие понятий, находят свою точку отношения в человеке, так как язык и образование относятся к человеку и находят в нем несущую середину. Так в вопросе о языке и образовании в центре внимания стоит человек. Рассмотрение этого вопроса предшествует анализу языка в отношении проблемы образования.

Поиск того, что составляет сущность человека ведет к предложению Аристотеля человека в качестве *Zoon Logon Echein*. Логос, который для греков есть собирательное слово, которое в сжатости своих значений резюмирует полноту выражения в одном названии стало значимым для понимания человека. В этой логос - проблематике человек - это язык и через язык он то, что есть, «Человек есть человек только через язык» (Гумбольдт). Если язык здесь рассматривается как артикулированное высказывание, то его горизонт сужается так, что он теряет свое значение для самопонимания человека. Так как собственное человеческое духа показывается только в языке и через язык, и нет понимания и познания без языка. В этом широком значении язык становится основой человеческого духа. Так как язык раскрывается не в артикулированной речи,

Это не может быть единственным пониманием языка, а может быть не более чем аспектом, потому что язык рассматривается не как возможность человеческой экзистенции, а как целостность, в которой человек стоит с самого начала, в которой он формируется и в которой он дальше развивается.

Важной особенностью, показывающей своеобразие человека, особо представляющей его также как существо рефлексии, является язык. Решающей, и потому первичной, функцией языка является выражение и передача мыслей. В этом он проявляется как предпочтительное средство коммуникации или понимания. С помощью представляющего символа (слово, фраза, сложносочиненное предложение) язык делает понятным подуманное, и собеседник понимает подразумеваемое соответственно смыслу символа, так как и поскольку он проявляет телесно-духовную природу, как говорящий, и знает значение символа, в соответствии с чем способен к воспроизведению содержания значения. Следовательно, язык является «посредником смысла».

Иначе у животных. Хотя у них тоже есть звуки и коммуникативные способы поведения (призывы, танец пчел), вызывающие реакции у соплеменников (сигнальные воздействия); но то, что происходит там и здесь, в принципе различно: так называемый язык животных состоит в наборе врожденных и заученных сигналов (которые могут быть рядоположены). Язык человека – это система символов, наполненных смыслом.

Без языка нет человеческого бытия. Язык имеется с человеком как таковым; это человеческий феномен. Актуализация человеческого бытия как в индивидуальном, так и в социальном смысле не удается без языка. Можно вспомнить детей дикой природы, судьбу девочек Амалы и Камалы и др.). В языке выражаются интересы, оценки, межчеловеческие взаимодействия; в нем происходит «интерпретация» мира. В нем пробивается направленность человека на чувство.

Также и дух является существенной величиной человеческой личности. Так антропологический факт, образованный становится через духовность, и язык - ведущим фактором. Ему отведена центральная функция, причем можно вести речь не об одной, а о многих функциях: функция апеллирования, функция выражения, функция представления. Человеческий язык, имеет символический характер: он относится к понятиям, мыслям, представлениям, изображениям, вещам; он благодаря своей силе абстрагирования

позволяет властвовать над миром. То, что человек говорит, имеет экзистенциальное значение: человек может жить, потому, что он имеет язык. В нем он осовременивает прошлое и сделанное, задуманное и известное. С его помощью происходит одушевление мира как человеческого мира.

Кроме того, язык имеет социальную функцию, когда он делает возможным передачу и понимание; также он имеет другую социальную функцию, что образует общества, языковые общества. Благодаря тому, что человек вращается в подобное общество – язык должен изучаться, передаваться, так как человек не имеет язык, а наследует язык, - он не подчинен ему ни в коей степени; связи, образованные посредством языка он никогда не может отрицать. Каждый язык, как и человек, имеет свою историю: мышление и познание входят в него, жизненный мир различных человеческих групп как действующее окружение обратно влияет на него, создает различия, ведет к возможности выражения и понятиям (поэтому никакой язык не может быть переведён в совершенство).

Судьбу образования определяет и зависимость от вида и объёма владения языком. Прежде всего, речь идет о духовности человека, о том, что человек не способен выстоять в своём мире и распоряжаться собой, если он не владеет языком. Языковое образование является основным образованием, не высшим образованием. Если человек должен прогрессировать в своей свободе и в порядке своих социальных отношений, он нуждается, прежде всего, во владении языком. Так как человек владеет миром, потому, что он имеет язык; его духовность артикулируется в языке, даже если он не творит над ним. Но это показывает и дальнейшее: язык - это среда, язык – это средство для цели, чтобы человек мог употребить свои возможности. Язык – всего лишь отражение человека. Между этими границами своеобразная дуга: в языке выражается благословение и отречение, на языке выражаются великие поэты и диктаторы, язык формулирует мысли творческих и деструктивных личностей. Так в коммуникативной функции языка, прослеживается определение человека – амбивалентность всего человеческого.

Овладение языком – важный элемент образования. Так же как каждый человек должен иметь смысл жизни, чтобы вообще смочь вести ее, также и толкование может удасться только в отношении к сообществу. Но это истинно в том случае, если оно осуществляется в духовной коммуникации, так как человек – индивидуальное, а также биологическое и социальное существо. Если, в метафизическом понимании, в каждом человеке всегда присутствует все человечество, то, в социологическом понимании, в каждом человеке всегда присутствует все сообщество, к которому он относится, Человеку нужен другой. Другому он должен сообщать о себе, иметь возможность учиться у него. Тем самым, дана ссылка на такой элемент всего образования: овладение языком. Как уже сказано: человек не может быть без языка. Человек – говорящее животное (*animal loquens*), и, как таковой, рациональное и социальное животное (*animal rationale et sociale*). Человеческое сообщество – это языковое сообщество. Язык – это благороднейшее средство коммуникации. Конечно, образование направлено больше, чем на изучение языка, которое можно сделать предпосылкой как открытие человека миру. С первым словом, которое «осознается», делается первый шаг в понимание мира, человек высвобождается из естественной взаимосвязи, упражняется в своей индивидуальности, выходит в неисследованную область духа, открывает процесс, в конце которого он должен стать образованным, оснащенным инструментарием, в котором ему отказала природа. Образование применяется там, где формируется слово.

С помощью языка человек овладевает самим собой, и распоряжается миром: Широта языка, находящаяся в распоряжении человека, объем понятий является решающим для

широты внутреннего владения, радиуса действия воззрения и представления. Язык впервые делает возможной широкую абстрактную, не ограниченную лишь громкими и видимыми сигналами коммуникацию с людьми, делает возможным понимание и обмен понятием в отношении говорящего к тому, к кому он обращается, с помощью высказанного. Человек ничто без языка, и полнота человеческого бытия передается через язык. Образование, не ориентированное на это, остается рудиментарным, как остается и человек, для которого язык остается зачаточным.

Гуманизм связан с языком, гуманитарное образование – это всегда и языковое образование, уже по своему понятию должно быть языковым образованием, разумеется, не в смысле бездумного усвоения языков, ориентированных на классическое образование. Гуманистический идеал образования, в котором мера человека в его образовании, не случайно привел к высшему расцвету диалог, духовное развитие в языковом обмене.

В языке сохранены традиции, наследство духа и в языке приобретаются познание и знание, сбережены нормы и понятие мира. Осознанное и размышление подготавливает язык. Сокращение языка, его сглаживание, небрежное отношение к нему являются обеднением, обеднением в духе и, тем самым, обеднением человека. Метаязыки политических групп, которые не могут быть понятными, и технократов, сокращающие язык до формул, являются негативными примерами. Образование становится поверхностным, в нем журчит ручеек, который можно перейти вброд. В этом отношении язык должен быть в значительной степени языком образования, не только обиходным языком для ежедневного употребления, в котором многое «не говорится». Следует заняться языком, чтобы в нем могли выражаться мышление и решение, чтобы открылся доступ к тайне формы, чтобы опыт и переживание, воззрение и познание могли найти свое соответствие, могли быть установлены духовные связи.

Таким образом, с полнотой языка можно получить полноту образования, естественнонаучное, художественное, экономическое, и другое гуманитарное образование, так как через язык любое понимание мира. Разумеется, языковое образование такого рода – это образование на родном языке, образование на доступном всем языке, насколько важно также изучение иностранного языка. Именно это создает его первоначально коммуникативное значение, и предлагает шанс общего образовательного фундамента, и это еще за пределами всей диалектной различности, которой ни в коем случае не следует быть заданной, если общий корень остается в смысле, так как с его стороны имеется исключительно обогащение принципиального языкового образования.

В этом отношении речь о языке как о судьбе образования является лишь часто употребляемым словом, что барьеры, возведенные языком, должны быть устранены, полностью оправдано. Образовательный труд должен ориентироваться на то, чтобы такие барьеры вообще не устанавливались. Это тяжелая задача, так как образовательный труд во всей ширине применяется позднее, чем приобретение языка, так как в этом отношении уже в раннем детстве принимается решение о степени образования, и, тем самым, о судьбе. Язык человека – это всегда также индивидуальный язык, это создает его судьбу, поскольку она определена образованием. Приобретение языка долго еще не является овладением языком.

Если язык должен удовлетворять своему смыслу как универсальная коммуникация, должно иметься общее. Овладение языком как задача образования направлена на весь язык в его полноте и многообразии и гибкости, а не на метаязыки, не на язык, специфичный для группы. Упрощения языка не дают ничего. И как иначе образование может раскрыть силу, если не через силу языка?



Поскольку все образование – техническое, естественнонаучное, художественное – это, прежде всего, языковое образование, оно по необходимости обуславливает все остальное образование. Через язык передается дух, через него – образование. Общая основа очевидна, как очевидно, что ни в чем дух народа, культуры, языкового сообщества не выражен глубже, чем в языке. Достаточно показательным, что с древности все систематическое образование начинается с чтения и письма.

Тот, кто поступает языком, поступает духовными содержаниями, в языке может развиваться каждый, так как из этого исходит его развитие. Язык человека является его мерой. Язык народа – лучший показатель его образования, культуры, а также просвещения,

Язык указывает на образование, и кто хочет получить образование, тому должен быть раскрыт язык.

По мысли М. Хайдеггера, язык является не орудием, а тем событием, которое имеет в распоряжении высшую возможность человеческого бытия. Язык делает возможным человеческое бытие во времени, в истории. В языке человек приходит к самому себе. Язык подразумевается всегда как диалог. Следовательно язык здесь не разъяснитель известных содержаний, не орудие, а он вырывается наружу через все это опредмечивание, он есть создающая отношение возможность всего человеческого познания и немислимые вещи, факты или события вне языкового горизонта вообще, если не в языке. Это разъяснение понимания бытия у Хайдеггера посредством языка как «дома бытия» [1, с. 314]) показывает требование, которое ставит это понимание языка. Нельзя дать сузиться языку как артикулированному языку. Артикулированный язык означал бы только одну часть того целого, каковым является язык. Поскольку требование к целостности понимания всегда было делом всей философии, то оно является основой философии.

Человеческое понимание с точки зрения языка отчетливо показывает, что невозможно говорить о бытии человеком в языке, если одновременно не будет включен другой (человек) в общий смысл «ты» и «мы», как это звучит во всем диалогическом направлении философствования от Бубера, до Габриэла Марсела. Язык как диалог имеет свое значение.

«Родина слова «ты» есть язык», так метко говорит М. Бубер. В языке человек со своим «ты» вступает в коммуникацию с другим. Но в центре стоят обращение и ответ в языке в межличностном общении, которое понимается и осуществляется только через язык. Встреча в диалогическом «между» разъясняется не только через артикулированную речь партнеров, а через встречу в горизонте языка. Язык в выдающемся смысле делает возможность этой встречи. Если личностное бытие человека именно в этом находит актуализацию, то язык является происхождением и возможностью каждой личности. Это требование целостности языка в отношении человека как существа, которое стоит в языке и понимает себя самого как вышедшего из него, охватывает также и его отношения к миру, человеку. Так это требование соприкасается с понятием образования. Так же как человек есть в языке, так же образование, как все большее становление человека, осуществляется в диалоге.

Если образование в значительной степени относится к личности человека и личностность осуществляется в языке в форме диалога, то само образование может осуществиться только в языке. Образование как состоящая встреча «я» и «ты» для не может иметься в распоряжении человека и этим не может производиться. Эта сфера «между», как называет ее Мартин Бубер, происходит в момент встречи и отсюда показывается уже собственно отношение ко времени. Открытость для другого становится предпосылкой и возможностью встречи. Человек, который не хочет лично встретиться с другим, а использует его как средство, никогда не сможет осуществить встречу «я» и «ты». В этом понимании

образования, которое можно назвать диалогическим, выделяется отличие от воспитания. Воспитание в первую очередь старается дать образование имеющимся способностям духовного, психического (души) и физического (тела) вида. Оно может стать местом встречи, но ни в коем случае не должно им быть. Поэтому воспитанный человек не всегда образованный человек в упомянутом выше смысле. С другой стороны, может проявиться обратный случай. Этим приближается понимание образования тесно к области встречи между «я» и «ты», которая ни в коем случае не может быть объяснена моделью притягивания и отталкивания двух полюсов. При этом воспитатель при осуществлении образования выполняет майевтическую функцию. В образовании как встрече учитель может отпустить, дать свободу обучающемуся.

Итак, образование означает открытость для другого, для сущности другого. В этом понимании есть другой горизонт, а именно горизонт того беспокойства, которое управляет человеческой жизнью, беспокойство, которое Габриэль Марсель понимает как самую внутреннюю основу развития и самостановления человека. Этим образование в данном значении отграничивается от любого индивидуалистического толкования образования личности, как и от функционалистического толкования, которое видит человека только в отношении общества.

Отношение между языком и образованием находит общую точку в личности человека, потому что в языке и через язык высказывается экзистенция человека в ее непосредственности и в диалогическом выполнении образование происходит во времени не как многолетняя идея, а как вызов и ответ. Но этим образование ни привычка (традиция), ни ранг ценности в миропорядке, а всегда действие, которое должен произвести человек в диалогическом «между». В этом смысле образование понимается как задание в ситуации человеческого принятия решения, и каждое настоящее принятие решения должен вести к образованию в разговоре с другим.

Завершим эти краткие рассуждения мыслью Мартина Бубера о диалогической онтологии бытия человека. Диалогическое не есть преимущественное право духовности как диалектическое. Здесь отметим актуальность диалогического подхода к образованию. Диалогическая философия Мартина Бубера имеет большое значение и в области философии образования.

#### **Список литературы:**

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии: Переводы. Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314–356.

## **МНОЖЕСТВЕННОЕ И ДВОЙСТВЕННОЕ ЧИСЛА В РАЗЛИЧНЫХ ЯЗЫКАХ**

**Дамир Курбанали оглы Сулейманов**

Баку мемлекеттік университеті, араб филология кафедрасының әдіскері

**Аннотация.** В статье показывается что в некоторых языках, в том числе на арабском языке имеются три грамматических числа – единственное, двойственное и множественное. Имена употребляются в единственном числе, когда речь идёт об одном предмете, в

двойственном числе, когда имеются в виду два предмета, и во множественном числе, когда речь идёт о трёх и более предметах.

**Ключевые слова:** множественное число; двойственное число; флексия; гласные; арабский; семитские языки; флективные языки.

Существуют множество общих точек и сходств между грамматическими категориями языка и формами их выражения. Но в то же время эти общие черты и сходства выражаются в разных языках в различных формах. Например, если мы рассмотрим множественное число в разных языках, то увидим, что на русском в единственном числе - море, во множественном числе - моря, на азербайджанском - dəniz (ед.ч), dənizləg (мн.ч), на арабском بحر (ед.ч), بحور (мн.ч) [1, с. 5, 57, 183]. Таким образом, на русском языке множественное число образуется изменением гласной «е» на «я» (окончания множественного числа), на азербайджанском языке путем добавления окончания «ləg», а на арабском языке путем добавления долгой гласной «u» между согласными «ح و».

Образование множественного числа с помощью окончания еще не самое интересное явления в различных языках. Надо отметить тот факт, если на русском и на азербайджанском языках множественное число образуется путем добавления суффиксов и окончание, то в третьем, то есть на арабском языке это происходит путем перехода от одного гласного в другого и добавление нового гласного [9, с. 60-64].

Формирование вышеупомянутых форм множественного числа в современных языках отличаются так как два грамматических варианта имени числительного: единственное число и множественное число. Но в некоторых языках наблюдается три варианта грамматических чисел: единственное, множественное и двойственное числа. Среди таких языков арабский, древнегреческий, древнеиндийский и многие другие. А в ряде языков (микронезийские языки) существуют также единственное, двойственное, тройственное, четвертованное и множественное числа [5, с. 21-22].

Таким образом, языки отличаются друг от друга различными специфическими использованием числительных. Исследования показали, что эти различия связаны с развитием вычислительных способностей человечества. В древние времена человек вычислял одну или две вещи. Совокупность более чем двух предметов была связана с понятием «много». Например, подобный уровень развития можно наблюдать в некоторых племенах Австралии, Африки и Америки. Бушменские племена Южной Африки используют числа один («укай»), два («ку») вместе, а числительные больше двух выражаются в терминах «множество», «много» [5, с.22].

Категория числа свойственно отсутствует на китайско-тибетском, японском, вьетнамском, индонезийском языках. То есть на японском, и на китайском можно использовать специальные термины для выражения единственного и множественного числа. То же самое существует и на вьетнамском: слово «тай» это и «рука», и «руки». «Джай» означает «дерево», а также «деревья» [4, с. 45].

Внутренняя флексия – это характерная черта семитских и индоевропейских языков. Основным фактором выражения грамматических категорий в семитских языках является внутренняя флексия, при этом к слову не добавляется суффикс окончания, но вместо этого гласные внутри слова подвергаются изменениям [3, с. 388]. В семитских языках внутренняя флексия является разновидностью принятия аффикса в языке. Азербайджанский и советский арабист и востоковед А. С. Мамедов в своем труде «Арабский язык» дал ценную информацию об этом явлении [8, с. 67].

Образования категории числа путем внутренней флексии – характерная черта флективных языков, но надо отмечать, что в подобных языках существуют различные формы выражения множественного числа. В результате внутренней флексии изменяются как значение, так и форма слова: например, كتب; из этого корня образуются различные слова по значению: مكتوب, مكتب, كتاب, كاتب и т. д. Эти же слова могут быть использованы как в единственном, так и во множественном числе. Например, كاتب (ед.ч), كتبه (мн.ч); مكتب (ед.ч), مكاتب (мн.ч). Известно, что в семитских языках, в том числе арабском языке слова состоят в основном из трех коренных согласных. Можно создавать новые слова, путём добавления гласных букв между согласными. При добавлении в корень слова различных гласных используются такие префиксы и суффиксы. Важно также отметить, что добавление согласных среди корня выполняет функцию аффикса на других языках.

Как и в других семитских языках, характерной чертой арабского языка является то, что лексический смысл слова зависит от согласных, а грамматический от гласных [6, с. 185]. Известный советский и российский филолог-арабист, профессор Г. Ш. Шарбатов отмечает, что «в арабском языке существуют различные возможности создания слов». Внутреннюю флексию можно рассматривать, как самый продуктивный метод и в диалекте, и в литературном языке [7, с. 29]. Во многих работах посвященных семитским языкам, особенно арабскому дается значительная информация о корне, структуре, аффиксации, флексии и её разновидностях в семитских языках.

#### **Список литературы:**

1. Ağazadə N. Azərbaycan dilində isim kateqoriyasına dair bəzi müəhazirələr, Az. SSR EA “Xəbərlər” №1, 1956
2. Azərbaycan dilini qrammatikası, Bakı, 1951, I hissə
3. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti, I hissə., Bakı, 1964
4. Azərbaycan ensklopediyası, Bakı, 1981, V c.
5. Qurbanov A. Ümumi dilçilik, Bakı, 1977
6. Cəfərov S. Azərbaycan dilində söz yaradıcılığı, Bakı, 1960
7. Cəlilov F. Azərbaycan dilinin morfolojiyası, Bakı, 1988
8. Məmmədov Ə.C. Ərəb dili, Bakı, 1958

## **ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ АЛЬ - ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ КОСМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Нығметова Алия Темірланқызы**

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымының кандидаты

**Көшербаева Әлия**

Қазақ бас сәулет-құрылыс академиясы, Халықаралық білім беру корпорациясының ассистенті

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются основные идеи известного философа аль-Фараби про этические концепции в контексте космической философии, то есть здесь можно провести космо-социологический параллелизм аль-Фараби, близкий к идее того, что социального эволюционизма: общество должно стать единым, эволюционировать от

разобщенности к единству, стать единым феноменом космического масштаба и космического значения.

**Ключевые слова:** космическая философия, этика, антропологический паралелизм.

Огромное значение учения аль-Фараби состоит в том, что оно дает исчерпывающее и всесторонние сведения обо всех существующих на Среднем Востоке отраслях знаний и представляет своего рода энциклопедию наук.

Аль-Фараби выдающийся философ, ученый-энциклопедист. Известный на мусульманском Востоке как «Второй учитель» после Аристотеля.

Аль-Фараби классифицировал все известные в его время науки. Все науки он разделял на теоретические (логика, естествознание, математика) и практические (этика, политика). Важную роль в его трудах занимает учение о добродетельном городе, изложенные в его социально-этических трактатах.

Именно на работах аль-Фараби формировалась арабо-язычная средневековая наука, под его влиянием складывалось мировоззрение таких мыслителей Востока как Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных представителей философии и таких мыслителей эпохи Возрождения как Роджера Бэкона, Леонардо да Винчи и др.

«Большая книга о музыке», аль-Фараби является важнейшим источником сведений о музыке Востока и древнегреческой музыкальной системе.

Несомненно то, что для каждого ультрасовременного человека, который сейчас живет в технологичной и глобальной информационной реальности, укрепление своей личностной автономии и совершенствование своих интеллектуальных способностей в целях приумножения своих нравственных и моральных качеств являются актуальными и целесообразными.

Хотелось бы особо отметить, что мыслитель с мировым именем, ученый и философ, видный представитель мусульманской и арабоязычной философии Абу Насыр аль-Фараби в традициях синтеза античной, тюркоязычной и исламской философии вложил огромный вклад в формирование таких понятий как «достижения совершенства человеком» и «приобретения человеком добродетели и счастья», которые в современных реалиях приобретают свой своеобразный «Второй Ренессанс».

Можно с уверенностью утверждать, что сегодняшний отрезок истории можно назвать периодом возрождения идеи «Совершенного человека» в новом ракурсе.

Так доказательным примером этому свидетельствует то, что 2020 год в Казахстане был объявлен годом празднования 1150-летнего юбилея мыслителя с мировым именем, ученого и философа Абу Насыра аль-Фараби и 175-летнего юбилея великого казахского поэта и мыслителя Абая Кунанбаева [1, с.21].

Даты празднования были включены в календарь праздничных дат ЮНЕСКО 2020 года.

В Казахстане в честь празднования юбилейных дат были проведены международные симпозиумы и конференции, а также выпущены в свет труды великих мыслителей Востока аль-Фараби и Абая Кунанбаева. Очевидно то, что в условиях данных реалий, как никогда в другое время, человеку необходимо преодолеть свое эгоистическое мышление через конструктивные изменения культуры и формы своего мышления по отношению и современного человека, все более, и более принимает своеобразную модель, в которой доминируют такие качества как подчиненности мышления сегодняшнего человека от тотальной информации, и таких реалий как коммерции и найма.

В настоящий момент имеет место такой тенденции как то, что индивидуальные качества нынешнего человека как личности и индивида поглощаются экономическими и политическими факторами ультрасовременных реалий. В этих условиях повышаются вероятности того, что модернистский человек все более, и более подвержен пребыванию в чувстве одиночества и отчуждения, реально и то, что человек преимущественно сталкивается в таких условиях с внутренними сложностями связанными с поисками себя: «...дурные действия жителей прочих городов придают их душам дурные, несовершенные состояния, и чем больше кто-нибудь из них упорствует в этих действиях, тем более несовершенным становится его душевное состояние, так что души их становятся больными».

*Также как и в этическом учении аль-Фараби космо-антропологический параллелизм:* идея подобия человека (микрокосма) и вселенной (макрокосма). В интерпретации Циолковского это подобие раскрывается в том, что человек в процессе эволюции как телесной, так и духовной составляющих становится бессмертным, самообновляемым, распространяет свою преобразовательную деятельность далеко за пределы земного шара; возлагает на себя ответственность за совершенствование других миров; принимает участие в преобразовании природы, самого себя и представителей иных космических рас к лучшему прежде всего с точки зрения нравственности [2, с.194].

**Также и Циолковский** считал, что смерть, страдания, печали есть иллюзия слабого человеческого существа, еще не постигшего истинных законов мира. Поэтому человек будущего в его учении наделен оптимизмом, радостью, милосердием к слабым, творческой активностью и трудолюбием. Его жизнь осмысленна и полна великих дел.

Необходимо констатировать факт того, что взамен внутреннего обращения к себе, самоновейшему человеку становится все более, и более комфортно и выгодно приспособливаться к нынешним реальностям с ее всепоглащающей потребительской установками и психологией тотального потребительства [3, с.118].

Имеет место и то, что ультрасовременные информационные технологии, так или иначе, способствуют этому, и имеют некоторую деструктивную тенденцию давления на человека: «В чем совершенство человека?, в счастье. Кака достигается счастье. Через знание и поведение. Какого рода это знание? Оно знание сущности всего и всякого сущего. Каково поведение дающее счастье? Это-добродетельное поведение».

Реально и то, что человек в такой ситуации имеет тенденцию терять себя и свою личную автономию, и он, все больше и больше начинает служить внешним целям. Теперь для него синонимами Счастья и Совершенства становятся ценности различного рода потребительского отношения к жизни, социуму, окружающей среде и тп.

Вполне предметно то, что данный человек в таком контексте, теряет свою самость, и вместе с этим и свои личностные качества. Несомненно то, что восстановить связь с миром на личностно-духовном уровне нынешнему человеку будут способствовать его глубокие познания, ученость, способность к творчеству, любви и искусству.

Причем эти ценности необходимо понимать в их широкой общефилософской интерпретации.

Так, идей и мысли, которые мы находим в наследии представителей тюркоязычной и мусульманской философии как Ходжа Ахмеда Ясави, Д.Руми, аль-Фараби, Абая, а также представителей арабоязычной философии как Аль-Кинди, Ибн- Сины, Аль-Хорезми, Ибн-Рушда и многих др. дают неопределимую возможность нынешнему человеку поднять на высокий уровень свой духовный потенциал как восстановления личностного показателя, и таким образом, гармонично жить и трудиться в реалиях супер современных вызовов и

информационной пандемии: «Как среди больных бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни, и такие, которые, полагая, что они совершенно здоровы, настолько твёрдо уверяются в этом, что не внимают словам лекаря, — так же и среди людей с больной душой бывают такие, которые ничего не знают о своей болезни и, считая себя добродетельными и здоровыми душой, совершенно не внимают словам руководителя, учителя или наставника».

Нынешнему поколению предоставляется неоценимая возможность воссоздать свой индивидуальный проект, где каждому предоставится возможность восстаноить свои энергетические и чувственные сферы.

Необходимо подчеркнуть, что информационная пандемия не должна разрушать, а должна содействовать тому, чтобы сегодняшнее молодое поколение имела бы возможность сформировать дополнительные к своему и так нарастающему рациональному и потребительско-приспособленческим установкам еще плюс, и морально - этические модели тоже, для формирования своего «совершенного и добродетельного нрава», и соответствующего этому нраву своего характера и социального поведения. Обосновано то, что аль-Фараби в трактатах как «Взгляды жителей добродетельного города», «О смысле разума», «Тракт о сущности души» дал ответ для последующих поколений, и каждому из нас, на что должно быть направлено, и какую жизненно смысловую цель преследуют вообще всякого рода знания, и нарастание научного знания человечества вообще, и соответственно нашему ультрасовременному времени разрастание технологий и информации.

«Лечащий тела — врач, а лечащий души — государственный деятель, называемый правителем.» [4, с.94].

Достижение совершенства человеком для аль-Фараби является способностью и готовностью разума человека принять «откровения Аллаха», и далее этот разум, который уже приобретает статус потенциального разума, является для аль-Фараби, тем разумом, который способен принять откровения «Создателя», который далее он обозначает как «Деятельным разумом».

И именно таким образом, по учению, аль-Фараби человек достигает «Совершенства», становится мудрецом, философом и обладателем «Совершенного разума».

*Здесь можно провести Космо-социологический параллелизм аль-Фараби, близкий к идее того, что социального эволюционизма: общество должно стать единым, эволюционировать от разобщенности к единству, стать единым феноменом космического масштаба и космического значения. Так, в воззрений Циолоковского с распространением социальной формы жизни в космическом пространстве сам физический космос изменяет свой облик, обретает новый смысл существования. Густо населенный совершенной разумной социально организованной жизнью космос поднимается на высшую стадию своего развития. Собственно принцип космо-антропологического параллелизма раскрывается в том, что и общество, как и человек, становится бессмертным и самообновляемым подобно физическим структурам Вселенной.*

У аль-Фараби это выступает как «Совершенный разум» человека, как надо понимать мыслителя Востока аль-Фараби, теперь такой человек уже видит и воспринимает бытие во всем его многообразии, но уже как «Божественное единство» в мировом масштабе.

Далее, в «Совершенном человеке» стирается его «я», и теперь, такой человек как понимает аль-Фараби, во всем видит только Бога: «...люди с больной душой, благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовлетворение в дурных положениях и действиях, страдая при этом от вещей прекрасных и добродетельных или вовсе не представляя их».

Следующее за этим, в приобретении совершенства, обозначенное аль-Фараби, является то, что по мысли Второго Учителя, практические действия человека, уже обладающего столь высоким уровнем созерцания и разума, теперь будут сконцентрированы сообразно «Божественному единству»: «Подобный человек обладает высшей степенью человеческого Совершенства и находится на вершине Счастья»

В главе «О качествах главы добродетельного города» аль-Фараби перечисляет двенадцать врожденных и природных качеств, которыми должен обладать первоглава «добродетельного города». К ним относятся: физическое здоровье, понятийные качества, он должен обладать прекрасной речью, ясным слогом, воздержанностью и другими качествами.

Следует отметить, что в контексте соотношения философского и религиозного видов знания о мудром правителе у аль-Фараби обретает новое измерение по сравнению с платоновским идеальным правителем – теперь правитель, не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный и религиозный предводитель (имам).

Многих космистов, в том числе и Циолковского, беспокоила одномерность масс людей, которые выбирали для себя одну мировоззренческую грань (служители культа, ученые, профессиональные философы). Он полагал, что космическому универсуму должно соответствовать универсальное мировоззрение, в этом вопросе также должна быть параллель между Вселенной и человеком. Человек не должен сам себя ограничивать ни в личных воззрениях, ни профессионально. Только максимально широкий взгляд позволяет принимать новое знание и двигаться вперед по пути расширения сознания [5, с.89-90].

Даже в теории познания Циолковский объединяет в общий комплекс философию как знание о пределах бытия; науку как рациональное знание, как инструмент преобразования мира, как инструмент созидания искусственной сферы жизнедеятельности, расширяющей возможности человека; религию как иррациональное интуитивное знание о духовных сферах бытия, о духовном источнике мира. Эти три источника знания в совокупности составят ядро нового многогранного мировоззрения человека будущего. То есть каждый человек будет владеть основами философского знания [6, с.82].

Важно отметить, что в современной казахстанской исследовательской парадигме взгляды аль-Фараби интерпретируются как ориентированные на синтез не только античного философского наследия, но и исламской традиции тоже. То есть, фальсафа представляет собой как органичный синтез рационального способа обоснования основных положений мусульманской религий, а также как синтеза всего тюркоязычного способа восприятия, традиции и мироощущения, а также ряда признаков культурных традиции как тюркоязычного, так и доисламского, и элементов суфизма тоже.

Поскольку, аль Фараби утверждает, что по отношению к самому себе человек выступает в двух аспектах - как существа разумного и как существа политического, - то соответственно и человеческое счастье он рассматривает двояко. В первом случае, оно тождественно обретению человеком интеллектуальных добродетелей (мудрости, сообразительности и др.), выступая в качестве теоретического и интеллектуального счастья, а во втором - этических (справедливости, храбрости, великодушия и т. п.). В последнем случае оно совпадает с пониманием практического и гражданского счастья.

Этико-политические воззрения аль-Фараби получили свое дальнейшее развитие в творчестве таких мыслителей как Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных представителей фальсафы.

#### **Список литературы:**



1. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. Мусульманская философия. Фальсафа. Антология. Казань, 2009. По данному изданию цитируются «Совершенный град» аль-Фараби, а также «Исцеление» Ибн-Сины.
2. аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты / пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука» Казахской ССР, 1972. – С. 193-377.
3. аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Гражданская политика // Социально-этические трактаты / пер. с арабского. – Алма-Ата: «Наука», 1973. – С. 45-168.
4. Машани А. Эл-Фараби және Абай. – Алматы: «Алатау» баспасы, 2005. – 296 б.
5. Циолковский К.Э. Космическая философия. — М.: УРСС, 2001. — 478 с.
6. Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. — Калуга: Золотая аллея, 2001. — 384 с.

## **ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ АЛЬ-ФАРАБИ В КОНТЕКСТЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ**

**Шаймерденова Нурсулу Жамалбековна**

Эл-Фараби атындағы ҚазҰУ филология факультеті, орыс филологиясы  
кафедрасының профессоры, түркітану және алтайтану ғылыми-зерттеу институтының  
директоры

**Байманова Ляззат Сейтзиевна**

Ш. Уәлиханов атындағы Көкшетау университеті, шет тілдері кафедрасының  
меңгерушісі, филология ғылымдарының кандидаты, доцент

**Аннотация.** В статье рассматривается лингвистическое источниковедение как новое исследовательское направление, которое позволит рассмотреть письменные памятники с точки зрения их языкового выражения в соответствии с эпохой и результативной деятельностью личности, являющейся отражением языкового развития конкретного периода. В этом аспекте в статье рассматривается языковая личность Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Ашувайр аль-Фараби, известного как аль-Фараби и запечатленного в ономастическом пространстве Казахстана и других стран. Авторы статьи обращают внимание на филологическую сторону данной личности, что позволяет раскрыть многие его исследовательские грани в этом направлении и представить современной молодежи яркую языковую личность, в которой переплелись все стили, креативные идеи и творческие размышления, новые для того времени подходы. Авторы анализируют труды казахстанского ученого, доктора филологических наук С.Тулеубаевой, которая в своей докторской диссертации смогла представить важные исследовательские результаты, и тем самым внести значительный вклад в развитие отечественной науки, фарабиеведения и представить уникальный материал для дальнейшего эффективного развития лингвистического источниковедения в Казахстане.

**Ключевые слова.** лингвистическое источниковедение, аль-Фараби, языковая личность, полилингв, эпоха, письменность

Актуальность, постановка и характер поднимаемой в творчестве аль-Фараби проблем значимо до сегодняшнего дня и требует дальнейшего комплексного исследования, в котором представлены будут все источниковедческие материалы, позволяющие выявить особенности аль-Фараби как языковой личности с креативным потенциалом и его особой ролью в истории философии и филологии.

В этом аспекте исследования важны такие направления, как лингвистическое источниковедение и персонология, позволяющие глубже осмыслить всю значимость его трудов и высветить полученные в диссертации С.Тулеубаевой результаты.

Прежде всего следует отметить, что настоящая статья выполнена в рамках грантового проекта Комитета науки МНВО РК ИРН «AP09258780 Germanica в Казахстане: язык, этнос, личность в социолингвистической, лингвоперсонологической и лингводидактической перспективе» (2021–2023 гг.), направленного на изучение персон различных периодов в лингводидактических целях. Работа над проектом позволила собрать материал по различным персонам, представить анализ их трудов и создать по ним базу данных на немецком языке. В этой связи интерес представляет то, что немецкие ученые также обращались к изучению личности аль-Фараби, его научных изысканий и переводов его трудов на немецкий язык. Так, наиболее известными являются переводы трудов аль-Фараби Макса Зайденберга (1890), Мохамеда Абзац (1959), Фридриза Нодем (1990), а также исследовательские работы Тильмана Нагель (2002, 2003, 2010 годов).

Опыт обретенный в исследовательской парадигме данного проекта позволил нам выявить принципы работы с той или иной личностью и установить лингводидактический потенциал такого рода работ. Применительно к личности аль-Фараби важнейшими составляющими стали названные направления – персонология и лингвистическое источниковедение. И то, и другое нашло свое отражение в диссертационной работе Самал Абаевны Тулеубаевой «Стратификация языковой личности аль-Фараби в сравнительно-исторической парадигме», защищенной в 2010 году на соискание ученой степени доктора филологических наук 10.02.20 – сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание позволяет внести свой вклад как в персонологию, так и в лингвистическое источниковедение. Следует отметить, что Тулеубаева продолжает последовательно работать в этом направлении, пополняя библиографию аль-Фараби своими замечательными научными трудами [Тулеубаева, 1-4], требующими обобщающего обзора и описания в рамках истории лингвистических учений, а также для молодых ученых как образец понимания исследовательских основ и методологической базы подобного рода работ.

Обратимся, в первую очередь, к лингвистическому источниковедению, которое представляет собой ту область исследования, которая изучает различные источники в тесной связи с историческим, социогуманитарным, лингвистическим и информационным полем конкретного периода. На основе всего названного в разные периоды развития человека и общества формировался язык (или система языков), наблюдались изменения во времени и пространстве. Источниками в данном случае являются не только письменные памятники, но и устные тексты, археологические находки. При этом важно обращать внимание на изучение родных языков носителей (авторов) изучаемой личности, их

лингвистический потенциал на основе анализа лексических и грамматических особенностей и определение имеющихся аналогий с другими языками и т.д.

Лингвистическое источниковедение, как известно, возникло в конце XX века на основе концепции С.И. Коткова и помогает понять историю формирования языков и изменения, наблюдаемых в них от века к веку, а также позволяет охарактеризовать языковую систему и его структуру.

В нашем исследовании мы остановимся на одной личности во всей совокупности исследовательской парадигмы и в русле лингвистического источниковедения, позволяющего более ярко отобразить языковую личность аль-Фараби.

Теоретико-методологическая база представляет собой труды С.И. Коткова, акцентирующие на важности исследования оригинальных источников с точки зрения их «лингвистической содержательности и лингвистической информативности» [Котков, 1980]

Языковая личность аль-Фараби была описана С.А. Тулеубаевой как очень образованный и интеллигентный. Он владел арабским, персидским и греческим языками и использовал свои языковые знания для изучения философии и науки, был одним из первых исламских мыслителей, которые переводили и изучали греческие тексты, что было очень важным в процессе переноса греческой философии и науки на Запад.

Труды Аль-Фараби по лингвистике многообразны и важны. Одним из главных трудов аль-Фараби в области лингвистики является "О науке о слове". Это первый полноценный труд, где впервые была дана систематическая классификация языковых знаков и изложено понимание языка как системы знаков.

Еще одним из его важных произведений является "Кинайнама", представляющим собой лингвистическую работу, посвященную семи видам речи, а также "Механизм мышления", где он пришел к выводу о связи языка и мышления.

Также аль-Фараби создал ряд работ, посвященных грамматике, таких как "О правильном словоупотреблении" и "О категориях", где он подробно разобрал категории грамматики, времена, возвратность, аспекты и другие конструкции. В его трудах прослеживается концепция понимания языка как знаковой системы и все его лингвистические работы направлены на понимание семантической, грамматической и прагматической структуры языка. Многие его идеи до сих пор имеют большое значение как в рамках теории языка, так и в формировании философских и общественно-политических вопросов его времени.

Диссертация С.А. Тулеубаевой посвящена исследованию стратификации языковой личности аль-Фараби в сравнительно-исторической парадигме и целью ее было выявить особенности языковой личности аль-Фараби в контексте развития тюркской и арабской языковых традиций. Это одна из первых, и, пожалуй, единственная работа, в которой автор опирается на оригинальные источники, сравнивает их с переводами, проводит комплекс исследований его личности. Автор труда проводит анализ влияния языковой личности аль-Фараби на формирование отдельных языковых явлений, а также на развитие в целом философской мысли в Центральной Азии.

Диссертация состоит из несколько частей, каждая из которых могла бы стать отдельным самостоятельным исследованием и имеет дальнейшие перспективы. В первой части диссертации рассматривается понятие языковой личности и ее составляющие. Во второй части проводится анализ языковых особенностей аль-Фараби на фоне традиций тюркской и арабской языковых культур. В третьей части работы исследуется роль языковой личности аль-Фараби в формировании отдельных языковых явлений, таких как метафора,

идиома, терминология. В диссертации подчеркивается важность изучения языковой личности аль-Фараби для понимания развития языковых культур в Центральной Азии, а также для развития современного языкознания.

При этом особое внимание также обращается на преемственность лингвистической традиции от античности до наших дней в преломлении достижений средневековой арабо-мусульманской культуры в области изучения языка на материале творчества аль-Фараби как лингвокреативной личности во втором языке в диахроническом срезе в рамках лингвоисточниковедения и сравнительно-исторического языкознания.

В научном исследовании важное место занимает возможность изучения рукописей и создание новых переводов, значительно улучшающих, прежде выполненных и уже опубликованных, переводов. В этом плане С.Туллубаева не только ввела в научный оборот извлечения из трудов ученого, касающиеся вопросов языка, но также представила авторские переводы с арабского языка на русский язык, что позволило ей пополнить и расширить источниковедческую базу казахстанских лингвистических, фарабиеведческих и востоковедных исследований. Как известно, большой вклад аль-Фараби внес в развитие терминологии, и в этой связи важна анализируемая работа, в которой впервые был собран и систематизирован свод лингвистических терминов, «разбросанных» в различных трудах аль-Фараби.

Автор четко структурировала свое исследование и представила следующие результаты: (1) описала историю и динамику развития лингвоисточниковедения, и представила историографический обзор казахстанских исследований по лингвоисточниковедению; (2) определила место аль-Фараби в контексте языковой ситуации в Арабском халифате (IX-X вв.); (3) реконструировала личность аль-Фараби как вторичную языковую через описания его этноязыкового сознания и его ассоциативно-вербальной сети; (3) рассмотрела грамматические и стилистические особенности языка сочинений ученого; (4) выявила философские проблемы языка, отраженные в творчестве аль-Фараби; (5) установила лингвистические воззрения аль-Фараби в свете сравнительно-исторического языкознания; (6) составила словарь лингвистических терминов и охарактеризовала терминосистему аль-Фараби; (7) определила место и роль аль-Фараби в развитии знаний о языке, как в истории арабских лингвистических учений, так и мировой лингвистики, и что особенно важно, смогла показать преемственность лингвистической традиции путем сравнения отдельных лингвофилософских взглядов философа с идеями представителей науки предыдущих и последующих поколений.

В диссертации не только проработан большой источниковедческий материал, но и представлен серьезный обзор фундаментальных трудов отечественных и зарубежных ученых.

При этом С.Туллубаева обращается к древней эпохе и предпринимает попытку охарактеризовать IX-X века, рассмотреть языковую ситуацию того периода, что позволила ей представить аль-Фараби как полиглота своей эпохи, умевшего говорить на арабском, персидском, греческом, сирийском, иврите и тюркском языках с опорой на его лингвистические труды. Среди них следует отметить следующие:

"О науке о слове", где представлено его понимание языка как системы знаков и описываются разные виды языковых знаков и их соотношение друг с другом.

"О правильном словоупотреблении", где рассматриваются вопросы грамматики и уделяет внимание орфографии, синтаксису и морфологии.

"О категориях" с достаточно полным анализом категории грамматики (время, возвратность, аспект и другие) и объясняется использование этих категорий в языке и их связь между собой.

"О логике", где объясняется связь между языком и логикой; указывается на то, что язык может быть использован для выражения мыслей и идей, и как логика может быть использована для анализа языка.

Все эти исследования аль-Фараби способствовали культурному и научному развитию цивилизации, позволяли с разных сторон посмотреть на любые явления и являлись важным источником познания мира через прочтение трудов.

Изучение личности аль-Фараби как многоязычной важно, ведь помимо названных языков, он еще изучал античные языки – греческий и латинский, а также сирийский и ивритский. И всё это ради того, чтобы выработать в себе умение работать с текстами и постижения идей древних философов и ученых. При этом актуален и его метод изучения языков на основе чтения оригинальных текстов и разборе грамматики, практического общения с носителями языка, проведения лингвистического анализа и сравнения языков, что способствовало лучшему пониманию структуры и особенностей каждого изучаемого языка.

В заключение хотелось бы отметить не только значимость трудов аль-Фараби и всех его достижений в различных областях знаний, которые порой неподвластны нашему современнику, имеющему под рукой новейшие технологии, но и языковую личность полилингва и ученого, сумевшего определить основные лингвистические категории и представить свои идеи в аргументированных доказательствах. Обращение к лингвистическому источниковедению позволяет охарактеризовать формирование личности и анализа оригинальных и переводных источников с точки зрения их языкового выражения и репрезентации эпохи, языковой ситуации и личностных достижений, а также представить портрет ученого и философа в контексте персонологии.

#### **Список литературы:**

1. Тулеубаева С.А. Языковая проблема в средневековой арабской философии (на примере творчества аль-Фараби) // Актуальные проблемы науки и образования. Материалы I Международной конференции, 15 октября 2019 г. – Баку, 2019. – С. 88- 93.
2. Тулеубаева С.А. Реконструкция средневековых знаний о языке в ретроспективе классификации наук аль-Фараби» // Материалы международной научно-практической конференции «Связи Центральной Азии с арабским миром в сфере языка, истории и культуры». – Алматы, 2019. – С. 106-110.
3. Тулеубаева С.А. Преемственность традиции в лингвофилософии: от аль-Фараби к В. фон Гумбольдту // Вестник ЕНУ им. Л.Н. Гумилева. Серия: Филология. – №4, 2019. – С. 159-166.
4. Тулеубаева С.А. О грамматических и стилистических особенностях текстов Абу Насра аль-Фараби // The XVI International Scientific Symposium «World Science: problems and innovations». Proceedings Book. July 26, 2021. – East Lansing, Michigan/USA. – С.91-94.
5. Котков С.И. «Лингвистическое источниковедение и история русского языка. – Москва: Наука, 1980. -293с.

6. Макс Зайденберг (1890). "Alpharabis Philosophische Abhandlungen", перевод на немецкий язык.
7. Мохамед Абзац (1959). "Die Philosophie des Al-Fârâbî", перевод на немецкий язык.
8. Фридрих Ноден (1990). "Al-Farabi und die arabische Philosophie", перевод на немецкий язык).
9. Tillman Nagel (2002) "Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle"
10. Tillman Nagel ( (2003)"Philosophy of Plato and Aristotle in al-Farabi's Thought"
11. Tillman Nagel ( (2006)"The Philosophy of al-Farabi: An Overview"
12. Tillman Nagel ( (2010) "Representations of Plato in the Works of al-Farabi"
13. "The Reception of Plato in the Islamic World: A Case Study of al-Farabi" (2014)

## ЯЗЫК И ВИРТУАЛЬНОСТЬ

**Лифанов Сергей Алексеевич**

Докторант PhD специальности «8D02202-Философия»,

**Лифанова Татьяна Юрьевна**

эл-Фараби атындағы ҚазҰУ философия кафедрасының PhD доктораны

**Abstract.** The article is devoted to the philosophical analysis of the phenomenon of virtuality in the context of considering language as a world-modeling system. At present, the phenomenon of virtual reality is receiving its further philosophical understanding, in conjunction with its modern technical, informational interpretation, which has become dominant for some time. The phenomenon of "virtual reality" is considered, first of all, in the aspect of ontology, which asks the question of the distinction in understanding the existence of objective reality as objectively given and "virtuality" as a potentially possible being. However, it should be noted that this interpretation seems to be purely one-sided against the background of the real multidimensionality and diversity of its properties. In this aspect, the philosophy of language provides an opportunity to substantiate the synthetic methodology for the study of virtuality based on the analysis of the fact that natural language is conceived as the primary virtual and virtualizing reality.

**Key words:** virtual reality, language, consciousness, semantics, mental spaces.

### **Введение**

Проблемы виртуальной реальности приобретают в настоящее время особую актуальность в культуре и философских подходах. Основными элементами осмысления феномена виртуальности становятся многообещающие точки соприкосновения между философией и расширяющейся областью исследований виртуальной реальности. Эта сфера исследований изначально конституируется как междисциплинарная, однако надо отметить, что именно философская методология обладает рядом эвристических возможностей. Современная философия прочно связана с лингвознаковой проблематикой. Виртуальная реальность анализируется как особое пространство и время, в котором онтологические и

гносеологические проблемы обретают особое восприятие. Исследование виртуальной реальности как сложного и многоуровневого текста, как знаковой системы, позволяет зафиксировать разные онтологические пласты.

Ориентируясь на междисциплинарность проблемы, Thomas K. Metzinger предлагает ряд новых исследовательских целей, представляя конкретные примеры проблем, характеризующихся высокой теоретической значимостью и актуальностью. Среди этих примеров – философская традиция анализа формирования содержания сознания; гносеологическая интерпретация вероятности, как степени уверенности в истинности суждения (так называемая, «байесовская» вероятность); проблема управления континуумом реальности/виртуальности, слияние виртуальной реальности и искусственного интеллекта; новые социальные конструкты на основе виртуальной реальности, религиозной веры и практической феноменологии [Metzinger, 2016].

Анализ виртуального пространства и его отдельных феноменов (таких как «феномен иконического присутствия», «символизм идентификации», «эффект онтологической недостаточности») [Shaev, 2013: 860] может осуществляться с позиций семиотики и философии знака. Выявление таких явлений может помочь развитию подхода к анализу онтологических проблем, проблем виртуального пространства и времени, проблемы киберпространства.

Возможно отметить, что на основе современного уровня развития семиотики, семантики и общего языкознания в научной литературе часто делаются выводы о содержательных изменениях в смыслах и значениях естественного языка, иллюстрирующих проникновение объектов виртуального дискурса во все сферы общественной жизни [Lesley, 2015].

Итак, в настоящее время уже несомненной является значимость этого феномена в жизни как для отдельного человека, так и общества в целом. И сама по себе конституция виртуальной реальности в сознании человека требует внимания к средствам ее осуществления.

### **Результаты и обсуждение**

Феномен «виртуальность» в современной философии рассматривается чаще всего в аспекте онтологии и философии сознания. В первую очередь, возможно отметить, что само понятие «виртуальная реальность» изначально прочно связывалось с компьютерной технологией и рассматривалось в узком смысле как искусственная среда, созданная с помощью компьютерных средств и имитирующая реальность. Это не совсем верно. «Виртуальные реальности» в технологическом смысле, демонстрирующие значительное влияние этих сред на жизнедеятельность современного человека, действительно актуализировали осмысление виртуальности как системного явления, выходящего за пределы современных информационно-коммуникативных технологий. В настоящее время мультимедийные технологии, использующие визуальные, слуховые и тактильные принципы человеческого взаимодействия быстро развивается. С одной стороны, это связано со стремлением добиться комфорта в повседневной жизни и работе людей. С другой стороны, развитие информационных технологий, в целом, и мультимедийных технологий в частности демонстрирует значение перцептивных аспектов в восприятии мира. Человек в современном мире уже не присутствует только в одной базовой, инертной и доступной всеобщему обозрению реальности. Напротив, его жизненные интересы все с возрастающей интенсивностью распространяются на те объекты и взаимодействия объектов, которые можно обнаружить только в новых, локальных, искусственно созданных средах-реальностях. Однако, самым богатым, максимально надежным и близким к

идеальному, виртуальным опытом, остается тот, который мы в настоящее время знаем, – это наша собственная, обычная, биологически развитая форма собственно бодрствующего сознания. А виртуальная реальность – лучшая технологическая метафора сознательного опыта, которая у нас есть на данный момент. Таким образом, компьютерная модель сознания привела к появлению новой академической дисциплины: классической когнитивной науки.

Функционирование человеческого общества невозможно без знаков и знаковых систем, которые представляют собой специфическую форму опредмечивания деятельности и общественных отношений, выполняющую функцию хранения и передачи информации. Мир знаков – это многообразная и сложная система коммуникативных средств, которые существуют сообразно условиям времени. Не подлежит сомнению, что знаки представляют собой продукт общественных отношений, а их жизнь и характер находится в прямой зависимости от уровня этих отношений. Прежде всего, они выполняют функцию коммуникации. Процесс реализации виртуального на уровне социальных систем рассматривается постмодернистской философией, в первую очередь, с помощью теории «симулякров». С точки зрения постмодернизма, современные масс-медиа, и в том числе виртуальная реальность – это практически машина для производства «симулякров» – моделей без подобия, означающих без означаемых. Создаваемые техническими средствами виртуальные сущности (симулякры) порывают с реальными вещами, копия больше не нуждается в оригинале. В результате этого процесса речь идет уже не только о реальности виртуальных сущностей, но и о виртуализации самого реального. Ж. Бодрийяр отмечает, что «именно принцип симуляции правит нами вместо прежнего принципа реальности» [Бодрийяр, 2000: 44].

Интересно, что виртуальную реальность можно описать как онтологию, реализованную с помощью вычислений [Heim, 1994, 2000; Chalmers, 2017]. Ее виртуальный характер состоит в том, что символические, знаковые сущности имеют свои атрибуты, не отделенные от реальной или воображаемой физической формы, а исключительно создающие функциональную эмуляцию реальных объектов. На более абстрактном уровне анализа виртуальные реальности представляют собой функциональные структуры, определяемые отношениями ввода/вывода и внутренними отношениями между состояниями с различными и часто сложными каузальными ролями. Через интерфейсы, обеспечивающие сенсомоторное взаимодействие, они потенциально могут быть «причиной» активации конкретных феноменальных свойства в сознании людей-пользователей.

Когда они реализуются и находятся в прямом каузальном взаимодействии с воплощенным пользователем-человеком, их, возможно, также описать как явные предположения о том, что существует, новый тип «метафизической вороятности», который можно продемонстрировать на примере утверждения: «я могу принять это за правду». Виртуальная реальность открывает пространство возможных предположений существования. Предоставляя пользователю явную модель реальности, она может также представлять объекты, свойства, пространственные и временные отношения, предлагать конкретные возможности для действия или даже представлять пользователю другие «Я», делая их доступными для надежного и систематического социального взаимодействия. Но новое пространство каузального взаимодействия, открытое виртуальной реальностью, не ограничивается предоставлением возможностей для сенсомоторного взаимодействия.

Таким образом, семиотический подход интерпретирует виртуальную реальность как сложную символическую вселенную, созданную с помощью современных



информационных технологий. Семиотический подход в анализе виртуальной реальности представляется актуальным и перспективным, поскольку раскрывает виртуальную реальность как систему знаков. Сам знак (особенно в трактовках, не рассматривающих языковой знак в качестве стандартного процесса семиозиса) полностью или частично заменяет обозначаемый объект. И, виртуальная реальность по-разному заменяет и создает «реальную» реальность. В чем-то эти отношения схематичны (например, условный признак присутствия человека в социальной сети), а в чем-то эти отношения пытаются достичь перцептивного сходства и отсылаются в реальный мир (компьютерные игры с максимальным присутствием физических и психических качеств). Таким образом, возможно рассмотреть некоторые эффекты, связанные с виртуальной реальностью, на основе семиотического подхода.

С помощью продвинутых интерфейсов мозг-компьютер мы можем представить себе «ментальные» действия. Точно так же мы можем представить гораздо более каузально-прямые формы интересубъективной коммуникации, использующие гораздо более бестелесные формы социального познания, возможно, даже делая «ментальные» состояния пользователей явным элементом виртуальной реальности, создавая по мнению Thomas Metzinger «опасность сложных социальных галлюцинации» [Metzinger, 2016: 12]. Кроме того, в виртуальной реальности предположения о том, что существует, не подчиняться физическим законам, управляющим нашим миром: в принципе набор миров, определяемый данным уровнем технологии виртуальной реальности, часто будет намного больше, чем то, что было бы номологически возможно в реальном мире. С другой стороны, рассмотрение дискурса виртуальной реальности как реальности смоделированной позволяет по-новому взглянуть на природу естественного языка, вскрыть его сущность как некую первичную виртуальную реальность, создаваемую посредством творческой активности воображения.

Как мы полагаем, подобный взгляд на язык не так уж нов. В мировой лингвистической литературе существует достаточно длительная и хорошо разработанная традиция осмысления языка как миромоделирующей системы, которая может быть проинтерпретирована в качестве системы виртуализации действительности. Эта традиция берет начало в идеях В. Гумбольдта, который подчеркнул значимость существования человека не только в мире реальном, но и в «круге языка». Более того, человек не может существовать за пределами «круга языка», представляющего собой базовую интерпретацию действительности и поэтому «Разные языки – это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее» [Гумбольдт, 1985: 30].

Эта концепция получает свое развитие в XX в. в теории лингвистической относительности Э. Сэпира, Б.Л. Уорфа: «Люди живут не только в объективном мире и не только в мире общественной деятельности, как это обычно полагают; они в значительной мере находятся под влиянием того конкретного языка, который стал средством выражения для данного общества. Было бы ошибочным полагать, что мы можем полностью осознать реальность, не прибегая к помощи языка, или что язык является побочным средством разрешения некоторых специальных проблем общения и мышления. На самом же деле “реальный мир” в значительной степени бессознательно строится на основании языковых норм данной группы... Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или другие явления главным образом благодаря тому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения» [Уорф Б.Л., 1960].

В настоящее время эта модель находит отражение в новом терминологическом оформлении «языковой картины мира». Свой отзвук идеи В. Гумбольдта получили и в активно разрабатываемом в последние десятилетия XX века в мировой науке направлении

когнитивизма, исследующем проблемы восприятия и интерпретации действительности человеком. Несмотря на то, что когнитивизм в целом ставит задачу исследования когнитивной сферы человека, в сфере пристального внимания ученых-когнитивистов оказывается язык, как неотъемлемая часть человеческой когниции.

По мнению Дж. Лакффа, М. Джонсона и других крупных исследователей-когнитивистов, метафоризация является базовым принципом человеческого мышления, метафорическое концептирование признается одним из важнейших механизмов моделирования образа мира в сознании [Скребцова, 2000].

Наиболее близко к идее виртуальных пространств, творимых языком, подходит в своих работах G. Fauconnier, сформулировавший идею ментальных пространств, задаваемых языком. Они определяются автором как модели реальных или гипотетических ситуаций «в том виде, в котором они концептуализируются человеком». В числе ментальных пространств G. Fauconnier называет смоделированные в сознании ситуации, представления о прошлом и будущем, любые вымышленные ситуации и ту реальность, которую принято называть непосредственно данной. Таким образом, так называемый, реальный мир в концепции G. Fauconnier является одним из вариантов ментальных пространств, а язык – то самое конструктивное начало, которое «задает ментальные пространства и отношения между ними» [Fauconnier, 1985].

Итак, «ментальное пространство» G. Fauconnier отвечает критериям, заданным в определении виртуальной реальности в современной философской литературе, что делает возможным применение методов, используемых в когнитивной лингвистике, к анализу типов виртуального дискурса.

G. Fauconnier, отмечает, что «ментальные пространства содержат элементы и структурированы фреймами и когнитивными моделями, и связаны с долгосрочными схематическими знаниями. Ментальные пространства конструируются и модифицируются по мере развития мысли и дискурса и связаны друг с другом различными видами отображений, в частности отображениями тождества и аналогии. Это позволяет сделать предположение, что на нейронном уровне ментальные пространства представляют собой наборы активированных нейронных «сборок» и что связи между элементами соответствуют коактивационным связям. С этой точки зрения ментальные пространства работают в рабочей памяти, но частично создаются за счет активации структур, доступных из долговременной памяти [Fauconnier, 1985].

Следует отметить, что в ряде современных исследований актуализируется интерпретация «ментальных пространств» как третьего пространства [Kosari, Amoogi, 2018]. Основанием данной интерпретации должно в свою очередь стать понимание виртуального пространства как относительно независимого пространства. Так, Kosari M., Amoogi A. в статье «Thirdspace: The Trialectics of the Real, Virtual and Blended Spaces»/ «Третье пространство: триалектика реального, виртуального и смешанного пространств» ставят задачу переопределения концепции третьего пространства и установление трехсторонних отношений между концепциями реального пространства, виртуального пространства и индивидуального ментального пространства. Это трехстороннее отношение требует нового понимания отношений между телом и виртуальным пространством и фактической концептуализации процессов «миграции» современного человека из реальной в виртуальную среду.

### **Выводы**

В заключении возможно отметить, что согласно G. Fauconnier и M. Turner ментальное пространство – это пространство схем и когнитивных отображений, которые

облегчают поведение при столкновении с воспринимаемой реальностью [Fauconnier, Turner, 2002]. Таким образом, виртуальная реальность может быть интерпретирована как определенное пространство проявления различных семиотических эффектов. Эти эффекты позволяют понять глубинные тенденции в жизни современного человека на онтологическом уровне, зафиксировать факт, что знаковые отношения выявляют существенные структурные особенности присутствия человека.

Не менее важными остаются и другие типы когнитивных моделей: фреймы (Ч. Филлмор), коммуникативные сценарии (Т. Ван Дейк), сценарии мышления (А. Вежбицкая), ментальные пространства (Ж. Фоконье) и др. В целом можно сказать, что в рамках когнитивизма осуществляется исследование способов виртуализации мира – представления его в сознании человека.

#### **Список литературы:**

1. Metzinger Th. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? // *Frontiers in Robotics and AI*, 2018, 5. 10.3389/frobt.2018.00101. [https://www.researchgate.net/publication/327643558\\_Why\\_Is\\_Virtual\\_Reality\\_Interesting\\_for\\_Philosophers](https://www.researchgate.net/publication/327643558_Why_Is_Virtual_Reality_Interesting_for_Philosophers)
2. Shaev Y. Virtual Reality: The Effects and Phenomenon of Sign // *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 2013. - Volume 92. – P. 860-862, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.08.766>
3. Lesley J. Textual meaning and its place in a theory of language // *Topics in Linguistics*, 2015 15. 10.2478/topling-2015-0006. - [https://www.researchgate.net/publication/283535622\\_Textual\\_meaning\\_and\\_its\\_place\\_in\\_a\\_theory\\_of\\_language](https://www.researchgate.net/publication/283535622_Textual_meaning_and_its_place_in_a_theory_of_language)
4. Heim M. *The Metaphysics of Virtual Reality*. -Oxford: Oxford University Press, 1994 doi: 10.1093/acprof:oso/9780195092585.001.0001
5. Chalmers D.J. The virtual and the real // *Disputatio*, 2017/ - No. 9/ - P. 309–352. - doi: 10.1515/disp-2017-0009
6. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000. – 354 с.
7. Heim M. *Virtual Realism*. Oxford: Oxford University Press, 2000. – 156 p.
8. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М., 1985. – 452 с.
9. Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // *Новое в лингвистике* / Под ред. В.А.Звегинцева. М.: Издательство иностранной литературы, 1960. Вып. 1. С. 157-201 - <http://kant.narod.ru/whorf.htm> Дата обращения 01.03.2023
10. Скребцова Т.Г. Американская школа когнитивной лингвистики / Послесл. Н.Л. Сухачева. – СПб., 2000. – 204 с.
11. Fauconnier G. *Mental Spaces*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1985. - <https://www.terpconnect.umd.edu/~israel/Fauconnier-MentalSpaces.pdf>. Дата обращения 01.03.2023
12. Kosari M., Amoori A. Thirdspace: The Triadectics of the Real, Virtual and Blended Spaces // *Journal of Cyberspace Studies*. 2018. - Volume 2. -No. 2. – P. 163-185 - DOI: 10.22059/JCSS.2018.258274.1019
13. Fauconnier G., & Turner M. *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. - New York: Basic Books, 2002. – 240 p.

#### **ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ОЙ ТАРИХЫНДАҒЫ АДАМ МӘСЕЛЕСІ**

Әлқожаева Н.С.

п.ғ.к., Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, доценті

Текесбаева А.М.

п.ғ.к., Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ доценті

Ғасырлар бойы адамзаттың озық ойлы өкілдерін ойландырған, әлі күнге дейін зерттеулер өзегі болып келе жатқан адам проблемасы - қазіргі күннің де өзекті мәселесі.

Адамдың жеке басының қалыптасу проблемаларына сонау көне заманның ойшылдары да ерекше көңіл аударғандығы белгілі. Адамды танып білудің философиялық бағдарламасы ретінде Сократтың “Өзінді - өзің тани біл” немесе ғұлама бабамыз Қожа Ахмет Иасауидың “Өзінді танығаның хақты танығаның”- деген қанатты сөздерімен қысқаша тұжырымдауларын ескеруге болады. Аристотель философиясының “Этика” бөлімі түгелдей адамдық проблемаларды қарастырып, оларға талдау береді. Ал француздың атақты философы Д.Дидро адамды жер бетіндегі мәдениеттің бар жетістіктерінің бірден-бір жасаушысы деп қарап, ең жоғарғы құндылық деп есептеген. Көрнекті педагог Я.А.Коменскийдің тұжырымдамасында адам - құдайдың ең жоғарғы жаратылысы.

Қазақтың данышпан ақыны Абайдың негізгі зерттеу объектісі – адам. Сол адамның этикалық, эстетикалық бет пернесі, арман мақсаты, өмірінің мәні мен түйсігі, болмысы мен ұлттық ойлау ерекшелігі ұлы ойшылды терең тебіреністерге түсірген. Ол былай дейді:

“Өлсе өлер табиғат, адам өлмес,  
Ол бірақ қайтып келіп, ойнап-күлмес  
“Мені” мен “менікінің” айырғанын  
“Өлді” деп ат қойыпты өңкей білмес....”

Адам проблемасы, оның дүниетанымы, төңірегімен қарым- қатынасы, адамның өмірі мен тұрмысының мәні философиялық негізгі өзегін, басты проблемасын құрайды.

Бүгінгі таңда еліміздің ғалымдары тұлғаның рухани феноменін зерттеуді жалғастыруда.

Адамның жеке басының ерекшелігі – биологиялық, психикалық және әлеуметтік деңгейлердің біртұтас бірлігінің көрсеткіші. Адам – белсенді іс- әрекетшіл жан. Ол өзі үшін және ұрпақ үшін дүниені өзгертіп, жақсартып, дамытады. Адам - аса тамаша қасиеттердің - сананың парасат иесі. Адам, қоғамдық тіршілік иесі, әрі бұл оның елеулі белгісі. Ол - өзінен өзі қоғамдық өмір жемісі болып табылатын сананың таратушысы.

Сана адамның қоғамдық тіршілік иесі ретіндегі тарихи дамуының жемісі болып табылады. Адамның санасы еңбек қызметінің және қоғамдық қатынастардың ықпалымен айрықша адам миының пайда болып, дамуына тығыз байланыста туып, дамиды. Егер маркстік философияда “сананы болмыс билейді” десе, әлемдік философияда, әсіресе шығыстың дүниетанымында бұған қарама-қарсы көзқарастар өмір сүріп келеді. Әуелі сана, содан соң өзге дүние жаратылған.

Сананы зерттеумен антропологтар, психологтар, социологтар, философтар шұғылданады. Әр сала бұл феноменді зерттеудің өзіндік тәсілдерін, әдістері мен құралдарын жасайды. Сана мәселесімен айналысқан қазақ ойшылдарының бірі – Абай. Оның сана концепциясы Құдай концепциясымен тығыз байланысты. Сана объективтік жалпыға ортақтық, оны ұстану саналы болу деген сөз. Абай өз көзқарасында сана адам сезімін, эмоциялық еркін қадағалай алады, сондықтан адам өз “табиғатының” шырмауында қала алмайды және қалуға тиіс емес, ол оның шегінен шығып, өз табиғатынан жоғары

тұруға тиіс. Білім мен өнеге, мәдениет арқылы адам өзінің табиғи қасиеттерін жоғары сатыға көтеруі қажет.

Сананы психикалық тұрғыдан зерттеуді алғаш рет интроспективті психологияның өкілдері В.Вундт, Э.Титченер, У.Джемс, Ф.Брентано бастаған. Сананың түрлі сипаттамаларын айқындап, оларға: санада адамға объективті және субъективті ақиқат берілген; сана арқылы адам ойлар мен бейнелерді қабылдайды; сана тұтас және үздіксіз. Сананы зерттеушілер оның құрылымын көрсетуге тырысқан. Мәселен, В.Вундт пен Э.Титченер сананың қарапайым тұстарын және олардың бірігу заңдылықтары; Ф.Брентано және оның ізбасарлары ең алдымен, сананың белсенділігін көрсетіп, адамның өзі жүзеге асыратын ақыл-ой әрекетіне, сананың актілеріне көңіл бөлді.

Сананы зерттеуде жаңа мүмкіндіктерді Л.С.Выготский ашқан. Ол жоғары психикалық функциялардың мәдени-тарихи дамуының теориясын жасады. А.Н.Леонтьев пен С.Л.Рубинштейн т.б. сана болмысқа теориялық және практикалық қатынас екенін көрсетті.

Дүниетаным сананың жеке, құрамдас бөлігі емес – деген ғалымдардың пікіріне біз де қосылып, дүниетанымды сананың негізгі ядросы деп санаймыз. Мәселен, атақты философ Ә.Нысанбаев: “Дүниетаным сананың негізі болып табылады, ол қоршаған орта құбылыстарын қабылдауымызға көмектесетін призма тәрізді”- дейді.

Адам санасының, психикасының тарихи дамуының негізгі заңы – адам еңбек етіп дамиды: табиғатты өзгерте отырып, адам сонымен бірге өзі де өзгеріп, қалыптасып, өзінің психикалық табиғатын дамытады. Адам ойының, ақылының, санасының дамып қалыптасуы оның маңайын танып білуіне, біліп үйренгендерін, көріп танығандарын салыстырып, олардың айырмашылығын, ұқсастығын, ерекшелігін ажырату мүмкіндіктерімен тікелей байланысты. Мұндай пікірді алдыңғы қатарлы ойшылдар да айтып кеткен. Еңбек адамның азамат ретінде қалыптасуы үшін рухани, парасаттылық тұрғысынан басты қызмет. Еңбек – ең жоғарғы игіліктің көзі, адам іс-әрекетінің ең биік өлшемі деп есептейміз. Еңбек адамдарды бақытқа қол жеткізеді, ол белгілі бір еліне қызмет етудің, оны дамытудың көрсеткіші болып табылады. Еңбек бірлесе орындалатын әлеуметтік іс-әрекет болды. Әлеуметтік іс-әрекет ретінде еңбек адамның жаңа әлеуметтік сапаларын: сөйлеу тілін, ойын, өзара қатынасын, сенімін, дүниеге көзқарасын тудырды.

Белгілі ғалымдарымыз әл-Фараби, Ш.Уәлиханов, Ы.Алтысарин, А.Құнанбаев, Ж.Аймауытов, М.Дулатов, А.Байтұрсынов, М.Жұмабаев, Ш.Құдайбердиевтің пікірлерінде еңбектің философиялық, психологиялық тәлімдік мәні дәріптеледі. Бүгінгі таңдағы қазақстандық философтар Ж.Алтаев, Ж.Әбділдин, Қ.Бейсенов, Ә.Нысанбаев, Д.Кішібеков т.б. еңбектерінде адам санасының пайда болуына еңбектің әсерін, заңдылығын тұжырымдаған.

Абайдың жетінші қара сөзінде: “Дүниенің көрінген һәм көрінбеген сырын түгелдеп, ең болмаса денелеп білмесе, адамдықтың орны болмайды” - делінген, немесе, Ш.Құдайбердиевтің “Анық пен танық”, “Қазақ айнасы”, “Мусылмандық шарттар” және де басқа еңбектері адамға сыртқы дүниенің, қоршаған табиғаттың жұмбақ сырын ұқ, танып біл, оның өлшеусіз байлығын мұратыңа, қажетіңе жарат, бұл үшін жаратқан адамға ми берді, білу, нану, ұғыну-тану – бәрі ақыл ісі, олар мидан шығады - деп тұжырымдайды.

Адам ойлауға, қорытынды жасауға қабілеті бар болғандықтан ол біртіндеп, тек күнделікті тұрмыстағы сұрақтарға ғана емес, сонымен қоса терең, ауқымды: қоршаған әлемнің пайда болуы және оның даму заңдылықтарының көптеген жалпы мәселелері туралы, өмір, жан, ақиқат дегеніміз не, жаратылыстың тізбегі неге осылай, намыс, парыз, жауапкершілік дегеніміз не, жақсылық пен жамандықты қалай ажыратамыз, өмір неліктен

осылай құрылған, адам өмірінің мәні неде, ол қандай заңдылықтар бойынша дамиды, адамның туу мен өлімінің, бақыты мен қайғы-қасіретінің себебі неде деген сияқты сауалдарға ойлана бастайды. Өйткені табиғат құбылыстары тылсым жұмбақ болып көрініп, адам санасына елеулі әсерін тигізеді. Бұл орайда Абайдың: “Адамның ғылымы мен білімі ақиқатқа, растыққа құмар болып, әр нәрсенің түбін, хикметін білмекке ынтығу”, деген сөздерін еске түсіру орынды.

Жоғарыда аталған сұрақтарға қарасаңыз мәңгі, қарапайым секілді. Шын мәнінде олар ғасырлар бойы адамзат ұрпағын толғандырып келе жатқан түбегейлі мәселелер. Өйткені бүкіл дүние адам түсініп болмас қисынсыз, шымшытырық күштерге тұнып тұр. Абайдың отыз жетінші қара сөзінде: “Дүние - үлкен көл, заман соққан жел, алдыңғы толқын – ағалар, кейінгі толқын інілер, кезекпенен өлінер, баяғыдай көрінер”- деген сөздерінен кешегі мен бүгінгінің бәрін аялап, адамзат ұрпағын бір-бірімен сабақтастырып жатқан жаратылыс тізбегі ұлы ақынды ғұмыр бойы ойландырғанын көреміз.

Қазақ даласының ұлы ойшылы Қорқыт Ата тұтас бір мың жыл бойы даналық хикметтері ұлттық дүниетанымымыздың берік өзегі болған ұлы бабамыз Қожа Ахмет Иассауи де адам өмірінің бұл дүниедегі мәнін, әлемнің ақиқатын іздеп, ел кезіп дәруіш болған. Өмір мен өлім туралы Қорқыт Ата: “Тәңір пендесінің маңдайына не жазса, сол болады. Оның жазуынсыз адам жамандық көрмейді, ажал келіп өлмейді. Өлген тірілмейді, кеуденен жаның кетсе, ол қайтып келмейді. ...Қар қаншама қалың жауғанмен – жазға бармас. Гүлденіп өскен бәйшешек – күзге бармас...” немесе Жүсіп Баласағұнның “Құтты білігіндегі”:

Кісі мәңгі болмас, мәңгі аты

Арыға мәңгі қалар шапағаты – деген өмір туралы ойлары ойыңа оралады.

Байқап қарасақ, Қорқыт, Баласағұн, Қашқари, әл-Фараби, Науаи, Низами, Ұлықбек, Иассауи, Абай боп жалғасып кете беретін түрік ғұламаларының бәрiнiң өлiм мен өмiр, жан мен тән, пәнiлiк пен бақилық ұғымдары туралы ой толғанып, жер бетiндегi жаратылыстың ақиқатын, мәнін ашуға тырысқан.

Табиғат құбылысының терең тылсымына үңілуде адамзат баласы талай-талай жолдардан өтеді. Сөйтіп, әрбір адамның санасында аталған сауалдар жайында белгілі бір білім жинақталып, бірте-бірте түрлі пікірлер мен көзқарастар қалыптаса бастайды. Басқаша айтқанда, адамның дүние көзқарасы, дүниетанымы туралы түсінігі айқындалады.

Дүниеге көзқарас адам қоғамымен бірге пайда болған қоғамдық тарихи-құбылыс. Оның шығуының қайнар көзі - өмірдің өзі, адамның тіршілік болмысы. Қоршаған дүние жайлы көзқарастың қалыптасуы – танымға байланысты. Әбу Насыр әл-Фараби адамның танып білу қуатын екіге бөледі: 1) сыртқы жан немесе түйсіктену қуаты. Яғни сыртқы дүние заттарының сезім мүшелеріне тікелей әсер етуінен пайда болады. Сыртқы жан қуатын: көру, есіту, дәм, иіс, тері түйсіктері деп 5 бөлінеді; 2) ішкі жан қуатына еске түсіру, талпыну қабілеттері жатады.

Кез-келген тарихи кезеңдерде дүниенің жаралуы, табиғаттың түрлі құбылыстары туралы адамның өзіндік көзқарасы, түсінігі болады. Дүниеге көзқарас – адамзат санасының, дүниетанымының қажетті бөлігі. М.Орынбеков: “Дүниетаным жеке адам және оның қоғамдағы орны, сана-сезімдік қалпы жайлы ұғымдарының жиынтығы, дүниенің біртұтастығын түсіну нәтижесі болып табылады”, - дейді.

Қоршаған дүниеде адамның орны, адамдардың табиғатқа деген қарым - қатынасы туралы сұрақтар адамзатты ерте заманнан ойландырғанын жоғарыда айтып кеттік. Адам мен табиғат қатынастары туралы сұрақтың мәні олардың өзара әрекеттесуі проблемасында жатыр және адам мен табиғат арасындағы объективті қайшылыққа негізделеді.

Жалпы жеке тұлғаның дамуы мен қалыптасуы туралы осы уақытқа дейін әдебиеттерде түрлі пікірлер мен теориялар орын алып келеді. Егер философиялық әдебиетке сүйенсек, атақты грек философтары Платон және Аристотель адамның дамуын, алдын-ала тағдыр белгілеген тұқым қуалаушылық табиғатынан деп тұжырымдады.

Қорыта айтқанда, философиялық ойлар тарихындағы адам мәселесі өзінің маңыздылығын жойған емес. Оны толық зерттеп шығу мүмкін емес.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Қазақстан Республикасы орта білімді дамыту тұжырымдамасы
2. Тұрғынбаев Ә.Х. Философия. –Алматы: “Білім”, 2011, 328 б.-111 б.
3. Нысанбаев Ә. Қазақстан демократия рухани жаңару. -А, Қазақ энцикл., 1999, 416 б. 59-60 б. <https://kazneb.kz/kk/bookView/view?brId=444873>
4. Абайдың қара сөздері. –Алматы: 2020
5. Орынбеков М. Ежелгі қазақтардың дүниетанымы. - Алматы: Ғылым, 2006. -83 б.
6. Философиялық сөздік / ред кол. Р.Н. Нұрғалиев, Ғ.Ғ.Ақмамбетов, Ж.М. Әбділдин “Қазақ энцикл. Бас редак.”. А., 1996, 525 б., 142-143 б.
7. Лавриенко В.Н. Ратникова В. П. Философия. Москва “Культура спорт” 2018, 11 б.
8. Злобин Д. “Основы философии” А.,2015, 5-11 с.

### **«ЖАҢА ҚАЗАҚСТАН» ЖАСТАРЫНЫҢ ҚҰНДЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ**

**Нығметова Алия Темірланқызы**

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының аға оқытушысы, философия ғылымының кандидаты

**Көшербаева Әлия**

Қазақ бас сәулет-құрылыс академиясы, Халықаралық білім беру корпорациясының ассистенті

**Аңдатпа.** Бұл мақалада қазақстандық қоғамның жастарының басты тақырыбы болып табылатын адами құндылықтар мен жаңаша көзқарастары туралы негізгі идея қарастырылады. Жастардың көзқарастары- қоғам, сананың сонымен қатар Қазақстанның әрбір азаматының экономикасының дамуы мен жеке қасиеттерінің дамуы үшін санат болып табылады. Күшті қоғам құру үшін болашақта жастарды дұрыс жолға бағыттауға көмектесетін күшті жүйе қажет. бұл ретте біз прагматизм бағытына көмектесеміз.

**Кілт сөздер:** прагматизм, эволюциялық даму, Жаңа Қазақстан

Құндылықтар – ол тек қана ұлттың немесе кез келген мемлекеттің қалыптасуы ғана емес, ол әрбір адамның аксиологиялық құндылықтарға сүйене отырып, аяқта тік тұрып дамыған әрбір адамды айтамыз. Әсіресе жастар үшін негізделген мобильділік пен прагматизм категориясы өзекті мәселе болып келеді. Еліміздегі рухани жаңғырудың

тұжырымдамалық бағдары министрден бастап, қатардағы қарапайым азамат түсінетін, баршаға ұғынықты, бай әрі ықшам тілмен жеткізіледі. Ұлт жоспарын орындау аясында әлемнің ең озық 30 елінің қатарына кіру болып табылады. Мұның бәрін таратып айтып отыру себебіміз еліміздің жүйелі әрі дәйекті эволюциялық дамуына бағытталған мемлекеттік саясаттың өзара байланысы мен сабақтастығын көрсетуді мақсат тұтып отырмыз. Аталған үдерістердің қатарында рухани саланы жаңғырту негізгі бағыт болып табылады. Әлбетте, саяси және экономикалық жаңғырудың жетістігі, бірінші кезекте, рухани қатынастар басымдық алатын қоғамдық сананың деңгейіне байланысты болмақ. Қоғамдық сананың дамуы мен өсуі тікелей рухани құндылықтарға байланысты. Бүгінгі кезде рухани жаңғыру ең өзекті міндеттердің алдыңғы қатарына шығып отыр.

Бұл орайда, ең әуелі, жалпыұлттық құндылықтарды тереңдету негізінде түбірлі өзгерістерді қажет етіп отырған осы саланың бүгінгі жай-күйін атауға болады. Мәселен, егер де зерделейтін болсақ, бізде демократияның басты белгісі саналатын сайламалы үдеріс саяси өмірде өзінің орнын тапты. Биылғы жылы конституциялық реформалардың аясында ел Президентінің бірқатар өкілеттіктері биліктің өзге тармақтарына берілді. Осыған орай, Мемлекет басшысы Парламент палаталарының бірлескен отырысында сөз сөйлеп «Біз жүріп келеміз, біртіндеп алға басудамыз, яғни бұл қоғамды демократияландырудың сатыларының бірі... Басқа мемлекеттер өздерінде бар демократияға жүздеген жылдар бойы жүрді... Демократия – бұл жолдың басы емес, бұл жолдың аяғы, ол біздің мақсатымыз», екенін атап көрсетті. [1].

Рухани-мәдени салаға қатысты әзірге мұндай өзгерісті айта алмаймыз. Басты мақсат мемлекеттің және азаматтық қоғамның өзара іс-қимылының негізінде барша руханиятты жаңғырту болып табылады. Бұл орайда, елімізде 2014 жылдан бері қазақстандықтардың жоғары руханилығы мен мәдени ментальдығының бәсекеге қабілеттілігін қалыптастыруға бағытталған Қазақстан Республикасының мәдени саясатының тұжырымдамасы іске асырылуда. Мәдениет руханияттың іргесі ажырағысыз құрылымы екені аян. Ал, кейінгі жылдары мәдениеттің ең негізгі өзегі рухани салада түбірлі жаңғырулар жүргізілген жоқ.

XXI ғасырда шынайы өмірде ұлттық сананы айқындайтын және қоғамдық сананы өзгерту жолдарының жалпы бағыттарын белгілейтін дүниетанымдық-идеологиялық мақалалар көп, соған қарамастан көптеген шешілмеген мәселелер жетерлік [2, б, 45].

Ең әуелі, бүгінгі таңда адамзат қоғамы жинақтаған аса зор өркениет тәжірибесіне зерделі талдау жасау бойынша қыруар жұмыс жүргізілгенін көруге болады. Мемлекет басшысының жоғары рухани дамуға қатысты сөзі дүниетанымдық саладағы жаңғыру бойынша қолданылған жаңаша ұғым. «Сананы жаңғыртудың» мазмұнын негіздей отырып, Президент жаңғырудың 6 бағытын белгілейді: Бәсекеге қабілеттілік; Прагматизм; Ұлттық бірегейлікті сақтау; Білімнің салтанат құруы; Қазақстанның революциялық емес, эволюциялық дамуы; Сананың ашықтығы.

Бұл бағыттардың бәрі барынша өзектендірілген және уақыттың талаптарына нақты жауап береді. Олардың әрқайсысына егжей-тегжейлі тоқталу мақаланың басты міндеті емес екенін ескеріп, біз Екінші және Үшінші жаңғырулар – «Прагматизм» және «Ұлттық бірегейлікті сақтауға» назар аударсақ [3].

Әлемнің жетекші елдерін табысқа жеткізген нақты прагматизм игілікке қол жеткізудің әмбебап кілті болып саналады. Дәл осының арқасында қоғамдық-экономикалық формация ретінде капитализм құрдымға кеткен социализмді біржолата жеңді.

Мақалада біздің ұлттық кодымыздағы прагматизмнің бар екендігіне дәлме-дәл негіздеме беріледі. Ұлы даладағы қатаң табиғи жағдайлар мен шөлейтті жерлердегі тіршілікпен байланысқан көшпенділік дәстүрі ата-бабаларымыздың бойына табиғатпен



үндескен өмір салтын, яғни прагматизмді қалыптастырды. Өткен ғасырлардағы қоғамдық-саяси ойдың дамуына талдау жасай отырып, радикалдық идеологияның заманы мүлдем келмеске кеткенінін тұжырымдайды. Сол себепті, біздің болашаққа жасалатын ұранымыз реализм және прагматизм болмақ.

Қазіргі таңда «Жаңа Қазақстан» идеологиясы жастарға жаңа бағыт пен көзқарасты ұсынып отыр. Оны іске асыру жастардың қолында, сонымен қатар құндылықтар арқылы кәсіби мықты, прагматикалық жастарды кездестіреміз. Біз жекелеген адамның және тұтас ұлттың мүмкіндіктері мен шектерінің аясында нақты мақсаттарға қол жеткізуді бағдарлауымыз керек.

«Ұлттық бірегейлікті сақтау» атты екінші бағытқа қатысты тоқталсақ, Президент дамудың әмбебап үлгісі болмайтынын нақты жеткізіп, тек ұлттық модельді ғана алға тартады. [4]. Бұл тұжырым қазіргі заманғы дәуірдегі ұлт құрылысында аса маңызды болып табылады. Ортақ тіл, мәдениет, тарих – бұлар барлық заманда да қуатты мемлекеттің іргетасы екеніне ешкім дау туғызбаса керек. Біздің рухани бастауларымыз қазіргі Қазақстанның аумағында біздің дәуірімізге дейінгі екінші мыңжылдықта өмір сүрген ежелгі арийлерден басталады. Содан кейін саясат сахнасына бірінші мыңжылдықта билік құрған жауынгер сақтар шығады. Бұдан соң ұлы ғұндар дәуіріне кезек беріліп, олар түркілер билігіне дейінгі б.д.д. IV ғасырда өмір сүрді. Одан кейінгі заманда орын алған тарихи оқиғалар еліміздің ақпараттық-мәдени кеңістігінде кең түрде көрініс тапты. Сондықтан, оларды қайта санамалап жатудың қажеті жоқ деп ойлаймыз. Генезистің және біздің ұлттық рухымыздың қалыптасуы мен дамуына екпін берген осындай ортақ құрамдастар бар [5, б.27]. Түйіндейтін болсақ, Мемлекет басшысының ұлттық рух туралы ұсынған тезисі Ұлы Дала елін дамытудың басты қозғаушы күшіне айналады. Екінші тарау «Таяу жылдардағы міндеттерге» келсек, бұл іс-қимыл жоспары бірінші кезекте Қазақстанның алдағы ұзақ жылдардағы дамуын айқындайтын стратегиялық сипатқа ие. Жобалардың қатарында келесі екеуіне жан-жақты тоқталуды жөн көрдім.

Бірінші жоба – бұл қазақ жазуының латын әліпбиіне кезең-кезеңмен көшіру мәселесі. Бұл мәселені өткен аптада бірқатар сарапшылар кең түрде талқылады. Пікір қайталауларға жол бермеу үшін біз тек келесі мәселерді ғана атап өткіміз келеді. Біріншіден, Мемлекет басшысы латын әліпбиіне көшуді тек бүгін ғана қозғап отырған жоқ, оны 2012 жылы жариялады.

Біз назар аударып отырған екінші жоба «Қазақстанның рухани жәдігерлері». Мәдениет саласы материалдық және рухани құндылықтардан тұратыны өздеріңізге мәлім. Өкінішке қарай, бұған дейін елімізде киелі құндылықтарға деген тұжырымды көзқарас болған жоқ. Сондықтан, ел Президентінің бастамасы бойынша қолға алынған жоба ұлттық бірегейліктің маңызды рухани тірегі болып табылады. Ойымызды қорытындылайтын болсақ, жаңа жағдайдағы рухани жаңғыру баршамыздан жаһандық өзгерістерге және жаңашылдықтарға дайындықты және ұмтылысты қажет етеді. Өйткені, біз айрықша серпінділікпен жылжып жатқан зымыран уақытта өмір сүрудеміз. Әлемге танымал америкалық экономист Джон Коттер өткен ғасырдың 90-ы жылдары өзінің «Өзгерістердің алдында» атты кітабында бәсекелестерден ілгері болу үшін міндетті түрде өзгерістерді алдын-ала біліп, оны басқара білу қажеттілігін айтқан болатын.

Бүгінгі қоғамның өзгерген бейнесі туралы сөз қозғағанда, ендігінің құндылықтарын ертеңге жалғайтын жастардың келбеті туралы сөз қозғамай кету мүмкін емес. Қазіргі жастары жеке өмір сүруді өте ерте бастайтыны баршамызға мәлім. Экономика, саясат, білім және мәдениет салаларындағы өзгерістердің қайсыбірі болсын, жастардың өмір сүру жағдайындағы өзгерістерге үздіксіз әсер етіп отырады. Жоғарғы әлеуметтік мобильділік

жағдайында жастар және олардың құндылықтық көзқарастары түрлі өзгеріске ұшырап, кедергілерге жолығып жатады. Бұл өзгеріске ең алдымен құндылық жүйесінің құрылымы ұшырайды. Құндылықтардың бірі жастардың санасында жоғары дәрежеге ие болса, кейбірі екінші орынға ысырылып тасталады. Әсіресе, жастардың дүниетанымдық және рухани құндылықтарына әсер ететін жағдайлар ерекше маңызға ие. Ол — халықтың ұлттық сана-сезімі мен мәдени бірегейлік аясын кеңейтетін бағыт. «Мәдени дәстүр», «тәрбие» және «әлеуметтік орта» үшеуінің қайсысының маңызы жоғары екені қызық. Қазақстан жастарының әлеуметтік бейнесі екіжақты болып келеді. Зерттеушілер жастардың қазіргі таңда гуманистік құндылықтарға аса мән беріліп жатыр. Дүниетанымдық көзқарастардың ішінде алдыңғы саптағы үштікке «Байлыққа қол жеткізу мен өз елінің көркеюі, мемлекеттің қауіпсіздігі, тыныштық пен адамдардың бақыты» секілді құндылықтар кіреді. Қазақстандық жастар сапалы білім алу, қалаған мамандығына қол жеткізу, жақсы маман болу, кез-келген нәрсеге адал еңбекпен қол жеткізу, еркін әрі тәуелсіз болу сынды құндылықтарды өте маңызды деп есептейді. Шыны керек қоғам үшін негізгі құндылықтар осы көрсеткіштер болып келеді. Бұл нәтижелер өскелең ұрпаққа нарықтық өзгерістердің, оның ішінде экономикалық бастамалар, іскерлік және өз ісін ашу секілді идеялардың таңсық емесін аңғартады деп ойлаймын. Еңбек құндылығы жастардың өзін-өзі қалыптастыру әдісі ретінде маңызы артып отыр. Бірақ, жеңіл жолды іздейтінде жастар жоқ емес!

Қазақ жерінің тумасы, адамзаттың екінші ұстазы атанған ұлы ойшыл, энциклопедист ғалым әбу Насыр әл-Фараби: «Жаратушыны тану, жаратылған дүниені тану арқылы болмақ» деген қағиданы ұстанып, ислам әлемінде білім мен ғылымның дамуына кеңінен жол ашты. Жаратылыстану ғылымының дамуына орасан үлес қосты. Әл-Фарабидің рухани құндылықтар мен мұраттарға негізделген саяси-әлеуметтік идеялары, ақыл-ой пікірлері «Жаңа Қазақстанда» мемлекетті әділ басқару және үйлесімді азаматтық қоғамды кемелдендірудің өркениетті парадигмасын қалыптастыруына негіз бола алады. Әлем мойындаған «Қайырымды қала тұрғындары» атты еңбегінде әл-Фараби жаратылыстың алғашқы себебін, оның бағынышты сатыларын, қайырымды қаланың басшылығын, оның қызмет сатыларын, бақытқа жетелейтін қайырымды істерді баяндап, қоғам, мемлекет дамуының жаңа үлгісін көрсетті. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» идеясының негізгі ұстанымы – әділдік. Тек әділдік ғана мемлекеттегі әртүрлілікті, әр бөлектікті біріктіретін басты күш болып саналады. Президенттің «Жаңа Қазақстан – Әділ Қазақстан» деп қысқа да нұсқа анықтама беруі ұлы ғұламамен толық үндестік табуда. Әл-Фараби осы еңбегінде мемлекеттің дамуында бірінші басшының алар орнын және де оған қойылатын басты талаптарды айқындап берді. Бірінші басшы, бұл бойына жаратылысынан дарыған он екі қасиетті сіңірген адам болмақ:

- 1) Оның ағзасы кемшіліксіз, сау болуы керек;
- 2) Айтылған бар нәрсені түсініп, қабылдау қабілетіне жаратылысынан ие болуы керек;
- 3) Есте сақтау қабілеті жоғары болуы қажет;
- 4) Көкірек көзі ояу, өте ақылды болуы тиіс;
- 5) Көркем сөйлеу қабілеті болуы қажет;
- 6) Үйренуді, ізденуді сүюі, қиындықтарға сабыр етуі керек;
- 7) Рухы биік және намысты болуға тиіс;
- 8) Ішіп жеу мен жыныстық ләззатқа ұмтылмайтын, оларды қаламайтын адам болуы керек;
- 9) Ең жоғары құндылықтарға ұмтылуы керек;
- 10) Дирхем, алтын, дүниелік нәрселерден бойын аулақ ұстауы қажет;
- 11) Әділетті және әділ адамдарды сүйіп, зұлымдықты жек көруі керек;
- 12) Шешімге берік болып, қорқыныш пен әлсіздік танытпай, батылдықпен оны жүзеге асыруы керек.

Жақында референдумның нәтижесі бойынша мемлекеттің дамуының жаңа кезеңіне қадам басуына негіз болмақ. Конституциялық реформа оң өзгерістерге құқықтық негіз болып, мемлекетіміздің басқару жүйесінің жетілдіруіне, халық биліктің қайнар көзі ретінде

өз елінің дамуына тікелей ат салысуына мүмкіндіктер тудыруда. Жалпыұлттық жоба Ұлттық құрылтайдың құрылуының басты мақсаты – «Жаңа Қазақстанды» халықпен кеңесе отырып, іске асыру. Ортақ мақсатқа жету үшін елдің бірлігі қажет, адамдарды біріктіретін ортақ құндылықтар болуға тиіс. Кезінде «Біз Италияны құрдық, енді италияндықтарды жасауымыз қажет» деген бастама осы кезеңде «екінші Республика» құратын қазақстандықтар үшін өте маңызды. Өйткені елімізде адам санасы өзгермей, жаңа игі құндылықтарды игермей, жаңа қалыптағы мемлекет – «Жаңа Қазақстан» екіталай. Жаңа мемлекеттің құру үшін – жаңаша көзқарастар, жаңа әдетің реформа керек. Яғни қоғамның қалыпты жағдайдан шығып жаңа өзгерістерде енгізу болып саналады.

Алдағы кезеңде жаңа қазақстандықтарды жасау, ұлттың жаңа сапасын қалыптастыру өте өзекті мәселеге айналмақ. Қоғамда әлеуметтік қатынастар жүйесін қолдайтын және өзін-өзі іштей ұдайы реттеу арқылы оның тұрақты дамуын қамтамасыз ететін жасампаз қабілет бар. Қоғамның жетілуі оның адамдар қауымдастығы ретінде әр мүшесінің бойындағы жоғары адами құндылықтарға байланысты. Қоғамда қандай құндылықтар басым болса, мемлекет те солай дамиды, оған қазіргі уақытта барлық қазақстандықтардың көзі жетіп отыр деп ойлаймын.

Мемлекет басшысы Қ.К. Тоқаевтың қазіргі жүргізіп отырған саясаты да дәл осы міндеттерді шешуге бағытталып отыр.

Президенттің «Жаңа Қазақстан» концептінің аясында жарияланған басты идеяларды іс жүзіне асыруға қоғамымызда қажетті алғышарттар бар. Қазіргі таңда билік саясатында орын алып жатқан өзгерістер бұрынғы авторитарлы биліктен, қоғам пікірімен санаспайтын, өзін қоғамнан алшақ ұстайтын биліктен бірте-бірте, халықтың үнін естуші, халыққа қызмет етуші, әділетті билікке қарай трансформация жасаумен байланысты деп ойлаймыз.

Алайда, бұл істе барлық міндетті билікке ғана артып қана қоймай, әрбір жеке адам болып, табанды түрде, жұмылып әрекет етуге тиіспіз. Жеке адам демекші, қоғам жеке адамдардан тұратындықтан, ең басты жауапкершілік дәл осы жеке адамға түсетіндігін ұмытпайық. Ал жеке адамның қалыптасуы мен тәрбиесінде білім беру мекемелерінің орны ерекше. Кез келген мемлекет үшін білім мен ғылымға жастардың бет бұруы ол мемлекеттің рациональды тәрбиесі болмақ...

Қазіргі жастар – ертеңгі ел тізгінін ұстайтын азаматтар, мемлекет басшылары, қоғам қайраткерлері екенін ескеретін болсақ, «Жаңа Қазақстанды» қалыптастыру ісін бала бақшадан бастап, жоғары оқу орындарына дейінгі, барлық білім беру мекемелерінің қоғамдағы маңызы мен мәртебесін көтеру бағытындағы іс-шаралардан бастау керек деп ойлаймын. Жастардың рухын көтеретін негізгі құндылық – ол отбасында дұрыс тәлім-тәрбие мен қоғамға жағдай жасау арқылы жастарға мүмкіндіктерді жасау деп ойлаймын.

### Әдебиеттер:

1. Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания // [www.akorda/kz/tvens/ru/](http://www.akorda/kz/tvens/ru/)
2. Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры // Эверо 2011г. – С.65
3. <https://bilimger.kz/126568/>
4. <https://articlekz.com/kk/article/28121>
5. Нысанбаев А.Н., Сейтахметова Н.Л. Философия возвращения: опыт казахстанской философии // Вопросы философии. – 2013. – №7. – С. 25–32.

## ҚҰНДЫЛЫҚТАР МЕН АДАМГЕРШІЛІК НОРМАЛАРЫНЫҢ АҚПАРАТТЫҚ ҚОҒАМ ЖАҒДАЙЫНДАҒЫ ЖАҢА КЕЛБЕТІ

Бекенова Жумагул Нурдаулетовна

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 3 курс докторанты

**Аңдатпа.** Бүгінгі таңда Қазақстан Республикасында білім беру жүйесінің жаңғыртылуында жас ұраптың рухани адамгершілік құндылығын қалыптастыру өзекті мәселеге айналып отыр. Жас ұрпаққа тәлім – тәрбие мен білім беруді жетілдірудің басым бағыттарын айқындап, ұлттық сананы қалыптастыру қажеттілігі туындауда. Мақалада қазіргі қоғамда ақпараттың маңыздылығы және желілік құрылымдардың адам өмірінде алатын орны артуы туралы мәселе қарастырылған. Әлеуметтік өзара байланыстарды, интернет-технологиялардың көмегімен бақылап, талдауға мүмкіндік тудырады. Бұл өз кезегінде бірқатар болашақ әлеуметтік-философиялық пайымдаулар мен қоғамдық құрылыстың ондағы тұлғаның алатын орны жайлы сұрақтар тізбегіне де талдау жасалынған. Мақалада жаңа ағымдағы өмір сүру стилінің пайда болуын жеке тұлғаның рөлінің өсуі мәселелері де қарастырылған.

**Кілт сөздер:** тұлға, құндылық, адамгершілік, ақпараттық қоғам

XXI ғасырдың басы - адамзат тарихындағы жаңа дәуір. Ол бұрын – соңды болмаған өзгеру қарқынымен, ақпараттық, ғылыми және субъективті факторлардың рөлінің артуымен, әртүрлі мәдениеттер мен халықтардың құндылықтарының өзара әсері мен қақтығыстарымен сипатталады. Адамгершілік құндылықтар – адам бойындағы ең ізгі, ең асыл қасиеттер болып саналады. Бұл қасиеттер адамзат баласын елін сүюге, мейірімділікке, ата-анасын құрметтеуге, қамқорлыққа үйретеді. Отбасында, қоршаған ортада, бала-бақшада, мектепте, жоғарғы оқу орнында, адамдардың бір бірімен араласуы нәтижесінде адам санасының қоғамдық болмысқа тән құндылықтар қалыптасады.

Қазіргі қоғамдағы классикалық құндылықтардың дағдарысы оларды қайта бағалау және өмірдің жаңа бағыттарын қарқынды іздеу өзекті мәселе. Аксиология, бүгінде гуманитарлық білімнің қажетті құрамдас бөлігіне айналуға, өйткені ол қарқынды өзгерістегі әлемнің өмір сүру және даму басымдықтарын анықтаумен байланысты сала болып табылады. Құндылықтар - әлеуметтік, мәдени, саяси үдерістің бағыттылығы мен динамикасын ұғынуға мүмкіндік беретін негізгі феноменге айналды. Осыған байланысты құндылықтарды зерттеу проблемасына жүгінудің келесі негіздерін бөліп көрсетуге болады:

1. Техника мен технологияның қарқынды дамуы, ақпараттың рөлінің артуы, ғылымның қазіргі даму деңгейі қоғамның әртүрлі бағыттарын күрт өзгеріске ұшыратты.

2. Монизмнен бас тарту, тарихтың плюралистік көрінісі қазіргі заманғы зерттеушіні жекелеген халықтардың әлеуметтік-мәдени өмірінің жан-жақты бейнесін жасай отырып, олардың тең құқықтылығы мен тең құндылықтығын мойындау қажеттілігіне алып келуде. Құндылықтар әр қоғамның дүниетанымы мен өмірінің рухани өзегі ретінде тарихи өзіндік ерекшелігінің себептері мен мәнін, белгілі бір халықтың немесе этностың бірегейлігін түсінуге мүмкіндік беретін негіз болып табылады. Осыған байланысты белгілі бір қоғамдардың менталитетін, рухани мәдениетін, моральдарын, дәстүрлерін, сенімдері мен

идеяларын зерттеуге деген қызығушылық күрт артып келеді, бұл толеранттылық тұрғысынан әлеуметтік өмірдің тұтас көп өлшемді бейнесін жасауға мүмкіншілік береді.

3. Көптеген гуманитарлық зерттеушілер атап өткен ғылым мен жалпы қоғамның қазіргі заманғы технократизациясы адамның негізгі өмір-мәндік сұрақтарына жауап бермейді. Дүниетанымдық тұрғыдан алғанда, аксиология қазіргі технократтық қоғам өкілінің назарын сыртқы болмысты жетілдірудің құралдары мен әдістерінің проблемаларына ғана емес, жеке және табиғи өмірдің мән мен мағыналарын іздеуге бағытталған.

«Құндылық» ұғымының генезисі этимология негізінде мынадай үш мағынаны біріктіреді: құндылық қатынасының нысанасы ретіндегі заттардың сыртқы сипаттамасы; қатынастардың субъектісі болып табылатын адамның психологиялық сапасы; адамдар арасындағы қатынаста құндылықтың жалпы мәнге ие болуы [1].

Адам қажеттілігін өтейтін барлық құндылықтар (материалдық, әлеуметтік, рухани) дәстүрді құрайды. Дәстүр (латынның tradition –жалғастыру деген мағынасын білдіреді) – тарихи қалыптасқан қоғам үшін пайдалы, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп, белгілі уақыт аралығында сақталып отыратын адамзат тәжірибесінің жалғастығы мен жиынтығы, мәдени мұрасы: әдет-ғұрыптар, ырымдар, жүріс-тұрыс қалыптары мен тәртіптері, жөнжоралғылар, т.б.

Ежелгі философтар адамзаттық құндылықтардың онтологиялық статусы, оның объективтік - идеалистік анықтамасының мәні, абсолюттік, өзгеріссіз жүйесінің болуы мәселелерін де қарастырады. Олар табиғат адамның әсемдік, әділеттік түсініктерінің қайнар көзі дей отырып, сыртқы әлемдегі заттардың ағымы мен формасын табиғаттың жоғары құндылықтарын әлемнен тыс, эмпирикадан тыс жаратылыс деп жорамалдайды. Сократ құндылықты адамның өмірді бағалауы деп сипаттаса, Платон құндылық бұл өмір сүру дейді, ал Аристотель құндылық адамның даналығы, яғни қандай да болмасын құнды нәрсені таба білуі, - деп тұжырымдайды [2, 213б.] .

Осыдан, құндылықты тұлға мен қоғамның өзара байланысын мәдени, адамгершілік-бағдарлық үлгідегі түйінді, көптүрлі жалпығылыми категория ретінде анықтауға болады. Әрине адамзаттың әлемге қатынасының мұндай ерекшелігінің философиялық түсініктен тыс қалмауы заңдылық. Сондықтан адамның дүниені қабылдау ерекшелігі философиялық тұрғыдан жете ұғынуымен тығыз байланысты.

Құндылықтар отбасында адамның мінез-құлқына ықпал етеді, ал отбасы отбасылық құндылықтарды жүзеге асыру тәсілі қызметін атқарады. Сондықтан құндылық ретінде мыналар қарастырылады: отбасылық өмір, балалар, отбасы тәрбиесінің дәстүрі, рухани-адамгершілігі мол тұлға, адамның сезімдік-эмоциялық саласын дамыту, махаббат (сүйіспеншілік), рухани қажеттіліктер, қызығушылықтар, идеалдар, қоғамдағы қарым-қатынас сипаты, стилі, нормалары, адамның отбасы мүшелеріне және өзінің міндетіне қатынасы; отбасы және оның әрбір мүшесінің рухани әлемін жетілдіру, оларды отбасылық өмірге тарту, бір-біріне (ата-ана, балалар) сыйласымды қарым-қатынас, өзара түсіністік, ата-ананың өзіне және балаларына бірегей талаптары, ата-ана мен балалардың рухани жақындығы; ата-ананың психологиялық және педагогикалық білімділігі және т.б. [3, 80б.].

Көптеген беделді зерттеушілер адамзат өмірінің қазіргі кезеңін «әлемдік тарихтың түбегейлі жаңа факторы» ретінде сипаттайды. К.Ясперс, қазіргі дәуірді «технология ғасыры» деп атай отырып, былай деп жазады: «соңғы екі ғасырда дайындалған терең өзгерістер өткен бес мыңжылдықтың тарихынан білетін ештеңемен салыстыруға келмейді».

Техника — бұл адамның табиғатқа үстемдік етуге бағытталған іс-әрекеттерінің жиынтығы; олардың мақсаты - адамның өмірінен мұқтаждық ауыртпалығын алып тастауға

және қоршаған ортаны өзіне қажетті формада ыңғайландыруға мүмкіндік береді. Технологияның әсерінен табиғат өзінің келбетін қалай өзгертеді, оның техникалық қызметі адамға қалай әсер етеді, яғни оның жұмысының сипаты, жұмысын ұйымдастыруы және қоршаған ортаға әсері оны қалай өзгертеді — мұның бәрі тарихи дамудың негізгі факторы болып табылады. Заманауи техниканың әсерінен адамның табиғатпен байланысы жаңаша қалыптасады. Техника адамның қоршаған ортадағы күнделікті өмірін түбегейлі өзгертті, еңбек процесі мен қоғамды жаппай өндіріс саласына мәжбүрлеп көшірді, тіршілікті белгілі бір техникалық механизмге, бүкіл планетаны — бір үлкен зауытқа айналдырды.

Қазіргі заманда "Ақпараттық қоғам" ұғымының анықтамасы негізгі ұғымдардың бірі болып табылады. 50-70 жылдары адамзат ғылыми-техникалық төңкерістен бастау алған жаңа дәуірге аяқ басты. «Технизацияланған» және «ақпараттандырылған» әлемде адамның өмір сүруі – қоғамдық санада «ақпараттық» қоғам тұжырымдамасын қалыптастырды.

Ақпараттық қоғам адамның дамуын ынталандыратын демократиялық құндылықтарға негізделген, мысалы, ақпарат пен білімнің еркін алмасуы, өзара түсіністік және басқа адамдардың ерекшеліктерін құрметтеу. Екінші жағынан, ақпараттандырудың өз кемшіліктері бар, мысалы, желідегі ақпараттың қол жетімділігі және оны алудың жеңілдігі көптеген адамдардың өмірін жеңілдетіп қана қоймай, көптеген проблемалар туғызады. Олардың бірі – «ересектерге арналған ақпаратты» бақылаусыз тарату. Авторлық құқық мәселесі, көркем және зияткерлік туындыларды ұрлау және оларға басқа адамдардың есімдерін беру, бұл құқықтық және моральдық заңдардың бұзылуына әкеледі [4, 196.].

Ақпараттық технологиялар қоғамдық өмірге белсенді түрде енгізілуде, бұл білім беру саласына да тән. Сонымен, интернетте сіз көптеген білім беру ресурстарын таба аласыз: үлкен білім беру порталдарынан бастап нақты мектептердің шағын сайттарына дейін. Сондықтан ақпараттың шамадан тыс жүктелуі және ақпараттың осындай мөлшеріне тез қол жеткізу мүмкіншілігі жалған ақпараттың болмауына кепілдік бермейді. Қазір түпнұсқаны оқудың орнына жастарға ғаламтордан жеңіл әрі тексерілмеген ақпаратты алу ыңғайлы. Электрондық мәдениеттің санаға әсерін зерттеген В. П. Терин теледидарлық бейнелерден алынған ақпарат шашыраңқы әрі есте ұзақ сақталмайтындығын дәлелдеген [5, 996.]

Жеке тұлға мен қоғам құндылықтарының жандануы адам өмірінің негізгі өзегі болып саналатын адамгершілік, ұқыптылық, ар мен намыс, парыз бен жауапкершілік, игілікті іс сияқты жалпы адамзаттық қасиеттерді объективті түрде талап етеді. Осыған орай қазіргі қоғамның мақсаты жалпы адамзаттық құндылықтарды дамыту болса, онда адамгершілік құндылықтарды өскелең ұрпақтың бойына қалыптастыру тәрбие процесінде өзекті мәселе болу маңыздылығын ешқашан да тоқтатпайды.

Сондықтан бүгінгі зерттеуімізге өзек болып отырған мәселе ғасырдан ғасырға жалғасып келе жатырған мәңгі сарқылмас рухани адамгершілік құндылықтарды ұлттың бойына сіңіріп жас ұрпақты білімді және сол білімді ұтымды пайдалана алатын іскер, білгір де, білікті етіп өсірумен қатар, оның адамгершілік болмысын, ішкі жан дүниесін, азаматтық тұлғасын, халықтық қасиеттерін дұрыс және орнықты түрде қалыптастыру болмақ. Жаңғыру дегеніміздің өзі рухани сана, рухани мәдениетті сақтау, сол арқылы рухани адамгершілік тәрбиесінің негізін қалау болып табылады. Рухани адамгершілік тәрбиесін берудің өзі – ұлттық қауіпсіздік пен мәдениеттің құрамдас бөлігі. Бұл болашақ қазақ елінің жас ұрпақтарын бабалардан қалған мұрамен қамтып, рухани адамгершілік мәдениетіміздің қайта жаңғыруына негіз болатын рухани білім беру жүйесін құруды талап етеді. Әр ұлт өз ұрпағына рухани адамгершілік тәлім – тәрбие беру арқылы ғана ұлттық болмысын, бейнесін сақтап, дамыта алатыны белгілі.

Құндылықтар – тәрбие мен оқытудағы адамгершілікке бағытталған мұраттар, ол шынайы болады, ол адамға тәуелді емес, дегенмен ол адам санасында орын алады. Құндылықтар сезім арқылы қабылданады, ал сана арқылы оны түсінуге болады, соның нәтижесінде тұлға құндылықты игереді, соған сай әрекет етеді. Нақтырақ айтатын болсақ, ана тілі мен ұлттық дәстүрді құрметтейтін, дүниетанымы, ақыл ой парасаттылығы қалыптасқан, мақсат қоя алатын, сол мақсатқа жету жолында жауапкершілігі мол, мінез құлқы, айналадағы адамдарға қарым – қатынас мәдениеті жоғары, Отанын сүйетін, күрделі жағдайда нақты шешім қабылдай алатын, салауатты тұлға. Ал осы рухани адамгершілік құндылықтарды бала бойына сіңіруде бастауыш сыныпта атқаратын жұмысының орыны ерекше. Тәрбиені сәби ана құрсағынан бастаса, оны білім теңізінің мектеп атты кемесінде ұлттық құндылықтарымызбен жетілдіру өте маңызды.

Құндылықтық бағдарды қалыптастыру, дамыту және зерттеу бұл тек бір саланың ғана зерттеу нысаны емес, мұнда пәнаралық, яғни философия, саясаттану, әлеуметтану, психология және педагогика сияқты ғылымдардың тоғысуын байқаймыз. Алайда, әр сала өз зерттеу аймағына қатысты құндылықтық бағдарды өз қырынан қарастырады.

Ал қазақстандық ғалымдардың зерттеу нәтижелері жастарда құндылықтық бағдардың қалыптасуы проблемаларын, жастардың еңбек және кәсіби, рухани құндылықтарының өзгеру процесін, рухани құндылықтарының құнсыздануына әкелетін факторларды анықтауға, олардың өмір сүру стилі мен көзқарастарының өзгеруін зерделеуге бағытталған. Мұндағы ғалымдардың еңбегіне сүйене отырып, жастардың құндылықтық бағдарлары соңғы екі онжылдықта көптеген өзгерістерге, түбегейлі трансформацияға ұшырағанын және әр кез мониторинг пен бақылап отыруды қажет екенін көреміз [6].

Жалпы, қазіргі жастардың құндылықтық бағдары өзінің әр алуандылығымен ерекшеленеді. Бір жағынан, жастар өз белсенділігі мен күштеріне сүйеніп индивидуалистік, жеке тұлғалық мансап пен жетістікке ұмтылса, екінші жағынан, құндылықтары қоршаған ортасымен байланыс арқылы сипатталады. Алайда, бұл жағдайда құндылықтық бағдардың әлі толықтай қалыптасып үлгермегендігін, олардың жас мөлшерінің, өмірлік тәжірибелерінің аздығын, сондай-ақ жастық шақ жан жақты дамуға, білім мен біліктілігін жетілдіруге, тұлғалық құндылықтық бағдарын айқындауға ең қолайлы екенін ескеру керек. Бір шектен екінші шекке ауысуы, оларды әлеуметтену процесіне, сонымен қатар екі құндылықтар жүйесі – дәстүрлі (әлеуметтенуіне өзін қоршаған жақындарының ықпалы) және заманауи (БАҚ, ЖОО, еңбек ұжымы, ұйымдар және т.б.) құндылықтардың ықпалынан болады.

XX ғасырдың екінші жартысы, бір жағынан, қоғамдық сананың технократизациясының күрт артуымен, екінші жағынан, гуманистік тенденциялардың өсуімен ерекшеленді. Э.Фромм «үміт төңкерісі» жұмысында логикалық және тарихи-философиялық тұрғыдан құндылықтарды талдауға көп көңіл бөледі. Өз пайымдауларында ол құндылықтарды «адам өз өмірін саналы түрде бағалай отырып, құндылықтар деп санайтындарға» және «бейсаналық түрде басшылыққа алатын объективті құндылықтарға» бөледі. Г. Маркузе өркениеттің қалыптасу процесін және адамның құндылықтар жүйесінің өзгеруін бір-бірімен байланыстырады. Құндылықтар жүйесіндегі өзгерістер адамзатты өмірдің жаңа сатысына алып келеді, онда қажеттіліктерді жан-жақты қанағаттандырудан бас тартып, оларды саналы түрде басқаруға шақырады [7, 95б.].

Құндылық бағдарларын адамның объективті өмір жағдайларына субъективті қатынасын білдіретін, адамның іс-әрекеттерін анықтайтын, мінез-құлық стратегиясында көрінетін құндылық преференцияларының жүйесі ретінде қарастыруға болады. Құндылық бағдарлары – адамның өмірлік тәжірибесімен, оның эндогендік тәжірибесінің симбиозымен

бекітілген және белгілі бір адам үшін маңызды және маңызды емес нәрсені ажырататын эндогендік жеке құрылымның маңызды элементтері. Адамның қалыптасқан құндылық бағдары жеке тұлғаның жетілуін, мінез-құлық пен қызметтің конструктивті түрін, қажеттіліктер мен мүдделердің бағытын қамтамасыз ететін сананың белгілі бір ядросын құрайды. Мотивация адамның құндылық бағдарларын реттейтін және анықтайтын маңызды фактор ретінде әрекет етеді. Құндылық бағдарларының қалыптасуын көрсететін негізгі нәтиже – идеологиялық және моральдық ұстанымдар, терең және тұрақты тіркемелер, мінез-құлық принциптері.

Құндылық бағдарларының құрылымы үш компоненттен тұрады:

- шындықтың ғылыми білімін жүзеге асыратын және құндылық қатынасын қалыптастыруға ықпал ететін адамның әлеуметтік тәжірибесін жинақтайтын танымдық (семантикалық) компонент.

- адамның құндылықтарға қатынасының жеке мағынасын анықтайтын сезімтал компонент.

- алғашқы екі компоненттің өзара әрекеттесуінің нәтижесі ретінде әрекет компоненті. Шындықпен және оның құндылық тәжірибесімен танысу негізінде субъект ойластырылған жоспарға сәйкес әрекет етуге дайын болады.

Жас ұрпақтың болашағы, қоғамның болашағы қалыптасқан құндылық бағдарларының сапасына байланысты. Сонымен бірге, қалыптасқан стереотиптердің бұзылуы жағдайында құндылықтарды қайта бағалау сөзсіз, олардың дағдарысы ең алдымен осы әлеуметтік топтың санасында көрінеді. Қазіргі кезде жоғары оқу орындарында білім алатын болашақ жастарды заманауи біліммен оқыту, сонымен қатар студенттерді болашақ маман ретінде сезінуге, ортаға тез бейімделіп, заманауи әдіс-тәсілдерді тез меңгерту жоғары мектептің негізгі әрі күрделі міндеті болып табылады. Заман ағымы тез өзгеріп, білім беру процесінде қойылатын талаптар күн өткен сайын артуы болашақ мамандарды даярлайтын мектепке асқан ізденіс пен шығармашылықты қажет ететіні сөзсіз. Сол себепті, студенттердің ортаға тез енуі, қоршаған ортамен байланыс жасауы, олардың болашақ қабілетті маман болып ықпал етуіне, дамып-жетілуіне құндылықтық бағдарлардың тиімділігі өте жоғары [8, 1376.].

Сонымен, құндылық бағдарлары – бұл жеке эволюция процесінде эндогендік және экзогендік өзара әрекеттесудің нәтижесі. Бұл белгілі бір адамның санасында объективті әлемнің субъективті көрінісі ретінде көрінеді. Құндылық бағдарлары – бұл әртүрлі өмірлік жағдайларда адамның мінез-құлық стратегиясы жасалатын жалпыадамзаттық ұстанымдар. Біздің ойымызша, олар адамның өмір сүру сапасын анықтайтын негізді анықтайды, адамның бағдарлануының квинтэссенциясын анықтайды және дүниетаным мен мотивацияның негізі, оның сыртқы қоғамға, оқиғаларға, жағдайға, адамдарға, өзіне деген қарым-қатынасының негізі болып табылады. Құндылық бағдарларының жүйесі ішкі және сыртқы детерминанттардың әсерінен өзгеріп, бүкіл онтогенез процесінде қалыптасады. Құндылық бағдарлары — бұл студенттердің өмір салтында, студенттер санасының құндылық шкаласының басымдығында, қоғам өміріне белсенді қатысуға бағытталған конструктивті сапаларының бүкіл білім алу эволюциясында белгілі бір бағытты қалыптастыра алатын негіз деп айтуға болады.

Әлеуметтанушылар әрбір 20 жыл сайын алдыңғысынан ерекшеленетін жаңа буын дүниеге келеді деген ойды айтады. Қазіргі таңда Х, У және Z ұрпақтары туралы жиі айтылып жүр. Жас теориясының үш негізгі компоненті (Х, У және Z ұрпақтары) және бір қосымша компонент (Baby boomers) бар. 1991 жылы АҚШ зерттеушілері Нил Гоув (Neil Howe) пен Уильям Штраус (William Strauss) алғаш рет жас айырмашылықтарының



ерекшеліктері туралы айтты. Олар адамдардың жас айырмашылықтарына қарап, әртүрлі уақыттағы ұрпақтардың құндылықтарына негізделген теорияны шығарды. Олардың пікірінше, әр кезең шамамен 20 жылға созылады. Ал Қазақстанда бұл туралы нақты статистикалық дерек жоқ болса да, X-Y-Z ұрпақтар теориясы туралы өмірдің өзі көрсетіп жатқандай.

Ұрпақтар теориясы мемлекеттің экономикалық дамуымен тығыз байланысты. Сіздің қай буынға жататыныңыз тек қана туған жылыңыз ғана қатысты емес, сондай-ақ жанама белгілердің яғни сіздің дағдыңыздың, өмір салтыңыздың, кәсіби мәнеріңіздің, құндылықтарыңыз бен мақсаттарыңыздың ықпалына да байланысты болуы мүмкін.

X ұрпақтары «икс» - 1963 жылдан 1983 жылға дейін туған адамдар. Олардың ерекшеліктері – өзіне ғана сенім арта алады, балама ойлайды, әлемде болып жатқан нәрселер туралы хабардар болады, таңдау жасауға және өзін өзгертуге дайын адамдар. Олардың жұмыстары қиын және жетістікке өзі жетуді мақсат етеді. Олар ұзақ жылдар бойы бір салада қызмет атқарып, бірте-бірте мансап жолында биік дәрежеге жетеді.

У ұрпағы «игрек» - 1983 жылдан 2000 жылға дейінгі аралықта туған адамдар. Олардың мақсатқа жету мен жетістік туралы түсінігі өзгеше: көп жағдайда кәсіби өсуін төменгі деңгейден бастауды ұнатпайды. Олар дереу өсуді мақсат етеді және бұл олардың бір кемшілігі. Бұл санаттағы адамдар бірден бірнеше сала бойынша жұмыс атқарып, барынша көп ақпарат білуге және кәсібилікке ұмтылады. Олар үшін тек бір салада қызмет істеу мүмкін емес. У ұрпағы - қазіргі заманғы бизнестің үміті. Олар техникалық жағынан ең сауатты және жұмыс уақытынан тыс уақытта да жұмыс істеуге деген ұмтылысымен, білімге деген ынтасымен де ерекшеленді. Кейбір сарапшылардың айтуынша, келесі онжылдықта У ұрпағы негізгі жұмыс күшіне айналады. [9, 64б.].

Z ұрпағы «зет» – 2000 жылдан кейін туған, технологияның тілін меңгерген бүгінгінің жастары. Бұл адамдардың есейгенде қандай тұлға болатынын кәсібилік тұрғысынан бағалауға әлі ерте яғни болашақта қандай болатыны әлі белгісіз - ұрпақ жаңа қалыптасуда. Бірақ қазір олар ерекше деп саналады. Индиго балалар. Ерекше дарынды, ерекше философия мен дүниетанымға ие, қолында гаджеттермен туылған балалар. Алайда оларды нағыз "цифрлы балалар" деп атауға болады. Олар біздің елдің экономикалық қалпына келуін қамтамасыз етуі керек. Ұраны: «Мені тыңда, түсін, менімен сөйле, мені бағала» [10].

Психологтардың айтуынша, ХХІ ғасырдың балалары шынымен де алдыңғы буын құрдастарынан ерекшеленеді. Бүгінгі таңда олардың екі негізгі белгілері бар. Біріншіден, олар өте ақылды, тез түсінеді, ересек ұрпаққа жат көптеген нәрселерді қабылдайды және түсінеді. Екіншіден, олар өте сезімтал және осал. Осыған орай дәстүрлі білім беру әдестәсілдері бүгінгі балаларға сай келмеуі мүмкін [11].

Қорыта келе, жастар мен қоғамның құндылықтық бағдарының айырмашылығы әр түрлі болуы мүмкін, сондықтан да білім беру мекемелерінде тәрбие жұмыстарын ұйымдастыру мен жүргізуде, мемлекеттік жастар саясатын жоспарлау мен жүзеге асыруда саяси, философиялық, әлеуметтік, педагогикалы зерттеулер, мониторингтарды жүйелі түрде жүргізіп, әрдайым бағыттап отыру саналы ұрпақ тәрбиелеуде аса маңызды болып қала бермек.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Сорокин П.А. Кризис современной семьи//Вестник Московского университета. Серия социология и политология. – 1997. - №3. – С. 65-79.

2. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. - 413с. (С.13-42.)
3. Бекмағамбетова Р.К., Жүндібаева Т.Н. «Отбасы педагогикасы» оқу әдістемелік құралы. Астана: «Дарын»-2012ж., 80б.
4. ЮНЕСКО об информационном обществе: основные документы и материалы / Российский комитет Программы ЮНЕСКО «Информация для всех», - СПб.: Российская национальная библиотека, 2004. - С. 19-21.
5. Ясперс К. Смысл и назначении истории. - Москва, 1991.-С. 99.
6. Электрондық ресурс: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/Terin/01.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Terin/01.php)
7. Нысанбаев А.Н. Социальный портрет молодежи в современном Казахстане // Социологич С. 95.
8. Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999. С. 137
9. Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1998. Ч. 2. М., 1988. С. 64.
10. Howe, Neil (1992). Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069. ISBN 978-0688119126.
11. Федоров А.В. Словарь терминов по медиаобразованию, медиапедагогике, медиаграмотности, медиакомпетентности. Таганрог: Изд-во Таганрог. гос. пед. ин-та, 2010. - 64 с.

## **ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ АДАМНЫҢ ӨЗІН-ӨЗІ ЖЕТІЛДІРУ ІЛІМІ**

**Серікбай Гульжан Жанисовна**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 3 курс докторанты

**Аңдатпа.** Адам туралы ілім Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұрасының ажырамас бөлігі болып табылады. Дүниенің негізгі тұтқасы және ең керемет жаратылысы – адам. Егер оның ақыл-парасаты қалыптасып, дұрыс бағытта дамыса, ол өркендеп барлық игіліктерге қол жеткізе алады. Мақалада осы қасиеттерді бойына сіңірген, өзін-өзі жетілдірген кемел адам идеясы қарастырылады. Демек, кемел адам – бұл жан-жақты жетілген, ой-өрісі мен ақыл парасатты дұрыс арнаға салынған, өз бойында игі қасиеттер мен дағдылар қалыптастырған адам.

**Кілт сөздер:** адам, тұлға, өзін-өзі жетілдіру, кемелділік

### **Кіріспе**

Ұлы ғұлама әл-Фарабидің философиялық және ғылыми мұрасының өзегін адамгершілік, ізгілік, рухани жаңару және гуманизм сияқты идеалар құрайды. Ойшылдың кейінгі ұрпаққа мұра еткен философиялық еңбектерінің, ой-толғауларының негізгі мақсаты адамзатқа ағартушылық және рухани құндылықтарды тарату. Философтың пайымдауынша кез-келген білім түрі өз алдына өте маңызды және ол тұтас білімділіктің қалыптасуына және дамуына өз әсерін тигізеді. Ойшылдың адамгершілік идеалы, мен кемел адам туралы ойларын ашу үшін үнемі әлеуметтік-саяси ойларына жүгініп отыруымыз қажет. Адам баласының рухани еркіндігі, рухани-адамгершілік құндылықтарлы қалыптастыру үшін

адамның ойын және түйсігін дұрыс арнаға бағыттау әл-Фараби философиясының негізін құрайды.

Әл-Фараби: «Адам тумасынан тігінші немесе жылнамашы бола алмайтын сияқты, ол табиғатынан жақсы қасиеттерге немесе жаман қасиеттерге ие болмайды» - деген [1].

Адам мәселесі әл-Фараби ілімінің өзегін құраған. Ортағасырлық философияда адам мәселесі дін мәселесімен біте қайнасып жатқан. Әл-Фараби адам мәселесін философиялық тұрғыда шешуге талпынды. Ол адамды Құдай жаратқанын мойындай отырып, адамның ақыл-ойдың иесі ретіндегі тәуелсіздігін алға тартты. Ақылдың пайда болуы белгілі бір басты себептен болса, оның ары қарай дамуы адаммен тікелей байланысты. Әл-Фарабидің бұл көзқарасы ортағасырлық мутаазилиттердің осыған жақын тұжырымдарымен үйлеседі. Әл-Фараби антикалық ойдың негізгі үлгісін сақтай отырып, оны діни мағынамен толықтыруға тырысты. Бұл жердегі толықтырудың мағынасы келесіде: адам баласы ер бетіндегі өткізетін ғұмыры барысында, барлық жақсы нәрсеге ұмтылып, кемелденуді мақсат етіп өмір сүруі қажет. Осы арқылы ойшыл адам мен оның болмысы жайлы ой-тұжырымдарды барынша кеңейтті. Адам мәселесінмен қоса оның өмірінің маңызын және ерекшеліктерін ашып көрсетуге тырысты. Әл-Фараби адамның нағыз өмірлік болмысымен және оның бақыт жолына жету мақсатын айқындайтын практикалық философияны дамытты. Практикалық философия адам мен оның өміріне байланысты негізгі сұрақтарға жауап іздейді. Әл-Фараби философиясында адам мәселесі мен соған байланысты сұрақтар әлемге байланысты жалпы метафизикамен ұқсас болып келеді. Ойшыл адам мәселесін зерттеген кезде ең алдымен адамды қоғаммен байланыстырады. Яғни дүние бастауын адамзаттың қоғамымен байланыстыра келе, алғашқы болмыстың табиғи заңдарға бағыну процессін және бір-бірімен пара-пар даму сатыларымен байланысты екенін пайымдайды. Ол өз зерттеулерінде әлемнің алғаш пайда болуын және оның болмысын зерттейді. Адамзат осы сан алуан қоғамның бір бөлшегі деп сипаттайды. Адам мен осы әлемді байланыстырушы құрал ол жоғары руханилық және парасаттылық деп сипаттайды. Парасат адамды ізгілік пен шынайылыққа барынша баурап оған мақсаттарына дұрыс жол сілтей отырып ақылдылыққа қарай итермелейді. Адам ізгілік сатыларынан жоғарлаған сайын шынайы бақытқа жетуге мүмкіншілі жоғарлай түседі. Шынайы парасат философтың айтуы бойынша өзін-өзі және алғашқы болмысты танып білуге күш қуаты жетеді. Парасат арқылы адам өз өзін жетілдеріді және алға қарай ұмтылуға талпынысын жоғарлатады.

### **Негізгі бөлім**

Әл-Фараби философиясында адамның бақытқа жетуінің бірден бір жолы ол өзін-өзі кемелдендіру деп сипаттаған. Кім өзін - өзі танып білуге ұмтылса, өзінде ізгі қасиеттер мен оларға жету жолдарын тапқысы келсе ең алдымен адам дұрыс жүріс-тұрысты икемдену керек деп сипаттаған. Адамның жанын тазартуы сол бойындағы ізгі қасиеттердің көмегімен жүзеге асады. Осыны пайдалана отырып адам шынайы ізгілікке қол жалғай алады. Философ адамның өміріндегі ғылым мен білімнің рөлін жоғары бағалаған. Оның айтуынша ғылым адамға теориялық күшін жетілдіруге өте қажетті деп сипаттайды. Адамның практикалық ғылымын күшейту процессі бойындағы батылдық, пәктілік, даналық сияқты ізгі қасиеттердің арқасында жүзеге асады.

«Әділеттілікке қатыстыға келсек, ол адамдық күштердің екеуімен де ара-қатынаста болады және ізгіліктерге қарама-қарсы кеселді қылықтарға жоламайды» [2] Әділеттілікке үйрене отырып адам өз өмірлік жолында дұрыс бағыттарды таңдауға мүмкіншілік алады. Философтың айтуынша әділеттілік адамға надандылық іскерден барынша жоламауға

үйретеді. Сол арқылы адам өзін және өзінің өмірін шынайы ізгілікке толтыра алады деп сипаттайды.

Әл Фараби ең алғаш рационалистік тұрғыдан адам және қоғам мәселесімен айналысты. Адамның еркі мен санасының үлкен күш қуатын байқаған Фараби адам өмірінің үздіксіз таным процесі ретінде сипаттайды. Осы өмірлік таным барысында адам кемелдену шынына жетеді. Әл Фарабидің ілімінде бақытқа жеткізетін бірден бір жол ол шынайы білім жолы деп айтылады. Ақылдың барлық сатыларынан өткен нағыз кеменгер философ ізгілікті қоғамның басшысы болуы тиіс.

Мәдени тұрғыдағы ерекшеліктерін ақыл және санамен байланыстыраса, ал оның әлеуметтік болмысының деңгейін бақытқа жету негізімен бағалады. Бақыт категориясы практикалық философияға барынша жақын болып келеді. Практикалық философияда бақытқа байланысты мынандай идея айтылған: адам болмысында бақытқа жету үшін тек қана белгілі бір іс-әрекеттер жасау жеткіліксіз, адам бақыт жолына өз өзін ізгілікке тәрбиелеу арқылы және өз-өзін ұстау арқылы жете алады.

Әл Фараби философиясында бақыт мәселесі үш негізгі сипатта қарастырылады. Сонымен қатар бақыт мәселесінде тек қана бір жақты жақтайтын көзқарас жеткіліксіз болып табылады. Яғни, бақыт сипаттамасын теориялық және практикалық жағынан да қарастырғаны жөн. Бұл мысалға адамның немесе қоғамның ғұлама теориялық және саяси практикалық белсенділігін жатқызуға болады.

Теориялық негізде бақыт түсінігін алғанда, адам өмірінде мақсат қою процесстерімен байланыстыралады. Мақсат қою, теориялық іс-әрекеттерге деген қажеттілікпен түсіндіріледі. Адам бақыты жайлы теориялық немесе практикалық әдістер бір-біріне тәуелді болып келеді. Яғни, адамды бақытқа жеткізетін практикалық іс-әрекеттер немесе қайырымдылықтар теориялық негіздегі бақытқа байланыстырылып қарастырылады. Сонымен қатар бақытты практикалық тұрғыда қарастырылуы да, теориялық бақыт ұғымын практикалық негіздерге байланысты екенін сипаттайды. Бақыт ұғымын сипаттағана философ оның екі ажырамас бөлігін айқындаған. Бақыт түсінігінің практикалық және теориялық жағы да бір-бірімен тығыз байланысты. Сол себептен бақыт ұғымын зерттергенде ең алдымен мына ақиқатты есепке алу керек: Ең шынайы бақыт теориялық ізгілік және практикалық қайырымдылықтан құралады.

Әл-Фараби философиясындағы бақыт түсінігінің Аристотель философиясымен біртектілігі бұрыннан бері дәлелденіп келеді, бірақ соңғы кездегі зерттеулерге жүгінсек, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттары мен Аристотельдің «Жан туралы» еңбегінде бақыт түсінігінің қарама-қайшы келетін тұстары кездеседі, бірінде бақыт- таза теориялық түрде болса, екіншісінде бақыт теориялық және практикалық іс-әрекет байланысынан туындайды [3].

Әл-Фараби еңбектерінде негізделген бақыт ұғымының аталып кеткен ерекшеліктері зерттеушілер арасында таластар тудырды. Т.Дж.де.Бурр, Маджид Фахри, Фаузи Наяр, Лео Штраус сияқты әл-Фараби мұрасын зерттеуші ғалымдар әл-Фарабидің еңбектерінде бақыт түсінігінің таза теориялық негізін мойындаса, Лоренс Берман, Ф.Рахмани және т.б бірқатар зерттеушілердің ойынша, әл-Фарабидің азаматтық ғылымдарға көп көңіл бөлуі адамның жоғарғы игілікке жетуі практикалық және теориялық жетілушілікті қажет етеді деген ойды дәлелдейді [4, 5-17 бб]

Бақыт мәселесін зерттеген Әл Фараби философиясында негізгі екі түрлі бағытты негіздеуге болады. Алдымен философияның бақыт мәселесіне тікелей арнап жазған еңбектері, ал екіншісі философтың бақытты жанама тақырып қылып алған басқа да еңбектері.

Әл Фарабидің бақытқа жетуінің практикалық тұрғысының мысалы Аристотелельдің «Никомах этикасында» комментарий ретінде берілген. Саяси бақыт немесе практикалық бақыттың белгілік бір назары басқару процессінде игілекке жетуге негізделеді. Ал өзінің «Азаматтық саясат» еңбегіндегі үзіндіде бақыт туралы ой қорытқан кезде философ адамдардың бақытын саяси және қоғамдық өмірмен байланыстырғанмен, бақыт дейді ол, адамдардың ортақ жетістігі деп сипаттаған. Философтың шынайы бақытты теориялық тұрғыдағы кемелдікке негіздеген еңбектеріне «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасты», «Интеллект мағыналары», «Азаматтық саясат», сияқты еңбектеріне жатқызуға болады. Әл Фараби өз пайымауларында шынайы бақытқа жету жолын біліммен байланыстырған. Яғни, жан материядан толықтай ажыраған уақытта немесе материяны өмір сүруі үшін қажет етпейтін кезде ғана теориялық бақытқа қол жеткізуге болады. Бақыт идеясының осындай түсіндірмесі философтың «Рисәла фи әл-ақл» трактатында орын табады. Бұл еңбегінде адамның бақытқа жету жолы оның интеллектімісінің шынайы күшіне байланысты. Сонымен қатар, интеллект әрекетшіл ақылемен байланысып, материалды емес күй кешкен кезде ғана бақытқа жол сілтей алады.

Бақыт түсінігі тек теориялық ізгілікпен байланыстырылып түсіндірген еңбегіне «Әс-Сийәса әл-мәдәнийә» еңбегін негіздеуге болады. Бұл еңбегінде, тұлғаның әрекетшіл ақылы немесе парасаты шынайы бақыттың шынына жетуіне өз көмегін тигізсе, сол парасат немесе ақылдың ең жоғары сатыға көтерілуінің негізі оны теориялық бақытқа қол жеткізуіне себепін береді. Осының негізінде потенциалды интеллект тұрғысынан актуальді интеллектке бой бұрып, соның негізінде адам шынайы бақытқа кенеле алады. Философтың айтуынша, «әрекетшіл ақыл-парасаттың әрекеті ақыл-парасатты жануарлардың [адамның] қамын жеуде және соның өзінің қабілеті жететін жоғарғы дәрежеде оны жетілдіруге тырысуды, атап айтқанда, бақытқа жеткізуде. Мұның өзі адам, әрекетшіл ақыл-парасаттың сатысына көтерілуі арасында жүзеге асады, ал бұл жағдай адам өз болмысына мұқтаж болмай, өзінен төмен тұрғандардың, мейлі бұл дене болсын, мейлі материя немесе акциденция болсын, өзінен төмен тұрғандардың ешбіреуіне мұқтаж болмай, денеден бойын бездіргенде болады. Сол кезде ол ылғи жетілген күйде болады»[2, 50-51 бб.].

Бақыт туралы ойларының практикалық немесе теориялық негіздеріне байланысты мысал келтіруге жарайтын ойшылдың еңбектері аз ғана болса, теориялық және практикалық іс-әрекеттерді байланыстыра отырып бақытқа жетудің негізін келтірген еңбектері бірнеше. Өзінің «Бақытқа жету жайында» атты еңбегінде Фараби бақытқа жету жолындағы практикалық және теориялық іс-әрекеттердің барынша бірігуін сипаттап көрсеткен. «Адамның бойына дарыған, халықтар мен қала тұрғындарына тең және дүниеде тиесілі бақытқа жетуіне, о дүниеде асқан рахатқа кеңелуіне септігін тигізетін төрт түрлі нәрсе бар, бұлар: теориялық ізгіліктер, ойшылдық ізшіліктер, этикалық ізгіліктер және практикалық өнерлер»[ 2, 297 б.].

Әл Фараби философиясындағы теориялық және практикалық білімдердің бір-бірімен байланысы оның бүкіл философиялық ілімінен нәр алады. Басқаша айтқанда, философтың ғылым атауын ойшылдық және іс-әрекеттік деп бөлуі, осыған айқын дәлел ретінде қаадыптасқан. Әл Фарабидің шынайы философқа қоятын ең алғашқы шарты оның бойындағы ойшылдық және этикалық ізгіліктердің бір-бірімен үйлесімділігі. Шынайы «философ теориялық ізгіліктерді бойына дарытқан болса, оның осыдан алғаны бұл ізгіліктердің басқалардың бойында ұдайы өрбуіне мүмкін қадерінше септігін тигізбек... Оның бойында ойшылдық, ізгілік практикалық ізгіліксіз бола алмақшы емес» [2, 363 б.].

Екінші Ұстаз атанған Әл Фарабидің философиялық дүниетанымының негізінде болмыс, адам сияқты мәселелер орын алғандықтан, осы орайда «саналы мақлұққа»

аударатын назар өте мол. Шынайы бақыт, жетілгендік мәселесі адам баласымен байланысты болғандықтан ол ақыр аяғында өз мәресіне келеп шешімін табады. Адамның бақытқа жету үшін басты қойған мақсаты жетілгендік болса, жетілгендіктің ең жоғарғы шыңы шынайы бақыт деп сипатталады. Бақыттың жүзеге асуы адамның өмір бойы жинаған білімінің көмегімен ғана болады.

Адам мәселесі философия тарихындағы ең ежелгі пайда болған сұрақтардың бірі. Оның негізгі бастамасы көне шығыс философиясында және Әл Фарабидің философиялық жолымен тепе-тең келген араб-мұсылман философиясында жарық көреді.

Адам мәселесіне байланысты ой-пікірлер сан қырлы болған. Мысалы, қытай философиясының дәстүрінде қалыптасқан адам болмысы жайлы екі ой бар. Бір жағынан адып қарағанда, адам бойында туа біткен табиғатпен берілген қабілеттер орын алады. Екінші жағынан адып қарағанда адам өзінің өмірлік жолында өз-өзін барынша жетілдіруге күші қайраты және қабілеті бар. Соның негізінде адамның табиғатқа қарсы тұра алатындай іс-әрекеттері назарға алынады. Адамның бұндай қасиеттерінің орын табуы, оның аспан әлемі мен жер бетінің ортасында орналасқанын сипаттайды. Адам аспан мен жердің бірлесе қалыптастырған дүниесінің бір ерекше бөлігі. Адамның ерекше жаратылысы оның екі әлеммен де байланысы бар екендігін негіздейді.

Көне үнді философиясында адам мәселесін қарастырған кезде, ең алдымен өз болмысынды өзің таны деген принципты негізге алады. Адамның психологиялық болмысына, адамгершілік жасау қасиеттеріне ерекше назар аударылады.

Ортағасырлық философтар адам мәселесіне қатысты сұрақтарда оның ең алдымен этикалық, онтологиялық және гносеологиялық жақтарын зерттеуге тырысты. Олар адам бітімін, оның қалыптасу негіздерін және алғышарттарын, әлем мәселесін, әлем және адамның бір-бірімен байланысын, адамның рөлі мен орнын, оның таным процесстері сияқты күрделі және сан қырлы мәселелерге байланысты сұрақтарды шешкісі келді. Сопылық ілімде адам болмысы мәселелері ерекше қарастырылды.

Сопылық ағым адам мәселесіне келген кезде, адамның өмірінің басты мақсаты ретінде оны құдаймен барынша жақындастыру идеясын бекітті. Сопылық ағымның басты қағидаларына байланысты, адам өз өмірінің рухани жағын барынша толықтыруға тиіс. Сонымен бірге адам өзін материалдық қызуғушылықтардан барынша алшақ болып, құдайдың мерейіне бөлінуге асық болу керек. Осыған байланысты, Қожа Ахмет Йассауи өзінің «Диуани Хикмет» еңбегінде адамның басты мақсаты деп кемелдікке жету деп анықтаған. «Кемел адам - өзінің құдаймен тұтастығын толық жүзеге асырған, яғни алланың сипаты мен бейнесін қабалдап, оған бүтіндей ұласқан адам» [5, 26 б.].

Қазақ философиясындағы адам мәселесіне келген кезде, адам табиғаттың жаратылысы деген ой негізге алынады. Табиғатқа барынша бейімделе отырып, адам оны басқа адамдармен қарым-қатынас негізінде пайда болатын қоғамның аясында дамытуға мүмкіншілік алады. «Қарым-қатынас,- Н.Р.Мұсаева атап кеткендей,-адам өмірінің субстанционалды негізі. Адамдар бір-бірімен араласу, сыйласу, қарым-қатынас арқылы пікію алысады, хабар береді, тәжірибе алмасады»[6, 5 б.] Адам өмірлік жолында материалдық құндылықтарды жинаумен қатар рухани түрде жетілуге барынша мүмкіншілігі бар.

Адам мәселесі Әл Фараби философиясында да ерекше орын алады. Адам мәселесін қарастыра отырып философ тұлға категориясын назарға алған. Гуманисттік ой-тұжырымдармен рационализмді тығыз байланыстырған ойшыл, адамның күш қайратын және потенциалын жоғары бағалаған. Адамның болмысы, құдай мен табиғаттың үйлесімділігінде жүзеге асады. Пантеизм ілімідегі қағидаларға негізделген, жаратушы

және жаратыған бірдей құрылымда бірлік тапты деген идея орын табады. Діннің еркін дербестігімен біге адамның да ұлық күші бағаланады.

Әл Фараби философиясындағы адам мәселесінің әлеуметтік түп тамыры ежелгі дүниенің мәдениеті мен өркениетімен байланысты. Осы орайда А.В. Сагадеевтің «Адаб и Раидея: проблемы гуманизма в средневековой мусульманской культуре » және «Гуманистические идеалы мусульманского средневековья» [7] атты ғылыми еңбектері Әл Фарабидің творчестволық келбеті қалыптасқан өркениеттегі адам мәселесін негізді қарастыруға септігін тигізді. Бұл дегеніңіз тікелей әл-Фараби мұрасындағы адам мәселесіне қатысты десе де болады. Оның кемелденген адам концепциясының қадыптасуына аристотелизм айтарлықтай әсер етті. Ортағасырлық ойшылдар әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Газали, Ибн Рушдтың дүниетанымына эпикуризм мен аристотелизм негізінде қалыптасқан стоиктердің көзқарастары ықпалын тигізді. Стоиктердің басты зерттеу объектісі ретінде мінез-құлық мәселесі, этикалық бастамалар танылды. Олар адамды барлық табиғаттан бөліп қарастырды. Сондай-ақ софистер өздерінен бөлек өмір сүрген милеттіктер, ежелгі пифагорлықтар, элейліктермен салыстырғанда табиғат тұрақтылығын алғашқы бастамадан емес, адамнан табу идеясын ұсынды [9].

Әл Фараби философиясындағы кемел немесе жетілген адам тұжырымдамасы Сократ философиясында берілген тұлға концепциясына жақын болып келеді. Философтың әлеуметтік философиясында адамның құндылығы, рационалды танымы және кемелдік принциптері сияқты мәселелер зерттелеген. Философтың ізденістеріндегі осындай мәселелер Сократ философиясындағы адам мәселесіне байланысты сұлулық, ақиқат, ақыл-ой сияқты негізгі идеаларға жақын болып келеді. Сократ философиясында ең негізгі құндылық ретінде адам бойына игілікті толықтай сіндіру идеясы болып келеді. Софисттік ілімде адам барлық нәрсенің өлшімі ретінде қарастырса, Сократтың философиясында адам « барлық жекелікті міндетті түрде сана көмегімен жалпыға көшіргісі келді, осыдан өмірдегі сұр қобалжулардан жалпыланған (абстрактіленген ) мәселелерге көшуге тырысты» [8, 52-53 бб.] деп сипаттаған болатын. Ақиқатқа қол жеткізу өмірдегі іске асырылатын идеялармен байланысты болып келеді. Сонымен қатар Сократтық философияда адам өміріндегі ең маңызды қадам- игілікке қол жеткізу болып табылады.

### **Қорытынды**

Әл-Фараби әлеуметтік танымындағы кемелденген адам мәселесінің негізгі түйіндері мынада: адам барлық заттың өлшемі, ол- басты құндылық, адам ақылы- табиғат құбылыстарын танудағы басты құрал, адамзат қоғамының прогрессіне кәміл сенім, адам кемелденуі арқасында көркемділік, сұлулық, үйлесімділік ұғымдарының кеңеюі [3].

Әл Фараби философиясындағы адам мәселесі бақыт ұғымымен тығыз байланысты. Адам қоршаған әлемін сезім призмасы арқылы қабылап қана қоймай, сезіммен қабылдаған құбылыстарды болмыспен байланыстыра отырып белгілі бір бітіммен жіктейді. Сенімдік таным мен ақылмен түсіну сияқты екі басты құралды пайдалана отырып білімге жеткен адам болмыстық шынайы мәнін түсінуге мүмкіншілік алады. Болмыстың мәнін ұғыну арқылы барынша кемелденуге талпынады. Кемелдікке жету- шынайы ақиқат бақытқа кеңелумен бірдей. Соның салдарынан бақытты адам деп – кемелдену бағытындағы ең жоғарғы сатыға көтерілген адам.

Адам мәселесімен айналысқан ойшыл адам мен табиғаттың байланысын анықтағысы келді, оның жасырын қырлыралының сырын тапқысы келді. Адамды сипаттаған кезде философ, оны тылсым табиғаттың немесе ғарыш әлемінің бір ажырамас бөлігі деген ой-тұжырымдар жасаған. Адамды жер әлемінде ең жоғарғы дәрежеде жетілген

құбылыс ретінде қабылдап, ойшыл сол адамның жаны, жанының бөлшектері және күш-қайраты жайлы ілімнің негізін қалады. Ойшылдың философиясында адамның жан және таным бітімінің барынша күрделілігі көрсетіледі. Нәр беретін күш, түйсік беретін күш, талпындырғыш күш және ойлау күші сияқты танымға байланысты ұғымдар мен идеялар қадыптасқан.

Адам бойындағы ақыл-ойдың, бақыттың, қайырымдылықтың негізгі белгісі ретінде адамның белгілі бір принциптер мен ізгілікті іс-әрекеттерге өз күшімен жету талпынысын мысал келтіреді. Әл-Фараби адамды барынша кемелдікке талпынатын тұлға ретінде қарастырып, кемелдену идеясын тұжырымдаған ойшыл болды.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Есім Ғ. Фалсафа тарихы (оқулық – хрестоматия). – Алматы: Ы. Алтынсарин атындағы Қазақтың білім академиясының баспа кабинеті, 2000. – 278 б.
2. Әл-Фараби әлеуметтік-этикалық тракттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 448 б.
3. Құрманалиева А.Д. Әбу Наср әл-Фарабидің философиялық іліміндегі танымның онтологиялық және әдіснамалық негіздері // Философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Автореф. Алматы, 2003
4. Galston Miriam. Politics and Excellence. The political philosophy of Al Farabi. – Princeton University press, USA, 1990. – 240 p
5. Нысанбаев Ә.Н. Диуани Хикмет – даналық қазынасы // Ақиқат. – 1998. - №7. – 27 б
6. Мұсаева Н.Р. Қазақ философиясындағы адам мәселесі: Докт. Дис. автореф. – Алматы, 1998. – 12 б
7. Сагадеев А.В. Гуманистические идеалы мусульманского средневековья // Человек как философская проблема: Восток – Запад. М., Изд-во УДН, 1991. С. 43-62
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М.: Ладомир, 1994. 716 с.

## **ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ ЖӘНЕ РҰХАНИ ҚҰНДЫЛЫҚ**

**Байжума Самет**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, дінтану және мәдениеттану кафедрасы кафедрасының 3 курс докторанты

**Annotation.** Today, the sayings of the ancestors, in the heritage of many centuries ago, are valuable for their high relevance in the development of modern society. As proof of this, it is enough to mention Al-Farabi's concept of "The Virtuous City". The welfare of the society and the state, as our great thinker said, lies in the spiritual wealth of its people. A society that preserves all forms of social consciousness and uses its functions judiciously can awaken virtue in man. The state can develop on the basis of human qualities. Therefore, the works of the great thinker, the relevance of his thoughts on spirituality and rationality will just be increased as the time passes. Taking the spiritual unity of the Turkic world as a landmark, including the works of Al-Farabi,



and integrating it into the framework of intercultural interaction in the age of globalization, which covers the whole world, is the necessity of our future.

**Keywords:** the Second Teacher, Al-Farabi's legacy, values, individual, upbringing.

Көрнекті ғалым, философ Әбу Насыр әл-Фараби 870 жылы Арыс өзенінің Сырдарияға құятын сағасында орналасқан Фараб қаласында (қазіргі Қазақстанның Түркістан облысының Отырар ауданы) дүниеге келген. IX-X ғасырларда Фараб (Отырар) қаласы – ірі саяси, мәдени және сауда орталығы, ортағасырлық Еуропа мен Азияны байланыстырып, көптеген саяхатшылар мен саудагерлерді қызықтыратын Ұлы жібек жолының керуен жолдарының торабы болды. Әбу Насыр 20 жасына дейін өзі өмір сүрген Фараб қаласында ғылыми білімнің негізін алды. Білімін жалғастыру үшін Әбу Насыр Араб халифатының мәдени және саяси орталығы болған Бағдадқа барады. Білім жолындағы шеккен сапары әл-Фарабиге Аристотель, Платон және басқа да ежелгі грек философтарының еңбектерінің түпнұсқасымен танысуға мүмкіндік берді. Мұнда Платон мен Аристотель сынды батыс ойшылдарының еңбектерін аударып, ғылыми түсініктемелер жазатын әйгілі аудармашылар мектебі жұмыс істеді. Ғалым әл-Фараби де ондаған тілдер мен диалектілерді меңгерді, ал түрік, араб, грек, парсы тілдерін жетік білген, оның дәлелі – жазған еңбектері. Әбу Насыр әл-Фараби – Аристотельдің («Категория», «Герменевтика», «Софистика», «Риторика», «Логика» және «Поэтика») және Платон, Порфирийдің («Философияға кіріспе») шығармаларына түсініктемелер жазды. Аристотельден кейінгі «Екінші ұстаз» атанды. Өзінің төл шығармаларының ішіндегі ең белгілілері – «Даналық маржандары», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат», «Философиялық трактаттар» және «Музыка туралы үлкен кітап». Әл-Фараби еңбектері XII-XIII ғасырларда-ақ, көптеген Еуропалық елдерде кеңінен танымал болды. Орта ғасырлық Еуропа ежелгі грек философиясымен танысуға әл-Фарабидің арқасында ғана мүмкіндік алды [Алтаев, 2012: 88].

Ойшыл бабамыздың мың жылдай бұрын айтқандары бүгінгі қоғамымызға да пайдалы. Соның бірі де бірегейі ретінде «Қайырымды қала» деген ұғымын айтсақ жеткілікті. Әл Фараби айтқандай, мемлекеттің қайырымдылығы адамының рухани байлығында. Барлық қоғамдық сана түрлерін сақтап, оның қызметін ұқыпты пайдалана білген қоғам өзінің өкілі жеке адамның бойындағы ізгілікті оята біледі. Адамының кісілігі арқылы мемлекетті дамыта алады. Демек, ұлы ойшылдың еңбектері, руханилық, ақыл-парасаттылыққа қатысты айтқан ойлары кейінгі дәуірлерде де өзектілігін жоймайды. Әлемді баурап алған жаһандану дәуіріндегі мәдениетаралық өзара әрекеттесу аясындағы түркі әлемінің рухани өзіндік біртұтастығын, оның ішінде әл Фарабидің еңбектерін бағдар ретінде алу, оны ықпалдастыру – болашағымыздың қажеттілігі. Болашақта ел тұтқасын ұстар азаматтардың өнегелі тәрбиесі бүгінгі күн тәртібінде тұрған маңызды мәселелердің бірі: олар отансүйгіштік сезімін, білім мен біліктілігін, дағдысы мен шеберлігін, асқақ адамшылдық пен адамгершілік қадір-қасиеттерін жаңа дүниетанымдық көзқарастарын, салауаттылық дағдыларын – ұнамды мінез-құлық нормалар мен рухани – адамгершілік құндылықтарын қалыптастыру қажеттілік екені белгілі [Сандыбаев, 2020: 33].

**Мемлекет басшысы Қасым-Жомарт Тоқаев биылғы Жолдауында ұлттың жаңа болмысын қалыптастыру бойынша алдымызға аса маңызды міндет қойды. Осы орайда бәсекелестікке төтеп беретін, ұлтымыздың ұлы қасиеттерін бойына сіңірген саналы ұрпақ қалыптастыруда әл Фараби бабамыздың мұраларын насихаттаудың мәні зор. Әл Фарабидің 1150 жылдығының кең көлемде аталып өтуі де ұлттық рухани қазынамызға мол олжа салды. Ұлы ойшылмен тарихи әрі табиғи сабақтастықты**

қамтамасыз ету – абыройлы борышымыз. Жаһандану жағдайында қоғам болмысына қатысты мәселелер әл-Фарабидің ғылыми мұралары негізінде зерттелуі тиіс. Сонда ғана қоғам мүддесіне жауап беретін идеялар өмірге келмек.

Әл-Фарабидің шығармаларында адам баласын ізгілікке, адамгершілікке баулу мәселесі кеңінен орын алғаны мәлім. Ол жетілген тұлғаны тәрбиелеу үшін «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие беру керек, тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы, ол келешекте оның барлық өміріне апат әкеледі» деген басты қағиданы ұсынды. **Осы айтылған ойларымен адам баласы қаласын, қаламасын келісуі керек деп ойлаймыз. Өйткені тәрбие берілмеген, көрмеген бала, қалай білім алады? Иә, кейде, тәрбие тек ата-ана тарапынан, ал жағымсыз әрекеттер қоршаған ортадан беріледі деп қашқақтайтындар кездесіп жатады. Дегенмен де, халықта «Ұяда не көрсе, ұшқанда соны істейді» деген де сөз бар. Тәрбие - бұл үздіксіз процесс. Тәрбиені адам баласы туылмай жатып-ақ алады. Өйткені, ата-ананың оң, теріс қылықтарын естіп, көріп, сезіп туылады және солай өседі. Сондықтан да жаңа заман арқауында телефон, интернет, теледидар көріп-біліп, өсіп келе жатқан ұрпағымызға ата-ана, мұғалім, қоршаған орта балаға тәрбие берерде жаттанды емес, рухани жағынан ұғындырып, өмірмен тығыз байланыста екендігін сезіндіріп, өзіміздің әр бір іс-әрекетімізден рухани, ұлттық құндылықтарды көрсете отырып тәрбиелеуіміз қажеттілікті танытып отыр. Жас ұрпаққа рухани-адамгершілік құндылықтарды берерде ұлттық құндылықтарды есере отырып, өзіміздің ғұлама ғалымдарымыздың еңбектерімен, шығармашылығымен, өлең жолдарымен таныстыра отырып, оқытып, рухани адамгершілік құндылықтарды бойларына сіңіру басты маңызды іс болып отыр. Қарап отырсақ, бұл тәрбие, рухани-адамгершілік құндылықтар күрделі мәселе. Бұл әлі де зерттеуді талап етіп отыр. Әл-Фараби еңбектерінен рухани құндылықтарды алып, жас ұрпаққа беру біздің міндетіміз.**

Әл-Фарабиді қазақ даласына алып келген қазақтың біртуар ғұламаларының бірі Ақжан Жақсыбекұлы Машанов болды. Ол әл-Фараби мұрасын қазақ халқының ұлттық дүниетанымымен сабақтастыра зерттеу нәтижесінде Фарабитанудың негізін қалады. «Әл-Фараби» тарихи романында оның көркем бейнесін сомдады. Әл-Фараби және Абай (1994) еңбегінде әр дәуірде жасаған қазақтың екі ғұламасы арасындағы ғылыми және рухани байланыстар мәселесін зерделеді [Бурабаев, 2001]. Ұлы ғұламаның артында қалған ғылыми мұрасын жан-жақты қарастырған «Әл-Фараби» (1971), «Әл-Фараби және бүгінгі ғылым» (2004) кітаптары жарық көрді.

Әр жылдарда «екінші ұстаздың» ғылыми мұрасын түрлі жақтарынан қарастырған А. Көбесовтің, А. Қасымжановтың, А. Қасымжанованың, Ж. Алтаевтың т. б. зерттеулері, сонымен бірге, әл-Фарабиге арналған ұжымдық монографиялар, форумдар мен конференциялар материалдарының жинақтары жарық көрді. Ә. Әлімжановтың «Ұстаздың оралуы» (1975) романында ғұламаның көркем бейнесі сомдалды. Әл-Фараби жайлы зерттеулер шетелдерде де, әсіресе араб, ағылшын, түркі елдерінде жалғасып жатыр.

Ғылымның барлық саласымен дерлік айналысқан әл-Фараби 150-дей ғылыми трактат жазып, артына өшпес мұра қалдырған энциклопедист ғұлама, орта ғасырлардағы түркілік, исламдық өркениеттің жарық жұлдызы. Оның есімі әлемдік өркениеттің тарихында әйгілі ойшыл, философ, математик, физик, астроном, әлеуметтанушы, тілді, сөз өнерін, саз өнерін зерттеуші ретінде кеңінен танымал болды.

Адами қасиеттерді Жаратушыдан қатыстыра отырып, әл-Фараби ұлылық, кереметтік және даңқ тәрізді сипаттамаларын қарастырады [Алтаев, 2012: 31-34]. Бұл

мәселелер туралы мағлұматтарды әл-Фарабидің “Азаматтық саясат”, “Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары” атты шығармаларында кездестіре аламыз.

«Ізгілік қаласында» философ “Бірінші себептер” ұғымын енгізеді және оны ең алдымен, материяны қажетсінбейтін болмыс ретінде қарастырады. Әл-Фараби ізгілік ұғымын парасатты теориялық, парасатты практикалық, ұмтылушы, елестетуші және түйсінүші тәрізді бес жан күйлерімен байланыстырады. Тек парасатты теориялық күш қана бақытқа жеткізеді, - деп көрсетеді философ [Аликбаева, 2015: 158]. Бақыт дегеніміз – ол абсолюттік игілік. Фарабидің айтуынша, адамдар көп нәрселерді өзінің өмірінің мақсаты мен негізі деп ойлайды. Олар өзіне ұнайтын, керекті нәрселер. Адам бақытты ешбір жағдайда басқа күш арқылы емес, тек теориялық ақыл парасат күші арқылы ғана пайымдайды. Бақытты дұрыс түсінетін адамдар – данышпан адамдар. Бақыт, Әл-Фарабидің пікірінше, адам кемелденуінің шегі.

Ойшыл пікірінше, «Жақсы мінез-құлық пен ақыл-күші бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады. Егер осы екеуі бірдей болып келсе, біз өз бойымыздан және өз әрекеттерімізден абзалдық пен кемелдікті табамыз және осы екеуінің арқасында біз ізгі игілікті және қайырымды адам боламыз, біздің өмір бейнеміз қайырымды, ал мінез-құлқымыз мақтаулы болады» - деп ескертеді. Ғұламаның бұл пікірінен ұғатынымыз – адамның санасы мен мінез - құлқы оның адамгершілік сапаларын қалыптастырудың негізі болатындығы.

Әл-Фараби «Адам өз өмірінің қожасы, сондықтан өз бағытын өзі жасауы керек. Ол не нерсеге де ұқыптылықпен қарап, жиған-тергенін орынсыз шашпай, кез келген адамға сырын ашпай, өзінің мақсат мүдделері жөнінде достарымен ғана бөлісіп отыруы керек. Осылайша өмір сүрген адамның ғана ар-ожданы таза болады» деген.

Әл-Фараби өз заманында «Адам көп нәрсеге мұқтаж болғандықтан, өзіне керегін қоғамдасқан ортадан ғана таба алады. Жеке жан иесі адамдар бірлестігінің арқасында жетіліп, өз қабілетін шыңдай түседі. Осыдан келіп олардың өмір сүру мәні қалыптасады», дей келе, рухани құндылықтар ішінен атап көрсеткен ерекше ұғымы «қайырымдылық» феномені болды. «Қайырымдылық» екі түрлі болады: этикалық және интеллектуалдық. Интеллектуалдық – (жанның) ақыл-парасаттық жағына жататын қайырымдылық – дейді ғұлама. Мәселен, даналылық, парасаттық, ақыл-ойдың тапқырлығы мен ұғымталдық. Ал этикалық қайырымдылық – (жанның) ұмтылу жағына жататын қайырымдылық.

«Қайырымды қала» еңбегінде адам танымынан бастау алып, оның қызметімен (ісімен), рухани өмірімен жалғасатын құндылықтарды, білім түрлерін кеңінен талдаған. Ойшылдың ұғымынша қоғамның беріктігі, тұрақтылығы, күштілігі имандылықтан, жаратылыс құдіреті туралы адамзаттың дұрыс танымынан (ілімнен) бастау алмақ.

Әл-Фарабидің идеяларынан түсінетініміз мемлекет халықтың, жеке адамның рухани болмысының толыққандылығымен, тереңдігімен нығаяды. Ел болмысының негізін құрайтын ұрпақтың болмысы болса, жаңа айтып өткеніміздей дұрыс сенім, дұрыс таным, дұрыс білім, денсаулық, табиғи ортаның тазалығы, қоғамдық ортадағы қайырымдылық, адамдардың бір-біріне деген адамгершілігі, жауаптылық мемлекетті көркейтеді. Ұрпағын дұрыс тәрбиелеп, қорғай білген елдің ұрпағы елін қорғайды.

Әл-Фараби философиясында зерделенген қайырымдылық, ізгілік мәселелері адамзат баласына ортақ, оның табиғатының мәнін ашатын, адамның тұлғалық қасиеттерін тарих қатпарынан аршып алатын құндылық. Адамды қадірлейтін, өзінің төл құндылықтарын дәріптейтін, сақтай алатын, кейінгі ұрпаққа дінді, адамды, табиғатты құрметтеуді үйрете білетін, құндылықтарын табыстай алатын ел ғана қайырымды мемлекетті құра алады [Ғабитов, 2009: 48-54].

Мемлекеттің қайырымдылығы адамының рухани байлығында, барлық қоғамдық сана түрлерін (дін, білім, тарих, мәдениет, өнер, ғылым, заң және т.б.) сақтай алған, оның қызметін ұқыпты пайдалана білген қоғам өзінің өкілі жеке адамның бойындағы қайырымдылықты оята біледі, адамының кісілігі арқылы мемлекетті қайырымды мемлекет (қала) деңгейіне шығарады. Қазіргі кезде педагогиканың негізгі ұғымдарына «тұлғаны қалыптастыру» ұғымы да жатқызылады. Жеке тұлғаны қалыптастыруды әл-Фараби былай анықтайды: «Жақсы мінез-құлық пен ақыл-күші - бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады. Егер осы екеуі бірдей болып келсе, біз өз бойымыздан және өз әрекеттерімізден абзалдық пен кемелдікті табамыз және осы екеуінің арқасында біз ізгі игілікті және қайырымды адам боламыз, біздің өмір бейнеміз қайырымды, ал мінез-құлқымыз мақтаулы болады». Әл-Фарабидің бұл тұжырымдамасы бойынша тәрбие мен тәлім, оқыту мен үйрету өзара тығыз байланыста, бірін-бірі толықтыра отырып жүргізілуі тиіс.

Әл-Фарабидің еңбектеріндегі ойларына мән берсек:

«Жаман мінез-құлық – рухани кесел. Бұл кеселді жою үшін тән кеселін емдеуде қолданылатын дәрігердің тәжірибесіне еліктеуіміз керек».

«Шын беріле қызықтаған нәрсе ғана адамның жүрегінен орын алады».

«Жақсы мінез-құлық пен ақыл күші болып екеуі біріккенде – бұлар адамшылық қасиеттер болып табылады».

«Адамның басына қонған бақыттың тұрақты болуы жақсы мінез-құлыққа байланысты».

«Адамзатқа тән ерекше бір жақсы қасиет – өзін қоршаған дүниенің әсемдік сырларына үңілу, содан рухани нәр алу, өзінің нәзік сезімін образдар арқылы паш ету».

«Ізгі және қажетті шаруа атқарған адамның бәсі де жоғары болуы керек».

Қорыта келе, Әл-Фарабидің еңбектерінен құндылық дегенді – адам өмірінің бағыт-бағдарын айқындайтын рухани күш екенін айқын байқауға болады. Әл-Фарабидің айтуы бойынша, адамды табиғатынан адамға жау деп ұғу да қате. Қайырымдылық адамның табиғатында бар нәрсе. Адам баласынан рухани өмірдің шегі қайырымдылықты, ізгілікті талап етеді. Әл-Фараби жазып кеткендей, мемлекеттің рухын қоғамдағы адамгершілік, қайырымдылық, әділеттілік, шынайылық, тұрақтылық, ізгілік көтереді, рухани құндылықтары ғана сақтай алады. Осыдан қорытатынымыз, әл-Фарабидің еңбектері – рухани-адамгершілік құндылықтардың қайнар көзі болып табылады. Қазақ даласында дүниеге келіп, түркілік дүниетанымның мүмкіндігін әлемге паш еткен Әбу Насыр әл-Фараби адамзаттың кемелдікке үздіксіз ұмтылысын бейнелейді. Батыс пен Шығыстың өркениетаралық сұхбаттастық идеалына жақындай түсуіне жағдай жасайды. Әлемдік өркениеттегі кемеңгер тұлғаның ілімі таусылмас рухани азық, баға жетпес мәдени құндылық, оны қайта зерделеп, танып-біліп, тиімді пайдалану ісі ұлт мүддесіне қызмет етеді.

### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Аликбаева, М.Б. Әбу Насыр әл-Фарабидің музыка ілімі. – Алматы : Қазақ ун-ті, 2015. – 172.
2. Алтаев, Ж.А. Әл-Фараби және ислам философиясы. – Алматы: Қазақ ун-ті, 2012. – 161.
3. Бурабаев М. С. Әл-Фарабидің рухани мұрасы : тарих және қазіргі заман. – Алматы : КазгосИНТИ, 2001. – 217.

4. Ғабитов Т.Х. Ғылымның логикалық негіздері: Әл-Фарабидің философиялық мұрасынан. – Астана, 2009. – 48-54.
5. Құдайберді, Ш. Үш анық. – Алматы: Сана. 1991. – 80.
6. Сандыбаев Ж. Әбу Насыр әл-Фараби Бақытқа жету жайында: монография /араб тіл. ауд. және түсініктемесі. – Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. – 65.

## АЛАШ ҚАЙРАТКЕРЛЕРІ ЖӘНЕ ҰЛТТЫ РУХАНИ ЖЕТІЛДІРУ ЖОЛДАРЫ

Тайженбетова Айгүл Бижанқызы

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 1 курс докторанты

**Annotation.** In the context of the crisis of political, spiritual and cultural values, which is covering the world, the development of the path of development shown by our ancestors in combination with the requirements of modern times should be the main position of our national ideology. In the conditions of the modern Kazakhstani society, which has turned towards the creation of a democratic society, the study of the activities of the Kazakh intelligentsia, who fought against the colonial policy of the beginning of the 20th century, is distinguished by its relevance.

**Keywords:** Alash intellectuals, independence, freedom, enlightenment, spiritual development

XX ғасырдың басындағы Ресей империясының отаршылдық саясаты кең қанат жайған қазақ даласындағы күрделі саяси-әлеуметтік жағдай, мәдени және ұлттық құндылықтар дағдарысы Алашорда қозғалысының қалыптасуына алғышарт болды. Алаш қайраткерлері қазақ елін отарлық саясаттың шырмауынан шығарып, еркіндік пен теңдікке негізделген азат мемлекет құру жолында аянбай еңбек етті, ұрпағына либералды-демократиялық идеологияға толы теңдессіз мұра қалдырды, тәуелсіздік жолында өмірлерін құрбан етті. Саяси тәуелсіздікті, жердің-елдің бүтіндігі мен ұлттық құндылықтарды сақтай отырып, қазақ елін жаңа саяси-мәдени өзгерістерге бейімдеу оларды ортақ мақсат, ортақ идея жолында біріктірді. Империя саясатына деген қарсылық халықты саяси сауаттандыру, сөз бостандығын, баспасөз бостандығын, адам құқығының және ұлттық құндылықтардың сақталуын, тең мүмкіндіктің берілуін, әйел бостандығын талап ету әрекеттері негізінде көрініс тапты. Еркіндік, теңдік, бостандық сияқты демократиялық қоғам құндылықтары алаш зиялыларының басты ұстанымы.

Әлемдегі барлық ағартушылық теориялардың (Д.Локк, Ф.Вольтер, Ш.Монтескье, Ж.-Ж. Руссо И. Гердер, И.В. Гёте, И. Кант, Т. Джефферсон) негізі адам ақыл-ойы мен ғылымның құдіреттіліне негізделіп, адам өмірі мен еркіндігін, арман-тілектерін, қабілеттерін, адамгершілік қасиеттерін жоғары қойған гуманизм идеяларын жариялайды. Алаш қайраткердерінің де ілімдері мен шығармашылықтары ағартушылық идеялар мен принциптерге толы. Өз заманының өзгерістеріне кеңінен саяси шолу жасай білген Алаш көшбасшысы Әлихан Бөкейхан ұлт-азаттық көтерілісті саяси сипатта жүргізуді мақсат етті және оның ең дұрыс жолы ретінде ұлтты рухани жетілдірудің жолдарын іздестірді. «Қуатты Ресей империясына қарсы ашық қарулы көтерілістің әлі де заманы тумағандығын ол жақсы түсінді. Теңдік пен ұлттық тәуелсіздіктің төте жолы деп Әлихан өркениетті

елдердің мәдениетінен үлгі алу, сөйтіп халықтың ұлттық мәдениетін өркендету, өнер-білімін көтеру, ұлттық сана-сезімін оятуды ұлт-азаттық қозғалыстың жаңа стратегиялық бағыты етіп алған»[2,15 бет].

Қазақ елін өркениетті елдердің қатарына қосып, толық тәуелсіздік алуға мүмкіндік болмаса да, автономиялы мемлекет құру жолында Әлихан Бөкейхан қазақтың білімді, зиялы азаматтарын бір мақсат астына бірігіп әрекет жасауға шақырды. Бастапқыда халықты ағартушылық мақсатта бірігіп әрекет еткен қазақ интеллигенциясы басқыншылық саясаттың күшеюі ықпалынан ұлт-азаттық, либералды-демократиялық сипаттағы саяси қозғалысқа айналып, Алашорда үкіметін құрды, патша өкіметінің, кейіннен большевиктер билігінің ықпалындағы қатаң цензура мен қуғын-сүргін жағдайында қазақ елінің тәуелсіздігін сақтау жолында бар күш-жігерлерін жұмсады. «Қазақ», «Айқап», «Дала уәләты», «Абай», «Алаш», «Сарыарқа» сияқты т.б. газет-журналдарын ашып, аталған баспасөз беттерінде қазақ елінің әдебиеті мен мәдениеті, тарихы, тілі, шаруашылығы, саяси жағдайы туралы мәліметтерді, мақалалар мен ашық хаттарды жариялап отырды.

Баспасөз құралдары сол заманда арнайы білім беру мекемелерімен толықтай қамтылмаған, халықтың басым бөлігі сауатсыздық жағдайында отырған қазақ даласын сауаттандырудың, елдегі және әлемдегі болып жатқан жағдайлардан хабардар етудің, халықтың саяси санасын оятудың, сол арқылы отаршылдық саясаттың құрбанына айналуудан сақтандырудың бірден-бір тиімді жолы болды. Қазақ интеллигенциясы баспасөз беттерінде елдегі әр түрлі қоғамдық-саяси мәселелерді барынша ашық талқылау арқылы халыққа бағыт-бағдар беруге ұмтылды. «Европа газеталарының тарихына көз салсақ көрінеді: жұрт надан газета оқушы жоқ болса, бұған Шекспир, Толстой да түк амал қыла алмайды.... Еуропада газета ғұмыр айнасы. Ғұмырда не болса газетада көрініп тұрады. Газетаны оқып жұрт өзін-өзі көреді, өзін-өзі біледі. Газета елдің құлағы, көзі»-дейді Әлихан бабамыз.

«Сипалап айналама қол сермедім,  
Жастардан еріншекті мен көрмедім!  
«Қазаққа» бар білгенін жазып тұрса,

Еріншек біздің жастар мен дер ме едім?» деген ойын білдіре отырып, қазақ жастарының талабына сенім артады. «Өз жеріне өзі қызмет қылмай, іске жаратпай, жер закон арқылы менікі деген башқұрт пен қазақ, атадан қалған көп қазынаны басқан жаман бала сапарында емес пе? Бұл тіршілік – үлкен талас, бір бәйге, жүйірік алады, шабан қалады. Жүйіріктік ақыл, ұсталық, жаһитшілікте». Халықтың барлығы бірдей надан, еліктегіш, жағымпаз емес екенін, білім үйретсе, дұрыс жол көрсетушісі болса надан халық болмайтынын айтады. «Екі жол» деген мақаласында былай деп жазды: «Әр заманның өз рәсімі, өз салты бар. Адам баласының құл кезіндегі салтында хұқы үшін талас-тартысы болмайды. Хұқы үшін таласу-тартысу орнында жылау болады. Бұл бір жол. Біздің замандағы салт: әркім хұқына таласу, хұқына тартысу болады. Жылау салты артта қалды. Ендігі рәсім хұқы үшін жылау емес, хұқын талас-тартыспен қорғау. Міне бұл екінші жол»[2, 74-76 бб.].

Қазақ даласында империялық саясаттың барыншы қарқында жүргізілуіне қазақ халқының дархан аққөңіл мінезі, қонақжайлылығы, аңғалдығы сияқты қасиеттерінің де себеп болғанын айтады. «Бөлшекте де, билей бер» деген қағиданы мықтап ұстанған орыс шенеуніктері біртіндеп өзара алауыз болып отырған елді кедергісіз, соғыссыз жаулап ала бастады. Енді, жаңа қоңсымыз жақыннан біздің осал жақтарымызды, руға бөлінушілігімізді, мансапқорлығымызды тағы басқа толып жатқан кемшіліктерімізді білген бойда ағайындар арасында дау -жанжалдар туғызуға лайықты әдіс-айлалар ойлап тауып

отырды. «Қазақ орысқа қараған соң бәйге аттай, жақсы жорғадай туысынан болатын шешен озған би жоғалды. Кім орысқа жағымтал болса, сол жұртты бір қамшымен айдайтын болды. Бұрынғы жүйірік шешен билерден келе жатқан әз, әділ билік жорасы жаман қарапайым тұғыр би парасына аяқ асты болды. Пара беріп ақты қара, қараны ақ қылатын күн туды» – деген ойынан сол қоғамдағы жағымпаздық, қорқақтық, алауыздық, көреалмаушылық сияқты жағымсыз мінез-құлықтың да отарлау саясатының құрбаны болуға ықпал етіп отырғанына қынжылатынын байқаймыз.

Әлихан Бөкейхан «1916-1926 (25 июнь)» деген мақаласында патша өкіметі жер иесі қазақтардың шұрайлы, құнарлы жерлерін орыс келімсектеріне тартып алып беріп, өздерін құнары жоқ шөл далаға қуып жатқанын, жерден айырылу ұлттың болашағына төнген зор қауіп екенін ашық жазады: «Өз жерінде төресіне құлақ-кесті құл егінші орыс біздің жерге келіп, жер сауырсын иеленіп, орыстар төреге сүйеніп, өз өкіметіне сүйеніп қазақ-қырғызға кешегі құл би болған. Жерін орыс алған қазақ-қырғыз сол орысқа жалданып құл болған. Қазақ-қырғыз атар таңынан, шығар күнінен күдерді үзген»[1, 85 бет]. Қазақтың өз жерінде отырып тәуелді болуының басты себебін көшпенді шаруашылықпен отырып білім-ғылым дамуы жағынан әлемдік дамудан кешеуілдеп қалуымен, сырттан келген басқыншылыққа негізделген идеологияны түсінбей оның жетегінде кетуімен байланыстырады. Ендігі заман адамдардан, бәрінен бұрын, орыстың білімін үйренуді, сол арқылы отаршылдық саясатқа қарсы тұруды, қолдағы бар ұлттық құндылықтарды сақтауды, ұлтты сақтауды талап етеді.

1916 жылғы ұлт-азаттық көтеріліс жағдайында Нарымбет ақын:

«...Жан басында билік жоқ,

Жалқау қалған біздің ел

Ғылым да жоқ, бірлік жоқ

Құламасқа не қалды?», деп жан күйзелісін білдіріп, «алыспаған, жұлыспаған, бостандық атына мінбейді, бұғаудан босмайды, ері құлдықтан әйелі күндіктен шықпайды, малына да, басына да ие болмайды»[1, 87б.] дейді, қазақ даласын отаршылдықпен күресуге шақырады.

«Оян қазақ!» деген ұранымен қазақ даласының рухын көтеріп, саяси серпін берген Міржақып Дулатов халықты жаппай сауаттануға, еркіндік пен әділеттілік жолында аянбай күресуге шақырды. Бұрынғыдай мамыражай заман жоқ, жер талан-таражға түсті, құндылықтар теріске шығарылды, қазақ елінің басына қиын күн туды, ендігі отырыстың мәні жоқ екенін айтады: «...соның үшін мұсылманша ғылымдар оқып, дінімізді танып, надандардың көзін, көңілін ашып, мұнымен ахиреттік пайдамызды табалық. Екінші дүниемізді қажетті хақыларымызды алып, жерімізді, малымызды сақтау үшін, басқалардан қорлық көрмеу үшін орысша оқып, өнерлі болалық»[1, 15-16 бб.]. Аталған кезеңдегі қазақты өз жерінде тәуелді етуге бағытталған жерді бөлу, қазақ даласына жат әкімшілдік басқару жүйесі мен заңдарды енгізу сияқты жағдайларға байланысты, халқым, көрмегенің әлі алдыңда, көніп отыра берсе әлеуметтік, саяси ахуалдың одан ары қиындайтынын, дәл осы уақытта әрекет етіп, қамданып қалу керектігін үздіксіз айтып отырады.

«Һүнерменен хасыл болған нәрселер» атты еңбегінде

«Біз дағы ғылым білсек етпес пе едік,

Ілгері озғандарға жетпес пе едік.

Дін, дүниеміз таршылықтан азат болып,

Һүнерлі (өнерлі) халық атанып кетпес пе едік» - деп ғылым-білімге негізделген рухани дамудың көшпенді халыққа әлемдік өркениет дамуымен таныс болудың, дамыған өнер түрлерін меңгеру арқылы әлеуметтік дамуды жақсартудың жолы ретінде ұсынады.

«Ғылым үйрен, ашылсын көзің жастар,

Тәрбиеле өзінді- өзің жастар.

Өзің біліп, ешкімге айтпай қойма,

Білгенінді тезірек халыққа шаш, бар».[3, 24-376б.] Қазақты мәңгілік қараңғылықта рухани құлдықта ұстауға, ұлттық санасын оятпауға барын салып жатқан саясатқа қарсы тұру, алған білімінді басқаға үйрету басты мақсат. Қазақ сауатының жоқтығынан алданып, көп зиян шекті, өз малын өзімдікі дей алмады, қолындағысын тегін берді, жерін бөліске салдырды, патша заңына бағынды, осының бәрінен білімді болу құтқарар. Малға кедей болсаң түбінде бір малдануға, жетілуге болатынын, ал ғылымға кедей болғанның өмір бойы өкінетінін ғылым-білім жолының жеңіл еместігін, бірақ ол өркениетті дамудың басты жолы екенін ескертеді.

Алаштың жарқын қайраткерлерінің бірі Жүсіпбек Аймауытов «Ұлтты сүю» деген мақаласында халықтың тағдырын ұлт зиялыларына табыстап, әлемдік дамудың көшіне әлі ілесіп үлгермеген қазақ даласы үшін оқыған, білімді ел зиялыларының қызметінің зор екендігін атап өтеді. «Қазақты тура жолға бастайтыны да, адастыратыны да - оқығаны. Оқығанын қазақ сыйлайды, соңынан ереді. Кәдірлейді. Сенеді. Білімді, ақылды, жақсылықты, үлгілі, тәртіпті, ақиқатты, әділдікті, қызметті оқығандарынан күтеді. Оқыған - қара халықтың шырағы (идеалы), бұқарасы сонша кәдірлегенін оқығандар білу керек. Халыққа қызмет қыла білмеген, үлгі, шырақ болуға жарамаған оқыған халықтың ықыласын қайырады, көңілін шығарады. Халықты өзінен алыстатады, өсек арқалайды, пайдасы артық тимейді. Оқыған - қара халықтың шырағы (идеалы), бұқарасы сонша кәдірлегенін оқығандар білу керек. Халыққа қызмет қыла білмеген, үлгі, шырақ болуға жарамаған оқыған халықтың ықыласын қайырады, көңілін шығарады. Халықты өзінен алыстатады, өсек арқалайды, пайдасы артық тимейді»[2, 124-132 бб.].

Ж.Аймауытов аталған кезеңдегі қазақ елінің жағдайын көшпенділік өмір салтынан шығып, жаңалыққа көшетін, қазақ тарихындағы шешуші кезең ретінде сипаттайды, үміт артады. «Естеріңізде болсын: қара халықтың мәдениетті болуынан мәдениетті кісінің қазақ болуы қиын, баласына осы бастан ұлт рухын сіңіріп, қазақ өміріне жақындатып тәрбиелеу керек. Орыс тәрбиесін алған бала ұлт қызметкері бола алмайды. Қазаққа аюдай ақырған шенеунік табылуы оңай; ерінбей-жалықпай, бақырмай, шақырмай іс бітіретін, терісі қалың, көнбіс, табанды қызметкер табылуы қиын. Қазаққа зор кеуде ақсүйектің, ақша жегіш жалтырауық шенеуніктің, сұлу сөзді, құрғақ бектің керегі жоқ; адал күшімен өгіздей өрге сүйрейтін жұмысшы керек. Сол жұмысшы - оқығандар. Бекерге кеткен сағат, босқа өткізген минут - ұлт ісіне зор шығын»[2, 112б.].

Қазақтың ішінде жікке бөлінушілік те жоқ, құл да жоқ. Халықтың бәрінің білім алуға, өнер-ғылым үйренуге құқы бар, бәрі тең, ерікті азаматтар. «Біздің мақсатымыз: өнер-білімнің жарық сәулесіне ерікті азаматтарға жол ашу, тұйықта жатқан сансыз таланттардың өрбуіне себепші болу. Сөйтіп, өнер-білім жемісін халыққа тегіс жеткізу арқылы әр адамның ақыл-күші дамуына кең майдан ашамыз, көпке бірдей білім негізін құрамыз» деген ойды тұжырымдағаны белгілі. Міне, қоғамдық қайраткердің адамның рухани жетілуіне бағытталған идеялары қоғамдық болмыстағы субъектіні белсенділікке шақыруына ұласады. Сол арқылы қоғамдық қайшылықтарды шешуге болатындығына сенеді. Бұл ойдың түпкі негізінде гуманистік ойлау стилі жатыр, адамсүйгіштік қасиеттер жатыр дей аламыз.

«Қараңғы қазақ төріне,  
Өрмелеп шығып күн болам  
Қараңғылықтың көгіне,



Күн болмағанда, кім болам» - деп жырлаған Сұлтанмахмұт Торайғыров азаттық үшін күрес жолында елді ағарту ісімен айналысып, қазақты надандық жолдан шығаруды басты мақсат етіп қояды, Ендігі дамудың көзі ғылым-біліммен байланысты екенін болжап, надандықтан пайда жоқ екенін ескертеді. Әлемнің сырын ғылым арқылы ғана ашылмақ, ғылымға, өнерге бет бұрған халық қана жетіліп- көркеймек. Ғылым жолы адамды биіктерге, ал надандық қараңғы түнекке сүйремек. Қоғамнан отаршылдық саясатқа мойын ұсынып отыра бермей, әрбір қазақ оған қарсы күресу қажеттігін талап етеді:

«Жақсылық көрсем өзімнен,  
Жамандық көрсем өзімнен.  
«Тағдыр қылды» деулерді,  
Шығарамын сөзімнен.  
«Өзім» қылдым» деулерлі,  
Таса қылман көзімнен»[4, 7 б. ].

Сұлтанмахмұт ақын адамның бостандығын, өмірлік құндылықтарын аяққа таптаған феодалдық-патриархалдық заманның өткенін, енді оның шырмауынан шығып жаңашылдыққа ұмтылудың қажеттілігін, әр адамның өз өмірі мен бостандығы үшін күресуге болатынын, өз басы күресуге бел бұған адам көрсе, қолдау көрсететінін жеткізіп, саяси езгіде отырған халық көңілінде үміт отын жаққысы келеді.

Қорыта айтсақ, Қазақстанда жарты ғасырдан астам уақыт үстемдік еткен Кеңестік идеологияның құрсауынан шықпастан, «Жаһандану» үрдісінің ықпалына кіріп, қазақстандық дамудың өзіндік идеологиясын әлі де толық қалыптастыра алмай отырған еліміз үшін Алаш қайраткерлерінің гуманизмге, ұлттық құндылықтарға сүйенген, либералды-демократиялық көзқарастарға толы мұраларының орны орасан зор. Әлемді қамтып отырған саяси, рухани-мәдени құндылықтар дағдарысы жағдайында ата-бабаларымыз көрсеткен даму жолын қазіргі заман талаптарымен ұштастыра отырып дамыту ұлттық идеологиямыздың басты ұстанымы болуы тиіс. Демократиялық қоғам құруға бет бұрған қазіргі қазақстандық қоғам жағдайында ХХ ғасыр басындағы отаршылдық саясатқа қарсы күрескен қазақ интеллигенциясының қызметін зерттеу өзектілігімен ерекшеленеді.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Ә.Бөкейхан. Таңдамалы (избранное) / Гл.ред. Р.Нургалиев.- Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 1995.
2. Қазақ философиясы тарихы (ежелгі дәуірден қазіргі заманға дейін). ХХ ғасырдағы қазақ философиясы. 4 том / З.К. Шәукенова және С.Е. Нұрмұратовтың жалпы редакциясымен. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану Институты, 2016.
3. Дулатұлы М. Алты томдық шығармалар жинағы.1-том: Өлеңдер, роман, пьеса, әңгімелер / құраст.: Г. Дулатова, С. Иманбаева. — Алматы: Мектеп, 2013. — 368 б.
4. Торайғыров С. Екі томдық шығармалар жинағы. I-т.- Алматы: Ғылым., 1993. 280б.
5. Нұрышева Г.Ж. Общественное сознание казахского общества начала ХХ века. Алматы, 2001. – 74 с.
6. Нысанбаев Ә.Н, Ғабитов Т.Х, Нұрмұратов С.Е. Кіріспе // «ХХ ғасыр басындағы қазақ философиясы». Жиырма томдық. 11-том. Астана: Аударма, 2008. – 445 б.

## **ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИИ СОЗНАНИЯ В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ И АНТИЧНЫХ ФИЛОСОФОВ**

**Шакенов Диас**

Мирзо Улугбек атындағы Өзбекстан Ұлттық университетінің PhD ғылыми дәр. ізденушісі

Проблемы экологии и экологического сознания в античной философии сфокусированы на проблеме взаимоотношений природы и человека. Само понятие «экологическое сознание» появляется, конечно, не в античности, гораздо позднее, но сама идея и проблема о необходимости экологизации мышления и сознания, а также идея о формировании экологической культуры были заложены античными мыслителями, занимавшимися проблемой единства человека и природы.

Такие философы как Платон, Аристотель Парменид, Зенон и другие полагали, что жизнь человека должна соотноситься с законами природы.

Природа как объект исследования и изучения в античности подводит к проблеме этической составляющей темы экологического сознания.

Гармонизация отношений человека и природы лежит в основе этико-экологической парадигмы античности. Необходимо отметить, что экологическая тема в античности была не только теоретической, но и практической, прикладной. Так, в работах Гиппократов идея о гармонии человека и природы как условия здоровой жизни и здоровой природы рассмотрена через огромное количество примеров бережного и хищнического отношения человека к природе.

Гиппократ считал, что сохранение водного баланса, чистоты водоемов, растительного и животного миров ведет к целостности и единству человека с природой, которое оказывает влияние на качество жизни человека.

Аристотель, очень серьезно занимавшийся проблемами биологии, считал, что всякая вещь имеет собственное место, уготованное ей природой, и целью всякой вещи является обретение гармонии с природой.

Как известно, античная философия, была пронизана идеей Космоса. Человек как микрокосмос «микрокосм», представлялся частицей Прекрасного Космоса, который только тогда соответствовал ему, когда находился в гармонии с природой.

Гармония человека и природы была основой для гармонии с Космосом. В учении Платона природа выступала парадигмой целостности, а человек обретал свою целостность через единение с природой. Работы Аристотеля о познании природы связаны с этикой, поскольку знание даже природы вещей и природы самого человека базировалось на этическом взаимодействии человека с природой. Вовлечение человека в природу должно было быть бережным, «укрощение» природы, начавшееся в Новое время, для античного мира представлялось невозможным и противоречащим самой природе человека.

Идеи античной философии о гармоничном взаимодействии человека и природы в исламской философии были восприняты очень позитивно, поскольку они оказались идентичны исламской традиции о нравственном отношении к природе.

В интерпретативных работах аль-Фараби, посвященных прояснению сути природы, познания человеком природы у Зенона, Эмпедокла, Платона и Аристотеля, мы находим понимание необходимости гармонизации отношений человека и природы.

Абу Наср аль-Фараби, исходя из исламской традиции необходимости соблюдения меры, «золотой середины» в потреблении природных ресурсов, возводит гармонию человека и природы в категорию добродетели.

Ответственность, долг, забота об окружающем мире и есть экологическая культура, формированию которой Абу Наср аль-Фараби придавал большое значение.

В трактате о жителях добродетельного города аль-Фараби категорию меры рассматривает как этическую категорию, необходимую для взаимодействия общества и природы. Гармония с миром и природой – еще одно важное качество добродетельного человека, о котором говорил мыслитель.

Современная исламская философия, базирующаяся на наследии аль-Фараби и других исламских ученых, поднимает проблему экологии и экологического сознания как глобальную, от решения которой зависит конструирование современной экокультуры и экологической этики.

Определяя позитивную роль ислама в формировании принципов рационального и нравственного отношения к природе, такой известный философ современности, как С.-Х. Наср, считает возможным сформировать «милосердную» модель взаимоотношений человека и природы.

В этой связи можно более широко использовать феномен «халяль» как этическую меру в отношениях к фауне и флоре, преодолении экологического кризиса. Опираясь на исламское наследие прошлого, современные исламские учёные отмечают параллели в постановке проблемы экологического сознания античных философов и Аль-Фараби. Но имеется одно очень существенное отличие в экологическом дискурсе аль-Фараби – это установка на фундировании нравственного отношения к природе, исходя из исламского понимания единства мира и природы.

Формирование экологической духовности является сегодня очень важной проблемой в гуманитарных науках, поскольку биотехнологии и в целом, технологический уклад современности, вводит эту проблему в разряд глобальных.

Необходимость экологического баланса подводит к пересмотру вопроса о единстве и взаимодействии человека и природы. Так, например, в известных работах И. Пригожина и И. Стенгера призыв к единству природы и человека, открыл новые горизонты видения этой проблемы в междисциплинарных исследованиях культуры, науки, философии и социологии.

Дискурс экоцентризма как альтернатива антропоцентризма нацелен на духовную этику, в которой на первый план выступает идея заботы человека об окружающем его мире. Эти идеи в философских учениях древнего мира, Индии, Китая, Греции были связаны с озабоченностью об устойчивости жизни человека и окружающей среды.

Созданные кодексы поведения человека для повседневной жизни уже в работах Пифагора выявляют стремление жить в гармонии с природой.

Концепт «калокагатия», являвшийся образцом совершенной жизни человека включал в себя единство этического и эстетического. Слушать и наблюдать природу, воздержание от излишеств потребления даров природы, моральные императивы – эти принципы входили в учение Пифагора, необходимое для достижения цели достичь гармонии человека с Космосом.

Учение Пифагора и других античных философов является прекрасным источниковедческим материалом для осмысления биотехнологических проблем, влияющих на формирование экологического сознания и экологической культуры.

Осмыслить и понять процессы биотехнологий – задача сложная, для ее решения необходимы комплексный синергетический и междисциплинарный подходы. Развитие биотехнологий необходимо, поскольку в них сконцентрированы наукоемкость, инновации, в которых нуждается любое современное государство. Для Казахстана развитие биотехнологий – задача приоритетная, связанная с дальнейшими перспективами модернизации и реформ науки.

Значение биотехнологии в том, что она будет ключевой наукой во всех сферах, естественных и гуманитарных знаний, связанных с медициной, фармацевтикой, продовольствием, сельским хозяйством, экологией, философией, политикой. США, Япония и Китай, которые являются лидерами в сфере развития биотехнологий, формируют устойчивую парадигму биотехнологического расширения. Поэтому процесс биотехнологии будет динамично расти и трансформироваться в соответствии с вызовами времени.

Для того, чтобы этот процесс не был стихийным, необходимо совершенствовать механизмы управления им. Новые модели управления биотехнологическими процессами и нанотехнологическими должны напрямую зависеть от социальных и культурных потребностей человека. Фактор духовности и этики должен быть включен в качестве главного императива в создании и использовании биотехнологий.

Самый авторитетный философ – Аристотель, как известно, был биологом. Большое количество сочинений Аристотеля посвящено биологии и этике. Знаменитый его трактат «История животных» из 10 томов является энциклопедией эволюции животного мира, их жизни в природе, «солидарности» с человеком.

Аристотель в своей книге подробно проанализировал около 500 представителей фауны в их связи друг с другом в природе. В этом гениальном произведении впервые озвучена философско-антропологическая идея об этическом отношении к природе, животному и растительному мирам. Идеи Аристотеля развил уже в науке о растительном мире (ботанике) его ученик Теофраст. Взаимосвязь научного биоэтического дискурса с другими эпохами мы прослеживаем в исламской философии. Трактаты Абу Насра аль-Фараби затрагивают экологические проблемы того времени. В «трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби возводит проблему о моральной ответственности добродетельного человека за окружающий его мир. Ибн Сина в «Каноне врачебной науке» выдвигает синергетическую идею о взаимосвязи всего живого и неживого, всех процессов, существующих в мире: от низших (микроорганизмов) до высших (связанных с человеческой социальностью).

«История животных» Аристотеля сегодня – это не просто систематизированный труд зоологического характера, это первая работа, которая в философском значении, открывает экологический дискурс в мировой философии. С Аристотеля начинается и экологическая этика, основанная на его концепции моральной философии.

В вышедшей не очень давно книге Арман Мари Леруа «Лагуна: как Аристотель придумал науку» раскрываются социальные и этические контексты биологии. Социальный фактор формирования биологического знания является значительным для продвижения этического понимания проблем в биотехнологии.

Аристотель в своих трактатах, как отмечает автор этой замечательной книги, проводит идею возможного улучшения биоразнообразия за счет «придания» качества вода,

почве, внедрению (технологических) разработок разных наук в улучшение качества и вкуса еды.

После Второй мировой войны начинается в науках экологический поворот. Открытие атомного оружия и его применение стало катастрофой, разрушивший жизни людей. Хиросима и Нагасаки – города, в которых произвели бесчеловечный ядерный «эксперимент», позитивно оцененный будущими лауреатами Нобелевской премии, являются «анти-символами» экологической катастрофы. С этого времени усиливается работа экологических общественных организаций, разнообразных движений в этом направлении по климатологии, «зеленым экономикам» и др. Усиливаются политические акценты в экологических стратегиях, появляются новые лидеры, продвигающие те или иные идеи, связанные с недопущением экологических катастроф и формированием экологического мышления. Движения всех вариантов и разных градаций в области продвижения экологического сознания становятся широкомасштабными.

Популярность приобретают даже движения школьников, в качестве примера можно назвать шведскую школьницу Грету Тунберг. В таких реалиях необходимым представляется устойчивое, даже «настойчивое», превентивное формирование экологического сознания у молодежи для дальнейшей перспективы избежать экокатастроф. Но одними призывами и лозунгами добиться положительных сдвигов в сфере экологической ситуации невозможно. Необходимо совместная работа ученых, политиков, общественных деятелей, а также личностный вклад каждого в движение за экологию, за продвижение экологических ценностей. Практика и теория должны здесь быть едиными. Биотехнологии улучшают нашу жизнь, но только в разумном, рациональном ее применении, учитывая ценность каждого человека и ценность каждого цветка, ценность Я и Другого, ценность каждого поступка, действия, сопряженного с мыслями о будущем. Оставить после себя – зеленую планету, здоровых, красивых детей, науку, в которой можно «черпать» знание для будущих поколений – это те мысли, которые, но в ней есть стабильность – это устойчивость нашего мышления, направленного на понимание абсолютного значения морального императива в биотехнологиях и Hi-Tech, потому что самая Высокая технология – это быть Человеком!

Кроме того, для сохранения этического биотехнологии, представляется целесообразным использовать традиционный культурный опыт номадов, который был опытом этической сдерживаемости и коммуникативной мобильности; опытом, интенционально содержащим в себе способность «гибкой», «мягкой» силы в применении нового и сохранении позитивного старого.

Номады сформировали экологическую культуру и экологическое мышление. Сегодня реконструируемые духовные артефакты номадической цивилизации открывают перспективу многогранного понимания этических кодексов кочевников в устройении мира. Понимание окружающей действительности как Реальности Разумной и понимание значение движения, времени в круговороте природы позволило номадам создать уникальную картину научного мира, в котором законы природы и человека выстроены в гармоничной целостности.

О высокой материальной культуре, научных открытиях «говорят» археологические раскопки. Скифско-сарматский период культуры и другие позволили ученым сделать вывод о техниках строительства, водоемов, бассейнов, оружия, ювелирного искусства, чеканки серебра и бронзы. О скифских технологиях разведения лошадей пишет отец древнегреческой истории – Геродот.

Экономическо-практические формы управления в обществе номадов осуществлялись с учетом духовно-нравственной практики. Возведение принципа цикличности в номадическую культуру в качестве основания целесообразности и разумности мира давало чувство сопричастности с Вечностью мира и чувство ответственности за все, что творил человек. Экологическая ответственность и забота о мире формировали бережное отношение к природе и самому человеку.

Возможно нам, жителям XXI века, эпохи, нужно вновь обратиться к опыту номадической цивилизации, в котором забота о сохранении природы и жизни человека была условием сохранения жизни на Земле [1].

Формирование экологического сознания необходимо в современном обществе, опираясь на опыт прошлой экологической традиции. Номадическая традиция экобаланса являет нам пример гармоничного соотношения мира и человека.

Имплементация халяль как отношения разумного и бережливого ко всем формам жизнедеятельности уже в исламской традиции казахской культуры показывает преемственность этической установки.

В творческом наследии Абу Насра аль-Фараби экологическое понимание мира находит свое отражение в двух категориях «добродетель» и «счастье». Собственно, они также являются взаимосвязанными, поскольку быть счастливым означает быть добродетельным. Добродетельный человек не преступает меры, во всем соблюдая «золотую середину». Аль-Фараби утверждает, что разумное потребление воды, пищи, разумная коммуникация и разумное отношение к вселенной, вырабатывает эко-привычки, которые и формируют сознание человека.

Актуальность античного философского наследия и наследия аль-Фараби в трансляции опыта экологического сознания и экологической культуры. Задачи, поставленные мыслителями прошлого, вновь актуализируются и могут быть очень успешными в постановке и нахождении новых алгоритмов решения современных экологических проблем

### **Список литературы:**

1 Шакенов Д.П. Этико-философские коннотации биотехнологий: исторический и современный контексты. Алматы, 2020. С. 298-301.

## **ҚАЗАҚ БЕЙСАНАЛЫҒЫНЫҢ ТАРИХИ ТРАУМАЛАРЫ**

**Айтжанов Бекзат Бауыржанович**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің магистранты

### *Қазақ санасы палимпсест ретінде*

Адам санасын – өз алдына бөлек «палимпсест» (әртүрлі суреттер немесе мәтіндердің бір-біріне қабаттасуы) ретінде қарастыруға болады. Адамның тарихта бастан кешіргені, тағдыр тәлкегіне ұшырағаны, қорлық көргенінің барлығы белгілі бір рефлекс күйінде санада тұрақталып қалады. Уақыт өте келе негатив рефлексдер адамның түпсанасына терең еніп, бейсаналы реакция күйінде қалыптасады. Рухани траумалар бірінің үстіне бірі қабаттасып, ешқайда жоғалмайды. Ол жинала келе ұрпақтан ұрпаққа ген арқылы беріледі.

Қоғамдық организмнің қалыпты дұрыс жұмыс істеуі, қоғамның үлгерімі мен шығармашылығы, оның тарихи тағдыры ең алдымен қоғам мүшелеріне байланысты. Кез келген қоғам мүшелері шығу тегі бойынша, жүре пайда болған қабілеттері бойынша бір-біріне тең емес. Кез келген қоғамда әйел мен ер жынысты адамдар, қарттар мен балалар, сау мен науқастар, адал мен оңбаған, данышпан мен надан адамдар, ашық-жайдарлы, батыл, мықты адамдар мен жігерсіз, әлсіз, жалқау адамдар бар. Қоғамның әрі қарай дамуы үшін халықтың қай бөлігінің соғыс пен аштық салдырынан жойылып, қай бөлігінің аман қалып, ұрпақ өрбітетінін түсіндірудің қажеті жоқ. Биология ғылымында «кері селекция» деген ұғым бар. Ол селекцияның теріс жүруі дегенді білдіреді. Индет (эпидемия) мен пандемия, катаклизм кезінде тіршіліктің примитив түрлері, қарапайымдар аман қалып, ал организм құрылысы күрделі тіршілік иелері өледі. Бұндай түсінік адамзат тарихында да кездеседі.

Соғыс, әлеуметтік катаклизм құбылысы ретінде, қоғам организмін ең жақсы элементтерінен айырып, жойқын әсер етеді. Милитаризм жолына түсіп, соғыс пен жаулап алуда үлкен жетістікке жеткен ертедегі ұлы мемлекеттердің қазіргі таңда ізі де жоқ. Олардың жойылуының басты себебі – сол халықтардың этникалық ядросы мен «таза қаны» бар адамдары – соғыс майдандарында қаза тауып жатты. Жаулап алу аумағы Персия мен Үндістанға жететін бұрынғы Эллададан қазіргі таңда тек кішкентай Греция ғана қалған. Ал заманауи гректер – ежелгі грек мәдениеті феноменін қалыптастырған эллиндер емес. Бұрынғы Римді де алсақ, бірнеше ғасыр өткен соң ғұндар мен германдықтардың соққысынан ұлы өркениет жойылып, кішкентай ғана италиялық мемлекет қалды. Қазіргі таңдағы италиялықтардың бойында бұрынғы рим қаны жоқ. Қазіргі италиялықтар – күрделі этногенездің өнімі.

Ұлы Дала көшпенділері де күрделі этногенезге ұшыраған. О баста ғұн халқының нәсілдік құрамы керемет болған. Мыңдаған жылдар бойы сансыз соғыстардағы ұлы жеңістері – ғұндардың жоғары жауынгер рухы мен көшпенділердің басқа халықтардан үстем екендігінің айғағы. Бірақ осы уақытта «кері селекция» жүріп жатты. Қағанат дәуірінің Білге қаған, Күлә-Шора, Мойын-Шора, Күлтегін секілді ұлы алыптары Аттиламен салыстыруға да келмейтін. Түрік генофонды Шыңғыс ханның билік еткен тұсында едәуір күшейе түсті. Төрт ғасыр өткен соң түрік генофонды «бір демалып», қайта күшейді. Аттилаға татитын тұлға - Шыңғыс хан дүниеге келді. Ал содан кейін қайтадан соғыс өршіп кетеді. Шыңғыс ханның әскері мен халқы толықтай тайпалардан құралды, ол тайпалар кейін Қазақ хандығын қалыптастырды. Майданда қайтадан ең мықты қазақтың қаны төгілді. Тарихта бір уақытта бірнеше оқиға орын алып жатты. Алтын Орданың керегесі күйзеліп, Көк Ордадан қазақ рулары бөлініп шығып, Моғолстанның шекарасында жаңа мемлекет туады – ол Қазақ Ордасы. Соғыс таяғының ұшы қайтадан қазаққа тиді. Әсіресе қазақ халқы үшін ең ауыры – қазақ-қалмақ соғысы. Қазақ генофонды тарихтың осы тұсында бір тыным тапқан жоқ. Соғыста кез-келген ұлттың бір шыны қаны – өте маңызды әрі құнды. Биологиялық тұрғыда қазақ халқы қалмақ соғысынан ең ауыр зардап шекті. Қорытындылай келе, соғыс пен онымен бірге жүретін ашаршылықтың халық құрамы мен халықтың ұлттық қасиетіне қалай ықпал етеді?

1) Соғыста ең алдымен еңбекке ең жарамды халық ажал құшады. Әскерге әдетте 18 бен 40-50 жас аралығындағы адамдар алынады. Қарттар мен балалар ауылда қалады. Демек соғыста ең алдымен және көбіне қоғамның еңбекке ең жарамды топ адамдары мен отбасын асыраушылар қаза табады. Бұның салдары қоғамда еңбекке жарамсыз адамдардың көбеюіне әкеп соғады.

2) Соғыс неғұрлым денсаулығы мықтыларды іріктеп алады. Науқастар, соқырлар, денсаулығында кінәраты барлар және т.б., биологиялық ақауы бар адамдар соғысқа алынбайды.

3) Соғыс әйелдерді емес, еркектерді жалмайды. Нәтижесінде халықтың жыныстық құрамы бұзылады. (Көшпенді қоғамда бұл теңсіздік полигамия, яғни көп әйел алу құбылысымен реттеледі. Ұлы әмеңгерлік институтының ғана арқасында біз ұлт боп сақталып қалдық).

4) Соғыста Отаны алдындағы борышын орындаймын деп барған адамдар көбірек ажал құшады. Ол тәуекелге барудан, жаудан қорықпайды. Қажет болса, соңғы демі шыққанша Отаны үшін күреседі.

5) Соғыс (әсіресе егер соңы отаршылдыққа алып келсе) көп жағдайда ұлттың рухани тірегін ұстап тұрған дарындылар мен ұлт зиялыларын толықтай жояды. Екінші тарапқа қауіпті саналатын ең мықты, ең намысты, ең жігерлі деген батырлар қаза табады. Тек екінші не үшінші сорттың адамдары аман қалады. Соғыс көбіне халықтың денсаулығы мықты, еңбекке жарамды, рухани дамыған, дарынды, зиялы, жігерлі, ақыл-есі жетілген адамдардың өмірін қияды, яғни халықтың ең күшті элементтері майданда мерт болады. Соғыста аман қалып, әрі қарай өмір сүріп көбейетіндер: олар – ауру, науқас, кемтар, қылмыскерлер, алаяқ, арамза, әлсіз, намыссыз, қорқақтар мен надандар. Қазақтың соғыстан көрген бейнеті осы. Бірақ бұл әлі жартысы ғана.

Бенджамин Франклиннің айтуынша, соғыстың есесі соғыстың уақытында емес, одан кейін төленеді дейді. Соғыс уақытында соғыстың өзінің тигізетін залалы – соғыстан кейін болатын жалпы салдарымен салыстырғанда теңіздің бір тамшысындай ғана. Бұл соғыстың залалы тұқымқуалаушылықтың нашарлауынан білінеді. Оны былай түсіндіруге болады: егетін дәні қандай болса, жемістің өзі де сондай болмақ. Өлгеннен ұрпақ тумайтыны белгілі. Соғыс екінші сорттық және үшінші сорттық адамдарға өмір сыйлай отырып, солардың ұрпақ өрбітуіне жол береді. Тұқымқуалаушылық заңына сәйкес, физикалық болсын, рухани тұрғыда болсын, одан тараған ұрпақ та сондай болмақ, халық та сондай топтардан құралмақ. Егер де соғыс өзінің «кері селекциялық» рөлін ойнамаған болса, бәсекеге қабілетсіз нашар адамдардың тобы екінші орынға ығысар еді, алайда ұлттың «ең үздіктері» соғыста мерт болуына байланысты «ең нашарлар» бірінші орынды иеленеді. Олардың бойындағы қан халықтың бойында тарай бастайды. Ал үздік ұлт өкілдерінің қаны соғыс майданында тектен текке ағып жатады.

Соғыс адамзат халқы тарихында әрдайым деградация рөлін ойнайды. Екі халық бір-бірімен қырқысып, неғұрлым соғысқан сайын оның нәсілдік құрамы соғұрлым деградацияға ұшырайды. Соғыста батырлар туады дейді. Жоқ, соғыста батырлар мен ел үздіктері тек қаза табады. Кезінде Наполеонға адамның өлі денелері толған соғыс алаңын көрсеткенде, «Париждің бір түні адам санын толтырады» деп жауап беріпті. Әттең, солай болса ғой. Өкінішке қарай, жоқ, орны толмайды.

Әлбетте, бір түннің арқасында осы уақытқа дейін өлген адамның саны толып қалар. Осылайша соғыстың сандық нұқсаны ретке келуі мүмкін, алайда ең үздіктердің өлімі күйіндегі сапалық нұқсанның орны ешқашан тола алмайды. Себебі әрбір адам – құдайдың ерекше жаратылысы, егер де ол артына ұрпақ қалдырмай өліп кетсе, онымен қоса бүкіл әлем өлді деген сөз. Малшы қазақтар бұны әу бастан түсінген. Сол себепті мүмкіндігі келгенше әрдайым әулеттің жалғыз ұрпақ жалғастырушысын сақтап қалып, ұрпақ өрбітуіне жағдай жасап отырған. Алайда соғыстың жаппай қырғыны кезінде бұндай тіпті мүмкін емес еді.



1992 жылы мен егемен мемлекет атандық, КСРО-дан бөлініп, халықаралық құқық субъектісі атандық. Аспан-көктес туумыз БҰҰ-ның штаб-квартирасының жанында жалаулап тұр. Бізді көп дейді. Бізді аман қалған дейді. М. Тәтімов кезінде 13 миллион қазақты санап, санақ жүргізген. 1456 жылдан бастап біз бес ғасырға жуық уақытта ең көп биологиялық қан төгілді. Ешқандай генофондтың кері селекция шығынын бес ғасыр бойы өтеуі мүмкін емес. Бізді Керей мен Жәнібек. Есім мен Салқам Жәңгір хан, Абылай хандардың кезіндегі қазақтармен салыстырудың өзі күлкілі. Абай дәуірінің қазақтарының тырнағына да татымаймыз. Қазақтың қаны өшіп бара жатқан инерция бойынша Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынұлы, Мағжан Жұмабаев, Міржақып Дулатов, Мұхтар Әуезов, Әлкей Марғұлан сияқты тұлғаларды жаратты.

Кері селекцияның салдарынан туындаған биологиялық апат ұлттың рухани болмысын сындырды. Ешқандай халық надан, ақымақ боп тумайды. Халық жүре-жүре ақымақ бола бастайды. Біз, өкінішке қарай, ақымақ тобырға айнала бастадық. Біздің халықтың келешегі бар ма? Меніңше, иә, бар. Ең бастысы, біз физикалық тұрғыды аман қалдық. Тағы бір маңызды тұсы, біз көбейе бастадық, халық саны 19 миллионға жетті, бұның өзі келешекте биологиялық жаңа комбинацияға, жаңа селекцияға жетеді. Алайда қол жайып, тылсым-ғажайып құбылысты күтіп отыруға болмайды. Бізді қоғам алдында әлі ұзақ ауыр жұмыс күтіп тұр. Адам, оның өмірі, құқығы, абыройы басты құндылыққа айналуы тиіс. Достоевский былай деген: «Адамдар, адамдар – осы ең бастысы. Адамдар ақшадан да қымбат. Адамдарды еш базардан сатып ала алмайсың, сата алмайсың. Адам ғасырлар өте келе шыңдала түседі. Ал ғасырлар үшін де уақыт керек».

## THE ROLE OF AN ENGLISH TEACHER FOR THE FORMATION OF MOTIVATION AMONG STUDENTS OF NON-LINGUISTIC SPECIALTIES IN LEARNING ENGLISH

Ермаханбет Нұрила Ринадқызы

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, магистр

**Abstract.** This article discusses the role of an English teacher in shaping the motivation of students while learning English. Global changes in the political, economic, cultural and other spheres of society stimulate many people to learn foreign languages. In recent years, the problem of the entry of various social institutions (universities, organizations, enterprises) into the international professional and educational space has been especially relevant. Consequently, there is a need to create new pedagogical conditions that meet this, one of the leading, features of the life of modern society. Positive trends in the development of higher education: its decentralization; providing a certain freedom in choosing the content and system of training, forms and methods of teaching; taking into account regional characteristics and needs; the development of a network of international contacts - testify to the maximum demand for language training for students not only of linguistic, but also of technical faculties. The purpose of the research: to identify and substantiate the pedagogical conditions for the formation of interest in learning a foreign language among students of a technical university, as well as to develop a professionally oriented model of teaching a foreign language with subsequent experimental verification of its effectiveness.

**Key words:** English teacher, learning English, methods.

There is no doubt that "the teacher is an active participant in ... transformations ... in system of vocational education... is trying to find the best forms of interaction with other participants in the educational process" [4, p. 35]. It has a significant effect on cognitive student activity, which is formed along with educational components, such as knowledge, skills and abilities; and motivational, such as motives, interests, relationships. It is the motivational components determine for the student the significance of what he learns and assimilates, his attitude to educational activity, its content, methods of implementation and results of activity. Motivation of students of language and non-linguistic faculties, where the number of hours allocated to learning English is much less different. "The paradox of the current situation lies in the fact that high requirements for the level of language proficiency of future specialists are not fully correspond to the volume of academic hours allocated for practical classes (within the framework of the basic programs)" [6, p. 118], but "problems of language training associated with a reduction in the period of development foreign language ... do not contribute to a successful socio-economic, socio-professional and socio-cultural integration ... into the world community". At the same time, "the students of the special faculty consciously and purposefully study the language - this is their future profession. ....they are initially interested in gaining in-depth knowledge on this subject, are involved into the educational process, with programming for a high result" [3, p. 479], unlike students, students at non-linguistic faculties, where the result of completing the course is an entry in the credit a book confirming the absence of academic debt for credits or exams. The lack of motivation of students of non-linguistic specialties significantly complicates the work teacher and sets specific goals and objectives. Motivation is seen as source of activity and as a source of orientation of the personality to actions and objects, as a result of which there is a mental and speech need, the need and need for thought, word, on the "material written and spoken language,.... to fulfill the dialogic nature of verbal communication ... with the need for development feedback,.... As a tool for the development of life activity in spatio-temporal distribution of speech orders" [9, p. 165]. It is not enough to have only one need in the form of desire in order for the activity to be realized. This requires motivation, which, responding needs, would be a stimulus to activity, would give it a certain specific orientation, would direct it to satisfy a certain need, would motivate this activity. Motivation for the successful acquisition of a foreign language is an incentive to act in each individual case considered. We are considering learning English. At learning English from one student as a subject of need is the promised remuneration for attending classes and submitting a certain number of reports - a test, a colloquium, credit and exam, and the other - obtaining foreign language knowledge from foreign original sources. At the first case, the motive in relation to each individual personality is also internal, but in relation to educational activity it is external. In the second case, the motive that motivates the student to activity internal both in relation to the individual and in relation to educational activity. Thus, in Depending on the connection between motivation and the content and characteristics of the activity performed, one can talk about intrinsic and extrinsic motivation.

1) public motivation arising from public opinion, due to a sense of duty to society, in order to avoid punishment, disapproval, censure and condemnation), or to relatives who have high hopes that the student will achieve high results with learning, and will receive a quality education (the ability to operate with the acquired language skills for professional growth and building a successful career ladder, etc.

2) individually directed motivation (positive or negative) motivation.

The student, motivated by individually directed motivation, carries out educational activities for the sake of receiving an assessment, praise, encouragement, reward, etc. The stimulus is a threat, punishment, reprimand, censure, bad assessment, consciousness of one's unequal

position among one's own classmates (insufficiently high level of knowledge against the background of other classmates), etc. We can attribute such stimulants to negative motivation, consider it as an authoritarian form, a form of generating fear, which quite often manifests itself in teaching a foreign language. Often the teacher opposes himself to the students, he has an imperious tone that does not tolerate objections. He dominates the student, subordinates him to himself, directs, calls for conscience and consciousness, although, as noted earlier, "the goal of the teacher is to optimally build the educational process, creatively applying the components taking into account the specific learning environment, as well as individualize it" [7, p.100]. Often, this becomes a positive moment in learning. Student trying to prove before everything to himself, to the teacher and to those around him, that he can, he will succeed. An important role is played cognitive needs and intellectual abilities of each student. The solution of the problem, set by the teacher, consists of several aspects, "the success of the teacher is determined achieving the goals that he sets for himself" [1, p. 26]. He needs to take into account the psychological and pedagogical characteristics of students, both in a group and individually. And if the student succeeds "to transfer the developed skills to the sphere of communication in their native language, thereby enriching their communicative experience and learn how to do it in a foreign language" [2, p. 99]. To be able to "stir up" the student, to interest, to encourage him to study English, using at the same time, various methodological techniques and personal experience, and the means of the English language provide educational impact on students and "in the course of the educational process they form such features as attention and organization, .... necessary for learning and implementation of speech activity listeners" [8, p. 96–97]. The main learning strategy - the formation of interest in learning foreign languages - was considered by us as a strategy for personal and professional formation and development. As part of our study, this made it possible to rely on the special significance in teaching the subjectivity, originality and uniqueness of the student and to determine the goals of learning and the forms of organization of the educational process based on the personal and professional interests of students of a technical university. Based on scientific facts that human needs are experienced in two ways: on the one hand, as a kind of experience of real needs that urgently require their satisfaction, on the other hand, as awareness of needs in the form of certain ideas, we defined such awareness as the conditions for the formation of interests as qualitatively specific personal motives. Interests are the motives of a person, expressing his special focus on cognition and determining, at the same time, a more or less constant inclination to certain types of activity (in our case, deepening into the study of foreign languages). Interests can be very diverse, differing in volume, degree of expression, content, qualitative psychological characteristics. The peculiarities of interests are: the activation of not only cognitive interests, but also the creative stimulating efforts of a person; greater than usual specification of goals; expansion and deepening of a person's knowledge in this special area and the development of practices corresponding to it; a kind of emotional satisfaction that encourages long-term engagement in relevant activities. Interests must be directed. First of all, for this it is necessary to show the significance of the information received from the object of interest for the knowledge of the object itself and the acquisition of knowledge that is important and necessary in human activity.

#### **List of used literature:**

1. Abramova A.V., Shcherbakova O.V., Murneva A.A. Teaching foreign languages in non-linguistic faculties. Solving problems through the prism of the teacher's image (based on practical observations Russian university students). - Sociosphere, 2017. - 96p.
2. Baukina S.A., Samoilova E.V. Sociolinguistic aspect of business communication in a foreign language// Humanities and education. - Saransk, 2016. - No. 1 (25) . – P. 97–100.

3. Murneva M.I., Shestakova N.A. Methodological features of the work of English teachers language at the technical faculty// Energy-efficient and resource-saving technologies and systems: interuniversity Sat. scientific tr. / editorial board: Senin P.V. etc. - Saransk: Publishing House of Mordov. un-ta, 2016. - 588 p.

4. Samoilova E.V. Strategies for the professional activity of young teachers / Personality, society, state, law. Problems of Correlation and Interaction: Proceedings of the II International scientific-practical conference October 15-16, 2012. - Penza - Prague - Kolin: "Sociosphere", 2012.  
- S. 35 - 38.

5. Samoilova E.V. Actual problems of teaching a foreign language to students of a technical university. /Translation in a changing world: materials of the international scientific-practical conference, Saransk, March 19-20, 2015 - M.: Publishing Center "Azbukovnik", 2015. - P. 562-564.

6. Samoilova E.V., Nazarova O.V., Korniletskaya N.S. Actual problems and prospects of teaching of a foreign language for students of non-linguistic specialties of universities within the framework of an integrated approach// Education integration. - Saransk, 2014. - No. 2 (75). – P.117 – 123.

7. Samoilova E.V., Shcherbakova O.V., Murneva A.A. Organization of the educational process for additional program of advanced training courses in English “English for academic goals” Level A2. //Innovations and modern pedagogical technologies in the education system: materials VII international scientific and practical conference February 20–21, 2017. – Prague, 2017. – P. 97 –100.

8. Samoilova E.V., Shcherbakova O.V., Murneva A.A. The use of basic methodological techniques in work  
INTERNATIONAL SCIENTIFIC JOURNAL "INNOVATIVE SCIENCE" №04-2/2017  
ISSN 2410-6070

Fourteen with students of advanced training courses in English “English for academic goals” Level A2. //Innovations and modern pedagogical technologies in the system Education: Proceedings of the VII International Scientific and Practical Conference February 20–21, 2017.

Prague, 2017. - S. 95 - 97.

9. Uzoikin A.I., Murneva M.I. Speech culture of an individual as a reflection of the linguistic image of society// Linguistic and extralinguistic problems of communication: theoretical and applied aspects, Issue 5. - Saransk, 2006. - 240p.

## **ФИЛОСОФИЯДАҒЫ ЕРКІНДІК ПЕН ҚАЗЕТТІЛІК МӘСЕЛЕСІ**

**Мырза Ернат**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 2 курс  
магистранты

Ғылыми жетекші: филос.ғ.д., профессор **Нұрышева Г.Ж.**

**Аңдатпа:** Мақалада еркіндік пен қажеттіліктің әртүрлі анықтамалары, олардың философиядағы ой-пікір тарихындағы эволюциясы, сондай-ақ осы мәселенің ғылыми және

практикалық аспектілері қарастырылады. Бостандық пен қажеттілікті түсінудің детерминизм, индетерминизм және компатибилизм сияқты әртүрлі теориялары сипатталған. 19-20 ғасырлардағы ғылым мен техниканың дамуы жаңа теорияларға және бостандық пен қажеттілікті неғұрлым күрделі түсінуге қалай әкелгені баяндалады.

**Кілт сөздер:** еркіндік, ерік, қажеттілік, жауапкершілік, таңдау еркіндігі.

Еркіндік пен қажеттілік – философияда әртүрлі анықтамалар берілген және философиялық ой тарихында көптеген пікірталастардың тақырыбы болған қос ұғым. Еркіндік дегеніміз: «Адамның өзіндік «Менін», өз өмірінің мәнін, өмірлік мақсатын таңдау білу және жүзеге асыру мүмкіндігі». [Нұрышева Г, 2011: 41]. Бұл мағынада еркіндік шешім қабылдауда мәжбүрлеудің немесе шектеулердің жоқтығын, сондай-ақ өз құндылықтары мен сенімдеріне сәйкес әрекет ету мүмкіндігін білдіреді. Философияда ерік бостандығы идеясы бостандық философиясының негізгі аспектілерінің бірі. Ерік еркіндігі адамның сыртқы факторлармен шектелмей өз іс-әрекетін таңдау және шешім қабылдау мүмкіндігін білдіреді. Бұл концепция жеке дербестік идеясымен және өз іс-әрекеті үшін жеке жауапкершілікпен байланысты.

Екінші жағынан, философияда қажеттілік фатализм мен еріксіздік идеясы тұрғысынан қарастырылады. Бұл мағынада қажеттілік болып жатқанның барлығының өзіндік себебі мен нәтижесі бар екенін және барлық оқиғалар себеп-салдардың сөзсіз заңы бойынша болатынын білдіреді. Философияда қажеттілік тағдырдың немесе фатализм идеяларына да қатысты, яғни болып жатқанның бәрі қазірдің өзінде анықталған және оны өзгерту мүмкін емес.

Философия тарихында еркіндік пен қажеттілік арасындағы байланысты түсіндіруге тырысатын көптеген әртүрлі теориялар бар. Мысалы, ежелгі грек философиясында Аристотель барлық оқиғалардың өзіндік себебі бар және ешқандай таңдау мүлдем еркін бола алмайды деп сенді. Физика атты еңбегінде ол: ««Себеп қозғалыстың немесе тыныштықтың басы; ол тек өткенді ғана емес, болашақты да қамтиды, өйткені бәрі өзінше белгілі бір ретпен жүреді» дейді [Аристотель. Физика. 2, 3].

Қайта Өркендеу және Ағартушылық философиясы адамның еркіндігі абсолютті болуы мүмкін және өз тағдырымызды өзіміз таңдай аламыз деп есептейтін бостандықты оптимистік түсінікті тудырды. Рационалист Рене Декарт өз ойымыз бен іс-әрекетімізді еркін таңдай аламыз деп пайымдаса, Жан-Жак Руссо идеалды қоғамдық тәртіпке жету үшін адамдар арасында теңдік орнатып, олардың әрқайсысына еркіндік беру керек деген идеяны алға тартты. Ол иерархия мен артықшылыққа негізделген қазіргі әлеуметтік құрылым адамның табиғи жағдайына қайшы келеді және қоғамдағы көптеген мәселелер мен әділетсіздіктерге себеп болды деп түсінді. Руссо өз еңбектерінде бостандық пен теңдік заңдармен қамтамасыз етіліп, мемлекет кепілдік беруі тиіс деп атап көрсетті.

Еркіндік пен қажеттілік ұғымдарын бір-бірін толықтырады деп санайтын теориялар да бар. Мысалы, Гегель бостандыққа тек қажеттілік арқылы, яғни қоғамдағы тәртіпті қамтамасыз ететін белгілі бір ережелер мен заңдарды белгілеу арқылы қол жеткізуге болатындығын айтады.

19-20 ғасырларда ғылым мен технологияның дамуымен бостандық пен қажеттілікті неғұрлым күрделі түсінуді білдіретін жаңа теориялар пайда болды. Физикада детерминизм идеясы туындады. Оның ұстанымы бойынша, әлемдегі барлық құбылыстарды табиғаттың негізгі заңдары арқылы болжауға және түсіндіруге болады. Осылайша, детерминизм тұрғысынан таңдау еркіндігі маңызды емес болып көрінеді, себебі біздің әрекеттерімізді алдын-ала болжауға болады. Алайда, кванттық физикада микроәлемдегі оқиғалар

кездейсоқ және белгісіз болуы мүмкін деген идея бар. Бұл дәл болжау мүмкін емес еркін таңдау мен мінез-құлық мүмкіндігіне әкеледі.

Сондай-ақ, философияда еркіндік пен қажеттілікті неғұрлым күрделі түсінуді білдіретін жаңа теориялар жасалды. Мысалы, экзистенциализм философиясы адамның өмірінде шектеулер бар екенін мойындайды, бірақ сонымен бірге таңдау еркіндігі мен өз әрекеттері үшін жауапкершіліктің маңыздылығын көрсетеді. Ал постмодернизм философиясы біртұтас реалдылық пен детерминизм идеясын жоққа шығарады, біздің нақты дүниеміз (реалдылық) әлеуметтік және мәдени құрылымдар арқылы құрылады деп санайды. Бұл сонымен қатар таңдау және өз ойын білдіру еркіндігінің маңыздылығын көрсетеді. Осылайша, ғылым мен философия бостандық пен қажеттілікті зерттеуді жалғастыруда және әрбір ғылыми жаңалық немесе теория арқылы бұл ұғымдар туралы түсінігіміз өзгеруі және дамуы мүмкін.

Бостандық пен қажеттілік бір-бірімен өзара тығыз әрекеттеседі, өйткені адам өз бостандығын қажеттілікті ескермей, толық жүзеге асыра алмайды. Мысалы, егер адам бүкіл әлем бойынша саяхаттағысы келсе, олар төлқұжат пен виза алу қажеттілігін, сондай-ақ бюджет пен басқа жағдайларды ескеруі керек. Сонымен қатар, егер адам өзінің таңдау еркіндігін пайдаланбаса және саяхатын жоспарламаса, онда қажеттілік олардың мүмкіндіктерін шектеуі мүмкін. Яғни, еркіндік пен қажеттілік – бұл өзара және адамның қоршаған ортамен қалай әрекеттесетінін, оның бостандығын қалай жүзеге асыратынын түсіну үшін маңызды екі ұғым.

Еркіндік пен қажеттілік мәселесі – философиядағы маңызды тақырыптардың бірі. Бұл тақырыптың орталығында біздің таңдау бостандығымыз бен іс-әрекеттерімізде қаншалықты еркін екендігіміз және біздің іс-әрекеттеріміз қажеттілікпен қаншалықты алдын-ала анықталғандығы туралы мәселе тұр.

Таңдау еркіндігі ұғымы еркіндіктің негізгі аспектілерінің бірі, өйткені ол өз қалауымыз бен құндылықтарымызға негізделген шешім қабылдауға мүмкіндік береді. Таңдау еркіндігі адамның дербестігі мен өзін-өзі анықтауы үшін, сондай-ақ жеке тұлғамыздың дамуы мен шешімдеріміз үшін жауапкершілікті қабылдау қабілеті үшін маңызды. Десек те, қажеттілік таңдау еркіндігімізді шектей алады. Бұл кейбір жағдайларда шектеулерге немесе сыртқы жағдайларға байланысты өзіміз таңдай алмайтынымызды білдіреді. Мысалы, заңнама жұмыс таңдау немесе есірткіні пайдалану сияқты белгілі бір салаларда таңдау еркіндігін шектей алады. Басқа жағдайларда шектеулер кедейлік немесе физикалық шектеулер сияқты физикалық немесе экономикалық шектеулерден туындауы мүмкін.

Бірақ таңдау еркіндігін шектеуді еркіндіктің толық жетіспеушілігі ретінде қарастыруға болмайды, өйткені шектеулі жағдайларда да бізде әрқашан таңдау болады. Бізге ұсынылған нұсқалардың ішінен таңдап, жаңа жағдайларға бейімделе аламыз. Сонымен қатар, таңдау еркіндігін шектеу қоғамды қорғау және қауіпсіздікті қамтамасыз ету үшін негізді және қажет болуы мүмкін. Жалпы, таңдау еркіндігі біздің өміріміздің маңызды аспектісі және оған шектеулер әлеуметтік контекст пен қоғамды қорғау мақсаттарын ескере отырып қарастырылуы керек.

Ой еркіндігі де бостандықтың маңызды аспектісі. Бұл біздің еркін ойлауға және өз ойларымызды білдіруге құқығымыз бар екенін көрсетеді. Ой еркіндігі бізге танымал емес немесе тіпті қарама-қайшы болуы мүмкін жаңа идеялар мен көзқарастарды зерттеуге мүмкіндік береді. Алайда, таңдау сияқты, қажеттілік біздің ойлау еркіндігімізді шектеуі мүмкін. Мысалы, кейбір қоғамдарда цензура және белгілі бір идеяларға тыйым салу бар.

Іс-әрекет бостандығы еркіндік пен қажеттілік философиясы үшін де маңызды. Бұл біздің сенімдеріміз бен тілектерімізге сәйкес әрекет етуге құқығымыз бар дегенді білдіреді. Алайда, қажеттілік біздің еркіндігімізді шектеуі мүмкін. Мысалы, заңдар, ережелер мен әдет-ғұрыптар біздің әрекеттерімізді шектей алады.

Еркіндік пен қажеттілік философиясының көптеген ғасырлар бойы жалғасып келе жатқанын және бір-бірімен қалай байланысты екенін түсіндіретін әртүрлі философиялық теориялар бар. Осындай теориялардың бірі – детерминизм. Бұл философиялық теория бойынша, әлемдегі барлық оқиғалар кездейсоқ емес және белгілі бір себептер мен жағдайлардың нәтижесі, демек, қажеттілік әлемде болып жатқанның бәрін басқарады. Детерминизм теориясын ұстанатын ең танымал философтардың бірі – Барух Спиноза. Ол: «Қозғалыстың бірінші себебі ретінде айтылатын еріктің өзі тек кемшілік, өйткені ол ешнәрсе емес және оны осы немесе басқа әрекетке анықтайтын ешбір себеп жоқ, бірақ соған қарамастан, ол тек әрекетті анықтайтын барлық себептерді білу бізде жоқ болғандықтан ғана болжанады» дейді [Б.Спиноза, «Этика», III бөлім, 2 анықтама]. Спиноза әлемдегі барлық нәрсе белгілі бір заңдар мен себептерге сәйкес келеді және адам өз іс-әрекетін еркін таңдай алмайды деп сенді, өйткені оның барлық әрекеттері – оның бұрынғы тәжірибесі мен қазіргі жағдайының нәтижесі. Ол ерік идеясын иллюзия деп санады.

Тағы бір детерминист философ – Артур Шопенгауэрдің пікірінше, «Ерік – бұл иллюзия, өйткені әрбір адам өзінің ішкі табиғаты мен сыртқы жағдайларына сәйкес әрекет етеді және ол шын мәнінде өз іс-әрекетін таңдай алмайды» [Шопенгауэр, А.2015. 84б.]. Ойшыл біз оқиғалардың қалай болып жатқанын ғана көре аламыз, бірақ оларға әсер ете алмаймыз деп тұжырымдады.

Осылайша, детерминизм – қажеттіліктің бостандыққа қалай әсер ететінін түсіндіретін философиялық теория. Детерминист-философтар біз өз іс-әрекеттерімізде еркін емеспіз және біз жасайтын барлық нәрсе біздің өмірімізді басқаратын себептер мен жағдайлардың нәтижесі деп санайды.

Алайда бұл пікірді философтардың бәрі бірдей қолдамайды, детерминизмге қарсы көптеген дәлелдер бар. Индетерминизм теориясын қорғайтын философтар таңдау еркіндігі адам табиғатының нақты және объективті сипаты деп есептейді. Олар әлем толығымен детерминистік емес және адамдар себеп-салдар заңдарына бағынбай, өз бетінше шешім қабылдай алады деп дәлелдейді. Индетерминизм теориясы бойынша, таңдау еркіндігі адамның өзінің адамгершілік және рухани дамуын жүзеге асыра алуының қажетті шарты. Олардың ойынша, еркіндік жағдайында ғана адам өзінің жеке қабілеті мен дарындылығын танытып, шығармашылық пен ғылыми еңбекте жоғары нәтижелерге қол жеткізе алады.

Олар егер біз бостандықтан бас тартсақ және барлық әрекеттерімізді алдын ала белгіленген деп мойындасақ, онда біз өз шешімдерімізді қабылдау қабілетінен айырылып, өмірімізде пассивті бақылаушыларға айналамыз деп есептейді. Индетерминизм идеясын қолдайтын кейбір философтар еркіндік тек адамгершілік үшін ғана емес, шығармашылық пен жанашылдық үшін де қажетті шарт деп тұжырымдайды. Олар бостандық жағдайында ғана адамдар өздерінің жеке дарындары мен қабілеттерін көрсете алады, бұл өз кезегінде жалпы мәдениет пен өркениеттің дамуына ықпал етеді дейді. Мысалы, Иммануил Канттың пікірінше, «еркіндік – бұл адамның өз мінез-құлқын өзінің қалауының немесе сыртқы әсер етудің негізінде емес, міндет пен моральдық принцип негізінде басқару қабілеті» [Кант, 1785, 7-параграф].

Алайда, индетерминизм философтары таңдау еркіндігі сыртқы факторлардан толық еркіндік дегенді білдірмейтінін де атап өтеді. Олар еркіндікке әлеуметтік нормалар,

заңдар және мәдени дәстүрлер сияқты әртүрлі шектеулер бар екенін мойындайды. Дегенмен, олар бұл шектеулер болған жағдайда да адам әрқашан таңдау еркіндігін сақтайды және өзінің жеке құндылықтары мен нанымдарына сәйкес келетін шешімдер қабылдай алады деп санайды.

Сонымен, индетерминизм теориясын қорғайтын философтар таңдау еркіндігі адамның өз мүмкіндіктерін толық іске асыруы және өмірінде жоғары нәтижелерге жетуінің қажетті шарты деп есептейді. Олар бостандық пен қажеттілік бір-біріне қарама-қарсы емес, бір-бірін толықтырып, адам болмысының толық бейнесін құрайды деп есептейді.

Компатибилизм – еркіндік пен детерминизмнің үйлесімді деп пайымдайтын философиялық теория. Бұл теория бойынша, адам өзінің барлық іс-әрекеті табиғат заңдарына бағынып, оның өткен тәжірибесі мен қазіргі жағдайларымен анықталса да, өз іс-әрекетінде еркін бола алады. Компатибилистер бостандық себептер мен заңдардан тыс әрекет етуден тұрмайды, сыртқы факторлардың немесе біреудің еркінен тыс мәжбүрлеусіз, өз еркіне сай әрекет етуден тұрады деп тұжырымдайды. Олар сондай-ақ еркіндікті барлық мүмкін болатын нұсқалардың ішінен таңдау мүмкіндігі деп түсінбеу керек, бірақ еркіндік – басқа адамдар немесе жағдайлар кедергі жасамай, өз құндылықтары мен тілектеріне сәйкес әрекет ету қабілеті дейді.

Еркіндік пен қажеттіліктің үлкен этикалық маңызы бар және оны осы тұрғыдан қарастыруға болады. Бостандық пен қажеттілікке қатысты этикалық сұрақтар өз әрекеттерімізге қаншалықты жауапты екенімізді, моральдық нормаларды қалай негіздеу керектігін және таңдауымыздың қандай салдары болуы мүмкін деген сұрақтарды қамтуы мүмкін. Кейбір философтар жауапкершіліксіз бостандық болмайды деп есептейді. Таңдау еркін болса, біз де өз ісімізге жауаптымыз. Мысалы, егер біз басқалардан ұрлауды таңдасақ, біз өз әрекеттерімізге және сол таңдаудан туындауы мүмкін салдарға жауаптымыз.

Екінші жағынан, кейбір философтар қажеттілік моральдық нормалардың кейде бұзылуын ақтай алады деп санайды. Мысалы, егер біз өзімізді қорғау үшін өзгені жазым қылуға мәжбүр болсақ, бұл өз өмірімізді қорғау қажеттілігімен негізделуі мүмкін. Дегенмен, бұл қағиданы теріс пайдаланбау үшін мұндай жағдайлар мұқият қарастырылуы тиіс.

Сондай-ақ, бостандық пен қажеттіліктің этикалық аспектілерін әлеуметтік әділеттілік тұрғысынан сараптауға болады. Кейбір философтар барлық адамдар өздерінің бастапқы жағдайларына қарамастан даму және мақсаттарына жету үшін тең мүмкіндіктер мен еркіндіктерге ие болуы керек деп санайды. Қажеттілікке байланысты адамдардың мүмкіндіктері шектеулі болса, бұл әділетсіздік пен теңсіздікке әкелуі мүмкін.

Сонымен, бостандық пен қажеттіліктің этикалық аспектілерін әртүрлі көзқарастар тұрғысынан қарастыруға болады, бірақ жалпы қорытынды: әділетті және этикалық қоғамды қамтамасыз ету үшін бостандық пен қажеттілік тепе-теңдікте болуы тиіс.

Еркіндік пен қажеттілік қоғамдық қатынастар мен институттарға айтарлықтай әсер етіп, қоғамның үйлесімді дамуы үшін әртүрлі қиындықтар туғызуы мүмкін. Мысалы, еркіндік теңсіздікке әкелуі мүмкін, онда кейбір адамдар басқаларға қарағанда көбірек билікке ие және басқаларға қысым жасау үшін өз бостандығын пайдалана алады. Сондай-ақ, бостандық адамдардың әртүрлі топтары ненің еркін болу керектігі туралы әртүрлі идеяларға ие болған кезде және өз мүдделерін алу үшін бір-бірімен бәсекелесетін қақтығыстарға әкелуі мүмкін.

Екінші жағынан, үкімет пен басқа институттар қауіпсіздік пен қоғамдық игілікті қамтамасыз ету үшін адамдардың бостандығын шектейтін қажеттіліктің нәтижесінде еркіндік шектеледі. Осы құбылыс өз құқықтары бұзылды деп есептейтін азаматтардың



наразылығы мен агрессиясын тудыруы мүмкін. Қоғамның үйлесімді дамуын қамтамасыз ету үшін еркіндік пен қажеттілік арасында ымыраға келу қажет. Мысалы, үкімет бостандықты шектейтін, бірақ барлық азаматтардың қауіпсіздігі мен теңдігін қамтамасыз ететін заңдар мен ережелерді белгілей алады. Экономикалық жүйелер еркін кәсіпкерлікті қамтамасыз ете алады, бірақ қанау мен теңсіздікті болдырмау үшін нарықты реттейді және бақылайды. Қоғамның нормалары сөз бостандығын қамтамасыз етуі мүмкін, бірақ сонымен бірге басқаларға құрметпен қарауды және олардың құқықтарын бұзбауды талап етеді. Еркіндік пен қажеттілік арасындағы айырбас күрделі болуы мүмкін және қоғамда әртүрлі көзқарастарды тудыруы мүмкін, бірақ жалпы алғанда олар қоғамның үйлесімді дамуын қамтамасыз ету үшін қажет.

Бостандық пен қажеттіліктің ғылыми-практикалық аспектілері – осы философиялық тақырыпты зерттеудің маңызды қырлары. Олардың әрбірін толығырақ қарастырайық. Бостандық пен қажеттіліктің ғылыми аспектілері философия, психология, неврология, физика және басқа да ғылыми пәндер салаларында жүргізілетін зерттеулерді қамтуы мүмкін. Мысалы, дүниедегі барлық оқиғалар белгілі бір табиғат заңдылықтары бойынша жүреді деген физикалық детерминизмді адам өміріне және шешім қабылдауға қолдануға болады. Ғылыми зерттеулер, сонымен қатар, еркіндіктің психологиялық аспектілерін де қарастыра алады, мысалы, мотивация және шешім қабылдауға әлеуметтік факторлардың әсері.

Еркіндік пен қажеттіліктің практикалық аспектілері өміріміздің әртүрлі құбылыстарын қамтуы мүмкін, мысалы, мамандық таңдау, серіктес таңдау, тұратын жерді таңдау және т.б. Бұл таңдаулардың әрқайсысы еркіндік пен қажеттілік арасындағы ымыраға келуді қамти алады. Мысалы, біз белгілі бір жерде тұрғымыз келеді, бірақ жұмысымыз басқа жерде болуы мүмкін, бұл тұрғылықты жерді таңдау еркіндігі мен күнкөріс қажеттілігі арасындағы ымыраға келуді талап етеді.

Сондай-ақ, еркіндік пен қажеттіліктің ғылыми-практикалық аспектілері қоғамдық өмірде қабылданған шешімдерге қалай әсер ететінін қарастыруға болады. Мысалы, үкіметтер экономикалық қызмет еркіндігі мен азаматтардың мүдделерін қорғау үшін экономиканы реттеу қажеттілігінің арасында таңдау жасай алады. Әртүрлі қоғамдық ұйымдар да өз қызметінде бостандық пен қажеттілік арасында, мысалы, сөз бостандығы мен адам құқықтарын құрметтеу және қоғамды жеккөрушіліктен қорғау қажеттілігі арасындағы келіссөздерге тап болуы мүмкін. Яғни, еркіндік пен қажеттіліктің ғылыми және практикалық аспектілері – біздің шешімдерімізге және жалпы қоғамның дамуына әсер ететін өмірлік маңызды аспектілер.

Қорытындыласақ, философиялық теориялар бойынша, еркіндік пен қажеттілік – бір-бірімен өзара әрекеттесетін және біздің өмірімізде маңызды рөл атқаратын екі негізгі ұғым. Еркіндік шешім қабылдау және іс-әрекетімізді бақылау мүмкіндігін береді, ал қажеттілік бізді табиғат пен қоғам заңдарына бағындырады. Бұл екі ұғым тек философия үшін ғана емес, физика, биология, экономика, саясат және т. б. сияқты ғылыми және практикалық салалар үшін де маңызды.

Мақалада бостандық пен қажеттіліктің әртүрлі анықтамалары, олардың тарих бойындағы эволюциясы және философияға әсері қарастырылды. Бостандық пен қажеттіліктің этикалық аспектілері туралы әртүрлі көзқарастар ұсынылды, олар бостандықты қоғам игілігі үшін қалай пайдалану керек және еркіндік пен қажеттілік арасындағы тепе-теңдікті қалай сақтау керек деген сұрақтармен байланысты екендігі атап өтілді.

Бостандық пен қажеттілік өмірімізде маңызды рөл атқаратын екі маңызды ұғым деп айтуға болады. Бостандық пен қажеттілік философиясы күрделі және дерексіз болып көрінгенімен, ол біздің өмірімізге айтарлықтай әсер етеді және айналамыздағы әлемді түсінуге көмектеседі. Қорытындылай келе, еркіндік пен қажеттілік мәселесі философиядағы ең іргелі мәселелердің бірі деп айта аламыз. Философия тарихында бұл ұғымдар әртүрлі тәсілдермен және әртүрлі контекстерде айқындалып, бүгін де белсенді дискурс пен пікірталас нысанасы болып қала береді.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Нұрышева Г.Ж. Өмірдің мәні: философиялық-антропологиялық талдау. Алматы, Инжу-маржан. 2011
2. Аристотель. Физика. Книга 2, глава 3.
3. Кант, И. (1785). Фундаментальные принципы метафизики нравственности. Параграф 7.
4. Спиноза, Б. «Этика», III бөлім, анықтама
5. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. М.: Эксмо, 2015. С. 84.

### **ҚАЗАҚ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ РУХ ИНТЕНЦИЯСЫ: МЕНТАЛЬДІ-ЭПИСТЕМАЛЫҚ ҚЫРЛАРЫ**

**Қаниятов Жәнібек Толешұлы**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 1 курс магистранты

Ғылыми жетекші: филос.ғ.д., профессор **Раев Д.С.**

**Аңдатпа.** Бұл мақалада субъектіден тәуелсіз өмір сүретін «Рух» мазмұнына рационалды талдау жасалады. Негізінен алғанда философия тарихында рух қоғамдық және жеке сананың көрінісі ретінде сипатталып келеді, алайды осы мақалада рух адамның, тірі заттардың өмір сүруінің техносциалды тұғыры ретінде сипатталып, руханилықтың адамзат өміршеңдігінің нормативті және күй кешу құбылысындағы әлеуметтік, экзистенциалды мәнері көрсетіледі.

Қазақ дүниетанымындағы ұлттық гуманитарлы білімдердегі негізгіне рухтың адам және табиғат, адам және қоғам өміріндегі қызметі талданып, қазақ философиясындағы «рух» және «руханилық» категориялары ажыратылады.

**Түйін сөздер:** Рух, қазақ философиясы, руханилық, интенция, рационал бастама

Дүниеге ең жалпы түрінде қарасақ, біз тек материя мен рухты табамыз. Олар бір-біріне қарама-қарсы және сонымен бірге бір-бірінен бөлек өмір сүре алмайды. Ал осы екеуінің қайсысы дүниенің негізі деген сұрақ қашанда ашық, жоғарыда көрсеткеніміздей, ойшылдар оған әртүрлі жауап береді. Болашақта бұл сұрақ ашық күйінде қалады, өйткені болмыстың негізін ашсақ, құдайлық дәрежесіне көтерілеміз. Алайда адам Құдай емес, ол кеңістік пен уақытта шектелген, ал әлем шексіз.

Сондықтан қарапайым халық көбіне рухты дінмен байланыстырып, оның тамырын Алланың құдіретімен байланыстырады. Әрине, бұл ғылыми талдауды қажет етпейді, тек сену керек. Сондықтан қазіргі адамзаттың білімі мен технологиясы дамыған, бірақ

миллиардтаған адамдар Құдайға сенеді. Бұл сенім оларға күш-қуат беріп, дүниенің қиындықтарына қарсы тұруға көмектеседі. Мефистофель (зұлымдықтың нышаны) өзінің атақты еңбегінде адамды Құдайдан алшақтату үшін адамға: «Егер сен маған жаныңды берсең, мен саған мәңгілік өмір, бақилық беремін» дейді. Ондайда, әрине, адам тән ретінде қалғанымен, өзінің нағыз адамдық өзегін жоғалтып, жаман адамға айналады.

Алайда, бүгінгі таңда адамдардың діни көзқарастары көбіне көңілінен шықпайды. Құдай идеясын жақшаға ала отырып, біз әлі де рухты табамыз. Ол адам. Оның қуанышы мен қайғысы, қорқынышы мен қиялы, махаббаты мен құрбандығы, т.б. толық ішкі өмірі бар. Енді жанды осы адамдық тұрғыдан талдап көрейік. [1, 12 б.]

Адамның тәні болғанымен, ол ең алдымен рух. Бұрынғы және қазіргі заманның барлық ойшылдары адамның рухани болмыс екенін жалықпай айтып келеді. Жалпы алғанда, адам санасымен сабақтас, оны жетілдіретін және кемелдендіретін, әлем мен қоғамды бірлік пен келісімге шақыратын, оны өзгертуді мақсат ететін рухтың биік көріністерін айтамыз. Рухтың қайнар көзі материалдық әлемнің ең терең қабаттарына барады. Заттардың бірлігі мен байланысын қамтамасыз етіп, оларды жетілуге итермелейтін күш. Уақыт өте келе П.Т. Де Шарден айтқандай, біз оны молекуланың ішкі тартылуынан байқай аламыз. Платон оны «морфе» (бір нәрсенің өмір сүру формасы), Аристотель оны дененің «энтелехиясы» (оның өмір сүруін анықтайтын ішкі мақсат), В.Г.Лейбниц «монада» (көрінбейтін рухани күш) деп атады. [2, 121 б.],

Егер бұл ішкі күштер өлі және тірі табиғатта денеден бөлінбей өмір сүрсе, адам өмірге келе салысымен абстрақтылы ойлау мүмкіндіктері пайда болып, оның санасында көрініс тауып, сан алуан категориялар, қағидалар, нормалар пайда болады. , идеялар және т.б. құндылықтарды жасайды.

Бір ескертін жайт, адам дүниенің заңдылықтарын өз санасында суреттеп қана қоймай, оны өзгерте алады, жетілдіре алады, кемел үлгілер қалыптастырады, бүгінгі өмірде жоқ, бірақ болуы керек нәрсені ойлап таба алады. Философия тілінде «болмыс, трансценденттік шеңберден шығу» деп аталады. [3, 224 б.], Соның арқасында қоғам өміріне жататын дүние, оның қандай болуы керектігі, яғни құндылықтар жасалады. Ол ізгілік пен сұлулық, ақиқат пен шындық, әділдік, бостандық пен теңдік, махаббат, т.б. құндылықтар. Тіпті бұл жанның ең жоғарғы қызметі деп айта аламыз. Ол адам өмірінің мәнін тудырады және оны жүзеге асыруға бағытталған әрекеттерді жасайды.

Дегенмен, өмірдің негізгі қайшылығы мынада: рухани құндылық, идеал, т.б. өмірде ешқашан толық орындалмаған. Оны ойшылдар баяғыда байқап : «Бәрі де бейберекеттік, хаос» деген. Сондықтан ол рухтың мезгіл-мезгіл зұлым әлемге қарсы көтерілуіне және шынайы әлемдегі адамдардың адамдығына ашулануына себеп болады. Осы тұрғыдан алғанда, адамзат тарихындағы барлық ұлы төңкерістердің рух талаптары мен шынайы өмірдегі жағдай арасындағы қайшылық шегіне жеткенде болатынын түсінуіміз керек . Дегенмен, тарихтағы ешбір революция өз мақсатына толық жете алмады. Көп жағдайда ол қантөгісті, қайғы-қасіретті және сәтсіздікті әкелді және зұлымдықтың кейбір кең таралған түрлерін жойғанымен, олардың орнына жаңа формаларды тудырды.

Бұл арада біз зұлымдық мәселесіне назар аударуымыз керек. Әрине, зұлымдық ұғымын өлі табиғат пен жануарлар әлеміне қолдануға болмайды. Бұл қоғам өмірінде пайда болатын құбылыс. Ұлы Гегельдің пікірінше, оның қайнар көзі өмірде бар және болу керек арасындағы қайшылық . Тек адам өмірінде өмірде жоқ, бірақ болуы керек нәрсеге қажеттілік (dolzhenstvovanie) бар. Ал бұл орындалмаған қажеттілік азап пен қасірет әкеледі.

Біздің ойымызша, зұлымдық материалдық ресурстардың үнемі шектеулі болуынан туындайды, соның салдарынан кейбір адамдар өз мүддесін асыра бағалап, қоғамдық

бірлікке қарсы әрекет етеді. Ол жеке тұлғаның өзінің жеке мүддесін жүзеге асыру мүддесінен туындауы мүмкін және белгілі бір әлеуметтік топтың әрекетінен де туындауы ғажап емес. Мысалы, фашистік Германияның сол кездегі басшылары неміс халқын ерекше жоғары дәрежеге қойып, басқа халықтарға қарсы қоюды көздеген, сол саясаттың барысында адамзатқа қандай қасірет әкелгенін білеміз. Бүгінде америкалық басшылар өз билігін пайдаланып, басқа елдердің мүддесіне сай келмейтін өркөкірек саясат жүргізіп, ондаған мың шақырым жерді сол елдің «өмірлік мүддесінің» аумағы деп санайды. Ал оның нәтижесін жергілікті қантөгістерден көріп отырмыз. [4, 199 б.],

Енді шынайы өмір мен жоғарыда талданған құндылықтар әлемі арасындағы қайшылықтарға тоқталатын болсақ, Л.Фейербах діннің бастауын дүниенің өтпелілігі мен кемшілігінен, одан адамның шығуының салдары мен сәтсіздікке ұшырау қорқынышынан көреді. табиғаттың басым күштеріне қарсы тұру. «Сондықтан адамның қиялы о дүниені, кемел мәңгілік рухани өмірді, Құдай идеясын елестетеді» дейді ұлы ойшыл.

Дүние кемел болса, онда ол барлық қарама-қайшылықтарды жояды, яғни парасат арқылы түсінетініміздей, өзін-өзі жояды. Және мәңгі бақытты өмір сүру бұл тұрғыдан алғанда тозақтың ең жаман түрі болар еді. Ойлан, жас дос, мәңгілік ғұмырың болса, бармақ көтермес едің, өйткені мәңгілік алда. Ал әлем уақыт пен кеңістікте жылжып, болашақта өлетініңді біле тұра, белсенді боласың, алдыңа үлкен мақсаттар қойып, соған жетуге ұмтыласың, осы салада өз ізінді қалдыруға тырысып, өмірдің әр кезеңінің әдемі тұстары. және оның ғажайыптарына тоймайсың. т.б.

Алайда, оны ақыл түсінсе де, жан оған тоймай, табыс пен сұлулықты, шындық пен махаббатты, т.б. құндылықтарға сүйене отырып, өзгертіп, жақсартқысы келеді. Кез келген дін болашақта ізгілік пен ізгілік салтанат құратынына сенуге шақырады, ерте ме, кеш пе жамандық бұл жолдан қайтарылады. Әрине, бұл адамға ұнайды. Сондықтан да адамзаттың көпшілігі ақырында жақсылық жеңеді деп сенеді, бірақ шынайы өмірде жамандық жиі тойлайды.

Кәдімгі сана деңгейінде «жан» және «рух» көбінесе бір-бірінің орнына қолданылады. Дегенмен, олар әртүрлі ұғымдар. «Жан» (психика, анима) деп адамның ішкі дүниесіндегі өмірге деген құштарлығын, оның күнделікті қуанышы мен мұңын, жарқын немесе қараңғы ұмтылысын, жалпы оның өмірге бағытталған күшін (тіршілігін) түсінеміз. Басқаша айтқанда, адам ағзасымен тығыз байланысты эмоционалдық және психикалық құбылыстардың жиынтығы деп атауға болады. Тарихи жан адаммен бірге жаратылады. Ал жанға келсек, ол адам психикасының дамуының соңғы жетілген кезеңдерімен байланысты. Неміс философы К.Ясперстің пікірінше, жанның жаратылу кезеңі кіндік кезеңіне (осевое время) сәйкес келеді, шамамен біздің эрамызға дейінгі VIII-II ғасырлар. мүмкін. Бұл кезеңде адамдардың абстрактілі ойлау қабілеті жетіліп, мифологиялық дүниетаным философиялық көзқарасқа ауысып, политеизм мен монотеизмге негізделген әлемдік діндер дүниеге келеді.

Бұл жағдайда рух жанның үстінде пайда болады.

Енді жеке адам өмірінің кезеңдеріне келе отырып, рух рухтан кейін пайда бола бастайды. Егер жан дегеннен адамның организм ретінде өмір сүруге деген ниетін (үмтетін) түсінетін болсақ, онда жанның болуы адамның физикалық құрылымымен тікелей байланысты емес. Мысалы, атақты философ И.Канттың рухы әлсіз денеде күшті болған жоқ па? Рух өзінің қалыптасу заңдылықтарына сүйене отырып, адам өмірінің соңына дейін дамиды, кейде адамның физикалық жағдайына зиянын тигізеді.

Негізінде адамның өмірлік кезеңін үшке бөлуге болады. Біріншісі - жастық шақтың эстетикалық немесе романтикалық кезеңі. Өйткені, жастық шағында сұлулыққа ұмтылады, өмір енді ғана басталып, мәңгілік күткендей көрінеді. Мүмкіндігінше өмірден ләззат алғым

келеді дейді . Бұл жолды ұстанған адам бірте-бірте есін жоғалтып, ақырында өзін шектеулі сезінеді. Өмірдің сыртқы және ішкі жағына келгенде екеуі де оңай болып көрінеді.

Екінші кезеңде адам есейіп, прагматикалық (бейімделу, пайда) кезеңін бастан кешіреді . Адам көп ойланбай сыртқы өмірге үйреніп, балаша болып, іштей қарай бастайды. Сыртқы өмір қиын болғанымен, ішкі өмір оңайырақ. [4, 200 б.],

Адам есейген кезде өмірінің соңғы кезеңі – үшінші кезеңге өтеді. Егер адам дінге немесе рухани деңгейге сенбесе , оны таз (таза) немесе діни деп атауға болады . Өйткені адам өз өмірінің «күн батуына» келеді. Бұл кезде адамның жан дүниесі кемелденіп, көптеген сұрақтар мазалай бастайды. Адамның сыртқы өмірі жеңіл (адам күнделікті күйбең тірліктен, бәсекелестіктен, т.б. күйбең тірліктен алшақтаған), бірақ оның ішкі рухани өмірі үлкен сезімдер мен ауыр жүктерге толы, күнде үлкен ойлар қалдырады. Ондағы басты мәселе – өмірдің мәні, мазмұны, өмір соңында қалған ізі.

Рухтың өмірлік формаларына келсек, оны Г.Гегель жан-жақты талдаған. Ол субъективті, объективті және абсолютті рух болып бөлінеді.

Субъективті жан деп тарих сахнасында өмір сүріп жатқан жанды өзін-өзі санайтын адамды айтамыз. Рух жеке адамның психикалық ерекшеліктеріне қарай қалыптасып, дамиды. Адам өзінің саналы әрекетінің негізінде тұлға болып қалыптасады, қоғамдық өмірдің құндылықтарын меңгереді, санасын қалыптастырады.

Біз объективті рухты белгілі бір әлеуметтік қауымдастық мойындаған ортақ құндылықтар әлемі деп атаймыз. Оның дүниетанымы, көзқарасы, этикалық, эстетикалық, саяси-құқықтық, философиялық, т.б. ұғымдар, көңіл-күйлер, идеялар. Негізінен объективті рух дегеніміз – тарихтың белгілі бір кезеңінде өмір сүріп жатқан халықтың рухы, ең алдымен ол жасаған тілі, көркем дүниесі, әдет-ғұрпы, тәрбие әдістері, құқықтық және адамгершілік құндылықтары, діл (тіл). .. [5, 175 б.],

Ол кезде Гегель айтқан абсолюттік рух – жердегі өмірге еш қатысы жоқ және кемелдікке жетіп, өз патшалығына қайта оралған абсолютті идеяның (Құдайдың) рухы. Мұндай көзқарас бүгінгі әдебиетте жиі таныла бермейді. Демек, объективті рухқа Гегель көрсеткен абсолютті рухтың: өнер, дін, философия қадамдарын қосуға болады.

Философиялық әдебиеттерде объективті рух ұғымы қолданылады. Бұл оның мәні. Адамның шығармашылық әрекетімен жасалған идея өмір бойы материалданады, яғни. Мысалы, күнделікті өмірде мыңдаған рет кездесетін жеңіл көліктер, автобустар, т.б. Технологияның түрлерін алатын болсақ, олар жүздеген дарынды ғалымдардың, инженерлердің және өнертапқыштардың интеллектуалдық еңбегінің нәтижесі. Белгілі бір кешен салу үшін алдымен сәулетшінің санасынан өтуі, жобаға айналуы, т.б. Ал табиғатта қалалар, автомобильдер, байланыс жүйелері, т.б. емес. Былайша айтқанда, бүкіл адамзат жасаған «екінші табиғатта» пендешілік рухы оның бойына сіңіп, сөнді. Адам күнделікті өмірінде неше түрлі заттарды пайдаланса (ол үшін олардың құрылымын білу керек) сол өлі рухты тірілтеді, яғни. бойына сіңіріп, рухани құрамына кіргізді. Шығармашылық белсенділігін оятып, жаңа идеялар тудыратын шабыттың осы жолда келуі ғажап емес. Өйткені оны меңгеру барысында адам рухани еңбек иесі ескермейтін тұстарды байқап қалуы мүмкін. Демек, жан, бір жағынан, адам санасында жанады, екінші жағынан, заттардың ішкі болмысын жасап, сыртқа шығады. [5, 114 б.],

Философияға келсек, оның концептуалдық құрылымы, мазмұны, әрине, белгілі бір ғылымдардың қарқынды дамуына байланысты байып барады, оны жоққа шығара алмаймыз. Дегенмен, дүниенің шегіне жеткен терең метафизикалық мәселелерді талдауда Платон мен Аристотельден, Әл-Фараби мен Ф.Аквинскийден, Г.Гегель мен А.Шопенгауэрден алыстай алмадық. Сонымен бірге ойшылдың адамгершілік, адамгершілік

көзқарасына байланысты жүздеген жаңа философиялық ағымдар пайда болды емес пе? Өйткені дүниежүзі тарихында болмыстың терең қабаттарын зерттеген адами моральдық шатасудан зардап шекпеген ойшыл болған жоқ. Орыс халқының ұлы ойшылы С.Л.Фрэнк айтқандай: «Адамгершілік сана арқылы біз болмыстың шексіз мұхитына терең сүңгіп, іштей сезіне аламыз... белгілі бір нәрсені тану - ортақ өмір сүргеннен кейін оны іштей сезіну деген сөз. өмір.» .

Саясат пен құқыққа келетін болсақ, олар қоғамды біріктіретін, оның бірлігін қамтамасыз ететін сыртқы күштерге жатады. Қоғам өміріндегі саясат халықтың жүрегінде моральдық тұрғыдан ақталмаса, одан еш нәтиже шықпайды. Биліктегілер елді басқара алмайды, заңдар орындалмай қалады.

Сондықтан, жоғарыда көрсеткеніміздей, адамгершілік сана барлық руханилықтың негізі болып табылады. Олай болса, мынадай өте қиын сұрақ туындайды. Бұл – адамгершілік қайнар көзімізді қайдан іздеуіміз керек деген мәселе.

Лао-цзы, конфуцийші Фу-цзы, Будда, Заратуштра, Мұса, Мұхаммед алғашқы тарихи моральдық жүйелерді жасап, халыққа насихаттаған адамдардың ата-бабалары болды. Олардың моральдық көзқарастары әртүрлі діндердің бір бөлігі болды және ғасырлар бойы адамзаттың адамгершілік дамуына әсер етті. Қазірдің өзінде жаратылыстану және гуманитарлық білімде «ағартушы адамзат» қаншалықты өскенімен, жүздеген миллион адамдар өздерінің мінез-құлқында әлі де негізгі моральдық принциптерді басшылыққа алады. Мораль өзінің бастауын тікелей Құдайдың құдіретті жаратушы күшінен алады, кез келген діннің тақырыбының жетілмегендігін айналып өтеді: оның адамдарға үлкен әсері осында жатыр. [3, 12 б.],

Жаңа дәуірде, 18 ғасырда. Еуропа зиялылары христиан дінін және оның негізгі қағидаларын қатты сынап, көптеген адамдарды діннен алыстатып, атеизмге жетеледі. Сондықтан Ф.Ницше "Құдай өлді!" сондықтан адамға тыйым салу мүмкін емес, ол еркін және қалағанын істей алады деген пікірге келген. Алайда оның бұл тұжырымы орынсыз болды, өйткені Құдай идеясында адамның ең маңызды сәулет күштері, рухани тербеліс шоғырланған. Қазіргі таңда, керісінше, дінтану ғылымының жаңа толқынын көріп отырмыз, әртүрлі елдерде көптеген жаңа діни секталар пайда болып, көптеген адамдарды өз дүниетанымына тартып жатыр. Бұл қазіргі заманда орын алған рухани азғындыққа халықтың қарсылығы болса керек.

Немістің ұлы ойшылы И.Кант адам ақыл-ойына негізделген «категориялық императивті» ұсынды. Оның қысқаша мағынасы адамның мінез-құлқы бүкіл адамзаттың еркіне негізделуі керек. Басқаша айтқанда, нақты жағдайда сіздің таңдауыңыз заманауи адамзат өкілінің жүрегінен шығуы керек. Оның бірден-бір талаптарының бірі – адам сезімдерінен туындайтын тілектерді елемей, өйткені олар адам табиғатынан туындайды. И.Канттың ойынша, егер адамды жақсы көріп, оған жақсылық жасасаң, оның адамгершілік құндылығы жойылады. Адамдар арасындағы қарым-қатынаста ешбір сезімталдыққа мойынсұнбай санаңыздағы «категориялық императивті» басшылыққа алсаңыз ғана имандылық аясында қаласыз. Бірақ бұл талап адамдардың өмірдегі күнделікті қарым-қатынасына қайшы келеді және абстрактілі өмірмен тығыз байланысты емес қағида болып қала береді.

20 ғасырдағы Э.Фромм, А.Швейтцер сияқты батыс ойшылдары адамгершілікті негіздеуге жаңа көзқарасты ұсынды. Олардың ойынша, адамгершіліктің негізін өмірдің өзінен, сол өмірдің ең әдемі гүлі – адам табиғатынан іздеу керек. Демек, «Жақсылық» пен «Табыс» адамның ішкі қабілеттерін ашатын, өмірдің толықтығын сезіндіретін нәрселер.Жаман дегенді біз адамның өркендеуіне, оның қабілеті мен шығармашылығына

кедергі болатын нәрселерді айтамыз. . Ал «күнә» – өз өміріне жауапкершіліктің жоқтығы. Әлемнің ең әдемі гүлі ретінде адам кең мағынада жер бетінде болып жатқан барлық биологиялық, психологиялық, рухани және рухани процестерді қамтиды. Демек, «Жақсылық» дегеніміз адам өмірін сақтап, өркендету ғана емес, жер бетіндегі барлық тіршілік иелерінің сақталуы мен дамуы. Бұл ұғым бойынша «жамандық» жер бетіндегі тіршілікті таптап, жою дегенді білдіреді. Біздің ойымызша, бұл ойшылдар өз заманынан озып, жаңа «Ғарыштық этиканың» негізін қалады. Оның өмірге енуі алда, ол болашақ адамзаттың рухани өмірінің негізіне айналуы тиіс.

Қорытындылай келе, адам рухани болмыс деп айта аламыз. Оның ішкі сезімі, үміті, сенімі, т.б. құндылықтарға толы өзінің шексіз рухани әлемі бар. Оның өзегі адамның жеке санасында жатыр. Адамның ақыл-ойы арқылы өзінен алшақтап, өзіне сыни рухани көзбен қарай алады. Мұндай қасиет ешбір жануарда жоқ. [7, 88 б.],

Әрине, адамның физикалық қажеттіліктері бар, ол баспанасыз, тамақсыз, киімсіз өмір сүре алмайды. Оны есте сақтау керек. Олар және басқалар. Адам бір нәрсеге қол жеткізу үшін көп еңбектенеді, басқа адамдармен әртүрлі қарым-қатынасқа түсіп, өмірге бейімделуге тырысады. Өкінішке орай, бүгінде көптеген адамдар өмірдің мәнін материалдық құндылықтарға ұмтылумен және олар арқылы өмірден ләззат алумен байланыстырады. Жолда ол өзінің рухани адам екенін ұмытып, өмірінің мәнін жоғалтуы мүмкін.

Мұны есте ұстаған дұрыс. Материалдық байлық қанша болса да шектеулі. Байлығыңның жартысын берсең, жартысы ғана қалады. Бірақ рухани байлық шексіз. Сүйкімді ән жазып, бөліссеңіз, ертең ол жүз мыңдаған адамдардың көңіл-күйін көтеріп, қуаныш сыйлайды. Құрманғазы атамыз өмірден өтсе де, оның рухы әр қазақтың жүрегінде сақталады, яғни өлмейді.

Демек, адам – тән мен жан. Тәнсіз жан жоқ, жансыз тән жоқ. Дүниеге жармасып, рухты таптау, ең болмаса рухты биік ұстау, тәннің қажетіне мән бермеу мүмкін емес. Осы арада бір аңыз келтірейік. Бір адам досына қонаққа келді. Сол кезде бір досым әртістерді шақырып алып: «Қай аспапты бірінші тыңдағыларың келеді?» деп сұрайды. дейді. - ол айтты. Сонда қонақ: «Біріншіден, қуырылған еттің дыбысын естісек, қайтпаймыз», – дейді.

Енді «руханият» ұғымына талдау жасайтын кез жеткен сияқты. Өйткені жанның басты мақсаты – дүниенің бірлігі мен үйлесімін қамтамасыз ету, оны жақсарту болса, шынайы өмірде де бұзылған, бұзылған, бөлінген, қайшылықты, бұзылған рухты көре аламыз. Адамдар оны «жаман рух» деп атайды.

Ал руханиятқа келер болсақ, ол материя мен рухқа қарсы тұрмайтын, қайта оларды бірге жетілдіретін, үйлестіретін, адам өмірінің сан алуан болуын және ең бақытты өмір сүруін қамтамасыз ететін өмірдің толық безендірілуі деуге болады.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Крушанов А.А. Нуждается ли наука в идее духа? // Вестн. Рос. филос. об-ва. 2014. №3 (71). С. 62–69.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с.
3. Горюнов В.П. Философия. Теория социальной относительности. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2014. 404 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Соч. Изд. 2-е. В 50 т. Т. 3. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955
5. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, т. 1—2. М., 1970— 1971. 8
6. Гегель Г. В. Ф. Сочинения, т. 1— 14. М.—Л., 2001 -2003 .

7. Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 томдық / құраст.: Ж. Молдабеков, Д.Раев. Астана: Аударма, 2007. 9-т.: Қазақ би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы. - 450 б. 8.

## **ДИДАКТИКАЛЫҚ ОЙЫНДАР МЕН КӨРНЕКІЛІКТЕРДІ ҚОЛДАНУ АРҚЫЛЫ ОҚУШЫЛАРДЫҢ СЕНСОРЛЫҚ ҚАБІЛЕТІН ДАМУ ЖОЛДАРЫ**

**Кожгельдиева Сауле Скендировна**  
пед.ғ.к., Орталық Азия инновациялық университетінің доценті

**Сүлейменова Роза Курбановна**  
М.Жұмабаев атындағы №15 мектеп-гимназия директорының бастауыш сыныптар бойынша оқу ісі жөніндегі орынбасары, бастауыш сынып мұғалімі

**Айтынбетова Лаззат Шубайқызы**  
М.Жұмабаев атындағы №15 мектеп-гимназияның бастауыш сынып педагог-шебер мұғалімі

**Abstract.** This article describes the use of methods and techniques in primary grades that develop students' sensory abilities and influence their thought processes.

He described the methods of using various game methods in organizing the course of classes on sensory education.

Адамның барлық шынайы адами қасиеттері өз өмірін тәрбиелеу нәтижесінде қалыптасады. Бастауыш сынып оқушылары енді дамып және өркендеп бастаған адам. Олардың дамуына оқыту, дамыту және дұрыс бағдарлау, сондай-ақ сенсорлық қабілеттерді дамыту үлкен маңызға ие. Себебі бастауыш сынып балаларының қабылдауы мен зейіні тұрақсыз болып келеді. Бұл қабілеттер осы жастағы балалар үшін маңызды рөл атқарады [1].

Көптеген ғалымдар сенсорлық қабілеттердің даму жолдарын Я.А.Коменский [2], Ф.Фребель [3], М.Монтессори [4], Э.И.Тихеева [5] және т.б.) балаларды заттардың ерекшеліктерімен таныстыратын түрлі дидактикалық ойындар мен жаттығулар жасап зерттеген.

Сенсорлық білім беру мәселелеріндегі кеңестік кезеңнің педагогикасы, италияндық ғалым Мария Монтессоридің сенсорлық білім беру жүйесінде көрініс тапқан ұстанымнан түбегейлі ерекшеленеді. Ол қолданатын дидактикалық материалдар өзін-өзі бақылау қағидаты бойынша жасалады, бұл балаларға мұғалімнің қатысуынсыз өз бетінше жұмыс істеуге мүмкіндік береді.

Шет ел ғалымдарынан бөлек, біз осы сала бойынша еңбек еткен және әлі жұмыс жасап келе жатырған отандық ғалымдарды да айта аламыз. Мысалы: А.Меңжанова [6] мектеп жасына дейінгі балалардың ақыл-ой тәрбиесінің мақсаты - ақыл-ой қабілеттерін дамыту (тез және дұрыс шешім қабылдауды, зейінді, ойлауды, есте сақтауды, қиялды дамыту, іс-шара кезінде алған дағдылар мен қабілеттерді қалыптастыру, туындаған мәселелерді шешу үшін білімді пайдалану, олардың жұмысының сапасын, нәтижелерін,



уәждемесін бағалау, қабылдау мен қабылдау ерекшеліктерін дамыту), баланы қоғамдық өмірдің қарапайым оқиғалары туралы біліммен қамтамасыз ету деген қорытындыға келген.

Бастауыш сыныптарда оқушылардың сенсорлық қабілетін дамытып, ойлау процестеріне әсерін тигізетін әдіс-тәсілдерін қолданудың рөлі өте үлкен. Бұл жұмысты сынып мұғалімдері мен мектеп психологтары қосылып ұйымдастырады. Себебі, психологтар балалардың даму барысында қандай жағымды және жағымсыз жақтары болып жатқандығын бақылап отырады. Осы бағытта педагог мамандар психологтармен бірлесе жұмыс атқарса, алар нәтиже мардымды болмақ. Психологтар баланың сенсорлық қабілеттерін дамытуда зейін маңызды рөл атқарады деп санайды. Мұқият тыңдау - дұрыс түсінуге ықпал ететін факторлардың бірі. Психолог Қ.Жарықбаев, «...егер адамға тән қандай да бір іс-әрекетке көңіл бөлінбесе, ол нәтижелі бола алмайды», - дейді [7]

Ата-ана өз баласын мектепке әкелген уақытта бала үлкен ортаға бейімделеді, үйренеді, көзі ашылады, оқиды деп үміттенеді. Бұл – оқытушының басты мақсаттарының бірі. Тұлғаның ойлау немесе шығармашылық қабілеттерін дамыта білу, сөйлете алу мәдениетін қалыптастыруы, оқуы, жазуы және сызуға ойын арқылы үйретн бастау әрі оның басты назарында болатыны анық. Бұл нәрсеге қатысты болашаққа сеніп тапсыратын үлгілі азаматты қалыптастыра алатын отбасы немесе мектептегі тәрбие мекемесінің қызметкерлері жатады.

Бастауыш мектеп жасындағы балаларға білім беретін мекемелерде жаңаша бір орта құру үшін, инновациялық технологияларды ендіру болып табылады.

Жаңа технологияларды қолдану мына кезеңдер арқылы жүреді:

- 1-оқып үйрену;
- 2-меңгеру;
- 3-тәжірибеге енгізу;
- 4-дамыту.

Жаңа технологиялармен жұмыс істеу үшін мына шарттарды орындау маңызды:

Оқу процессінің қарқындылығын арттыруды қолға алу;

Балалардың сабаққа қатыспаушылығын төмендету шараларын кешенді түрде қарастыру. Оның ғылыми-әдістемелік, оқыту-әдістемелік, ұйымдастырушылық кезеңдеріне үнемі қарап, талдап, әрдайым бақылауда ұстау.

Жаңа оқулықтарының мазмұнын анықтап білу, деңгейлеп, саралап оқыту технологиясын толық игеру арқылы балаларға білімді мемлекеттік жалпыға міндетті стандарт деңгейінде игеруге қол жеткізу;

Оқыту процесін дамыту мен демократияландыруды үнемі негізге алып отыру.

Жаңа технологияларды оқытудың негізгі принциптері:

- балаларды гуманистік тұрғыдан қарастырыңыз;
- білім мен тәрбиені біріздендіру;
- балалардың танымдық қабілеттерін қалыптастыру және дамыту;
- балалардың дербес әрекетін дамыту әдісі;
- балалардың танымдық және шығармашылық қабілеттерін дамыту;
- әр баланың дамуы бойынша жүйелі жұмыс жасау;
- балалардың білім беру процесіне қатынасын сезінуі [8].

Сенсорлық жүйе адамның қоршаған орта туралы мәліметтер алу үшін сенсорлық білімге қол жеткізуіне мүмкіндік беретін сенсорлық органдар немесе анализаторлар жүйесі ретінде белгіленеді. Көру, есту, иіс сезу және басқа сезім мүшелері қабылдау, түсіну және байқау түріндегі сенсорлық танымның бөлігі болып табылады және олардың құрылымын сипаттайды.

Бұл оқыту әдістері мен инновациялық құралдарды бастауыш сынып оқушыларының жас ерекшеліктерін ескере отырып, әр кезеңде оқуға түсу мүмкіндігін ескере отырып қана қолдануға болады. Бастауыш сынып оқушыларының жады өте әлсіз, ал қабылдау процесі тұрақсыз. Сондықтан олар қолында қандай да бір затты ұстап, оны өз көзімен көргенді ұнатады. Сондықтан бастауыш сынып оқушыларының білім беру қызметінде визуалды және ойын технологияларын кеңінен қолданған жөн.

Мұғалім - оқушыларға білім беретін басты тұлға. Жаңашыл мұғалімдерді даярлауға қойылатын талаптар қазіргі заманғы кәсіби дағдыларды игеруге және оқушыларға оқытудың жаңа нысандарын беруге бағытталған оқытудың жаңа әдістерін енгізуді көздейді.

Сенсорлық тәрбие бойынша сабақ барысын ұйымдастыруда ойынның ішіне түрлі санамақтарды, сұрақ-жауаптарды және жаңылтпаштармен айтыс ойындарында ендіруге болады. Олар балалардың тілін жаттықтырып, сөйлеуін дамытумен қатар тәрбие мақсаттарының орындалуына да әсерін тигізеді.

Осыған орай, зерттеу барысындағы алдымызға қойған мақсат – бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілетін дамытуда математика сабағында «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдану болып табылады. Осы мақсатты негізге ала отырып эксперимент жұмысын жүргіздік.

«Көлем» тақырыбы бойынша дайындалған дидактикалық ойындар арқылы бастауыш сынып оқушыларының білімді, қоғамдық тәжірибені тез меңгеріп, мінез-құлқын, ерік-жігерін, сенсорлық қабілетін дамытып, дүниетанымын кеңейтіп, болашаққа қызығушылықпен қарайды. Сын, пішін, көлем, кеңістікті бағдарлау, уақытты бағдарлау, тиісті білім дағдылары осы тақырыптар төңірегінде болмақ.

Анықтау кезеңі: математика сабағында бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілеттерін дамытуда "көлем" тақырыбындағы сабақта дидактикалық ойындарды қолдану деңгейін тексеріңіз.

Іс-шараның мақсаты - оқушыларға сабақтың мақсатымен танысуға мүмкіндік беру. Бұл кезеңде ұлттық ойындарды оқу барысында бастауыш сынып оқушыларына математикалық ойындар мен логикалық жаттығуларға оқыту бойынша мұғалімдердің жұмысына байланысты сұрақтар қойылды.

Сауалнамаға барлық бастауыш сынып мұғалімдері -11 қатысты. Алынған сұрақтарға жауаптарды қорытындылай келе, бүгінгі бастауыш сынып оқушылары логикалық жаттығуларды жиі қолданбайды деп айта аламыз. Тек дидактикалық ойындарды қолданады. Сонымен қатар, оқушыларға келесі тапсырмалар берілді. Тапсырмалардың барлығы дерлік тақырып төңірегінде берілді.

"Менің қолымда не бар? " дидактикалық ойыны

Ойынның мақсаты-ұзын-қысқа, қалың-жұқа, үлкен-кішкентай, оң-сол жақ туралы білімді бекіту.

Ойын жабдықтары: ұсақ тастар, жаңғақтар.

Ойын мазмұны: оқушылар қолында әртүрлі мөлшердегі заттарды ұстайды. Мысалы, үлкен және кішкентай тастар. Оқушылар, қолдарына қарамастан, үлкен немесе кішкентай заттардың оң және сол қолдарда екенін анықтау үшін сипап-сезуді қолданады. Қалған балалар оның жауаптарының дұрыстығын тексерді. Осылайша, жуан-жіңішке, ұзын-қысқа мөлшерде жұмыс орындалады.

"Қуыршақ қонаққа дайындалуда" дидактикалық ойыны

Ойынның мақсаты-адамдарды өлшеммен салыстыруға үйрету: ұзын, қысқа, жуан және жіңішке, ұзындығы бірдей.

Ойын жабдықтары: ұзындығы, қалыңдығы және түсі әртүрлі таспалар.

Ойынның мазмұны: қуыршақтар қонаққа барады, оған киінуге және шашқа бантик таңдауға көмектесуді ұсынады. Көптеген ұсыныстардың ішінен бірдей ұзындықтағы екі бантикті табу керек. Қуыршақтың шаштарын әдемі бантикпен безендіріңіз.

Қалыптасу кезеңі. Эксперимент соңында бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілеттерін дамыту үшін математика сабағында "көлем" тақырыбындағы оқу ойындарын қолдану деңгейін тексеріңіз. Оқушылардың деңгейін анықтау барысында біз Гальтон бағалау шкаласын қолдандық

Қалыптасу кезеңі. Эксперимент соңында бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілеттерін дамыту үшін математика сабағында "көлем" тақырыбындағы оқу ойындарын қолдану деңгейін тексеріңіз. Оқушылардың деңгейін анықтау барысында біз Гальтон бағалау шкаласын қолдандық

Сондықтан оқушылардың білім деңгейін анықтау кезінде біз төмендегі 2-кестені көрсеттік.

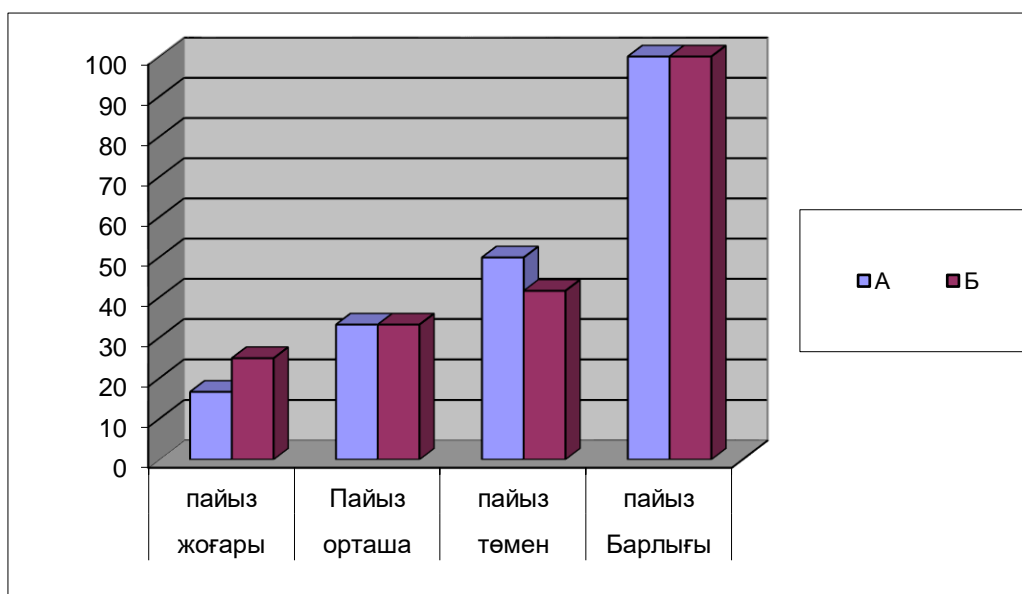
Кесте-1. Математика сабағында бастауыш сынып оқушыларының «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдану деңгейінің алғашқы көрсеткіші

Тобы	Жоғары Пайыз	Орташа Пайыз	Төмен пайыз	Барлығы Пайыз
А	16,7	33,3	50,0	100
Б	25,0	33,3	41,7	100

Қорытынды бойынша «А» тобында жоғары деңгейдегі оқушылар, 16,7 пайыз орташа деңгейдегі 33,3 пайыз және төменгі деңгейдегі оқушылар 50 пайыз екенін байқасақ, ал «Б» тобында жоғарғы деңгейдегі оқушылар 25 пайыз, орташа деңгейдегі 33,3 пайыз және төменгі деңгейдегі оқушылар 41,7 пайыз екенін көрсетті.

Бұдан біз математика бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілетін дамытуда «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдануда оқушылардың даму деңгейі төмен екенін көреміз.

Сонымен қалыптастыру экспериментінің нәтижесінде біз осындай суретті көріп отырмыз. Яғни, оқушылардың бірінші жартыжылдықтың басындағы математика пәніне деген қызығушылықтары қандай болғанын көруімізге болады.



Сурет 1. Математика бастауыш сынып оқушыларының «Көлем» тақырыбы гистограммасы.

Жалпы оқушылардың логикалық ойларын қалыптастырып, бір-бірімен ұштастырып, әр сабақты тиянақты түрде жүргізу керек. Ол үшін әр түрлі әдіс –тәсілдерді пайдалануға болады.

Қалыптастыру тәжірибесінің мақсаты «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдану деңгейін көтеру. Осыған орай, біз оқушылармен тапсырмалар беріп, тест жұмыстарын жүргіздік.

1-тапсырма: Жылдың төрт мезгілін ата? Қазір жылдың қай мезгілі? Қазір қай ай? Бүгін аптаның нешінші күні?

2-тапсырма: 1-10 ға дейін тура және кері сана. 3,5,7,8 сандарының көршісін тауып ата. Ол үшін алдыңғы және соңғы сандарды айт.

3-тапсырма: Геометриялық пішіндерді ата. Суреттен ирек, түзу, доғал сызықтарды көрсет.

4-тапсырма: Жануарлар түрін атаңдар. Олар туралы тиым сөздерді еске түсіріңдер.

Ойын шарты: Оқушылардың екі топ мүшелері көздерін байлап, «Ғажайып дорбадан» алған затты қолмен зерттеп, қандай зат екенін түсіндіреді. Дұрыс жауапты көп жинаған команда жеңімпаз атанады.

Ойынның мақсаты: Саусақтың ұсақ моторикасын жетілдіру, сана-сезімін ояту, заттың қатты, жұмсақ екенін айыра білуге үйрету. Ойлау қабілетін дамыту.

Сол арқылы оқу үдерісін жандандырып, сабақтың сапасын арттыруға толық мүмкіншілік бар, ол кесте 3 көрсетілген.

Кесте-2. Математика бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілетін дамытуда «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдану деңгейінің соңғы көрсеткіші

Тобы	Жоғары	Орташа	Төмен	Барлығы
	Пайыз	Пайыз	пайыз	Пайыз
«А»	33,3	41,7	25	100
«Б»	41,7	50	8,3	100

Б тобының оқушылары бастауыш сынып оқушыларының сенсорлық қабілетін дамытуда «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолдану деңгейін гистограмма арқылы кескіндейміз.

Сонымен, эксперимент нәтижесі бойынша оқушылардың логикалық ойларының дамуы жоғары деңгейге көтерілгенін аңғаруға болады. Тапсырмалар, логикалық жаттығулар мен ойындар оқушылардың жан-жақты жетілуіне, білім сапасының даму деңгейіне, сенсорлық қабілетінің дамуына кепілдік береді. Өлшемдер арқылы жүргізілген тәжірибиелік эксперимент нәтижелері тексеріліп, математика бастауыш сынып

оқушыларның сенсорлық қабілетін дамытуда «Көлем» тақырыбы бойынша дидактикалық ойындарды қолданудың тиімді екені анықталды.

Топтық жұмыс түрлеріне бірыңғай топтық жұмыс және сараланған топтық жұмыс түрлері жатады. Бірыңғай топтық жұмыста барлық топқа қабілеттеріне қарай, мүмкіншіліктері мен сұраныстарына қарай тапсырмалар сараланып алынады. Топтық жұмыстар көбіне көркем шығармалардың кейіпкерлерін бейнелеу барысында жүзеге асады. Топтық жұмыс кезінде оқушылардың ойлау, қиялдау қабілеттерінің артуы оқу іс-әрекетін ұйымдастырушы, дұрыс бағыт беруші педагогтың шеберлігіне тікелей байланысты болып табылады.

Дидактикалық ойындарды оқушылардың сенсорлық қабілеттерін дамытудың және олардың оқуға деген ынтасын арттырудың маңызды құралы болып табылады. Оқушылардың жас ерекшеліктеріне сәйкес олар үшін қолданылатын ойындар күрделене түседі. Басқаша айтқанда, алты жасар балалар ойнайтын ойынның мазмұны жеңілдейді және сынып өскен сайын, яғни мектепте, бастауыш мектепте бұл ойынның мазмұны артады.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Қазақстан Республикасының білім беруді және ғылымды дамытудың 2020 – 2025 жылдарға арналған мемлекеттік бағдарламасы [Electronic resource]. 2020. P. 133. URL: <https://primeminister.kz/kz/gosprogrammy/kr-bilim-berudi-zhane-gylymdy-damytudyn-2020-2025-zhyldarga-arnalghan-memlekettik-bagdarlamasy--9115948>.
2. Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. Педагогика. Москва, 1982. 656 p.
3. Фребель Ф. Будем жить для своих детей. «Карапуз», 2000. P. 41.
4. Монтессори М. Помоги мне сделать это самому. «Карапуз», 2000. 272 p.
5. Тихеева Е.И. Развитие речи детей. Просвещение, 1981. 122 p.
6. Меңжанова Ә, Исмағұлова Г., Дайрабаев Е. Мектепке дейінгі педагогика. Алматы: “Мектеп,” 1982. 241 p.
7. Жарықбаев Қ.Б. Қазақ психологиясының тарихы. Алматы: “Қазақстан,” 1996. 160 p.
8. Кларин М.В. Инновационные модели обучения: Исследование мирового опыта. Монография. Москва: Луч, 2016. 640 p.

### **БАСТАУЫШ СЫНЫП ОҚУШЫЛАРЫН ДАМЫТУДА СЫНИ ОЙЛАУДЫ ЖҮЗЕГЕ АСЫРУ**

**Кожгельдиева Сауле Скендировна**  
пед.ғ.к., Орталық Азия инновациялық университетінің доценті

**Раймбетова Айсұлу**

М.Әбенова атындағы жалпы орта мектеп директорының бастауыш сыныптар оқу ісі жөніндегі орынбасары, бастауыш сынып мұғалімі

**Abstract.** This article discusses one of the innovative technologies that contribute to the achievement of high indicators in the formation of thinking activity of Primary School students – critical thinking technology.

In order to develop the process of critical thinking, it is used as a metaspecific approach to organizing the educational process in the process of studying, evaluating, analyzing and synthesizing information obtained as a result of observation, experience, thought or opinion

Сыни ойлау технологиясы оқушыларға мынандай мүмкіндіктер береді:

1. Мұғалімге тәуелділіктен арылып, өзінің білім игеру қызметін өздері басқаруға;
  2. Білім қажеттілігі мен маңыздылығын түсініп, қажетті іс-әрекетті белсене және өз бетінше орындауға;
  3. Жеке ерекшелігі мен қабілетіне сай тапсырмаларды өзі тандап, іздеп тауып, белсене орындауға;
  4. Білім мен мәдени құндылықтарды игеру ісін топтасып және ұжымдасып мұғалім көмегінсіз, дербес атқаруға;
  5. Құр мәлімет алумен шектелмей, сабақ барысында өз пікірін ашық айтып өзара сұхбат жүргізуге;
  6. Ой өрісі ғана емес және әлуметтік жағынан өздерін-өздері дамытып тәрбиелеуге жетелейді [1,756].
- 1-кесте. Бастауыш сынып оқушыларында сыни ойлаудың қалыптасу деңгейлері

<b>Бастауыш сынып оқушыларында сыни ойлаудың қалыптасу деңгейлері</b>		
<b>Бастапқы деңгей</b>	<b>Орта деңгей</b>	<b>Жоғарғы деңгей</b>
<p>-өз көзқарасы мен жеке ұстанымын жан-жақты қарастыра алмайды;</p> <p>-өз пікірін толық дәлелдей алмайды және соның кемшіліктері мен артықшылықтарын атап көрсете алмайды;</p> <p>-жан-жақты, толыққанды салыстара алмайды;</p> <p>- маңызды пікірлер білдірмейді;</p> <p>- оқушы өз тарапынан мысалдар келтірмейді;</p> <p>-талдау мен синтезді толық жасамайды;</p> <p>-өз-өзіне баға бере алмайды.</p>	<p>-ойлау қадамдарын ретімен қолданады;</p> <p>-өз ойын айтып көзқарастарын қалыптастырғанмен ұтымды дәлелдеп шыға алмайды;</p> <p>-өз ұстанымдарын өзгелермен салыстырады және оның артық-кемшілік тұстарын ажырата алады;</p> <p>-өзіне айтқан түрлі сын мен пікірді қабылдай алмайды;</p> <p>-өзгенің айтқан пікірлері мен ұстанымдарын жан-жақты талдамайды, олардың қателіктеріне аса мән бермейді;</p> <p>-өз пікірін немесе ұстанымын икемдей алмайды.</p>	<p>-негізгі ойлау қадамдарын ретімен, логикалық ойға салып, тереңінен қолданады;</p> <p>-өз ұстанымдары мен көзқарастырын ұтымды түрде дәлелдеп, қорғап шыға алады;</p> <p>-өзіне-өзі нақты баға бере алады;</p> <p>-өзгенің пікірін құрметтей біледі;</p> <p>-айтылған пікірді қабылдай алады;</p> <p>-өзгенің пікірімен санаса алады;</p> <p>-талдау мен синтезді толық жасайды;</p> <p>- өзіне деген сенімі жоғарығ ары қарай өз жұмысын жақсарту жолында жұмыстар жасай алады.</p>

Қазіргі білім беру жүйесінде кіші мектеп жасы баланың өмір сүру кезеңін шамамен алты жастан он бір жасқа дейін қамтиды. Қазіргі уақытта зерттеушілердің көпшілігі

зияткерлік дамудың оңтайлы кезеңі-мектепке дейінгі және әсіресе кіші мектеп жасы екендігімен келіседі. Осы жас кезеңіндегі бала үшін тән дербес дамыту, сол немесе өзге аспектілерін интеллект. Мұндай дайындық қолайлы педагогикалық жағдайлар болған кезде жоғары нәтиже бере алатын белгілі бір физиологиялық және психологиялық алғышарттардың болуын анықтайды.

Сыни тұрғыдан ойлау-бұл білім алу, талдау, бағалау, негізделген шешім қабылдау, зерттелетін мәселе бойынша өз пікірін қалыптастыру және білімді стандартты және стандартты емес жағдайда қолдану мүмкіндігі.

Сыни ойлаудағы іс-әрекеттің жетекші бағыты-бұрыннан белгілі білім мен дағдыларды тарта отырып, мәселені шешудің оңтайлы жолдарын іздеу, сондай-ақ шешу үшін жетіспейтін білім мен дағдыларды іздеу [2].

Оқушылар үйренуі керек, ал мұғалім оларға көмектесуге, ақпараттың сенімділігі мен авторитаризміне күмән келтіруге, дәлелдердің логикасын тексеруге, қорытынды жасауға, теориялық білімді қолдану үшін жаңа мысалдар жасауға, шешім қабылдауға және т.б.

Оқу процесінде оқушылардың дамуына қатысты американдық психолог Дж. Брунер былай деп жазады: "Біз тақырыпты кішкентай тірі кітапханаларды дүниеге келтіру үшін емес, оқушыны математикалық ойлауға, проблемаларды тарихшы сияқты қарастыруға, білім алуға қатысуға үйрету үшін оқытамыз. Таным-бұл өнім емес, процесс". Ақыл-ой тәрбиесінің органикалық бөлігі-оқушылардың қабілеттері мен шығармашылық қабілеттерін дамыту. Ең алдымен, оларда еңбекқорлық, қиындықтарды жеңудегі табандылық, ерікті көңіл, тез тапқырлық, есте сақтау және т.б. сияқты жалпы қабілеттерді дамыту қажет [3].

Баланың тез сенсорлық дамуы жас оқушының қабылдауын дамытудың жоғары деңгейіне әкеледі: көру, есту қабілеті жоғары, ол тақырыптың пішіні мен түсіне назар аударады. Бастауыш мектеп жасында, дұрыс оқытумен, синтезаторды қабылдау жүреді. Ақыл-ойды дамыту Сізге қабылданған элементтер арасында байланыс орнатуға мүмкіндік береді. Бұл қабылдаудың одан әрі дамуын ынталандырады, байқау ерекше әрекет ретінде көрінеді, байқау мінез-құлық қасиеті ретінде дамиды.

Бастауыш сынып оқушыларының естелігі екі бағытта дамиды - ерікті және семантикалық. Балалар оларды қызықтыратын жарқын көрнекі құралдармен немесе суреттермен, естеліктермен және т.б. байланысты ойын түрінде ұсынылған оқу материалын еріксіз есте сақтайды. Жыл сайынғы оқыту көбінесе еркін жадқа негізделген.

Сабақта мұғалімнің үлкен жұмысы баланың ақыл-ой белсенділігін бақылау қабілетін дамыту. Нәтижесінде қиял барған сайын басқарылатын процеске айналады және оның бейнелері оқу іс-әрекетінің мазмұны алдына қойған міндеттерге сәйкес пайда болады. Шығармашылық қиялды дамыту үшін алғышарттар жасалады [4].

Мұғалім топтық ойындармен, қызығушылығымен, шығармашылық іс-әрекеттің барлық түрлеріне өздігінен пайда болатын қызығушылығымен ынталандырылатын оқушының өзін-өзі ұйымдастыру және өзін-өзі тәрбиелеу мүмкіндіктерін назардан тыс қалдырмауы керек.

Сыни тұрғыдан ойлау-жүргізілген талдау негізінде ақпаратты талдауға, қорытынды жасауға және шешім қабылдауға, сондай-ақ өз пікірін қалыптастыруға және өз ұстанымын қорғауға мүмкіндік беретін ХХІ ғасырдың негізгі дағдыларының бірі.


Қазіргі әлемде біз ақпаратпен қоршалғанбыз, ол әртүрлі көздерден келеді және қайта ойластыруды және сенімділікті тексеруді қажет етеді. Сыни ойлаудың арқасында біз сәйкессіздіктер мен қарама-қайшылықтарды көреміз, дұрыс емес мәліметтерді алып тастап, фактілерді түсіндіруден ажырата аламыз.

Осы орайда біз бір сабақтың жоспар үлгісін ұсынбақпыз [5].

<p>Пән: Әдебиеттік оқу Орта мерзімді жоспар бөлімі: <b>5- тарау: Өнер</b> Күні: 16.10.2022 жыл Сынып: 3</p>	<p>Мектеп: М.Әбенова атындағы жалпы орта мектеп. Бастауыш сынып мұғалімі Мұғалімнің аты-жөні: Раймбетова Айсұлу Балхановна. Қатысқандар саны: Қатыспағандар саны:</p>	
Сабақ тақырыбы	Ат – ер қанаты	
Осы сабақта қол жеткізілетін оқу мақсаттары (оқу бағдарламасына сілтеме)	<p>3.1.1.1 шығарманың маңызды тұстарын анықтау үшін ашық сұрақтар қою және жауап беру</p> <p>3.2.1.2 – шығарманы іштей саналы түрде түсініп, көз жүгіртіп, шолып, түртіп алып, қажетті ақпаратты тауып, белгі қойып, сын тұрғысынан бағалап оқу;</p> <p>3.3.3.1 шығармашылық жұмысын сурет/ сценарий түрінде ұсыну</p>	
Сабақ мақсаттары	<p><b>Барлық оқушылар:</b> шығарманың маңызды тұстарын анықтау үшін ашық сұрақтар қояды және жауап береді.</p> <p><b>Көптеген оқушылар:</b> шығарманы іштей саналы түрде түсініп, көз жүгіртіп, шолып, түртіп алып, қажетті ақпаратты тауып, белгі қойып, сын тұрғысынан бағалап оқиды.</p> <p><b>Кейбір оқушылар:</b> шығармашылық жұмысын сурет/ сценарий түрінде ұсынады.</p>	
Бағалау критерийлері	<p>-шығарманың маңызды тұстарын анықтау үшін ашық сұрақтар қояды және жауап береді</p> <p>-шығарманы саналы түрде оқып қажетті ақпараттарды тауып оқиды</p> <p>-шығармашылық жұмысын мұғалімнің көмегімен суретті, сценарийді ұсынады.</p>	
Тілдік мақсат	<p>Пәнге тән лексика мен терминология</p> <p>Атқа міну-өнер, әбзелдер, тізгін, қамшы,</p>	
Құндылықтарды дарыту	«Мәңгілік ел» 6. Тарихтың, мәдениет пен тілдің біртұтастығы	
Пәнаралық байланыстар	Дүниетану, математика	
АКТ қолдану дағдылары	<a href="http://www.playhead.net/kz/games/strategy/">http://www.playhead.net/kz/games/strategy/</a> Ойындар, суреттер	
Бастапқы білім	Төрт түлік мал, жылқы туралы мағлұматтар біледі.	
<b>Сабақтың барысы</b>		
Сабақтың жоспарланған кезеңдері	Сабақтағы жоспарланған іс-әрекет	Ресурстар
Сабақтың басы	<p>Оқушылардың сабаққа деген қызығушылықтарын ояту және оқу тақырыбы мен мақсатын таныстыру үшін сұрақтар беру</p> <p>«Қыз қуу», «Көкпар», «Теңге алу», «Бәйге» ұлттық ойындарына қазақтың төрт түлік малының қайсысы пайдаланылады?</p> <p>«Қамбар ата» қай төрт түлік малының пірі?</p> <p>Қымызды қай түліктен аламыз?</p>	<p>Суреттер</p> <p>Жұмыс дәптері</p>



	Күтілетін нәтижені анықтау	Түрлі-түсі қаламдар
<b>Сабақтың ортасы</b>	<p><b>Ойқозғау.</b>  <b>1 тапсырма</b>  Оқулықта берілген мақал-мәтелдерді түсініп оқы. Ортақ бір тақырып ойластырып, түсіндір.  Ат – ердің қанаты.  Жылқы – малдың патшасы.  Жылқының сүті – шекер, еті –бал.  <b>Мағынаны ажырату. Тақырыпты болжау.</b>  Осы мақал-мәтелдер түсіндіру арқылы оқушылар сабақтың тақырыбын ашады.  <b>Мақсат, күтілетін нәтижелер.</b>  Күтілетін нәтижені таныстырып, оқушылармен бірлесе анықтау</p> <p><b>Тындалым.</b>  Қастек Баянбай. «Атқа міндім»  <b>2-тапсырма.</b> Өлеңнен не түсіндің? Алғаш атқа мінген баланың жай-күйін қара сөзбен әңгімелеу.</p> <p><b>3-тапсырма.</b> Өлеңнің авторы туралы әңгімелеу, берілген суреттерді пайдалану.  <b>Топтық жұмыс.</b>  <b>I топ.</b> Түсініп оқы және 5 түрлі атәбзелдері мен оның қызметін ата. Мысалы: Айыл – ауып кетпеу үшін тартылатын артқы тартпа.  <b>II топ.</b> Мәтіндегі мәліметтерді және соған сәйкес суреттерді пайдаланып, сәйкестендір.</p>	<p>Тапсырманы орындаған оқушыны мадақтау, толықтыру жасау, тиімді кері байланыс орнату.</p> <p>Белсенді оқу тапсырмалары.</p> <p>Тапсырманы орындаған оқушыны мадақтау, толықтыру жасау, тиімді кері байланыс орнату.</p> <p>Белсенді оқу тапсырмалары.</p>

№	Атәбзелдері	Сәйкес- тендір	№	Суреттері
1	Тізгін	1=Г	А	
2	Қамшы	2=В	Ә	
3	Жүген	3=А	Б	
4	Ер-тоқым	4=Ә	В	
5	Таға	5=Б	Г	

**III топ.** Атқа мініп көріп пе едің? «Атқа міндім» өлеңіндегі сөздерді қолданып, өтірік өлең құрастыр.

**Бағалау.** ЖК кестесін толтыру арқылы оқушылар топта бір-бірін бағалайды.

**Атәбзелдері** – атқа міну үшін және шаруашылықта пайдалану үшін қолданылатын құрал-жабдық түрлері.

**Жазылым.**

Түсініктерін дәптерге жазады.

**Ойтолғау.** Берілген тақырыптар төңірегінде ой бөлісу.

Атқа міну – өнер.

Атқа міну – спорттың түрі.

Атқа міну – ұлттық ойын.

**Дескриптор:**

Шығарманы саналы түрде оқиды

Шығармашылыққа негізделген сұрақтар қояды.

Берілген тақырып бойынша ой қорыту жасай алады.

**ҚБ: Бір-бірін ауызша бағалау.**

**Жұмыс дәптеріндегі жазылым тапсырмаларын орындау**

**4 –тапсырма**

А

В

С

**Сабақтың соңы**

Жаңа білім мен тәжірибені қолдану. «Галлерияда ой шарлау»  
**ҚБ: ..... бағалау.**

Тапсырманы орындаған

	«Ойлан, Жұптас, Пікірлес» (ҚБ) “Екі жұлдыз, бір тілек” әдісі. Рефлексия (жеке, жұпта, топта, ұжымда)	оқушыны мадақтау, толықтыру жасау, тиімді кері байланыс орнату.
<b>Саралау –оқушыларға қалай көбірек қолдау көрсетуді жоспарлайсыз? Қабілеті жоғары оқушыларға қандай міндет қоюды жоспарлап отырсыз?</b>	<b>Бағалау – оқушылардың материалды меңгеру деңгейін қалай тексеруді жоспарлайсыз?</b>	<b>Денсаулық және қауіпсіздік техникасының сақталуы</b>
Сабақ бойынша рефлексия Сабақ мақсаттары /оқу мақсаттары дұрыс қойылған ба? Оқушылардың барлығы ОМ қол жеткізді ме? Жеткізбесе, неліктен? Сабақта саралау дұрыс жүргізілді ме? Сабақтың уақыттық кезеңдері сақталды ма? Сабақ жоспарынан қандай ауытқулар болды, неліктен?	Бұл бөлімді сабақ туралы өз пікіріңізді білдіру үшін пайдаланыңыз. Өз сабағыңыз туралы сол жақ бағанда берілген сұрақтарға жауап беріңіз.	
Жалпы баға Сабақтың жақсы өткен екі аспектісі (оқыту туралы да, оқу туралы да ойланыңыз)? 1: 2: Сабақты жақсартуға не ықпал ете алады (оқыту туралы да, оқу туралы да ойланыңыз)? 1: 2: Сабақ барысында сынып туралы немесе жекелеген оқушылардың жетістік/қиындықтары туралы нені білдім, келесі сабақтарда неге көңіл бөлу қажет?		

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Бөрібекова Ф.Б., Жанатбекова Н.Ж. Қазіргі заманғы педагогикалық технологиялар: Оқулық. – Алматы: 2014. – 360 б.
2. Бутенко А.В., Ходос Е.А. Критическое мышление: метод, теория, практика: учеб.-метод. пос. – М.: МИРОС, 2002. – 176 с.
3. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций/ Л.С.Выготский. – М.: 2000. – 380 с.
4. Әлімов А.Қ. Интербелсенді оқу әдісін мектепте қолдану. Оқу құралы /А.Қ.Әлімов. Асхат Қамзаұлы. –Астана: «Назарбаев зияткерлік мектептері» ДББҰ Педагогикалық шеберлік орталығы,2014. -188б.

## ҚАЗАҚТЫҢ ҰЛТТЫҚ БІРЕГЕЙЛІГІНІҢ ЕРЕКШЕЛІКТЕРІ

Садырбек Д.Қ.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 1 курс магистранты

Ғылыми жетекші: филос.ғ.д., профессор Құрманалиева А.Д.

**Аңдатпа:** Қазіргі таңда дүние жүзінде үздіксіз жүріп жатқан халықаралық үрдістер кез келген елдің назары мен қатысуын талап етеді. Өйткені, әлемдегі кез келген ел осы өркениеттің ажырамас бөлігі болып табылады. Сонымен қатар, кез келген елдің өзін жеке дара өркениет деп те атауға болады. Қазіргі таңда елдер мен ұлттар кез келген адам кездестіретін «Біз кіміз?» деген сұраққа жауап іздеуде. Адамдар дәстүрлі түрде өздері үшін маңызы зор түсініктермен: шығу тегі, дін, тіл, тарих, құндылықтар, салттар мен қоғамдық институттар арқылы жауап береді. Олар өздерін мәдени топтар арқылы бірегейлендіреді: тайпалар, этникалық топтар, діни қауымдар, ұлттар, тіптен ең кең түсінікте өркениеттермен бірегейлендіреді. Бірегейліктерін анықтамай адамдар өз қызығушылықтары мен мақсаттарын іске асыру үшін саясат бағытын да анықтай алмайды. Адамдардың басым көпшілігі үшін мәдени идентификация маңызы зор болып табылады. Адамдар идентификацияның жаңа, басым жағдайда ескі символдарын анықтай бастайды. Соның ішінде ұлттық бірегейлік бұл әр ұлт үшін маңызды болып табылады. Ұлттық бірегейлік – адамның белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке жататындығын білдіретін бірегейліктің құрамдас бөліктерінің бірі. Қазақстандағы ұлттық бірегейлік мәселесі күрделі және өзекті болып табылады.

**Кілт сөздер:** бірегейлік, ұлт, мәдениет, тіл, дәстүр.

Идентификация – бұл адамның әлеуметтік өмірінің, оның қоғамдағы өз орнын айқындауының басты элементі болып табылады, өйткені адам табиғатынан әлеуметтік болмыс. Әрбір жеке тұлға «Мен кімін?», «Біз кіміз?» сұрақтары туралы тереңірек ойлана бастаған сайын, ол саналы түрде өзінің бірегейлігіне мән бере бастайды.

Жалпы бірегейлік сөзі ғылыми айналымға ХХ-ғасырдың 90-жылдарында ене бастады. Ең алдымен «бірегейлік» этимологиясына назар аударсақ. «Бірегейлік» (орыс тілінде «идентичность») сөзінің шығуының түп негізі латын тіліндегі «idem», «identity» сөзінен бастау алады. Оның мағынасы «ұқсау», «тепе-тең болу» дегенге келеді. Яғни, жеке индивидтің біреуге ұқсауын, сонымен өзін теңестіруін білдіреді. Латын тіліндегі «identity» терминінің ортақ анықтамасының жоқтығына қарамастан қазақ тілінде көп қолданысқа түскен «бірегейлік» сөзі пайдаланылады.

«Идентификация» терминін алғаш рет Австрия психологы З.Фрейд 1921 жылы «Психология масс и анализ Я» деген еңбегінде атап өткен болатын.

Бірегейлік түсінігі гуманитарлық ғылымдардың түрлі салаларында, атап айтқанда, философияда, саясаттануда, әлеуметтануда, психология мен антропологияда кеңінен қолданылады. Соның ішінде классикалық психоанализ өкілі З.Фрейдтің бірегейлік туралы ойын дамытушы Э.Эриксон баланың психосоциалды бірегейлігі алғаш дүниеге келген

күнінен бастап қоршаған ортамен өзара байланысы негізінде қалыптасады. Уақыт өте келе адамның өзгермелі ортада адамның өзіндік «МЕНІ» тұрақтылығын арттыра түсетіндігі туралы айтады. Бірегейлік – бұл уақыт пен кеңістіктегі адам өзінің үздіксіз тіршілігіндегі өзіне-өзін теңестіру сезімі, сонымен қатар, қоршаған орта осы теңестірілуді мойындау қажет деген тұжырым жасайды [1].

Демек, автордың тұжырымына сәйкес бірегейлік ұғымына біржақты қарамауымыз қажет, себебі бірегейлік адам мен қоршаған ортаның байланысы нәтижесінде қалыптасып, дамиды. Осы орайда бірегейліктің қалыптасуы тұлғаның дамуының маңызды бір бөлігі болып табылатынын нақты айта аламыз.

А.А. Хамидов былай деп жазады: «Дамыған (немесе, кем дегенде, салыстырмалы түрде тұрақты қалыптасқан) қоғамда адам баласы табиғатта емес, мәдениетте, сонымен қатар белгілі бір форма мен даму сатысында туады» [2]. Белгілі бір мәдениетте бірегейлік нәрестенің болашақ тағдырын анықтау рөлін атқаруы мүмкін. Осыған орай кейбір бірегейлік адамға туылғаннан беріледі. Дәлелдеу үшін мысал ретінде тарихи уақытта болған оқиғаларды ала аламыз. Мысалы, Италияда Ренессанс дәуірінде немесе Шыңғыс ханның басшылығының кезеңінде адам белгілі бір мәдениеттің шеңберінде белгілі бір даму кезеңде дүниеге келеді. Адам ол кезеңде өзінің бірегейлігін объективті түрде анықтай алмайды, мысалы, компанияның менеджері немесе Наполеон армиясының жауынгері ретінде өзін көрсете алмайды, себебі ол кездегі мәдениет өзгеше болды. Және де әр адамның өз бірегейлігін қалыптастыруы басшыға немесе сол кезеңдегі жағдайға байланысты болды. Былайша айтқанда өз таңдаулары болмады.

Қазіргі таңда бірегейлікті анықтауда адамның қолында көптеген шексіз таңдау мүмкіндіктері бар. Ол туралы Хантингтонның былай деп жазады: «Адамдар алдында өзін-өзі бірегейленуде ықтимал көздерінің бай, шексіз таңдауы бар. Олардың арасындағы ең маңыздылары:

1. Аскриптивті – жас, жыныс, туыстық, этникалық және нәсілдік.
2. Мәдени – кландық, тайпалық, тілдік, ұлттық, діни, өркениеттік.
3. Аумақтық – ең жақын орта, ауыл, қала, провинция, мемлекет, аймақ, климаттық аймақ, континент, жарты шар.
4. Саяси – фракциялық және партиялық (кең мағынада, кликтен қоғамдық қозғалысқа дейін), көшбасшыға, мүдделер тобына, идеологияға, мемлекет мүдделеріне адалдық.
5. Экономикалық – жұмыс, кәсіп, лауазым, жұмыс бөлімі, жұмыс берушілер, салалар, экономикалық секторлар, кәсіподақтар, сыныптар, мемлекеттер.
6. Әлеуметтік – достар, клубтар, командалар, әріптестер, компаниялар, ойын-сауық, әлеуметтік мәртебесі» [3]. Яғни Хантингтонға сүйенсек, қазіргі таңда адам баласының таңдау мүмкіндігі өте көп. Мысалы, адам өзінің бірегейлігін бір топқа жатқызып-ақ анықтауға болады. Адамның бойында жоғарыда атап өткендей барлық бірегейлік бар, бірақ адам бір топқа басымдылық жасай отыра, өзін көпшілік ортаға солай таныстырып, өзін өмір ағымында солай ұстанады.

Идентификацияны зерттей отыра біз оның ғылымда бірнеше түрі өмір сүретінін байқаймыз. Атап айтқанда, кәсіби, ұлттық, этностық, аймақтық, саяси, діни және т.б. Соның ішінде ұлттық идентификацияға тоқталып өтсек, ұлттық бірегейлік адамның белгілі бір ұлтқа, елге, этносқа, мәдениетке тиесілі екенін білдіру. С. Хантингтон «Ұлттық бірегейліктің маңызы, әсіресе басқа бірегейлікпен салыстырғанда өзгермейді; бұл бүкіл адамзат тарихында», -дегендей ұлттық идентификация бүкіл адамзат тарихында ерекше орын алады.

Ұлттық идентификация неміс ойшылы К.Хуюбнер ойынша бұл адамның ерікті таңдауы немесе өздерінің таңдау емес деп орынды айтады, яғни бұл – тағдыр. Адамдар ұлттық идентификацияны таңдамайды, оны туылғаннан бірге беріледі деп есептейді [4]. Яғни адам өзінің ұлтын, этносын таңдай алмайды, бұл қанмен беріледі. Және ол адам сол ұлтты жалғастырушы ұрпақ болып есептеледі.

Н.И.Айтымбетовтың ұлттық бірегейлікке берген анықтамасына тоқталып өтсек: «Ұлттық бірегейлік – адамның белгілі бір ұлтқа, елге, мәдени кеңістікке жататындығын білдіретін бірегейліктің құрамдас бөліктерінің бірі ретінде анықталып жүр. Ол – азаматтық және ұлтшылдық сияқты түсініктермен теңестірілмейді, дегенмен, олар оған күшті әсер ете алатын факторлар болып табылуы мүмкін. Сонымен бірге ұлттық бірегейлік адаммен бірге тумасынан пайда болмайды. Ол белгілі бір адамдардың тобының тілін, тарихын, қауымдастықтың мәдениетін қабылдаған кезде пайда болады», - дей келе, мынадай түсініктемелер береді: «Этностық және ұлттық бірегейлік өздерінің негізінде мәдени бірегейлікті иеленеді, бірақ бұл түсініктер мағыналық тұрғыда өзара теңестірілмеген, өйткені, әртүрлі негіздерге сүйенеді. Этностық бірегейлік – сананың психологиялық деңгейі, ал ұлттық бірегейлік – бұл жоғарғы деңгейде сананың идеологиялық, рухани, рационалды деңгейі. Этностық бірегейлік адамның өзін белгілі бір этносқа жатқызуынан көрінеді, соның арқасында ол бір жағынан, өзіндік ерекшелігін қанағаттандырса, екінші жағынан, өзінің қауымына жататындығын қорғауды қамтамасыз етеді. Этностық бірегейлік индивидтің өзіндік санасының айрықша тұрақты құрамдас бір бөлігі болып табылады [5]. Байқап отырғанамыздай, ұлттық бірегейлік күрделі, әрі кең ұғым, оған нақты бір анықтама беру өте қиын. Яғни ұлттық бірегейлік бұл кей ғалымдар үшін тағдыр яғни тумасынан беріледі десе, кейбірі ұлттық идентификация дегеніміз белгілі мәдениетті мойындау деп есептейді.

Жалпы кез-келген ұлттық бірегейліктің қалыптасу негізінде ұлттың тарихы, ұлттық идеясы, тілі, қалыптасқан мифтері әсер етеді. Қазақтың ұлттық бірегейлігін анықтауда проблемалар бар екенін зерттеушілер айтқан болатын. Оған мысал ретінде Р. Қадыржановтың ойын негізге алсақ болады: «Қазақстанда ұлттық бірегейлікті анықтауда қоғамда екі концепцияның қарама-қайшылығын айтады. Ол оны «Қазақ ұлты» және «қазақстандық ұлт» деп екіге бөліп көрсетеді. Бұл екі тұжырым қазірше виртуалды кеңістікте, қоғамдық дискурс саласында күрес жүргізіліп отыр деп пайым жасайды [6]. Жалпы бұл қарама-қайшылықтың туындауының негізі тереңде жатыр. Оған себеп, қазақ халқы біраз жыл Кеңестік идеологияның ықпалында болып саяси-мәдениетін өздеріне сіңіріп алуы және коммунистік сананың қалыптасуында жатыр. Тағы бір себеп ретінде көпэтносты мемлекет болуымыз. Қайшылықтарға қарамастан қазақтың тарихына жүгіне отырып қазақ ұлттық бірегейліктің қалыптасу тарихы және ерекшелігін қарастырамыз.

Профессор М. Орынбеков қазақ халқының ділінде индивидтің санасына ықпал ететін саналық пен бейсаналық, мифологиялық пен замануи кезеңнің генетикалық өзара байланысы бар, олар ғасырлар бойы сақталып, біздің этникалық санамызда тұрақтаған архетиптер болып табылады, оған «Жерана», «тайпа», «Кең дала», «Мен Қазақпын» деген ұғымдарды жатқызуға болатындығын атап өткен еді [7]. Жалпы қай халықтың да ұлттық бірегейлігінің мызғымас негізін ұлттық құндылықтар құрайды. Кез келген ұлттың сипаты бес қағидаға келіп тіреледі. Біріншісі – тілі, екіншісі – діні, үшіншісі – дәстүрі, төртіншісі – тарихы, бесінші – атамекені. Осы қағидаларға сай, қазақтың ұлттық бірегейлігін анықтауға болады.

Соның ішінде ұлттың бірінші сипаты қазақ тіліне тоқталып өтсек. Н.Ә.  
Назарбаев «Ғасырлар бойы қазақтың ұлт ретіндегі мәдени тұтастығына ең негізгі ұйытқы

болған -оның ғажайып тілі» деп атап өткен болатын. Қазақ халқы ұлт болып қалыптасқалы бері, қазақ тілі өмір сүріп келеді.

Мемлекеттік тіл, яғни, қазақ тілі - әлемдегі алты мыңға жуық тілдердің ішіндегі қолдану өрісі жағынан жетпісінші, ал тіл байлығы мен көркемдігі, оралымдығы жағынан алғашқы ондықтар қатарындағы тіл. Сондай-ақ, ол дүние жүзіндегі ауызша және жазбаша тіл мәдениеті қалыптасқан алты жүз тілдің және мемлекеттік мәртебеге ие екі жүз тілдің қатарында тұр. Қазақстанда тұратын жүзден аса ұлт өкілдері Қазақстанның халқын, соның ішінде қазақ халқының тұрмыс-әдебиетін, әдет-ғұрпын, мәдениетін, әдебиетін, тілін білуі міндетті. Тілге деген құрмет - халыққа деген құрмет. Тілсіз халықтың, елдің өмір сүруі мүмкін емес. Әлем таныған ел болу үшін тіліміздің жұлдызын биіктетіп, жарқыратуымыз керек. Қазақстан Республикасының Конституциясы (1995ж.), «Тіл саясаты туралы» Тұжырымдамасы (1996ж.) және осыларға негізделген «Тіл туралы» Заң (1997ж.) республикадағы тілдердің ұлтаралық жарастық пен рухани ынтымақтастықтың құралы ретінде қызмет етуін және тіл алуандығын көздейді. Республикада мемлекеттік тіл ретінде бір ғана тіл - қазақ тіліне конституциялық мәртебе беріліп отыр. Қазақстан Республикасында қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде қызмет етуінің бірнеше алғы шарты бар. Атап айтқанда, сол тілді қолданушылардың санының жеткілікті болуы, табиғи және табиғи емес тілдік ортаның болуы, республиканың барлық аймақтарына таралуы, қоғамдық өмірдің әр алуан саласында қызмет етуі және ауызша әрі жазбаша түрде қызмет етуі сияқты сыртқы факторлардың болуы, сондай-ақ қазақ тілінің құрылым-жүйесі жетілген, лексика-фразеологиялық қоры аса бай, ежелден келе жатқан жазба және ауызша дәстүрі бар ұлттық тілдердің бірі ретіндегі ішкі тілдік факторлардың болуы - қазақ тілінің мемлекеттік тіл ретінде қызмет етуіне мүмкіндік береді. Оған қоса мемлекеттік тіл - татулық пен бірліктің тірегі. Ұлттың тірегі оның тілі болса, сенім негізі дін болып табылады.

#### **Әдебиеттер тізімі:**

1. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Изд. Груп Прогресс, 2006. – 58 с.
2. Хамидов А.А. Категориальные формы в индивидуальной жизнедеятельности // Категории мышления и индивидуальное развитие. – Алма-Ата: Наука, 1991. – С. 69–112.
3. Хантингтон С. Кто Мы?: Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М., 2008. – 635 с.
2. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению. – М., 2001. – 400 с.
3. Нысанбаев А.Н. Глобализация и проблемы межкультурного диалога: в 2-х томах / Отв. ред.: С.Ю. Колчигин. – Алматы: Ин-т философии и политологии, 2004. – Т. 1. – 274 с
4. Кадыржанов Р.К. Казахи? Или казахстанцы? – В кн.: Зарема Шаукенова, Юрий Кириновичев. Философская гостиная (к 55-летию Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК). – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 218 с.
5. Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: ИД Аркаим, 2001. – 252 с.

## ИСЛАМ ТАРИХЫНДАҒЫ МӘТІНДЕРДІҢ САКРАЛДАНУЫНА ӘСЕР ЕТКЕН ФАКТОРЛАР

*Әділхан Аякөз*

*Әл-Фараби атындағы Қазақ Ұлттық университеті*

*Исламтану мамандығы 4 курс студенті*

Ислам тарихындағы мәтіндердің қасиетті болуына исламдық ілімдер мен дәстүрлерді түсіндіру, жеткізу және қабылдауды қалыптастырған саяси және әлеуметтік факторлардың кең ауқымы әсер етті.

Ислам тарихындағы мәтіндердің сакрализациясына әсер еткен негізгі саяси факторлардың бірі – саяси биліктің ислам заңдарын түсіндіру және орындаудағы рөлі. Ислам тарихында саяси билік ислам заңдарын ілгерілету мен орындауда шешуші рөл атқарды және жиі ислам мәтіндері мен дәстүрлеріне жүгіну арқылы өз билігін заңдастыруға тырысты. Бұл саяси билік пен діни билік арасындағы күрделі қарым-қатынастың дамуына әкеліп соқты және кейде исламдық ілімдерді түсіндіру мен қолдануда шиеленіс пен қақтығыстарға әкелді.

Ислам тарихындағы мәтіндердің сакрализациясына әсер еткен тағы бір негізгі әлеуметтік фактор – ислам ғалымдары мен институттарының рөлі. Ислам ғұламалары немесе ғұламалар исламдық ілімдерді түсіндіру мен жеткізуде маңызды рөл атқарды және исламдық құқықтық, теологиялық және философиялық ойдың бай және алуан түрлі дәстүрін дамытты. Медреселер мен университеттер сияқты исламдық мекемелер де исламдық білім мен дәстүрді таратуда маңызды рөл атқарып, исламдық мәтіндер мен дәстүрлерді түсіндіру мен қабылдауды қалыптастыруға көмектесті.

Ислам ілімдері түсіндіріліп, жеткізілетін мәдени және интеллектуалдық контексттер де ислам тарихындағы мәтіндердің қасиетті болуына айтарлықтай әсер етті. Мысалы, грек философиясы мен ғылымының исламдық интеллектуалдық дәстүрлерге әсері ислам философиясы мен ғылымының бай және күрделі дәстүрінің дамуына әкелді, бұл ислам мәтіндері мен ілімдерін түсіндіру мен қабылдауды қалыптастыруға көмектесті.

Ақырында, исламдық мәтіндердің қабылдануы мен түсіндірілуінің әлеуметтік және мәдени контексттері де ислам тарихындағы мәтіндердің қасиетті болуына айтарлықтай әсер етті. Мысалы, исламның әртүрлі аймақтар мен мәдениеттерге таралуы жергілікті әдет-ғұрыптар, нанымдар мен әдет-ғұрыптар арқылы қалыптасатын әртүрлі және ерекше исламдық дәстүрлердің дамуына әкелді.

Тұтастай алғанда, ислам тарихындағы мәтіндердің қасиетті болуына исламдық ілімдер мен дәстүрлерді түсіндіру, жеткізу және қабылдауды қалыптастырған саяси, әлеуметтік, мәдени және интеллектуалдық факторлардың кең ауқымы әсер етті.



## ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ЭССЕ

### ЯЗЫК КАК ФОРМА СУЩЕСТВОВАНИЯ

Шакиров Искандер Аликович

Уфа ғылым және технология университеті философия және мәдениеттану  
кафедрасының доценті

**Annotation:** The essay is based on the author's book. It attempts to reveal such issues as: a person's trust in the language and the world as a whole; about the difficulty of revealing with the help of language the whole kaleidoscope of human feelings and experiences; about the limits of our thinking and understanding; about the dominant systems of thought; about «aging», «wearing out» and terms of life of the words of the language. At the end of the text, speaking about the thousand-year history of philosophy since the time of Al-Farabi, a certain recipe for the relationship between philosophy and language is proposed.

**Keywords:** history of philosophy, language and thinking of the people, obsolescence of words, text as a map, striving for clarity.

Мы видели, каким образом стремление обнаружить ключевые признаки и осмыслить их всегда активно присутствует в нашем зрении и слухе, а также в наших опасениях и желаниях. Неустанное стремление понять происходящее, равно как и язык, его описывающий, несомненно, представляют собой развитие этого изначального стремления к интеллектуальному контролю. Ощущение интеллектуального дискомфорта, подобное тому, которое побуждает наши глаза представлять видимые нами вещи отчетливыми и связными, заставляет и наши понятия в ходе формирования развиваться от неясных к ясным, несвязных к связным.

Если доверять языку, понимаешь, что мир тянется к тебе со всех сторон и хочет разговора, однако за сопротивление этому доверию платишь биографией, то есть не оставляешь следов на земле, а может быть, и выше.

Смысл слов не в них, а между ними, и язык – всего лишь система различий, отсылаемых всеми элементами друг к другу. Главное, что позволяет считать объект идеальным, – это его бесконечная повторяемость, вне зависимости от контекста. Такую возможность предоставляет письмо, через которое мы в отсутствие эмпирического субъекта способны воспроизводить первоначальный смысл, повторять его неограниченное число раз, вникая в него все более глубоко и беспристрастно. Текст – не объект, а карта. Он производится из других текстов, по отношению к другим текстам, которые, в свою очередь, также являются отношениями. Смысл текста заключается не в той или иной из его «интерпретаций», но в диаграмматической совокупности его прочтений, в их множественной системе.

У людей мало слов для того, чтоб они могли понимать друг друга. У них нет форм для выражения чувств. Слова, имеющиеся в их распоряжении, слишком изношены и бледны. Они мало говорят. Они ничего не рисуют. Это большое несчастье, что сначала развиваются чувства, а потом уже язык. Мы остаёмся позади языка с нашими чувствами,

мы не можем выговорить себя, и вот почему никто никого не понимает. Нам нужны новые слова, много слов; нам всегда нужно бы иметь в запасе несколько лишних слов, ибо часто чувства мимолетны, моментальны и нам нечем оформить их. Во многом ещё мы нищие и вот почему так часто грабим друг друга.

Надо набраться мужества и признать, что человеческий язык удручающе беден и не развит. Предъявлять претензии нам не к кому – мы впустую потратили три тысячи лет, развлекаясь земными поклонами, поэмами и самовосхвалением.

Именно бедность и неразвитость языка в ближайшем будущем станет главной проблемой науки, которая будет существенно ограничивать ее развитие. Ведь именно язык устанавливает границы понимания. То, что не имеет никакого словесного обозначения – не имеет и места в мышлении.

Дело также ещё и в том, что срок жизни любого слова в любом языке ограничен – рано или поздно слову придется исчезнуть, уступив свое место другому (которое в принципе ничуть не лучше и не хуже своего предшественника). Бывает так, что это новое слово берется из другого языка – обычно это язык соседнего народа или просто широко распространенный (в ту эпоху) язык; такие слова называют заимствованиями.

Ролан Барт, как известно, считавший себя левым, выступал против власти как таковой – не политической, а той, что «гнездится в наитончайших механизмах социального обмена», и чьим обязательным выражением является язык. «Язык – это средство классификации, а классификация есть способ подавления». Язык, пишет Барт, это фашист, ибо он приказывает говорить так, а не иначе. Выход? «Плутовать с языком, дурачить язык». Это и есть литература и философия.

Современная философия принуждена быть литературой, чтобы расплавить, растопить ту кору понятий и концептов, которые образовались в ней за тысячу лет со времен Аль-Фараби. Эта остывшая лава давит и раздавливает всё, что есть живого в философии. История философии губит философию. Философии нужно лишить себя двойной непрозрачности, скинуть с себя шкуру метафизики и дотронуться до человека, прикоснуться к нему, задеть его. Философия должна радовать и печалить, веселить и огорчать. Её тексты не должны быть громоздкими, их надо делать компактными, обозримыми. В них должен доминировать естественный язык, а не терминологические отходы философской работы многих поколений.

Философия, как правило, мыслит инаково, бросает вызов господствующим системам мысли. История мысли – это история ее борьбы с собственным застыванием и обезмысливанием в формах различных идеологий и мифологий, теологических и метафизических догм.

#### **Список литературы:**

Эссе написано по мотивам книги автора: Шакиров И.А. Анамнез декадентствующего пессимиста. Изд-ие 2-е, перераб. и дополн. – Уфа, Мир печати, 2015. – 449 с.

### **ФИЛОСОФИЯ О СЧАСТЬЕ КАК ЦЕЛИ, ПРОЦЕССЕ И СОСТОЯНИИ**

**Қожабек Нұржан**

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, философия кафедрасының 1 курс магистранты

Ғылыми жетекші: филос.ғ.к., доцент **Лифанова Т.Ю**

**Аннотация.** В статье представлен философский анализ понимания счастья как сложного биопсихологического и экзистенциального состояния в контексте истории философии от Античности до Нового времени. Автором раскрывается противоречивость трактовки счастья как цели человеческого существования в противовес пониманию счастья как недостижимого идеального состояния, которое возможно понять только как процесс жизни, удовлетворенность жизнью в ее повседневных проявлениях или посредством обладания благами. Важное место в философском анализе счастья занимает его этическая трактовка. В статье проводится сопоставление двух концепций поиска счастья внутри человека или вне его: эвдемонических и деонтологических.

**Ключевые слова:** счастье, страдание, наслаждение, эвдемония, этика, ценности, благо.

Представления о счастье являются древнейшими элементами человеческого мировоззрения. Они выступают в роли обобщенного понимания мира, а также человека так же данные представления являются оценочными суждениями о человеческой жизни. Вечной проблемой философских размышлений являются вопросы на подобии таких как, в чем заключена счастливая жизнь и как ее достичь, а так же что нужно делать чтобы противостоять жизненным несчастьям. Понятие счастье является одним из самых старых в этике а так же входит в число самых плодотворных этических и социальных идей. На заре греческой философии счастье было приближено к понятию благоприятной судьбы, жизненные везения рассматривались как счастье. В древнегреческих религиозных сочинениях и мифологии понятие счастье употреблялось под названием «эвдемония». Данное понятие дословно можно перевести как человеческая судьба, которая находится под присмотром и защитой добрых древнегреческих богов. Аристотель обозначил это слово как обладание высшим благом. Еще одним понятием, которое было близко, к счастью, являлось удовольствие. Оно в отличие от понятия удачи, которое являлось отражением внешних обстоятельств в жизни человека, являлось внутренним и подразумевало под собой внутренние положительные чувства. Так же наиболее близким к счастью являлось такое понятие как блаженство, его трактовали как удовольствие в самой высокой степени.

Одним из первых видных философов древней Греции который поместил понятие счастья в центр своей философии являлся Демокрит. Для него чтобы человеку быть счастливым было недостаточно лишь удачной судьбы, чтобы быть счастливым необходимо еще и внутреннее состояние человека. Счастливая жизнь для Демокрита это та жизнь, которую человек ощущает и воспринимает в положительном ключе, это та жизнь которой человек доволен. Главным в такой жизни являются не те вещи, которыми человек обладает, а то что он при этом чувствует. Внутренние условия значат для счастья больше, чем внешнее везение, получение удовольствия: «Не совершенство тела и не богатство дают счастье, а ровный характер и богатство воображения» [1]. Для Сократа, Платона, а также их последователей в отличии от Демокрита для счастье было необходимо обладать высшими благами. А самоудовлетворение вытекало из обладания ими.

Основоположником этики как науки был Аристотель, он смог систематизировать понятия счастья в двух своих трудах, в «Никомаховой этике» и «Большой этике». Аристотель основой блага считал принцип деятельности. Первопричиной счастья он считал деятельность души в полноте добродетели она приносила человеку наслаждение, а также моральное удовлетворение, потому что высшее благо являлось счастьем, а счастье являлось целью, а совершенная цель в свою очередь заключалась в деятельности, из этого следует

что если человек будет жить добродетельно, то он сможет жить счастливо и обладать высшим благом. Из этого следует что понятие эвдемонии охватывает такие области жизнедеятельности человека как мораль и сознательность, она принадлежит всем людям, которые по своей природе так или иначе предрасположены к созерцанию мира и общественно политической деятельности. Аристотель после того, как определил понятие эвдемонии добавил к ней блаженство. Аристотель считал, что человек, у которого тяжелая судьба, которая исключает из его жизни внешние блага, не может в полной мере познать счастья и достигнуть блаженства.

Таким образом счастье в дофилософское время понималось как благоприятная судьба, как блаженство оно понималось сперва в древнегреческой мифологии, а потом и в философии, в качестве удовлетворения жизнью часто внутренним. Демокрит рассматривал счастье как обладание высшим благом, то есть эвдемонию.

Существуют две теории которые рассматривают нахождение счастья внутри человека или вне его, это эвдемонические и деонтологические. Эвдемонические теории счастья, признают счастье высшим благом, а стремление к счастью основой морали. Деонтологические теории ставят на первое место среди всех этических ценностей, следование человеком долгу, счастье в таких теориях признается производным истекающим из добродетели. В эвдемонистических теориях счастье может быть как внутренним, так и внешним. В деонтологических теориях, источник счастья рассматривается как сугубо внутренний, это внутреннее желание совершать поступки исходя из норм добродетели, а также следовать долгу в своих поступках [2].

Так же и для Канта высшее благо связано не со счастьем а с моральным законом и религией: «Моральный закон через понятие высшего блага как объекта и конечной цели чистого практического разума ведет к религии». Осуществление высшего блага берет на себя моральный закон, осуществление данного закона возможно только в том случае, когда воля человека соответствует воли Бога. Именно моральный закон ограждает «безграничное желание счастья и определяет основание воли, которое предназначено к содействию высшему благу. Вот почему мораль есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а том, как мы должны стать достойными счастья» [3].

Надежным источником счастья и главной добродетелью для стоиков является человеческая способность строго соблюдать моральные принципы а так же побеждать склонность к злым поступкам. Римский философ Луций Анней Сенека считал, что благо находится внутри самого человека, а чтобы чувствовать себя счастливым, необходимо всегда совершать правильный моральный выбор. Для стоиков идеалом счастья выступали бесстрашие и отрешенность от мирских чувств.

Для эпикурейцев важнейшей нравственной целью было счастье. В отличии от гедонистов для эпикурейцев не обязательно должно было присутствовать наслаждение, для них чтобы быть счастливым достаточно было отсутствия страданий. Для самого Эпикура необходимым условие счастья выступало познание. Познание нужно для того, чтобы освободить человека от оков незнания от различных суеверий, а также от страха перед лицом смерти и перед богами. Для Эпикура счастья было невозможно достичь так же и без согласования своих поступков с аргументами своего разума. Исходя из этого можно сделать вывод что для Эпикура намного лучше несчастливый человек, но который пользуется своим разумом чем тот, кто, будучи счастливым не пользуется своим разумом.

Аль-Фараби был гуманистом, для него человеческое совершенство заключалось в счастье, для великого философа счастья можно было достигнуть через философию, а для того, чтобы понимать философию человеку необходимо было иметь хороший нрав и силу

ума. Для философа счастье является абсолютной ценностью человеческой жизни, счастье по мнению философа избирается для него самого, а не для чего-то другого. Для Аль-Фараби так же, как и для Аристотеля счастье и добродетель — это неотъемлемые друг от друга вещи. Так же в вопросе о счастье Аль-Фараби уделяет большое внимание такой категории как мера. Путь к счастью, по его мнению, лежит через познание и знание, а также через добродетель. Абсолютное счастье, по его мнению, достигается в том случае, когда зло повержено внутри самого человека.

В христианстве по мере его развития понятие счастья напрямую соединилось с понятием блаженства. Как отмечает В. Татаркевич, счастливые в греческих текстах Евангелия именовались блаженными. Позднее в латинских текстах главным понятием выступает *felicitas*, которое означает блаженство [4]. Христиане считали, что блаженства можно приобрести и в нашей мирской жизни, для этого нужно исполнять заповеди, а также следовать закону божьему. Так же христианским понятием счастья пользовались и представители схоластической школы средневековой философии. Для схоластов так же, как и для древнегреческих философов понятие счастья не состояло из удовлетворения, а наоборот было его следствием. Для представителей схоластической школы счастье проистекало непосредственно из религиозного добра. Схоласты считали что когда человек живет разумной и добродетельной жизнью а так же верит в Бога, то господь помогает человеку и дает ему блаженство, от этого человек становится счастливым. Обобщая христианское понимание счастья, можно сказать, что главная вещь которую привнесло в понятие счастья христианство, это любовь Бога а так же вера в него. Для средневекового философа и богослова Фомы Аквинского счастье выступало в роли божественной ниспосланной свыше всеблаготворительности. Для Фомы Аквинского истинным источником счастья являлся Господь, так же для него мирское счастье имеет две грани. Для Аквинского в мирской жизни человека наиболее полного счастья существовать не могло, потому что это счастье не имеет возможности примкнуть к высшему благу и конечно же такое счастье не является вечным.

Если в средневековой философии был актуален аскетизм а так же мысль о том что все что связано с чувственными побуждениями человека является греховным, то в эпоху возрождения философы того времени начинают выдвигать на первый план естественные и чувственные мотивы. Заново начинаются рассматриваться и развиваться гедонистические идеи. Философы эпохи возрождения начали развивать материалистические теории человеческих потребностей и в их удовлетворении они видели счастье. «Человек испытывает постоянную потребность в ощущениях и впечатлениях: чем больше их у него, тем он счастливее себя чувствует. Людей нельзя сделать счастливыми, погасив их страсти» [5]. Несчастливыми по мнению философов эпохи возрождения люди бывают потому что у них есть ложные представления о мире а также из-за того что они неумело пользуются тем что у них есть или же злоупотребляют источниками удовольствий. На первый план выходит вопрос о том, как согласовать собственное стремление к счастью с такими же стремлениями других людей. Основой такой согласованности является польза, которую приносит человек. Быть полезным — значит быть добродетельным, а, следовательно, делать себя и других счастливыми [6].

Так же принцип человеческой пользы, который является основой счастья, становится лейтмотивом философии утилитаризма в XIX веке. Еще для утилитаристов было важно рациональное использование удовольствий, чтобы не было излишек. Для представителей утилитаризма разговор о счастье мог быть только там, где существовало представление о пользе. «Под принципом пользы, - писал И. Бентам, - понимается тот

принцип, который одобряет или не одобряет какое-то действие по следующему признаку: имело ли оно стремление увеличить или уменьшить счастье, содействовало или препятствовало этому счастью» [7]. Польза в представлении утилитаристов была свойством вещи приносящее человеку выгоду, счастье и удовольствие. По мнению Бентама, для того чтобы в социуме увеличилось счастье, каждому человеку нужно следовать своему субъективному счастью.

Другим видным представителем утилитаризма своего времени был Дж. С. Милль, по его мнению в основе счастья тоже лежал принцип пользы. Но его взгляды с Бентамом расходились в том, что для Милля в отличие от Бентама человек обязан был не к своему собственному счастью, а к счастью всеобщему. Правильность или неправильность получения удовлетворения от пользы обуславливалась тем помогает ли это удовольствие достижению высших целей, под ними подразумевалось общее счастье. Но сомнения вызывает само достижение такого счастья, возможно ли это? Счастье и страдание являются субъективно-ситуативными вещами.

В XIX веке утопические концепции уходят в руло идей о всеобщем счастье для всех жителей государств земли. Например, французский утопист и социалист Сен-Симон считал, что необходим не только общественный прогресс, но и технический. Сен-Симон утверждал, что для достижения всеобщего счастья государство должно вмешиваться в процессы, которые ведут к счастью. В начале XXI века утопист по имени Беллами выдвинул новую концепцию счастья, которая основывалась на всеобщем материальном достатке и благополучии. В целом, в XIX веке утопические концепции становились более близки к вопросу о счастье отдельного человека, различные утопические концепции видоизменялись в пользу человеческих потребностей, поэтому их можно охарактеризовать как более реалистичные и в то же время менее утопичные.

В XIX веке обретает второе дыхание концепция счастья Демокрита в которой он характеризовал счастье как удовлетворенность индивидом своей жизнью. Именно поэтому понятие эвдемонии подразумевающее под собой благосклонность судьбы, было изъято из концепций счастья того времени. Так же философы того времени пытались разделить два понятия друг от друга, а именно счастье от удовольствия. Британский представитель этики Рэшдолл утверждал, что основой разделения таких понятий как счастье и удовольствие, является целостность самого счастья. По его мнению, различные отдельно взятые удовольствия являются не релевантными в вопросе о счастье, он противопоставлял этому удовлетворенность жизнью в целом. Существует так же и другая точка зрения, согласно которой счастье является объектом положительной оценки, а также одобрения, в отличие от удовольствия, под которым подразумеваются больше чувственных моментов. Исходя из этой точки зрения, можно сказать, что счастливым может считать себя тот человек, который не только радуется своей жизни, но обладает и объективными на это причинами.

Русский философ и социолог Питирим Сорокин, живший в XX веке, рассматривал все социологические процессы и общественный прогресс, сквозь призму идеи о счастье, для него идея о счастье являлась основой всех социальных процессов и прогресса. Для него абсолютно любая ценностная доминанта проявляла свою истинность именно в счастье, если эта ценность не способствовала достижению счастья, то она не могла считаться истинной.

С аксиологической точки зрения, несчастья нет, так как оно «не может стать предметом выбора» [8]. Выбор человеком несчастной жизни не означает что этот человек действительно хочет быть несчастным, это означает лишь то, что для человека является важным духовная жизнь когда его не мучает совесть из за тех поступков которые противоречат его совести но в то же время могут принести выгоду, а следственно и какие

либо материальные блага. В данном случае само страдание играет весомую роль. Страдание входит в систему ценностей, непосредственно связанных со счастьем, оно дает человеку шанс на осознание происходящего вокруг, а также с большей долей объективности оценивать весомость различных событий, происходящих в его жизни. Конечно же не все виды страдания и не у всех людей выступают в роли катализатора духовного роста. Положительные аспекты страдания проявляются в тех случаях, когда человек не доволен происходящим в своей жизни, либо же самим собой.

Соотношения таких понятий как мораль и счастье в определенных случаях могут различаться. Стоики говорили, что только нравственная жизнь может считаться счастливой, а счастливой может считаться только нравственная. Существует так же и другая точка зрения, согласно которой мораль и счастье не являются идентичными друг другу, но они располагаются в непрерывной причинной связи между собой. Для Сократа счастьем считалось то удовольствие, за которое не стыдно и из-за которого человека не мучает совесть. Иммануил Кант мылил так: «Как же можно сделать человека счастливым, не сделав его добродетельным и умным». Для Платона мораль выступала в роли необходимейшего условия счастья. Данная идея закрепились в этике христианского учения и была одним из важнейших элементов в ее составе. Счастье в роли результата добродетели было перенято христианством из стоицизма, а вот идея о том, что счастье является наградой за добродетель, это уже оригинальная христианская идея.

Жизнь, движимую моральными нормами, тоже можно понимать по-разному. Человек следует моральным нормам в двух случаях в первом это обусловлено социальной средой и страхом наказания или осуждения со стороны социума, а, во втором, человеку действительно необходимо жить морально правильно так как для него самого это является очень важным, а социальные инструменты не влияют на праведность его мыслей и поступков. Исходя из вышесказанного можно сказать, что само понимание счастье само по себе зависит от того, как понимается мораль и как человек к ней относится, для одних мораль является источником счастья, а для других мораль является лишь его условием. Но настоящее счастье не может существовать если ему противоречит мораль, человек может быть несчастным, но в то же время добродетельным, но он не может быть не добродетельным и при этом быть счастливым.

Таким образом с точки зрения философии, счастье и страдание неоднозначные понятия, каждый из философов трактовал их по-разному, но одно утверждение можно считать верным. Счастье и несчастье, страдание и удовольствие являются неотъемлемыми частями нашей жизни, эти чувства потеряли бы свою остроту и ценность друг без друга, ведь счастливым может быть лишь тот, кто познал вкус страдания.

Таким образом, само понятие счастье выступает как абстрактная философская модель разнородных представлений о самом счастье, но она может противоречить и различным мнениям о нем самом. Понятие счастье рассматривается как идеальная модель, как подлинное счастье и оно проистекает из онтологии, но никак не может быть обусловленным ситуативно. Идеальное счастье является достижимым едва ли, а реального счастья можно достичь, но это счастье будет хрупким и шатким так как оно существует в прямой зависимости от различных факторов одним из таких факторов является случайность. Реальное счастье не может быть вечным, так как жизнь человека является конечной

Список литературы

1. Татаркевич Вл. - О счастье и совершенстве человека (1981, 62).
2. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт М.: Гнозис, 2004. 63стр.
3. Критика чистого разума 1965, 463-464.
4. Нешев, Кирилл - Этика счастья 1982,14-15.
5. Татаркевич Вл. - О счастье и совершенстве человека (1981, 66).
6. Гольбах Поль Анри. Избранные произведения (1963, т. I, 14).
7. Гольбах Поль Анри. Избранные произведения. т. I, 308-342).
8. Бентам избранные сочинения 1867, 3.

## МЕМЛЕКЕТТІК (ҚАЗАҚ) ТІЛ ФИЛОСОФИЯСЫ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ТАҢДАҒЫ ЖАҒДАЙЫ

**Айтжанов Бекзат Бауыржанович**

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің 1 курс магистранты

**Аңдатпа:** Тілдің толыққанды өмір сүруі оның онтологиялық проблемаларын шешіп қоюмен ғана қамтамасыз етілмейді. Егер қарастырылып отырған тілде заманауи адамның қажеттіліктері мен талаптарына сай жоғары мәдениет құрылмаса, кемел грамматика болуының өзі тілді дағдарыстан құтқара алмайды. Тіл тағдыры, ең алдымен оның сыртқы байланыстарына, яғни тілдің қоғамдық өмірмен қалай байланысатынаны тәуелді. Қазақ тілтанымы ғылымында дәл осы мәселелер тіл философиясы зерттеу шеңберінен таса, зерттеусіз қалған.

Тіл философиясының аясында тілдің сыртқы ортамен байланысы, көркемөнер мәдениеті арқылы таралатын тіл материалының сапасы, БАҚ мен білім беру зерттеледі. Қоғам мүшелерінің тілге деген қатынасы – тіл үйренуді қажетсіну не қажетсінбеу, оны үйренуге ынта білдіруі мен енжарлық танытуы да осыдан айқындалады.

**Түйін сөздер:** тіл, философия, бірегейлік, лингвистика, айдентика.

Тілдің толыққанды өмір сүруі оның онтологиялық проблемаларын шешіп қоюмен ғана қамтамасыз етілмейді. Егер қарастырылып отырған тілде заманауи адамның қажеттіліктері мен талаптарына сай жоғары мәдениет құрылмаса, кемел грамматика болуының өзі тілді дағдарыстан құтқара алмайды. Тіл тағдыры, ең алдымен оның сыртқы байланыстарына, яғни тілдің қоғамдық өмірмен қалай байланысатынаны тәуелді. Қазақ тілтанымы ғылымында дәл осы мәселелер тіл философиясы зерттеу шеңберінен таса, зерттеусіз қалған.

Тіл философиясының аясында тілдің сыртқы ортамен байланысы, көркемөнер мәдениеті арқылы таралатын тіл материалының сапасы, БАҚ мен білім беру зерттеледі. Қоғам мүшелерінің тілге деген қатынасы – тіл үйренуді қажетсіну не қажетсінбеу, оны үйренуге ынта білдіруі мен енжарлық танытуы да осыдан айқындалады.

Тіл философиясы – тіл мен субъекті арасындағы байланысты айқындайтын, тіл грамматикасынан айрықша ерекшеленетін жеке бағыт. Ф. Бэкон кезінде былай деді: «Философия грамматикасын мектеп грамматикасынан бөліп алып, міндетті түрде дамыту керек пәндер қатарына жатқызу қажет». Ал Қазақстанда тіл философиясы не жеке пән ретінде қарастырылмайды да, не тіл мәселелерін шешудің жолы ретінде лингвистика ғылымының назарына ілінбейді де.



Тіл философиясы аясында зерттеліп, шешемі табылуы керек мәселелер мынадай:

- заманауи қазақ тілін дамыту контекстінде қазақ тіліндегі көркемөнер мәдениетінің бәсекеге қабілеттігі зерттелмеген;

- қазақ тілінде жүргізілген ғылыми зерттеу жұмыстарының дұрыстығы мен растығы зерттелмеген;

- қазақ тілінде берілетін білім сапасы зерттелмеген;

- БАҚ қазақ тілінде тарататын ақпаратты халықтың қабылдауы зерттелмеген.

Сондай-ақ полимәдениетті және интеллектуал адамдардың тіл контентінің сапасына, тілге деген қатынасына тікелей әсер ететін әлеуметтік-психологиялық фактор да ескерусіз, ғылыми зерттеуден тыс қалды. Көркем өнер мәселелерін зерттеушілер жастардың ұлттық өнерден алыстап кетуіне көңіл бөлмеді, оның себептерін ашуға тырыспады, бұл – жастардың «ұлтжандылығының аздығы» деп түсіндірумен шектелді. Қазақ тілінде таралатын материалдардың тақырыптық және идеологиялық аспектілері сарапқа салынбады.

Тіл философиясы аясында зерттеледі:

– тілдің және сөйлеудің жалпыфилософиялық негіздері;

– тіл-ой-әрекет детерминациясы;

– тіл контентінің мазмұны, сапасы, қоғам мүшелеріне қажеттігі үш арнадан түсіп жатқан ақпараттар легі мысалдарымен сараланады:

а) көркем мәдениет туындылары;

ә) орта және жоғары оқу орындарына ұсынылатын педагогикалық әдебиет;

б) бұқаралық ақпарат құралдарының материалдары бойынша.

Тілдің сыртқы өмірмен байланысын кейбір орыс ғалымдары сыртқы лингвистика (экстралингвистика) шеңберінде қарастырады. Оған тілдің даму жағдайларына және атқаратын қызметіне қатысы бар әлеуметтік, этномәдени, географиялық, демографиялық, қоғамдық-тарихи факторларды енгізеді [1].

Мына бір әдіснамалық қағиданы ешқашан ұмытуға болмайды. Қандай мәселе болса да, оны тікелей қарауына алатын ғылым саласы шеңберінде ғана зерттеп, шешуге тырысу сауаттылыққа жатпайды. Қазақ тілінің де мәселелерін, үйреншікті тәсілмен, тек лингвистика ғылымы шеңберінде ғана қарастыру еш тыңғылықты нәтиже берген жоқ, беруі де мүмкін емес. Алдыңғы қатарлы елдердің ғалымдары кез келген ауқымды әлеуметтік мәселені ғылымдар интеграциясында қарастыратыны белгілі. Күллі Батысқа танымал әдіснамашы ғалым Л. Февр былай деген еді: «Пәндердің қабыса келісуі, олардың өзара нәтиже алмасуы, арабайланысы, мінеки, ғылымдағы прогресс осымен айқындалады. Басқаша айтқанда, ірі жаңалықтар көбінесе ғылымдардың түйілісінде ашылады» [2].

Жалпы, тіл философиясы мен сыртқы лингвистиканың арасындағы шекара сызығы айшықты емес. Бір мәселені екі ғалым ғылымның аталған екі саласы шеңберінде зерттеуі де мүмкін. Осы уақытқа дейін қазақ тілінің шешуі қиын түйіндері философия, тарих, әлеуметтану, демография, мәдениеттану, әдебиеттану, өнертану, этика, экономика ғылымдарының жеткен жетістіктерінің үйлестірілуі астарында зерттелмеді. Қазір соның салдарлары алдан көлденеңдеп шығып отыр. Қазақ тілінің мәселесін зерттеу қазіргі таңда А. Байтұрсынов салып берген арнадан аса алмай, осындай абстракті, тар шеңберде ғана жүргізіліп, жанжақты, кеңінен және тұтасынан қарастырылмай келеді. Билік тарапынан да тиісті талап қойылмай, қазақ лингвистері формалы жоспар қабылдау мен жылдық есеп беру шеңберінде жүргізіп келді. Соның салдарынан мемлекеттік тілді мәртебесіне лайық қызметін атқаруға дайындау үдерісі сылбыр жүріп, келелі нәтижеге қол жеткізу мүмкін болмады.

Тілдің қоғамдық өнім өндірісі үдерісінде ақпарат алмасуда адамдардың қызметін үйлестіру құралы ретінде пайда болғаны белгілі. Ойды білдірудің формасы бола отырып, тіл сонымен бірге сананы қалыптастыруда шешуші рөл атқарады.

Қазақ лингвистерінің алдында тілдің мемлекеттік мәртебесіне лайықты өз қызметін атқара алмауының түпкілікті себебін анықтау мәселесі тұрды. Тәуелсіздіктен кейінгі ширек ғасыр бойы толассыз дискурстен, жанкешті әрекеттен кейін бәрібір бұл мәселе шешімін таппады. Тіл толыққанды іс жүргізуде қолданылмады. Оны үйрену де, өзгеге үйрету де асан болды. Оның қаржыландырудың кемшіндігінен орыстілді тұрғындардың тілге қарсы бойкот жариялауына дейінгі аралықтағы көптеген себептері аталды.

Заратустра заманынан келе жатқан, ежелгі даналық: «Ізгі Сөз – Ізгі ой – Ізгі әрекет». Бұл мынаны көрсетеді:

- тіл ойды құрайды;
- ой әрекетпен жүзеге асырылады;
- әрекет нәтиженің сапасын айқындайды;
- нәтиже тілді меңгеруге мүдделілік тудырады.

Бұл жерде бір мәселенің басы ашық деуге негіз бар. Ол – тілдің ойға, ойдың әрекетке тура әсері болатыны. Тіл қолданудың күйі ойлаудың сапасын айқындайды. Қазақ ойшылдары да үнемі қазақ тілінің ойлауға әсеріне көңіл аударып отырған. «Қазақ тілінде, – деп жазды М.Жұмабаев, – қазақтың сары сайран даласы, басынан өткен тарихы, тұрмысы, қазақ халқының асықпайтын, саспайтын сабырлы мінезі – бәрі көрініп тұр». Олжас Сүлейменов тіл мен санаға қатысты былай деген екен: «Адам сәби күнінен Сөз атмосферасына түседі. Сөз оны өсіреді, өшіреді, қуат береді. Сөз адамның көркемдік талғамын, көзқарасын қалыптастырады, санасын оятады».

Адамдардың қызметінің интеграциясындағы тіл-ой-әрекет түйдегіндегі детерминдік байланыстар дамыған елдерде жеткілікті зерттелген. Бұл туралы айтқан ғұламалардың дерліктей бәрі тіл-ой-әрекет арасындағы бірліктің үнемі болатынын ешқашан жоққа шығармайды. Бұған қатысты орыс психолінгвистерінің бірі Н.Левитов былай дейді: «Ой сөз бен тіркестерге енгізіледі. Тіл де сонымен бірге. Тілдің дара және практикалық қолданысындағы датта сол тілдің шынайылығы немесе нағыз күйі көрініс береді. Сөзсіз ой болмайды, сондықтан да, адамның ылғи да оның ойларының мазмұны мен бейнесінде көрініс беретін бағыттары тілден бөлектеніп қалуы мүмкін емес. Адамның мінезін айқындау үшін оның қалай сөйлейтінін, аз ба, көп пе, шын көңілден бе, әлде жалған ба, бір тұрпатта ма, әлде әр адаммен әр түрлі ме, қандай тіркестерді көп қолданады, сөйлеу стилі қандай,.. екенін білудің үлкен маңызы бар». Зерттеуші ойын былай жалғастырады: «Адамның сөз саптау стилі оның мінездемесін берері анық. Адамның сөйлеу стилі оның жалпы эмоциялылығын, сонымен қоса белең алған эмоциясының сипатын да айқындайды». Тілдің стилі жалпыға бірдей қалыпқа еніп, одан сол тілде сөйлеушілердің мінезіне, сезімдеріне, психикасына жайлап орнығып алады. Ал «мінездегі ерекшеліктер адамның ауызша сөйлегенінен де, жазбаша сөзінен де, сөздік қорынан да, морфологиясынан да, сөз құрауынан да, сөйлеу стилінен де көрініс табуы мүмкін» [5].

«Тіл де сана сияқты көне; тіл дегеніміз практикалық, өзге адамдар үшін де, тек сонымен менің өзім үшін де өмір сүретін нағыз сана» деп жазған еді К.Маркс пен Ф.Энгельс белгілі «Неміс идеологиясында». Ойлаудың күйін, онда болып жатқан үдерістерді, ойлаудың деңгейін тіл арқылы білуге болатыны туралы жазған ғұламалар аз емес.

Батыс және Шығыс өркениеттерін олардың тілдері мен тарихы арқылы зерттеп, терең қорытындылар жасаған көрнекті ғалым Николай Конрад тілдің рухани дамуға әсері туралы былай деген: «адамзаттың интеллектілі дамуының ең айшықты және дәл көрсеткіші

оның тілі болып табылады. Таным ойлау арқылы жүзеге асырылады; ал ойлау тек тілдегі дыбыстар арқылы ғана өзінің белгілі, «заттандырылатын» формасын құрайды».

Томас Гоббстың пайымдауынша «адамның өмір сүруіне, ізгілік әкелуіне қажет болатын санды, көлемді, жылдамдықты, күшті, басқа заттарды сөзсіз тану мүмкін емес. Сөз болмағанда ақиқат та, жалған да жоқ». Келесі бір тұста ағылшын философы «ұғу дегеніміз – сөз арқылы түсінік алу» деп кескіндейд.

Тіл мен ой арасындағы байланыс өзінің төл объектісі болуына орай философиялық герменевтикада кең ауқымда қарастырылады. Аталған бағыттың негізін салушылардың бірі Х.-Г Гадамер былай дейді: «Теология мен рационализмнің конвенционалистік сенімдерінен іргесін аулақ салған соң ғана, Гердер мен Гумбольдт тілдегі дүниетанымды көре алды. Ойлау мен тілдің бірлігін тани отырып, олар бұл бірліктің сол сападағы түрлі формаларын өзара салыстыру міндетіне келіп тірелді. Біз алдымызға герменевтикалық феномен шеңберінде түсіну мен түсіндірудің бірлігі болып көрінетін ойлау мен тіл арасындағы ажырамас бірлікті сақтауға тырысамыз».

Герменевтикалық спиральдің келесі айналымында әрекет тұр. Адамның сөйлей білу және сауаттылық деңгейі оның әрекетінен де көрініс табады. Ой сөзден, әрекет ойдан туындайды. «Сөзден шатасу, жаңылыс жазу мен қате оқу, қол сілтеу мен түрлі қылықтар – осылардың бәрінде мән бар,– дейді ұлы психолог З.Фрейд,– солардың көмегімен адам әдетте ең тереңде жатқан сырларын ашады».

Адам бойындағы барлық сапалық қасиеттер оған тіл арқылы дариды. Білім де, мәдениет те, ғылым да оған тілмен беріледі. Өйткені, «Тіл – зерденің өзінің тілі». Жүйелі тіл жүйелі ойды құрайды. Тыңғылықты әрекет те содан басталады. Тіл түзік болған жерде нәтиже үздік. Керісінше, тілдегі шалағайлық барлық кесепаттың төркіні болып табылады. Кібіртік тіл бытыраңқы ойды тудырады. Ой тұрлаусыздығы әрекет шашыраңқылығына ұласады. Тіл, ой және әрекет бірлігі болмаған жерден тұрлаулы нәтиже күту мүмкін емес. «Тіл мен ойлаудың ішкі бірлігі – тіл туралы ғылым ұстанатын алғышарт осы».

Адамның айналадағы нағыздыққа қатынас тәсілі жануарлар сияқты өзінің денесін сақтап, икемдеумен емес, орныққан қоғамдық тәртіптермен, машықтармен үйлесім табуға, ортаға бейімделуге бағытталған. Адамның қызметі өз мүддесі үшін ғана емес, басқалардың да игіліктерін қамтамасыз етуге бағышталған. Ол ортақ қоғамдық өлшеммен бағаланады.

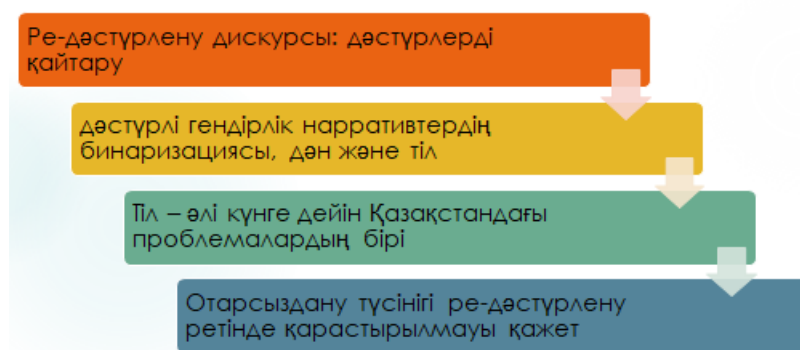
Дүние жүзіне танымал тілтанушы данышпандардың бірі – Вильгельм фон Гумбольдт: «Адамдардың халықтарға және тайпаларға бөлінуі және олардың тілдерінің әр түрлілігі арасында, әрине, өзара байланыс бар, алайда сонымен қоса, олардың бәрі олардан да жоғары реттегі үшінші құбылысқа – әр қашанда жаңа және көбінесе мейілінше жетілген формада көрінетін адамның рухани күшінің әрекетіне тәуелді»- дегенді айтқан екен. Осы ойын шындай келе ол келесі бір тұста тілді оның иесі болып отырған халықтың рухының сыртқы көрінісі ретінде қарастырады. «Халық тілі – оның рухы, халықтың рухы – оның тілі, бұлардан басқа осындай шендесетінді табу қиын»– деп категориялы қорытынды шығарды.

Рационалистік философияда рух санамен және ойлаумен теңестіріледі. Иррационалистер оны ерікпен, сезіммен, қабылдаумен, интуициямен қабыстыра қарастырады. Қалай болғанда да, халықтың мәдениеті, білімі, интеллектілік қуаты, менталитеті, санасы, дүниетанымы бәрі бірігіп отырып, оның рухының сипатын айқындайды. Көркемдігімен тамсандыратын өзекті романдар, жан әлемін баурап алып, әлдебір аққуқанат армандар мен үкілі үміттерге жетелейтін поэзия, қоғам өмірінде болып жататын алуан түрлі оқиғалардан түйін шығаратын, мың сұраққа әкеп тіреп, ойлануға мәжбүр ететін драмалар арқылы халықтың ойы мен санасы көркемөнер қайраткерлерінің шеберлігімен, тілімен беріліп жатады. Осының бәрі ана тілінде жазылып, жасалып,

бұқараға жеткізіліп жатса, халықтың тілі мен рухы арасындағы жанды байланыс бар деуге болады.

Тілдегі бытыраңқылықтың әрекеттегі шалағайлыққа ұласуының мысалдарын қазақ өмірінен – олар атқарған істерден, көпшілік тұрғындары қазақтар болып келетін аудандардың шаруашылығынан, іс қазақ тілінде жүргізілетін мекемелердің жұмысынан аяқ аттаған сайын кездестіруге болады. «Біз халқымызды жан жүрегімізбен сүйіп қана қоймай, оның бойындағы кемшіліктерді, жағымсыз қасиеттерді де көре біліп, соған намыстануымыз қажет, – дей келіп, Ө.Жәнібеков, – Қазақстанның қай түкпіріне барсаңыз да,.. ең сұрықсыз, кейде бұғағына дейін көң басқан, сырты ақталмаған, шарбағы алқам-салқам, ауласында бір түп ағаш та бола бермейтін үй кімдікі?» деп сұрақ қойып, оған «қазақтыкі» деп өзі жауап берген екен. Айтса айтқандай, қазақ ауылына баратын жол қиралаң болады; сабақ қазақша жүретін мектепке көпшіліктің сенімі төмен; қазақтар басқарған шаруашылық өнім бермейді; қазақ газеттері мен кітаптары өтпей жатады;.. Осылай қазақтың қоғамдық өмірінде, тұрмысында, мәдениетінде, тіршілігінде, бәрінде басы болса – аяғы жоқ, аяғы болса – баяны жоқ, түрі болса – тұрлауы жоқ, берекесіздік орнаған. Өйткені, «тіл қызметтің жемісі емес, қызметтің өзі... Тіл ойды жеткізуге жарайтын артикуляцияланған дыбыс шығаруға бағытталған рухтың үнемі жаңарып отыратын қызметін алып жүреді» Қазіргі Қазақстанның рухани өмірінен біз оның әлеуметтік ауқымдағы мысалдарын көріп отырмыз.

Әлеуметтік антрополог Зарина Мұқанованың жұмыстарына сәйкес, отарлау нарративтері – олар: стигма; менсінбеушілік; кемсіту; жалған сенім [3]. Жаңадан пайда болған ұлттық мемлекеттердің саяси мәдениетін зерттеу міндетті түрде олардың қалыптасып келе жатқан ұлттық және мемлекеттік құрылысын, сондай-ақ, ұлттың тарихы мен ұлттық бірегейлігі мәселелерін қамтиды. Осы орайда посткеңестік елдердің ұлттық мемлекетінің қалыптасу жағдайы олардың барлығына ортақ ұлттық, азаматтық бірегейлік және ұлттық идея, ұлттық тіл, тарих мәселелерімен тығыз байланысты болады [4].



Сурет 1. - Қазақстандағы «бірегейлік» (identity) проблемалары

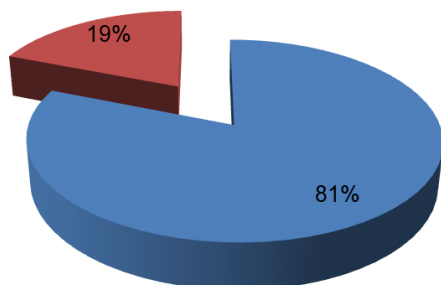
Қазақ тілінің мемлекеттік деңгейде өз мәртебесіне сай қолданылуын қоғамдық өмірдің бірнеше аспектілерінен көруге болады. Олар:

- қоғамдық орындарда (дүкен, ресторан, кафе) сатушының тұтынушыға қазақша қызмет көрсетпеуі;
- қоғамдық тамақтану орындарында (ресторан, кафе, бар, асхана) мәзірдің қазақ тілінде болмауы;
- көрнекі ақпараттың (саналатын ғимараттардың маңдайшаларындағы жазулар, көшедегі жарнама мен баннерлер мен хабарландырулар, түрлі кәсіп пен ұйымдағы преysкуранттар) қазақ тіліне қате аударылуы;

- шет ел фильмдерін қазақ тіліне дубляждаудың заң тұрғысында міндеттеменің жоқтығы.

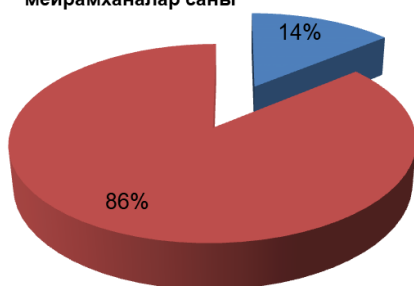
Instagram әлеуметтік желісінде @qazaqcabarma (қазақша бар ма?) тәуелсіз еріктілер Алматы қаласы бойынша 100 (жүз) мейрамханаға мониторинг жүргізген (1-сурет). Зерттеудің нәтижесі мынадай:

Қазақша мәзір бар мейрамханалар саны



■ Қазақша мәзір жоқ ■ Қазақша мәзір бар

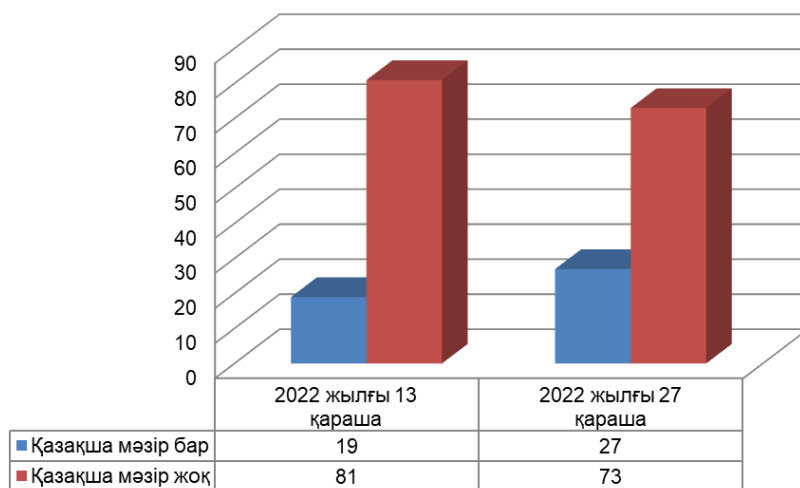
Қазақша мәзір жоқ, бірақ ағылшынша мәзір бар мейрамханалар саны



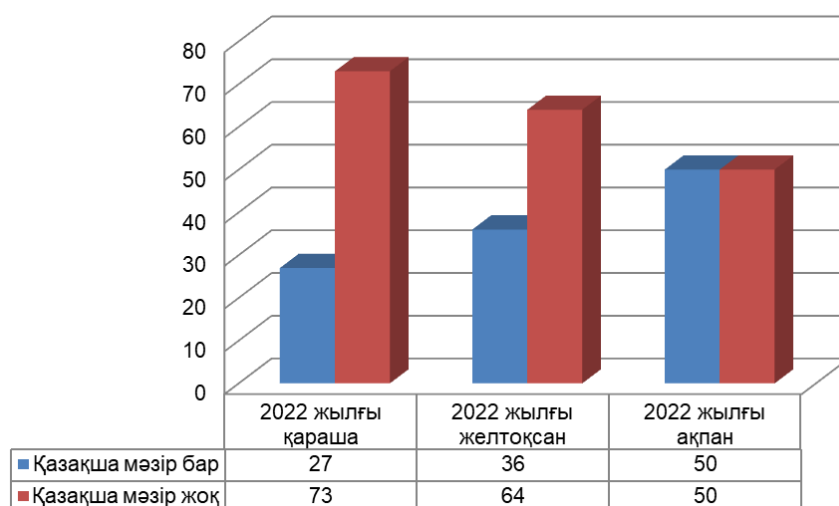
■ Қазақша жоқ, ағылшынша бар ■ Қалғаны

Сурет 1. – Алматы қаласы бойынша мейрамханалар мониторингі нәтижесі (2022 жылғы 13 қараша)

@qazaqcabarma еріктілер қозғалысы 2022 жылы 27 қарашада Алматы қаласындағы мейрамханаларға қайта мониторинг жүргізген. Қазақша мәзір бар мейрамханалар санының өзгеру динамикасы келесідей:



Сурет 2. – 2022 ж. 13 қараша-27 қараша аралығында Алматы қаласындағы қазақша мәзірі бар мейрамханалар санының өзгеру динамикасы



Сурет 3. Қараша, желтоқсан, ақпан айлары бойынша Алматы қаласындағы қазақша мәзірі бар мейрамханалар санының салыстырмалы динамикасы

**Әдебиеттер тізімі:**

1. Философия языка: в границах и вне границ / науч. ред. тома С. А. Заветный. — Х : Издатель Савчук О. О. ; ХНТУСГ им. П. Василенко, 2012. — Т. 8 — 204 с. — (Международная серия монографий)
2. Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сборник научных статей, посвященных юбилею Е.Д. Смирновой / Отв. ред. Е.Г. Драгалина-Черная и Д.В. Зайцев. – Москва: Креативная экономика, 2011. – 328 с.: ил.
3. Dina Sharipova. Perceptions of National Identity in Kazakhstan: Pride, Language, and Religion. © 2019 Hartford Seminary. DOI: 10.1111/muwo.12320
4. Айтымбетов Н.Ы. Қазақстандағы ұлттық бірегейліктің қалыптасу ерекшеліктері. Жеке монография. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, 2018. – 200 б.
5. Laitin D. Identity in Formation: The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad. – Ithaca and London, 1998. – 417 p.