



Философия ғылымдарының докторы, профессор
Алтаев Жақыпбек Алтайұлының 75 жылдығына арналған
**«ӘЛЕМ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ:
ОЙШЫЛ, ФИЛОСОФ, ҒАЛЫМ»**
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының
МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ
Алматы, Қазақстан, 21 сәуір 2023 жыл

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
международной научно-практической конференции
**«АЛЬ-ФАРАБИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ:
МЫСЛИТЕЛЬ, ФИЛОСОФ, УЧЕНЫЙ»**,
посвященной 75-летию профессора, доктора философских наук
Алтаева Жакыпбека Алтаевича
Алматы, Казахстан, 21 апреля 2023 г.

COLLECTION OF MATERIALS
international scientific and practical conference
**«AL-FARABI IN WORLD CULTURE:
THINKER, PHILOSOPHER, SCHOLAR»**,
dedicated to the 75th anniversary of Professor, doctor of Philosophy Zhakypbek Altaev
Almaty, Kazakhstan, April 21, 2023



**Философия ғылымдарының докторы, профессор
Алтаев Жақыпбек Алтайұлының 75 жылдығына арналған
«ӘЛЕМ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ:
ОЙШЫЛ, ФИЛОСОФ, ҒАЛЫМ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының
МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ
Алматы, Қазақстан, 21 сәуір 2023 жыл**

**СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
международной научно-практической конференции
«АЛЬ-ФАРАБИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ:
МЫСЛИТЕЛЬ, ФИЛОСОФ, УЧЕНЫЙ»,
посвященной 75-летию профессора, доктора философских наук
Алтаева Жакыпбека Алтаевича
Алматы, Казахстан, 21 апреля 2023 г.**

**COLLECTION OF MATERIALS
international scientific and practical conference
«AL-FARABI IN WORLD CULTURE:
THINKER, PHILOSOPHER, SCHOLAR»,
dedicated to the 75th anniversary of Professor,
doctor of Philosophy Zhakypbek Altaev
Almaty, Kazakhstan, April 21, 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 Альчимбаева 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 Құрманәлиева А.Д.

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

Философия ғылымдарының докторы, профессор Алтаев Жақыпбек Алтайұлының 75 жылдығына арналған «Әлем мәдениетіндегі әл-Фараби: ойшыл, философ, ғалым» атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының материалдар жинағы. Алматы, Қазақстан, 21 сәуір 2023 жыл. – Алматы: Қазақ университеті, 2023. – 210 б.

ISBN 978-601-04-6486-5

«Әлем мәдениетіндегі әл-Фараби: ойшыл, философ, ғалым» халықаралық ғылыми-практикалық конференциясы материалдарының жинағы (Алматы қ., 21 сәуір 2023 ж.) әлемдік философия мен ғылымдағы әл-Фараби мұрасы, түрік халықтарының философиясы, заманауи Қазақстан философиясының өзекті мәселелері мен болашақ даму бағытын зерттеуге арналған баяндамалар мен мақалаларды қамтиды.

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

Мақалалар авторлық редакцияда жарияланады.

Мазмұны

ҚҰТТЫҚТАУ ХАТТАР

<i>Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаев</i>	7
<i>Дархан Жазықбаев</i>	8
<i>Саясат Нұрбек</i>	9
<i>Жансейіт Түймебаев</i>	10
<i>Дархан Қыдырәлі</i>	11
<i>Әлімжан Құртаев</i>	12
<i>Серік Сейдуманов</i>	13
<i>Ранда Ризк</i>	14
<i>Жанар Темірбекова</i>	15
<i>Ерлан Сыдықов</i>	16
<i>Қуат Баймырзаев</i>	17
<i>Дария Қоғамжарова</i>	18
<i>Мейрам Бегентаев</i>	19
<i>Марат Баяндин</i>	20
<i>Сәлима Құнанбаева</i>	21
<i>Қайрат Құрманбаев</i>	22
<i>Бекжан Мейірбаев</i>	23
<i>Нұржан Қуантайұлы</i>	24
<i>Әсет Құранбек</i>	25

1-СЕКЦИЯ

ӘЛЕМДІК ФИЛОСОФИЯ МЕН ҒЫЛЫМДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ

FARABİ'DE GRAMER VE MANTİK	
<i>Айдынлы Я.</i>	26
Ж.АЛТАЙҰЛЫ – ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫН ЗЕРТТЕУШІ ҒАЛЫМ	
<i>Раев Д. С.</i>	32
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫН ЗЕРДЕЛЕУДІҢ МАҢЫЗЫ	
<i>Нұрмұратов С. Е., Тайжанов А. Т.</i>	36
УНИВЕРСАЛИИ ЭТИКИ И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАЗАХСКОГО НАРОДА	
<i>Ғабитов Т. Х., Қожан А.</i>	41
АЛЬ ФАРАБИ И ФИНАНСОВАЯ ПОЛИТИКА В КЫРГЫЗСТАНЕ: СВЯЗЬ МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ	
<i>Назаркулова Н. О.</i>	47
АЛЬ-ФАРАБИ И КЫРГЫЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	
<i>Дыйканбаева Г. К.</i>	51
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ И ДУХОВНОСТИ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА И РЕНЕССАНСНОГО ЗАПАДА	
<i>Шадманов Қ. Б.</i>	54
ПРОФЕССОР ЖАҚЫПБЕК АЛТАЕВТЫҢ ҒАЛЫМДЫҚ ТҰЛҒАСЫ	
<i>Құранбек Ә., Қошқарбаев Е.</i>	59
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҰЛЫЛЫҒЫ МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ	
<i>Ахметжанова К. Б.</i>	64
ӘЛ-ФАРАБИ - ӘЛЕМНІҢ ЕКІНШІ ҰСТАЗЫ, ФИЛОСОФ ӘРІ ҒАЛЫМ	
<i>Медетбаев Т.</i>	69
ВКЛАД АЛЬ-ФАРОБИЙ В НАУКУ И КУЛЬТУРУ	
<i>Нишанова Н. Р.</i>	74
ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРОБИЙ В МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ	
<i>Кулуева Ф. Г.</i>	78
ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД АЛЬ-ФАРАБИ КАК РЕЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	

<i>Кулбашева Г. К.</i>	82
ӘЛ-ФАРАБИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ БАҚЫТ МӘСЕЛЕСІ	
<i>Игисина Н. Б.</i>	85

2 СЕКЦИЯ

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ТҮРК ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫ

ӘЛ-ФАРАБИ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫ КОНТЕКСТІНДЕ	
<i>Телебаев Ф. Т.</i>	92
ТҮРКІ ҒҰЛАМАЛАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ОЙЛАР	
<i>Молтобарова К. И.</i>	95
М.МАҚАТАЕВ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ЖАЛПЫАДАМЗАТТЫҚ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР СИПАТЫ	
<i>Сембаева Г. М.</i>	99
ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АЛАШ ИДЕЯСЫ	
<i>Әлиев Ш., Қанашев Р.</i>	103
КОНЦЕПЦИЯ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В ЭТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ АЛЬ – ФАРАБИ	
<i>Нығметова А. Т., Көшербаева Ә.</i>	108
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ САЯСИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ НЕГІЗГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ	
<i>Наурузбаев Д.</i>	111
ӘЛ-ФАРАБИ КОНЦЕПЦИЯСЫ: «КЕМЕЛ АДАМ» МОДЕЛІ ЖӘНЕ ҚАЙЫРЫМДЫ АДАМ	
<i>Сәрсенғали Б. Ж.</i>	114
ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛАСЫ» ЖӘНЕ ҚАЗАҚ УТОПИЯСЫ	
<i>Сыздықова М. Б., Бимаханов Т. Д.</i>	118
ЖАСТАРДЫ РУХАНИ-АДАМГЕРШЛІККЕ ТӘРБИЕЛЕУ ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ БІЛІМ БЕРУДІҢ ҚҰНДЫЛЫҚ БАҒДАРЫ РЕТІНДЕ	
<i>Жиенбекова А. А.</i>	123
ДІНДАРЛЫҚ ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ФЕНОМЕН РЕТІНДЕ	
<i>Алтайқызы А.</i>	128
СЫР СҮЛЕЙЛЕРІНІҢ АҒАРТУШЫЛЫҚ ИДЕЯЛАРЫ	
<i>Әпенев Б. М., Қожамбердиев Б. Қ.</i>	132
ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КЫРГЫЗСКИХ НОМАДОВ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ	
<i>Бектанова А. К.</i>	136
АЛЬ-ФАРАБИ ОБ УБЕЖДАЮЩЕЙ СИЛЕ РИТОРИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ	
<i>Файзиходжаева Д. И.</i>	142
ӘЛ-ФАРАБИ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ БІЛІМ ЖӘНЕ ТӘРБИЕ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН ЗЕРТТЕУ ЖҰМЫСТАРЫ	
<i>Жапаров Д. А.</i>	146

3 СЕКЦИЯ

ЗАМАНАУИ ҚАЗАҚСТАН ФИЛОСОФИЯСЫ: НЕГІЗГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН КЕЛЕШЕГІ ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ТАРИХИ ХРОНОТОПТАРЫ МЕН АРХЕТИПТЕРІ	
<i>Сатершинов Б. М.</i>	151
СОВРЕМЕННАЯ КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВВЕДЕНИЕ К НАУКОМЕТРИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ	
<i>Лифанова Т. Ю., Вережкин А. В.</i>	155
ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В КАЗАХСТАНЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ	
<i>Мацюк Д. А.</i>	160
ЗАМАНАУИ ҚОҒАМДАҒЫ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНДЕГІ МАШЫҚТАНУДЫҢ АЛҒЫ ШАРТТАРЫНЫҢ РӨЛІ	
<i>Бияздықова К. Ә.</i>	164
ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМДАҒЫ ТҮЛҒА ҚАЛЫПТАСТЫРУ МӘСЕЛЕСІНІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	
<i>Серікбай Г. Ж.</i>	167
ЖАУАПКЕРШІЛІК ҚҰНДЫЛЫҒЫ ЦИФРЛЫ ҚОҒАМ ДАМУЫНЫҢ НЕГІЗГІ ШАРТЫ МЕН МОТИВАЦИЯСЫ	

<i>Бекенова Ж. Н.</i> КАТОЛИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА В ДУХОВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА	171
<i>Мкпо Д. С.</i> ОНТОЛОГИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВИРТУАЛЬНОСТЬ	175
<i>Лифанов С. А.</i> КҮНДЕЛІКТІ МӘДЕНИЕТТЕГІ УАҚЫТ ҚҰРЫЛЫМЫ	181
<i>Нарымбаев Қ. Д.</i> АНАЛИЗ СОБСТВЕННОСТИ В ЦЕРКВИ И В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ	186
<i>Мелисова Б.</i> ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА: ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ	189
<i>Амирова А. А.</i> ЖАСТАРДЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ САНАСЫ - ҚОҒАМ ҚАУІПСІЗДІГІНІҢ КЕПШІ	194
<i>Бекдербек А. А.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТУРЦИИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СРЕДНЮЮ АЗИЮ	200
<i>Хишанло Р. Ш.</i>	201

ҚҰТТЫҚТАУ ХАТТАР
ПОЗДРАВИТЕЛЬНЫЕ ПИСЬМА
CONGRATULATORY LETTERS

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ ПРЕЗИДЕНТІ

Астана қаласы, Ақорда

Философия ғылымдарының докторы,
профессор, фарабитанушы
Ж.А. Алтаевқа

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді мерейтойыңызбен құттықтаймын!

Өзіңізді отандастарымыз белгілі ғалым және қоғам қайраткері ретінде жақсы біледі және құрметтейді.

Қазақстан ғылымының ілгері басуына сіңірген еңбегіңіз өте мол. Қазіргі қазақ философиясының негізін қалау жолында тыңнан түрен салдыңыз. Шығыс ойшылдары мен ғұлама ғалым Әбу Насыр Әл-Фарабиді бүгінгі заманмен байланыстыра отырып, терең зерттеуге сүбелі үлес қостыңыз.

Үлкен ізденістердің нәтижесінде қол жеткізген табыстарыңыз айтарлықтай. Ғасырлар өркениеті, философия тарихы, Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұралары, тағы басқа тақырыптарды қамтыған ғылыми еңбектеріңіз бен оқулықтарыңыз жоғары бағаланады. Сізден тәлім алған ізбасар шәкірттеріңіз биік белестерді бағындырып, оқу-ағарту саласында жемісті жұмыс жасап жүр.

Алдағы уақытта еліміздің рухани-мәдени байлығын арттыруға белсенді атсалысып, әрдайым ел-жұрттың сый-құрметіне бөлене беруіңізді тілектестігімді білдіремін.

Сізге зор денсаулық, ұзақ ғұмыр, отбасыңызға амандық пен бақ-береке тілеймін.

Қасым-Жомарт Тоқаев

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді 75 жасқа толған мерейтойыңызбен құттықтаймын!

Сіздің өмір жолыңыз, ұзақ жылдар білім және ғылым саласындағы атқарған еңбегіңіз, философиялық пайым-парасатқа толы шығармаларыңыз ұрпаққа үлгі, мол рухани қазына.

Сіз қырық жылдан астам ғылыми-педагогикалық салада еңбек етіп, өмірлік тәжірибеңізді жас ғалымдардың тұтас бір буынының қалыптасуына жұмсап келесіз.

Өзіңіз тұрақты қызмет атқарған философия кафедрасы бүгінде еліміздегі философиялық білім берудің іргелі ғылыми-әдістемелік орталығына айналып отыр. «Әл-Фараби орталығы» аясында жүргізген ғылыми ізденістеріңіздің нәтижесінде бірнеше жобалардың жүзеге асып, бірқатар ғылыми жинақтардың жарық көруі – фарабитану ғылымына қосқан қомақты үлесіңіздің айқын көрінісі. Әл-Фараби мұрасын зерттеп, насихаттау жолындағы еңбегіңіз елімізге ғана емес, әлемнің іргелі ғылыми орталықтарына да аян.

Бүгінде өзіңіз ұстаздық етіп, тәрбиелеп өсірген шәкірттеріңіз еліміздің түкпір-түкпірінде жемісті қызмет атқаруда.

Әрдайым осындай сыйлы да, абыройлы қалпыңызбен ел игілігі жолында еңбегіңіздің еселеніп, нәтижелі жетістіктерге қол жеткізе беруіңізге шынайы көңілмен тілектестік білдіремін.

Жыпырағын кең жайған алып бәйтеректей болып, 75 жастың асқарына шығып отырған осы бір айтулы күнде сізге зор денсаулық, шығармашылығыңызға табыс, отбасыңызға амандық тілеймін!

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ
ҒЫЛЫМ ЖӘНЕ ЖОҒАРЫ БІЛІМ МИНИСТРІ**

Астана қаласы,
«Министрліктер үйі»

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі ұжымының атынан және өз атымнан бүгінгі мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Жақыпбек Алтайұлы, Сіз бүкіл саналы болмысыңызда табанды ізденістің өнегесін көрсете жүріп, қазақ философиясы ғылымының қалыптасуына, өркендеп канат жаюына атсалысып келесіз. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің философия кафедрасын 2003-2013 жылдары басқара жүріп, философия мамандығы бойынша мемлекеттік стандарттарды дайындап, философиялық пәндер бойынша бағдарламалар жасап, министрлікке ұсындыңыз. Сол қабылданған стандарттар мен бағдарламалар бүгінде Республика көлемінде басшылыққа алынып келеді. Министрлік тарапы да Сіздің ерен еңбегіңізді ескеріп, «Ғылымды дамытуға қосқан үлесі үшін» медалімен марапаттады. Сіздің «Жылдың үздік оқытушысы» (2011ж.) грантының иегері атанғандығыңыз біздің жадымызда. Қазіргі таңда елімізде қазақ философиясы тарихы, мәдениет тарихы мен теориясы, әлеуметтік философияның өзекті мәселелерімен айналысатын ғалымдар мектебінің қалыптасуы Сіздің еңбегіңіздің нәтижесі.

Жақыпбек Алтайұлы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ жанындағы «әл-Фараби орталығын» (2008-2020ж.) басқара жүріп, ғылыми зерттеулермен түбегейлі айналысқандығыңыз баршаға аян. Оған Сіздің жетекшілігіңізбен ғалымдар тобы бірнеше рет Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің грантын жеңіп алып «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті» (2009-2011ж.), «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: әлеуметтік-философиялық аспектілері» (2012-2014ж.), «Заманауи әлемдік және қазақ мәдениеті дамуындағы әл-Фараби мұрасы» (2015-2017ж.) тақырыбында тыңғылықты жүргізілген зерттеулер куәлік етеді. Осы кезеңде өркениетін Ұлы ойшылы Әбу Насыр әл-Фарабидің рухани мұрасын зерделеумен айналыстыңыз. Өзіңіз авторы болып саналатын 500-ден астам ғылым еңбектеріңіз, оның ішінде 20 шақты монография, 10 оқулық пен 17 оқу құралдарыңыз ғылым жолындағы жастарға дұрыс жол тауып, рухани нәр беретіндігіне кәміл сенеміз. Сіздің тікелей жетекшілігіңізбен 30 ғылым кандидаты, 4 ғылым докторы, 7 PhD ғылыми ізденісін сәтті қорғап шықты. Бұның бәрі ұстаз-ғалымның қандай болуы керек екендігін аңғартса керек-ті.

Жақыпбек Алтайұлы, біз Сізді ұстаз-ғалым мен адамгершілік қасиеттерді тұла бойына үйлестіре білген азамат ретінде қадірлейміз. Бүгінгі 75 жасқа толған мерейтойыңыз құтты болғай! Деніңізге саулық, отбасыңызға бақыт пен ырыс-береке, ал ғылыми ізденістеріңіздің табысты болуын тілейміз. Мерейіңіз асқақтай берсін!

Ізгі ниетпен,

Саясат Нұрбек

Жансейіт Түймебаев
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Басқарма Төрағасы-Ректор

ҚҰРМЕТТІ ЖАҚЫПБЕК АЛТАЙҰЛЫ!

Сізді Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің ұжымы және өз атымнан мерейлі 75 жасқа толуыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Сіз бұл белеске халқымыздың зиялы тұлғасы, көрнекті ғылым қайраткері, философия ғылымдарының докторы, профессор, ардагер ұстаз-ғалым ретінде үлкен абыроймен көтерілдіңіз.

Сіз еліміздегі философия ғылымын жаңа бағытта зерттеп, Түркі әлеміне ортақ ғылыми еңбектер жаздыңыз.

Іргелі зерттеулер жүргізіп, мазмұнды монографиялар, оқулықтар мен оқу құралдарын құрастырып, өзіндік ғылыми мектеп қалыптастырдыңыз.

Сіз қажымас қайрат пен күш-жігеріңізді аямай қазақ халқының мәдениеті мен философиясының қалыптасып, өркендеп дамуына сүбелі үлес қостыңыз.

Қазақ фәлсафа тарихын әлемдік философиямен ұштастырып, ұлттық ойлауды зерттеудің теориялық-әдіснамалық үлгісін қалыптастырдыңыз.

Қарашаңызарқ ҚазҰУ-да құрылған «Фараби орталығын» басқарып, ғұлама ғалымдардың ізденіс көшін абыроймен жалғастырып келесіз.

Сіздің қаламыңыздан туындаған 500-ге жуық ғылыми еңбектеріңіз, оның ішінде 10 оқулық, 17 оқу құралы, 20 монографияларыңыз ғылым мен білім жолын таңдаған жастарға бағыт-бағдар сыйлап, рухани азық болды.

Сіздің жетекшілігіңізбен 30 ғылым кандидаты, 4 ғылым докторы, 7 PhD және көптеген магистранттар мен бакалавр студенттер ғылыми жұмыстарын сәтті қорғап шықты.

Терең ізденістеріңіз бен бүгінге дейін қол жеткізген табыстарыңыз халықаралық ғылыми қауымдастықта мойындалып, жоғары бағасын алды.

Сіздің еңбекқорлығыңыз бен жеткен жетістіктеріңіз ізбасар ғалымдар үшін үлгі-өнеге.

Университетіміздің дамуына белсенді араласып, қайраткер ғалым ретінде білім ордасындағы игі бастамаларға үн қосып келесіз.

Әрдайым жастардың жанашыр тәлімгері болып, шәкірттеріңізге өнегелі білім беріп, ел алдында мәртебеңіз биіктей берсін!

Мерейлі тойыңызда Сізге мықты денсаулық, ұзақ өмір, отбасыңызға құт-береке, еңбегіңізге табыс тілеймін!

Дархан Қыдырәлі
ҚР Ақпарат және қоғамдық даму министрі

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді мерейлі 75 жасыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Өзіңізді ғылым саласында ұзақ жылдан бері қажырлы қызмет етіп келе жатқан ұлағатты ұстаз, көрнекті фарабитанушы ғалым ретінде жақсы білеміз!

Сіздің жетекшілігіңізбен философия мамандығынан мемлекеттік стандарт пен және философиялық пәндерден типтік бағдарламалар жасалып, ғылыми айналымға түскені баршаға аян.

«Қазақ философиясы», «Қазақ халқының рухани мұралары», «Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы» сынды еңбектеріңіз еліміздегі ғылыми қауымдастық пен қалың оқырманға ғана емес, шетел ғалымдарына да кеңінен танымал.

Ұзақ жылдар атқарған ұстаздық еңбегіңіздің нәтижесінде көптеген шәкірттеріңіз философия ғылымның дамуы мен өркендеуіне зор үлес қосып келеді. Әлі де талай шәкірттер тәрбиелеп, ғылыми ізденістеріңізді жалғастыра беруіңізге тілектеспіз.

Бүгінгі мерейлі жасыңызда сізге зор денсаулық, ұзақ өмір, отбасыңызға амандық пен бақ-береке тілеймін!

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді бүгінгі 75 жас мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Жалпы Жақаңмен мені таныстырған Әбу Насыр әл-Фарабидің рухы десем қателеспеймін. Әл-Фараби бабамыздың тарихын зерттеу мен үшін жас кезімнен алып келе жатқан дүниемнің бірі.

Ғұламаның еңбектерімен танысуға А.Машановтың, А.Қасымжановтың, Ә.Дербісәлінің т.б. ғалымдардың еңбектерімен қатар Жақыпбек Алтайұлының Әл-Фараби туралы жарық көрген көптеген туындылары маған рухани азық болды.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы, қазақ елінің нағыз ер азаматы ретінде, ұлағатты өмірлік жолыңызда атқарған еңбектеріңіз кім-кімге болсын үлгі-өнеге, жас ұрпақ үшін даналықтың қайнар көзі! Ел руханиятының дамуына қосқан үлестеріңізді, жаңа ұрпақтың бейбітшілікте бақытты өмір сүруі жолында аянбай барын салғаныңызды және ұлтжандылық пен төреге тән ерлік қасиетіңізді халық ыстық ықыласпен қабылдап отырады.

Қазақ философиясы, мәдениет тарихы мен теориясы мәселелерін зерттеумен шұғылданып, көптеген еңбектеріңіз бүгінгі жас буынға үлкен ғылыми негіз болуда.

40 жылдан астам уақыт білім беру саласында аянбай еңбек етіп, қажыр-қайратын, қарым-қабілетін білімге құштар жас ұрпақты тәрбиелеуге жұмсаған жанның қандай құрмет-қошеметке болса да лайық екені сөзсіз. Осы жылдарда қарапайым оқытушыдан ең үздік тәлімгер дәрежесіне өзіңнің ақыл-парасатыңызбен, адалдық-іскерлігіңізбен көтерілген ағамыз ретінде білім беру саласына сіңірген ерен еңбегіңіз лайықты бағаланды. Білім және ғылым министрлігінің «Үздік оқытушы» гранты, Қазығұрт ауданының «Құрметті азаматы», Қазақстан ғылымын дамытуға сіңірген еңбегі үшін ҚР Білім және Ғылым министрлігінің медалі, Фарабитану ғылымына қосқан үлесі үшін «әл-Фараби» алтын медалі сияқты марапаттарға ие болған едіңіз.

Сонымен бірге, есімі күллі әлемге белгілі, бүгінгі қазақ жерінде дүниеге келген Әбу Насыр әл-Фараби еңбектерін зерттеуге, әлеуметтік философия мен адам мәселесіне талдау жасауға сүбелі үлесіңізді қосып, студенттер мен әл-Фарабиды зерттеуде шетелдік ғалымдармен тығыз байланыс орнатып, Қазақстанда бұрын-соңды жарияланбаған тың деректерді алуға ықпалыңызды тигізіп, Қазақ ұлттық университеті жанынан әл-Фараби атындағы ғылыми орталықтың ашылуына мұрындық болған едіңіз. Ғылыми орталық құрылған уақыттан бері халықаралық конференциялар ұйымдастырылып, әл-Фараби шығармашылығын зерттеуді жандандырып келесіз.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы, Сізге жарқын да мағыналы өмір, көтеріңкі де кіршіксіз көңіл, деніңізге саулық, отбасыңызға амандық тілеймін. Алдағы уақытта қызыққа толы ғұмыр кешіп, көпшіліктің ыстық ықыласы мен құрметіне, ризашылығына бөлене беріңіз!

Серік Сейдуманов
Философия, саясаттану және дінтану
Институтының Бас директоры,
э.ғ.д., профессор, Ұлттық ғылым
академиясының академигі

ҚҰРМЕТТІ ЖАҚЫПБЕК АЛТАЙҰЛЫ!

Сізді 75 жылдық мерейтойыңызбен ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану Институты ұжымы атынан шын жүректен құттықтаймын! Шығармашылық саласында үлкен табыстар тілейміз!

Сізді халқымыздың сан ғасырлық философиялық ойының тарихын, қордаланған мәдени және рухани мұрасын бір жүйеге келтіруге белсенді араласқан, өзінің ғұмырын іргелі ғылымға, оның ішінде философия тарихы саласын дамытуға арнаған көрнекті ғалым, жоғары оқу орындарында табысты қызмет атқарған ұлағатты ұстаз ретінде білеміз. Белгілі қазақстандық философ, данышпан ғалым Ағын Қасымжановтың шәкірті ретінде әл-Фараби ілімін жан-жақты зерттеген маман ретінде отанымызда ғана емес, сонымен қатар шетелдерде белгілі кәсіби мамансыз.

Сіздің көптеген ғылыми еңбектеріңіз топтама түрінде бірнеше томдық жинақ түрінде жарық көргені белгілі. Біздің институтта жарияланған «Қазақ даласының ойшылдары» еңбекте автор болдыңыз. Бірнеше мақалаларыңыз шетелдерде жарық көргенін атап өтуге болады. Америка Құрама Штаттарында тағылымдама өткеніңізді, талай шетелдік беделді мамандарды елімізге тартып, дәрістер оқуды ұйымдастырғаныңыз белгілі. Сіздің ғылыми еңбектеріңіздің негізі философия мен мәдениет тарихы, философиялық антропология, қазақ халқының дүниетанымы мен этикасын зерделеуге арналған. Осы салалар бойынша дайындалған көптеген шәкірттеріңіз қазіргі кезеңде еліміздің түкпір-түкпірлерінде сапалы қызмет атқаруда.

Сіз Философия, саясаттану және дінтану институты ауқымындағы өткізілген ғылыми форумдарға қатысып, «Қазақ даласының ойшылдары» топтамасының авторларының бірі болдыңыз. Сіз философия тарихының өзекті мәселелерін талқылаумен ғана шектелмей, қазіргі заман үшін маңызды ғылым философиясының сан қырларын, адам болмысының мәдени кеңістіктегі орнын анықтауға тырысып келесіз. Сізге ғылым мен білім саласындағы ерекше еңбегіңіз үшін көптеген мемлекеттік марапаттар берілгенін, әсіресе, «Әл-Фараби алтын медалінің» иегері болғаныңызды біздің әріптестеріміз жақсы біледі. Алдағы уақытта одан басқа да лайықты атақтарға жете беріңіз, беделіңіз арта берсін!

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы, Институттың ғалымдар қауымы Сізді жетпіс бес жылдық мерейтойыңызбен құттықтай отырып, өзіңізге және сіздің жақын-жуықтарыңызға ұзақ ғұмыр, қажымас қайрат, зор денсаулық тілейді!

Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын!
Әлемдердің Раббысы Аллаға мақтаулар болсын!

Алдымен ұлы философ әл-Фарабидің философиясын жаңғыртқан осынау үлкен халықаралық конференцияны ұйымдастырушыларға алғысымды білдіремін, әсіресе, профессор, доктор Жақыпбек Алтаевқа философия саласындағы ғылыми ізденістері мен ғылыми зерттеулері үшін алғысымды, ризашылығымды, сәлемімді және шынайы құрметімді білдіремін.

Мәдени мұра кеңістікке де, уақытқа да байланысты емес, сан алуан саналардың ортақ өнімі екені даусыз. Сонымен қатар, бұл идея адамзат тарихындағы әртүрлі өркениетті мәдениеттерде, соның ішінде Қазақстанның тарихында, әсіресе, әл-Фарабиде пайда болып, орныққан. Әл-Фараби — қазақ халқының ғана емес, бүкіл әлемнің мақтанышы, өйткені ол ұлы ойшылдардың қатарына жатады, оның ақыл-парасаты жоғары болғандықтан адамзатқа көптеген қызмет етті, өнерін дарытты.

Мысыр Араб Республикасының Президенті Абдул Фаттах Әл-Сиси 2016 жылы 26 ақпанда Қазақстанда «Қазақ даласының ұлы перзенті, әйгілі философ Әл-Фараби Қазақстанның да, Мысырдың да ортақ мақтанышы болып табылады» деп атап өтті.

Мысыр жазбаларында Әл-Фараби туралы ғылыми зерттеулер жүргізу үшін Каирге барған қазақ ғалымдары үшін пайдалы көптеген әл-Фараби еңбектері бар.

2019 жылдың қаңтар айында Мысырдың Қазақстандағы, Қырғызстандағы және Өзбекстандағы елшілігінде мәдени атташесі болған кезімде Каир университетінің ғимаратында Әл-Фараби атындағы ғылыми-білім беру орталығы ашылды.

Қорытындылай келе айтарым, мен Қазақстандағы Мысыр елшілігінде дипломатиялық қызмет атқарған кезде Қазақстанда тұрдым, әл-Фараби университетінде өткен ғылыми форумдарға қатыстым, университетке мәдени орталықты Мысыр кеңсесіне сыйға тарту құрметіне ие болдым. Қазақстандық студенттер мен Мысыр университеттері мен Қазақстан қалаларының көптеген университеттері арасындағы бейбіт қатар өмір сүру бағдарламаларына қатыстым. Атап айтқанда, әлемдегі ең ірі 150 университеттің қатарына кіретін әл-Фараби университетіне алғысымды білдіремін. Мен Қазақстандағы ең үлкен және ең көне университетте жұмыс істейтін профессор, доктор Алтаевқа алғыс айтамын және оның дені сау, бақытты болуы үшін дұға етемін.

Құрметті профессор Алтаев, туған күніңіз құтты болсын! Ораза айтыңыз мүбәрак болсын, құрметті тұлғаңызға, университет басшыларына, үлкен ғылыми конференцияға қатысушылардың барлығына және құрметті баршаңызға шын жүректен сәлем мен алғыс айтамын. Алланың сәлемі, мейірімі және берекеті болсын!

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
профессоры, философия ғылымдарының докторы Ж.Алтаев мырзаға

Құрметті Жақыпбек аға!

Сізді 75 жасқа толған мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймыз!

Сіз сонау студент кезде профессор Л.Е. Гарбердің жетекшілік етуімен, кейін, қазақстандық философия мектебінің ең ірі өкілдерінің бірі профессор Ағын Хайруллаұлы Қасымжановтың қасында жүріп ғылым жолына түстіңіз. Одан кейінгі кезеңдегі бүкіл шығармашылық жолыңыз, ғылым мен еңбек жолында жеткен табыстарыңыз Қазақтың білімі мен ғылымының қара шаңырағы әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетімен байланысты болды.

Ғылыми орта өзіңізді теориялық білімі терең, күрделі ғылыми тақырыптарға еркін баратын, ғылыми зерттеу методологиясын жетік меңгерген ғалым-ұстаз ретінде жақсы таниды. Біз сізді жоғары мәдениетті, парасатты, зиялы, өзінің айналасындағы адамдарға үнемі қамқоршы болып жүретін жүрегі кең ағамыз ретінде сыйлаймыз.

Көп жылдан бері қазақ философиясы тарихын, мәдениет теориясы мен тарихын, фарабитану мәселелерін зерттеумен айналысып, осы сала бойынша көптеген құнды ғылыми еңбектер шығарып, шәкірттеріңізді дайындап келесіз.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы! Бүгінгі қуанышты мерейтойыңызбен Сізді шын жүректен құттықтай отырып, өзіңізге және отбасыңызға зор денсаулық, ұзақ ғұмыр, ырыс пен ынтымақ, бақыт пен береке тілеймін!

Сіздің еңбекқорлығыңыз бен жеткен жетістіктеріңіз ізбасар жас ғалымдар үшін үлгі-өнеге. Әрдайым жастардың жанашыр тәлімгері болып, шәкірттеріңізге өнегелі білім беріп, ел алдында мәртебеңіз биіктей берсін!

Ғылым жолындағы бастамаларыңыз ел игілігіне қызмет ете берсін. Ізгі армандарыңыз бен алға қойған мақсаттарыңыз орындалсын.

Еліміздегі философия ғылымының дамуы жолында жемісті еңбек ете беріңіз демекпіз. Әрқашан осы жігерлі, қуатты қалпыңыздан таймай, абырой биігінен көріне беріңіз! Мерейіңіз әрқашан үстем, жүзіңіз жарқы болсын!

Л. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің Басқарма төрағасы-Ректоры

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді 75 жасқа толған мерейтойыңызбен Л. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессор-оқытушылар құрамы атынан құттықтаймын!

Қазақстандық философия ғылымның көрнекті өкілі, ұлағатты ұстаз, белгілі фарабитанушы ғалым ретінде Сіздің есіміңіз елімізде кеңінен танымал. Саналы ғұмырыңызды қазақ философиясының сан қырлы терең тақырыптарына арнап оқулықтар, монографиялар, ғылыми көпшілік мақалалар жазып халқымыздың рухани кемелденуіне сүбелі үлес қосып келесіз. Ұлтымыздың дара тұлғаларының рухани жазбаларын зерттеп, бүкіл әлемге танытуға күш жұмсағаныңызды көпшілік біледі.

Әсіресе, әл-Фараби орталығының жетекшісі ретінде еңбегіңіздің орны бөлек. 2014 жылдан бастап Сіздің басшылығыңызбен әл-Фараби орталығы Халықаралық Фараби форумын ұйымдастырып, шетелдік және отандық фарабитанушы ғалымдардың басын қосып сұхбат алаңына айналдырды.

Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігінің іргелі зерттеулерді гранттық қаржыландыруы аясында «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті», «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: әлеуметтік-философиялық аспектілері», «Заманауи әлемдік және қазақстандық мәдениеттің дамуындағы Әл-Фараби мұрасы» тақырыбындағы ғылыми жобаларды жүзеге асырғаныңызды ғылыми қауымдастық білуі тиіс.

Сіздің қаламыңыздан «Қазақ философиясы», «Қазақ халқының рухани мұрасы», «Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы», «Ислам философиясы», «Әл-Фараби дәуірі және өркениеттер сұхбаттастығы», «Әл-Фараби шығыстың ұлы философы», «Фарабитану» атты оқулықтарыңыз студенттер үшін негізгі әдебиеттер қатарында.

Сізді шуақты көктеммен бірге келген мерейтойыңызбен құттықтап, зор денсаулық тілейміз, ғылым мен ұстаздық қызметті үйлестіріп жүрген еңбегіңіз еселене берсін!

I. Жансүгіров атындағы Жетісу университеті

Сізді Ілияс Жансүгіров атындағы Жетісу университетінің ұжымы және өз атымнан 75 жасқа толған мерейтойыңызбен ізгі ниет, шынайы ықыласпен құттықтаймын!

Бүгінгі мерейтойыңызға қошеметтеуге лайықты жетістіктермен келіп отырсыз. Өз еңбек жолыңызда талай белеске шығып, ұжымның және әріптестеріңіздің құрметіне бөлендіңіз. Сізді өмірден тоқығаны мол, кемел ойлы тұлға ретінде жақсы білеміз. Тынымсыз ізденіс пен білімге деген құштарлығыңыздың арқасында «Ғылымды дамытуға қосқан үлесі үшін» медалімен, Қазақ ұлттық университетінің «Үлкен әл-Фараби алтын медалімен», Қазақстан Республикасының Президенті Қасым-Жомарт Тоқаевтің Алғыс хаттарымен марапатталдыңыз.

Сіз қазақ ғылымының дамуына үлес қосқан зерделі ғалымсыз. Сіздің жетекшілігіңізбен қазақ философиясы тарихы, мәдениет тарихы мен теориясы, әлеуметтік философияның өзекті мәселелерін зерттейтін ғалымдар мектебі қалыптасты. Сіздің ғылыми кеңесшілігіңізбен отандық және шетелдік кинокомпаниялар түсірген бірнеше деректі және анимациялық фильмдер жарық көрді. Өміріңіз нағыз майталман маманның, ұлағатты әкенің, еліміздің абзал азаматының өнегесі.

Ғылыми-педагогикалық қажырлы еңбектеріңіздің нәтижесінде осы күнге дейін 500-ге жуық ғылыми еңбектің авторы атандыңыз. Сіз жазған монографиялар, оқу, оқу-әдістемелік құралдар, ғылыми мақалалар өскелең ұрпақты білім нәрімен сусындатып келеді.

Сонымен бірге 50 жылға жуық жемісті қызметіңіздің барысында 4 ғылым докторын, 32 ғылыми кандидатын, 6 PhD, 25-тен астам магистр дайындап, қазіргі уақытта 3 докторанттың ғылыми жұмысын басқарып, жастардың жанашыр тәлімгері болып, адамгершілік ізгі қасиеттеріңізбен кейінгі буынға үлгі-өнегеге көрсетіп жүрсіз.

Осындай мерейлі жасқа келіп жатқан Сізге тірлікте тұғырыңыздан таймай, әлі де талай асуларды табандылықпен алып, келер қиындықтарды қажырлықпен жеңіп, алға қойған мұраттарыңызға бойыңыздан қуат кетпей, амандықпен жете беріңіз демекпін!

Дария Қожамжарова
М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан университеті

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді М. Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан университеті ұжымы атынан 75 жасқа толған мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймыз!

Сізді әлемдік философияға үлес қосқан, тынымсыз ізденістеріңізбен қазақ философиясын мақтаныш ете жүретін ерен еңбегіңіз арқылы шәкірттеріңіздің сүйіспеншілігіне ие болған қоғам қайраткері, әлемдік деңгейдегі фарабитанушы ғалым-философ ретінде танимыз.

Сіздің өмір жолыңыз тынымсыз еңбекпен, үлкен ізденіс, табандылық пен парасатты қажырлықтан құралады. Сіз қызығы мен қиындығы қатар жүретін білім шаңырағында ерекше атқарған орны бар, ұстаздық жолдың барлық сатысынан өттіңіз. Сол үшін де сіздің еңбегіңіз ел алдында бағалы әрі құрметті деп санаймыз.

Қадірлі Жақыпбек Алтайұлы!

Бүгінгідей мерейлі сәтте ақ ниетпен құттықтап, зор денсаулық, қажымас күш-қайрат, ортаймас несібе, дәулет тілейміз! Әлі де ғылымға қосар үлесіңіз мол болып, абырой беделіңіз артып, жанұяңыздың тірегі болып жүре беріңіз! Әрдайым отбасыңыз аман, жүзіңіз жарқын, мерейіңіз үстем болсын!

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Осы қуанышты күні Сізге деніңіздің саулығын, шаңырағыңыздың ырыс байлығын тілейміз!

Жақыпбек Алтайұлы қазақ философиясының қалыптасуына, оның әлемдік деңгейге танылуына тер төгіп келе жатқан тұғырлы тұлға. Бүгінгі мерейтойыңыз құтты болсын! Шәкіртке берер ұстаздық тәліміңіз таусылмасын! Өмір жолындағы еңбек сергектігіңіз, жауапкершілігіңіз ерекшеленіп, нағыз азаматтық қасиеттерге ие ірі тұлғасыз. Сіздің Әл-Фарабидің рухани мұрасын талқылап, танымал диалог алаңына айналуына қосқан үлесіңіздің өзі бір төбе екені сөзсіз.

Әл-Фараби әлемі арқылы қазақ дүниетанымының құндылықтарын әлемге танытуға үлес қосып, ұлттық құндылықтарыңызды қастерлеп карайтын тұлғалардың бірісіз. Бұл жылдар сіздің қоғамдық және жемісті еңбегіңіздің нағыз кемеліне келген кезең болды. Туған елге деген сүйіспеншілік арқылы парасатты да рухы биік ізбасарларыңызды тәрбиелеу жолында дарынды ұйымдастырушы қырынан көрініп келесіз. Қоғам игілігіне бағыттап отырған ерен еңбектеріңіздің еліміздің нығаюына өзіндік үлесі бар. Осынау игілікті істе қанатыңыз талмасын, қажыр-қайратыңыз қашанда арта бергей! Өзіңізге және отбасыңызға зор денсаулық, ұзақ ғұмыр, ырыс пен ынтымақ, бақыт пен береке тілеймін! Көңіліңіз ғұмыр бойы көтеріңкі болып, өмір айдынында қайғы-мұңды білмей, еркін жүзе беріңіз!

Ш. Мұртаза атындағы Халықаралық Тараз инновациялық институтының ректоры

Сізді 75 жасқа толған атаулы мерейтойыңызбен Ш. Мұртаза атындағы Халықаралық Тараз инновациялық институты ұжымы және өз атымнан шын жүректен құттықтаймын! Қазақтың білімі мен ғылымының, қара шаңырағы аталатын Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің қабырғасында осы уақытқа дейін өткізген қызмет жылдарыңызда өзіңізді теориялық білімі терең, күрделі ғылыми тақырыптарға еркін баратын, ғылыми зерттеу методологиясын жетік меңгерген, педагогтық қабілеті жоғары маман ретінде керсетіп, ғалым-ұстаз болып қалыптастыңыз. Отандық философия тарихын жүйелі түрде толық баяндау мен ұлттық сананың қалыптасуына деген ерекше қажеттілікті ескеріп, ұлттық намысты жоғары ұстаз ретінде үнемі ізденісте, қажымай-талмай жемісті қызмет істеудесіз. Ұлттық философия тарихы, оның қайнар көздері, дүниежүзілік мәдениеттегі қазақ руханиятының ерекше орны, соған байланысты салыстырмалы зерттеулер сынды негізгі идеяңыздан туындаған еңбектеріңіз баға жетпес құнды дүниелер. Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің «Ғылымды дамытуға қосқан үлесі үшін» медалімен, ҚазҰУ-дың «Әл-Фараби Үлкен алтын медалімен» және де әл-Фараби еңбектерін зерттеуге қосқан үлесіңіз үшін ҚР Президенті Қ. Тоқаевтың және ҚР Мемлекеттік хатшысы Қ. Көшербаевтың Алғыс хаттарымен марапатталдыңыз. Сіз жоғары мәдениетті, парасатты, зиялы, өзінің айналасындағы адамдарға қамқоршы, жан-жақты білімнің иесі, ізгі жан, қарапайым адамсыз. Сондықтан да өз әріптестеріңіз бен шәкірттеріңіздің арасында шынайы бедел мен құрметке ие, көрнекті ғалым, ұлағатты ұстаз болып отырсыз. Сонымен қатар әріптестеріңіз, студенттер, шәкірттеріңізбен қарым-қатынасыңыздың өз орнықтылығы, байыптылығы, қатаң талаптармен қатар мейірбандығымен көзге түседі. Сіздің тұлғалық қасиеттеріңіз үлгі аларлық және мақтан тұтарлық. Сізді атаулы мерейтойыңызбен құттықтай отырып, отбасыңызға амандық, деніңізге саулық, жұмысыңызға шығармашылық табыс тілеймін!

ҚҰРМЕТТІ ЖАҚЫПБЕК АЛТАЙҰЛЫ

Сізді адам өмірінің айтулы белесі – 75 жасқа толу мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Сізді өмірде білікті, еңбекқор, табанды танымгер ғалым деп білемін.

Терең білім, берік ұстаным, іскерлік қабілет және үлкен азаматтық парасат Сізді зор құрметке бөледі. Өмірлік еңбек пен тұрмыс тәрбиесі, жеке басыңыздың кіршіксіздігі Өзіңіз, отбасыңыз үшін ғана емес, қатар жүрген әріптестеріңіз, тілектес дос-жаран үшін де зор мақтаныш, абырой. Сіз жүріп өткен жол жас ұрпаққа үлгі тұтатын нағыз өмір мектебі екендігі даусыз.

Сіздің жетекшілігіңізбен қазақ философиясы тарихы, мәдениет тарихы мен теориясы, әлеуметтік философияның өзекті мәселелерін зерттейтін ғалымдар мектебі қалыптасты, 30 ғылым кандидаты, 4 ғылым докторы, 7 PhD даярланды.

Бұл жылдар сіз Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің «Ғылымды дамытуға қосқан үлесі үшін» медалімен, 2018 жылы ҚазҰУ-дің «Әл-Фараби Үлкен алтын медалімен» марапатталдыңыз. «Жылдың үздік оқытушысы» грантының иегерісіз.

Сіз туған елге деген сүйіспеншілік арқылы парасатты да рухы биік ізбасарларыңызды тәрбиелеу жолында дарынды ұйымдастырушы қырынан көрініп келесіз. Ғылым саласына қосқан тың ойларыңыз бен жаңалықтарыңызды шәкірттеріңіз жалғастырады деген сенімдеміз.

Сіздің әл-Фараби еңбектерін зерттеуге қосқан үлесіңіз мемлекет басшылығы тарапынан да еленіп, ҚР Президенті Қ-Ж.К.Тоқаевтың және ҚР Мемлекеттік хатшысы Қ.Е.Көшербаевтың алғыс хаттарымен марапатталдыңыз.

Қоғам игілігіне бағыттап отырған ерен еңбектеріңіздің еліміздің нығаюына өзіндік үлесі бар. Осынау игілікті істе қанатыңыз талмасын, қажыр-қайратыңыз қашан да арта бергей!

Қадірлі ЖАҚЫПБЕК АЛТАЙҰЛЫ! Сізге осындай мерейлі күні шын көңілден мықты денсаулық, қажымас қайрат, отбасыңызға баянды бақыт, ұзақ ғұмыр, ырыс пен ынтымақ, шаттық пен береке тілейміз! Шығар шыңдарыңыз әрқашанда биік болғай.

Қайрат Құрманбаев

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің проректоры

Құрметті философия ғылымының докторы, профессор,
ҚР Жоғары мектебі ұлттық ғылым академиясының академигі
Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің ұжымы атынан 75 жылдық мерейтойыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Сіз білім саласында, оның ішінде қазақ философиясы, мәдениет тарихы мен теориясы мәселесін зерттеумен шұғылданып көп жылдар бойы өнегелі еңбек етіп, тындырымды істер атқарып келесіз. Сіздің түрік топырағынан шыққан аты әлемге әйгілі ислам философиясының біртуар өкілі – әл-Фараби мұрасын зерттеу мен насихаттаудағы еңбегінің еліміздің және алыс-жақын шет елдердің ғылым сүйер қауымына кеңінен танымал. Сондай-ақ Сіздің ислам философиясы саласындағы сүбелі еңбектеріңіздің еліміздің философиялық ой тарихында өзіндік орын алды.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы! Сіз Қазақ ғылымы мен руханиятының қара шаңырағы – әл-Фараби атындағы ұлттық университетінде ұзақ жылдар ұстаздық етіп, жастарымыздың біліммен сусындауына, философия мамандығының дамуына зор үлес қостыңыз. Шәкірттеріңізге осы бір қиын да, қызық саланың қыр-сырын үйретуден жалыққан емессіз. Сіз 7 монографиялық зерттеудің, 15-тен аса оқулық пен оқу құралдарының авторысыз, ғылыми еңбектеріңіздің жалпы саны 300-ден астам. 2018 жылы әл-Фарабидің 7 томдық шығармалар жинағын «Қазақ университеті» баспасынан шығаруға ат салыстыңыз. Сіздің жетекшілігіңізбен 30 ғылым кандидаты, 4 ғылым докторы, 5 (PhD) философия докторы қорғады, қазіргі уақытта 3 (PhD) докторантқа ғылыми жетекшілік етіп жүрсіз. Бүгінде әріптестеріңіз Сізді үлкен абырой-беделге ие болған тәжірибелі, үздік маман ретінде құрмет тұтып сыйлайды.

Денсаулығыңыз мықты, жүзіңіз жарқын, ғұмырыңыз ұзақ болуын тілейміз! Мәртебеңіз биік, мерейіңіз үстем болсын!

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Философия және саясаттану факультетінің ұжымы және өз атымнан 75 жасқа толған мерейлі тойыңызбен құттықтаймын! Тынымсыз еңбегіңіздің арқасында бірнеше буын шәкірт тәрбиелеп, өзіндік философиялық ғылыми мектеп қалыптастырдыңыз.

Сіз Қазақстан мәдениетімен ғылымына айрықша сүбелі үлес қосқан ірі ғалымсыз. Бүгінде көптеген жақын және алыс шетелдерге танымал философқа айналдыңыз. Шетелдік ғылыми қоғамдастық та есіміңізбен, ғылыми еңбектеріңізбен жақсы таныс. Халықаралық форумдар мен конференцияларда жасаған баяндамаларыңыз, ғылыми журналдарда жариялаған мақалаларыңыз – шын мәнісінде, сізді халықаралық философиялық ортаға танымал етті. Сол арқылы әлемдік философиялық қауымдастық Қазақ философиясына лайықты баға беру мүмкіндігіне ие болды. Өміріңіздің жарты ғасырға жуық уақытын ғылыми-педогогикалық қызметке арнап, қажырлы еңбегіңіздің арқасында 1985 жылдан философия кафедрасында доцент, 1998 жылдан профессор лауазымын атқарып келесіз. Әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығына басшылық еткен аралықта сіз жетекшілік еткен ғалымдар тобы Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің іргелі зерттеулерді гранттық қаржыландыру аясында «әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті», «Түріктердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі» және тағы басқа жобаларды табысты жүзеге асырды. Әл-Фараби орталығының іргелі ғылыми-зерттеу орталығына айналуына зор үлес қостыңыз. Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетін шетелдік және отандық фарабитанушы ғалымдардың әл-Фарабидің рухани мұрасын талқылайтын танымал диалог алаңына айналуындағы да сіздің жанкешті еңбегіңізді бағаламау мүмкін емес. Қазіргі таңда да ұстаздық қызметіңізбен бірге әл-Фараби орталығының ғылыми кеңесшісі қызметтерін абыроймен атқарып келесіз. Сіздің ғылыми еңбек жолыңыз өскелең жас ұрпаққа үлгі.

Философиялық құндылықтармен қаруланған қазақстандық дарынды философтардың қатарына өз ойыңызбен, өз философиялық болмысыңызбен ене алдыңыз. Сол уақыттардан басталған ғалымдық жолыңыз бүгінде – 500-ге жуық ғылыми мақалалар және ондаған монографиялық еңбектеріңіз бен оқулықтарыңызды жазумен үлкен белеске көтеріліп отырсыз. Қазақ елінің философиялық қауымдастығының беделіне бедел қосатын зерттеу мақалаларыңыз ғылым кеңістігінде әлі де жариялануда. Біз мұны ғылымға және ұстаздыққа деген адалдық, өз ісіне деген үлкен жауапкершілік деп бағалаймыз. Сіздің философия тарихы, әлеуметтік философия, ислам философиясы қазақ философиясы және түрік философиясынан жазған көптеген мақалаларыңыз ғылыми ортада лайықты бағасын алды. Ол еңбектеріңіз туған еліңізбен қатар, бүтін Түрік Дүниесінің дамуына ықпал етері ешбір күмән туғызбаса керек.

Сонымен бірге әрдайым жастардың жанашыр тәлімгері болып, адамгершілік, ізгілік қасиеттеріңізбен кейінгі буынға үлгі-өнеге көрсетіп жүрсіз. Сіздің тағылымды өмір жолыңыз, адамгершілік ізгі қасиеттеріңіз бен ел алдындағы абыройлы қызметіңіз еліміз үшін де зор мақтаныш.

Құрметті, Жақыпбек Алтайұлы, бүгінгі 75 жасқа толған мерейтойыңызбен Өз атымнан тағы да шын жүректен құттықтаймын! Сізге мықты денсаулық, қажымас қайрат, отбасыңызға амандық, ғылыми ізденістеріңізге сәттілік және толағай табыстар тілеймін!

Нұржан Қуантайұлы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дің
Журналистика факультетінің деканы

Қадірлі Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді жеті асудың бел ортасы – мерейлі 75 жасқа толуыңызбен шын жүректен құттықтаймын!

Осынау жылдар белесінде қазақ философиясы ғылымында атыңыз алтын әріппен жазылған айтулы тұлғасыз. Осы бағыттағы іргелі еңбектеріңізде қазақ дүниетанымындағы философиялық ой кешудің ерекшелігін зерделеген ғалымсыз. Фарабитану, ислам философиясы, философия тарихы саласында сүбелі еңбектер жаздыңыз. Мәдениет тарихы мен теориясы мәселелерін зерттеп, монографиялар, оқулықтар, оқу құралдарын жарыққа шығардыңыз.

Сонымен бірге әлемге әйгілі Шығыс ойшылдарының еңбектерін саралауыңыз – бөлек бір әлем десе, болады. Әл-Фарабиді зерттеушілерге бағыт-бағдар ұсынып, ересен еңбек сіңірдіңіз. Ұлттық университет жанынан Әл-Фараби атындағы ғылыми орталықтың ашылуына мұрындық болып, қазақтың ұлттық коды Әл-Фараби ілімінде жатқанын дәлелдеп, ғұлама шығармашылығын зерттеуді жандандырып келесіз.

Ал өмір жолыңыз болса, ізбасар шәкірттерге үлгі-өнеге болып келеді. Сіздің жетекшілігіңізбен қазақ философтарының тұтас бір буыны өсіп шықты.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы! Тамыры тереңге тартқан бәйтеректей қазақ ғылымының тірегі болып, ортамызда аман жүріңіз, деніңіз сау болып, өміріңіз қуаныш пен қызыққа, шығармашылығыңыз толайым табыстарға тола берсін деп тілеймін!

Жаныңызда жанашыр жастар барда,
Зәу биікке шығыңыз, асқарларға.
Жетпіс бестің белесі артта қалып,
Сексен менен асыңыз тоқсаннан да!

Бақ пен шаттық сыйласа тағдыр дәйім,
Жібермей ме жайнатып жаның райын.
Мол мұраңыз көтеріп дәуірлерді,
Жүз жасқа, аға, жетіңіз Жамбылдайын!

Әсет Құранбек
Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті
философия кафедрасының меңгерушісі

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы!

Сізді Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Философия және саясаттану факультеті Философия кафедрасының ұжымы және өз атымнан 75 жасқа толған мерейлі тойыңызбен құттықтаймын!

Сіз саналы ғұмырын хикмет пен даналықта өткізіп келе жатқан еліміздің біртуар азаматы, қайраткер қазанаты, ұлағатты ұстаз, айтулы ғалым, Ұлттық жоғары мектеп академиясының академигі, философия ғылымының докторы, профессор, фарабитанушы, қазақ философиясының негізін қалаушылардың бірі әрі бірегейі ретінде философияның асқаралы биігіне шығып, кейінгілерді де биікке жетелеп келе жатқан тау тұлғасыз.

Сіздің ғылыммен өрілген өнегелі өміріңіз ұстаздық, ғылыми, қайраткерлікті теңдей алып жүруімен ерекшеленеді. Ұлттық университетте кандидаттықтан, доценттікпен басталған ғалымдық қызметіңіз академиялық-ғылыми жағынан өсіп, докторлыққа, профессорлыққа, ЖОО үздік оқытушылығына, ҚР ЖМ ҰҒА корреспондент-мүшелігіне дейін ұласады, ұйымдастырушылық-басшылық қызметіңіз де кафедра меңгерушілігімен, әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығының директорлығымен сипатталады.

Сіз ұлт мүддесін алға қойып әлі де ешкім жүрмеген соқпақ – қазақ философиясына түрен салдыңыз. Ал бұл сүрлеу ғана емес көз ұшынан әрі түрік дүниесімен астасқан сайындайын кеңістіктін.

Сіздің фарабитанымдағы үлесіңізде айтып жеткізгісіз, телегей-теңіз. 2008 – 2020 жылдар аралығында «Әл-Фараби орталығы» ғылыми-зерттеу орталығын басқару кезеңінде шебер ұйымдастырушылық қабілетіңіздің арқасында министрлік назарын аударта отырып, талай іргелі зерттеулерге гранттық қаржыландыруға қол жеткізе білдіңіз. Осының арқасында «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті», «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: әлеуметтік-философиялық аспектілері», «Заманауи әлемдік және қазақстандық мәдениеттің дамуындағы Әл-Фараби мұрасы» жобаларын табысты жүзеге асты. Әл-Фараби бабамызға қатысты жүздеген баспа табақ еңбектер, томдаған кітаптар басылып шықты, көптеген конференциялар, шаралар өткізілді, сандаған фильмдер түсірілді, шетелдермен барыс-келіс орнап, Фараби мәдени дәнекерге, сұхбаттар тақырыбына айналды. Ол игі істер науқанмен ғана шектелмей күні бүгінге дейін дәстүрге айналып үлгерді.

Сіздің философия тарихы мен теориясындағы және ғылымдағы үлесіңіз, сондай-ақ ел имиджін қалыптастырудағы үлесіңіз ұшан-теңіз! Тоқсаныншы жылдардан бергі басылып келе жатқан Философия, Философия тарихы оқулықтарыңыз студенттер үшін жағалаудағы маяк, бағдар іспетті. Сіздің оқырмандарыңыз ат төбеліндей академиялық орта, тар шеңберді маманданған кәсіп иелері, не тек философтар ғана емес. Олар қалың оқырман, бүкіл факультеттегі, еліміздің бүкіл оқу орнындағы, барлық мамандықтағы студенттер.

Сіз әл-Фараби арқылы Анахарсис, Қорқыт, Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Ахмет Йүгінеки, Сүлеймен Бақырғани сынды ғұламаларды да басқа қырынан танытқаны секілді, философия арқылы, қазақ философиясын, ал ол арқылы тұтас қазақ елін, оның имиджін қалыптастыруға атсалысып, Университетімізді, Елімізді әлемге танытып келесіз.

Құрметті Жақыпбек Алтайұлы! Бүгінгі кемеңгерлі 75 жасқа толған мерейтойыңыз құтты болсын! Сізге мықты денсаулық, отбасыңызға баянды бақыт, ғылыми ізденістеріңіз сәтті де, табысты болғай деп тілейміз!

1-СЕКЦИЯ

ӘЛЕМДІК ФИЛОСОФИЯ МЕН ҒЫЛЫМДАҒЫ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫ

FARABİ'DE GRAMER VE MANTIK

Яшар Айдынлы

PhD, Ұлыдағ Университеті теология факультетінің профессоры

Annotation. Al-Fārābī, who comprehensively addresses the problem of the relationship between grammar and logic and provides a certain solution, positions these two disciplines as distinct fields with different subjects and purposes. He differentiates between the two disciplines by asserting that the art of grammar provides rules for language and words, while the art of logic provides general rules for concepts/meanings. Therefore, in the debate between grammarians and logicians, he rejects categorically reductionist and denialist approaches to these two disciplines. According to him, the functions of grammar and logic are compatible, but this does not justify treating them as one and the same discipline or reducing one to the other. According to al-Fārābī, the subject of language is words and the rules regarding their proper use. However, the subject of logic is reasonable meanings and the rules that ensure their proper use.

Keywords: Grammar, logic, al-Fārābī, Abū Bishr Mattā ibn Yūnus, Yaḥyā ibn ‘Adī

1. Arka plan

Mantık ve mantığa dair meseleler, onuncu yüzyıl boyunca Bağdat'ta bulunan filozofların ortak konusu olmuştur. İlgi duydukları problemler, benimsedikleri yöntemler ve geliştirdikleri hassasiyetler itibarıyla bazı ortak özelliklere sahip olan bu filozoflara Bağdat Meşşai Okulu, Bağdat Okulu, Bağdat Mantık Okulu veya Bağdat Çevresi olarak işaret edilmektedir [Endress-Ferrari, 2017: 421]. Bu okul, mensuplarının hoca-talebe ilişkisi yoluyla doğrudan veya dolaylı olarak Fārābī ile irtibatlı olması hasebiyle, “Fārābī Okulu” olarak da isimlendirilmiştir [Netton, 2005]. Bu filozofları okul, medrese veya benzeri bir ad altında toplamamızı ve mütecanis bir yapının mensubu olarak görmemizi sağlayan birleştirici unsur, felsefenin diğer alanlarına yönelik ilgilerindeki yakınlık değil, felsefi faaliyetlerinin merkezine Aristocu mantığı yerleştirmiş olmalarıdır. Burada Fārābī'nin okul ile ilişkisi bağlamında bir hususu belirtmekte fayda vardır. Söz konusu okulun çoğu Hıristiyan olan ve Süryanice mantık geleneğine bağlı bulunan mensuplarıyla Fārābī arasında belirgin bir amaç farklılığı bulunmaktadır. Fārābī, okulun diğer temsilcilerinden farklı olarak, sadece bir mantıkçı değil, aynı zamanda İslam dünyasında felsefi etkinliğin çerçevesini ve ana yönelimlerini belirleyen kuşatıcı bir felsefi sistemin de sahibidir. Onun sisteminde mantık incelemeleri, sadece, Hıristiyan mantıkçılar tarafından tedris edildiği şekliyle geleneğin akademik çizgisinde ortaya çıkan problemlerle sınırlı kalmaz fakat aynı zamanda kelimeler ve fıkıh gibi dini ilimleri de kendi bünyesine katan geniş bir alanı kuşatır [Street, 2016: 31]. Dolayısıyla Fārābī'nin, mantıkla ilgili olarak kendisini Süryani-Hıristiyan topluluktan ayrı olarak konumlandığı ve Bağdatlı mantıkçıları yetersiz bulan İbn Sînâ'nın kafasında da böyle bir ayrımın bulunduğu söylenebilir. Bu okulun belli başlı temsilcileri şunlardır: İbrahim el-Mervezi (ö. 480/920), Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 328/ 940), Fārābī, Yahyâ b. Adî, Ebû Süleyman es-Sicistani (ö. 374/985), İsa b. Zura (398/1008), İbnü'l-Hammar (ö. 407/1017) ve İsa b. Ali (ö. 391/1001). Bu listeye, Ebû Hayyan et-Tevhidî ve Ebu'l-Ferec İbn et-Tayyib gibi başka isimler de eklenebilir [Halifat, 1988: 39]. Ancak biz okulun üç büyük temsilcisi olan Mettâ b. Yûnus, Fārābī ve İbn Adî'nin görüşlerine temas etmekle yetineceğiz.

Başta Mettâ b. Yûnus, Fārābī ve İbn Adî olmak üzere Bağdat Meşşailerinin mantığı, Galen'den itibaren kabul edildiği üzere, sadece tıp sanatı için değil bütün bilgi alanları için gerekli bir disiplin olarak görmüşler

ve bu anlayışın yaygın kabul görmesi hususunda gayret sarf etmişlerdir. Bağdatlı mantıkçıların eserleri, mantığın müstakil ve meşru bir disiplin olarak varlığını, hatadan koruyan ve hakikate yönlendiren bir alet olarak faydasını, doğru ve kesin bilginin yegane ölçütü olarak lüzumunu savunan açıklamalarla doludur. Bu çerçevede hem Arapça mantık terminolojisinin yetkinleşmesi ve yaygınlık kazanmasında hem de mantık incelemelerinin Organon külliyyatının tamamını nazarı dikkate alan bir kuşatıcılığa ulaşmasında, başta Fârâbî olmak üzere asrın filozoflarının büyük katkıları olmuştur.

2. Fârâbî'den Önce: Metta b. Yunus

Bağdat Meşşai Okulunun ilk mühim şahsiyeti, İskenderiye'de şekillenen burhan merkezli mantık öğretimini Antakya'dan Bağdat'a taşıyan İbrahim el-Mervezi'nin (ö. 294/906) öğrencisi Nesturi Hristiyan Ebû Bısr Mettâ b. Yûnus'tur. Mettâ, meslektaşı Fârâbî ile birlikte el-Mervezi'den Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'ini okumuştur. Bağdat okulunun iki mühim üyesi, Yahyâ b. Adî ve Ebû Süleyman es-Sicistani, Mettâ'nın doğrudan öğrencileri olmuştur. Dönemin diğer mantıkçıların çoğu gibi tıpla da ilgilenen Mettâ, mantık eğitiminin Bağdat'taki merkezi şahsiyeti konumundaydı ve her gün müslim-gayri müslim "yüzlerce öğrencinin" takip ettiği bir ders halkası bulunmaktaydı [İbn Hallikan, 1997: 5/153]. Mettâ b. Yûnus mantık öğretimi yanında tercüme, şerh ve telif çalışmaları da yapmıştır. *Organon*'un en mühim kitabı olan *İkinci Analitikler*'in Süryaniceden Arapçaya yapılmış tam çevirisini ona borçluyuz.

Onuncu yüzyıl boyunca Bağdatlı entelektüellerin gündemini meşgul eden gözde konulardan biri mantığın mahiyeti ve nahiv-mantık ilişkisi meselesi idi. Mettâ b. Yûnus'u mantık tarihinde görünür kılan ve yüzyılın önemli simalarından biri haline getiren hususlardan biri de, onun bu meseleye dair meşhur bir tartışmada münazaracı olarak bulunmuş olmasıdır. Vezir İbnü'l-Furat'ın tertip ettiği bu tarihi tartışma, tartışmada bulunan Ali b. İsa er-Rummani'nin aktardığı bilgiler doğrultusunda Ebû Hayyan et-Tevhidi tarafından kayıt altına alınmış ve günümüze ulaşmıştır [et-Tevhidi, el-İmta: 3/107].

Mantık ilmi ile nahiv ilminin konusu ve maksatları hakkında, nitelikli bir topluluğun huzurunda gerçekleşen tartışma, dini düşünce ile felsefi düşüncenin meydan mücadelesi olarak da değerlendirilebilir. Mettâ ve genel olarak filozoflar, doğru düşünmeyi mümkün kılan kuralların bilgisi olarak mantığın evrensel, dili doğru kullanmayı temin eden kuralların bilgisi olarak gramerin ise belli bir dile has olduğu iddiasını esas alır. Tartışma, felsefi düşünceyi temsil eden mantıkçı Ebû Bısr Mettâ b. Yûnus ile dini düşünce adına konuşan nahiv bilgini Ebû Said es-Sırafi (ö. 368/979) arasında cereyan eder. Mettâ, tartışmanın başında, "sözün bir aleti" olarak gördüğü mantığı hem söz hem de anlam bağlamında sahih olanı sakat olandan ayırmayı mümkün kılan bir araç olarak nitelendirir ve dolayısıyla dil ve mantığı veya lafız ve anlamı birlikte ele alan ve her ikisini de mantığın konusu haline getiren bir yaklaşım sergiler. Mettâ, tartışmanın ilerleyen bölümlerinde, temellendiremediği bu iddiasından uzaklaşır ve iki ilmi birbirinden ayırarak lafızların gramerin, anlamların ise mantığın konusu olduğunu ifade eder. Lafız ve anlamın her iki disiplinde de bir şekilde incelemenin bir parçası olmaya devam etmesi durumu değiştirmez. Zira mantık lafızlarla ve gramer de anlamlarla ancak dolaylı olarak ilgilenir. Lafız olarak lafız ve bu yönden ona ilişkin şeyler mantık ilminin alanına girmezken, anlam olması bakımından anlam ve bu yönden ona ilişkin şeyler de gramer ilminin alanına girmez. Mettâ, makul anlamların değişimden korunmuş olduğu fikrinden hareketle bu anlamları inceleyen mantık ilminin insan düşüncesinin evrensel bir aracı olduğu iddiasından asla vaz geçmez. Ona göre, düşünmenin kanunlarını vermesi bakımından mantık, dilden farklı olarak, zaman, mekan ve millet kaydı olmaksızın bütün insanlığa şamildir, dolayısıyla belli bir dilin kanunlarını veren gramerin asla gerçekleştiremeyeceği bir işleve sahiptir. Mettâ gramerle ilgili görüşünü şöyle ifade eder: "Mantığın gramer ihtiyacı yoktur; halbuki gramercinin mantığa şiddetli bir ihtiyacı vardır; çünkü mantık anlamı araştırır, gramer ise lafızları araştırır. Eğer mantıkçı lafızlara temas ederse bu durum mantıkçı için arizidir; aynı şekilde gramerci de anlama temas ederse bu da gramerci için arizidir. İmdi, anlam lafızdan daha kıymetlidir ve lafız anlamdan daha aşağı seviyededir [et-Tevhidi, el-İmta: 3/114]."

Tartışmanın diğer tarafında Antik bilimlere karşı direnişin sembol ismi haline gelen es-Sırafi bulunmaktadır. Ona göre, genel olarak ne dilden bağımsız kendi başına bir anlam dünyası vardır ne de bu anlamı konu alan dilden ayrı bir ilim. O, düşünmenin evrensel bir kuralı olarak takdim edilen mantığın, ancak Yunan dili ile irtibatlı olarak böyle bir işleve sahip olabileceğini ifade eder. Bir Yunanlı tarafından icat edilmiş olan mantık, Türk, Hintli ve Arap için bir anlam ifade etmez. Çünkü manaya ancak bir dilin lafızları üzerinden gidilebilir ve bunun kurallarını da o dilin gramer bilgisi ihtiva eder. Bu durumda mantık için gramer bilgisi gerekli iken, gramer için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu ise mantık bilgisinin

zaruri olmayan bir fazlalık olduğunu gösterir. Esasen nahiv bilgisinin dışında bütün dilleri kapsayan evrensel bir disiplinden bahsetmek mümkün değildir. Yunan mantığı, Yunancanın grameridir ve ancak o dilin konuşulduğu kültürde bir ölçüt olabilir; Arap dilinin konuşulduğu ortamlarda da, onun grameri bu işlevi yerine getirir. Sonuç olarak Arap dili ile tesis edilmiş bir kültürde ve Arapça konuşan bir ulus nezdinde Yunan mantığına ihtiyaç yoktur [Kuşlu, 2019: 3; Bilen, 2001: 91].

Tartışma, Arap dilindeki uzmanlığını güçlü bir retorikle iyi kullanan ve münazarayı bu alana taşıyarak Arap grameri üzerinden yürüten es-Sırafi'nin, izleyiciler tarafından da büyük bir memnuniyetle karşılanan zaferiyle neticelenir. Tartışmayı aktaran metnin yansıttığı kadarıyla, Mettâ sadece yetersiz olduğu Arap dili konusunda değil, mantığın mahiyeti, konusu ve dil ve gramerle ilişkisi hususunda da başarılı bir argümantasyon geliştirememiştir. Mantığı ayrı bir bilgi dalı olarak temellendirmeyi akıl üzerinden değil de Yunan tecrübesi üzerinden yapmaya çalışması söz konusu başarısızlığın ana nedeni olarak değerlendirilebilir. Mantığın konusu, faydası, bütün ilimler için lüzumu ve gramerle ilişkisi gibi tartışmada ele alınan veya temas edilen konular başta Fârâbî olmak üzere sonraki mantıkçıların eserlerinde geniş yer bulmuştur.

3. Fârâbî

Mantığın konusu ve dil-mantık ilişkisi problemini kapsamlı olarak ele alan ve belli bir çözüme kavuşturan Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* isimli eserinde bu iki disiplini, mevzu ve maksatları birbirinden farklı iki ayrı ilim olarak konumlandırır. O, açık bir şekilde, gramer sanatının dil ve lafızlara ilişkin kanunları verdiğini, mantık sanatının ise düşünürlere/anamlara ilişkin genel kanunları verdiğini belirterek bu iki ilmin sınırlarını tayin eder. Dolayısıyla, söz konusu tartışmada her iki tarafın da yapmaya çalıştığı gibi, bu iki ilme dair indirgemeci ve inkarcı yaklaşımlara kapıyı tamamen kapatır. Onun düşüncesine göre, gramerin işlevi ile mantığın işlevi birbirine uygunluk arz eder, ancak bu durum onları bir ve aynı disiplin olarak ele almamızı veya birini diğerine irca etmemizi mümkün kılmaz. Fârâbî'ye göre, nutuk ve mantık isminin hem dilbilimciler hem de mantıkçılar tarafından kullanılıyor olması, mantığın amacıyla ilgili yanlış anlamalara sebep olmuştur. Genel olarak söylemek gerekirse, dilin konusu lafızlar ve onların doğru kullanımına ilişkin kanunlardır. Mantığın konusu ise, makul anlamlar ve onların doğru kullanımını sağlayan kanunlardır.

Fârâbî'ye göre, nasıl mantık kendi kapsamına giren şeyleri mevcut oldukları halde mevcut olmaları bakımından değil mevcutların bilgisine götüren şeyler olması bakımından inceliyorsa, aynı şekilde gramer ve genel olarak dilbilim de kendi kapsamına giren lafızları, akledilmeleri mümkün olduğu halde, makul olmaları bakımından değil makul anlamlara delalet etmeleri bakımından inceler. “Gramer sanatı lafızları makul şeylerden biri olmaları bakımından incelemeyiz. Aksi takdirde gramer sanatı ve genel olarak dilbilim sanatı makul anlamları kapsamış olurdu ki, böyle değildir. Delalet eden lafızlar her ne kadar akledilmeleri mümkün olan mevcutlardan biri olsa da, gramer sanatı onları makul anlamlar olarak değil, makul anlamlara delalet eden şeyler olarak tarif eder. Dolayısıyla biz de onları kesinlikle makullerin haricinde olan şeyler olarak alıyoruz. Çünkü onları bu yönden incelemiyoruz. Mantık sanatı da böyledir; onun kapsadığı şeyler her ne kadar mevcutlardan biri olsa da, biz onları mevcutlardan biri olmaları itibarıyla değil, kendileri ile mevcutların bilgisine vasıl olduğumuz bir alet olmaları itibarıyla inceliyoruz. Dolayısıyla biz de onları sanki mevcutların dışında olan bir şey gibi ve mevcutların bilgisi için bir alet olarak alıyoruz” [Fârâbî, 2021-d:146].

Fârâbî, mantığın işlevini belirtirken, gramer-dil ilişkisini bir açıklama modeli olarak sıkça kullanır. Buna göre, “mantığın akıl karşısındaki konumu, gramer sanatının dil karşısındaki konumu gibidir” [Fârâbî, 2021-a: 17]. Başka bir ifade ile “gramer ilminin dil ve lafızlara nispeti, mantık ilminin akıl ve makullere nispeti gibidir” [Fârâbî, 2021-c: 94]. Gramer sanatının iki temel veçhesinden bahsedilebilir. Bunlardan biri, ifadede veya konuşmada kullanılan lafızların, dili konuşanların adetlerine uygun olarak, doğru kullanımının bilgisini vermek, diğeri ise doğru/düzyükün konuşma gücü kazandırmaktır. Mantık ilmi de, aynı şekilde, iki yönlü bir etkiye sahiptir. Bunlardan birincisi düşünmenin konusu olan şeylerde doğru olana ilişkin bilgi, diğeri ise düşünmenin konusu olan şeylerde doğru olanı elde etmeye ilişkin güç. “Gramer sanatı sadece doğru biçimde konuşmayı sağlamak üzere dili düzenler, mantık sanatı da, her konuda sadece doğru olanı düşünmek üzere zihni düzenler”. Bu durumda, dil alanında doğruluğun ölçütü gramer, akli şeylerde doğruluğun ölçütü mantıktır. “O halde, nahiv sanatının lafızlar hakkında vermiş olduğu kanunların tamamının benzerlerini mantık sanatı makuller hakkında verir” [Fârâbî, 2021-c: 94]. Fârâbî'ye göre, “bu iki

sanat arasındaki benzerlik budur. Onlardan birinin diğeriyle aynı olması veya onlardan birinin diğere dahil olması ise, söz konusu değildir” [Fârâbî, 2021-b: 140].

Fârâbî, işleve ilişkin bu benzerlik veya uygunluğun ötesinde mantıkla gramer ve düşünce ile dil arasında kaçınılmaz bir ilişkinin bulunduğunu da düşünür. Mantık, hem müfret lafız ve müfret anlamlar hem de mürekkep lafız ve mürekkep anlamlar bağlamında sadece makul anlamı değil, bu anlamın ifadesi olan lafızları da bu yönden incelemek durumundadır. Zira mantık, kök anlamı ve kudemanın kullanımı itibariyle, sadece düşünülürleri kendisiyle aklettiğimiz yetiye ve onun vasıtasıyla zihinde yerleşmiş bulunan makul anlamlara değil, aynı zamanda bunların ses yolu ile zihin dışına yansıyan ifadelerine de işaret eder. Bu nedenle, mantık ilmi hem nefiste yerleşik bulunan makul anlamların hem de bunların ifadesi olan sözlerin “bütün dillerde ortak olan kanunlarını” içerir. Bu noktada Fârâbî, gramerle mantığın bir ortaklığa sahip olduğunu söyler: Mantık “lafızlara ilişkin kanunları vermesi itibariyle gramerle bir ortaklığa sahip iken, gramerin belli bir ulusa ait dilin lafızlarına has kanunları vermesi, mantığın ise bütün milletlerin lafızlarını kapsayan müşterek kanunları vermesi itibariyle ondan ayrılır” [Fârâbî, 2021-c: 94]. Şu halde mantığın kendine özgü işlevi, insan zihnini söz konusu kanunlar vasıtasıyla bu kanunların ilişkili olduğu şeylerde, yani hem dillerde müşterek olan şeylerde hem de makul anlamlarda doğruya doğru yönlendirmek ve her ikisinde de hatadan korumaktır. Mantığın, burhanları tesis ve kesin bilgiye ulaşmayı mümkün kılan yol ve yöntemleri tertip etme amacı ancak bu şekilde gerçekleşir.

Mantık-gramer ilişkisini pedagojik açıdan da değerlendiren Fârâbî, mantığın ilkelerini fark edip bilme ve mantık öğrenimini kolaylaştırma hususunda, delaleti olan lafızların sınıflarını içeren gramer sanatına ihtiyaç olduğunu belirtir. Dolayısıyla gramer ilmine ait birtakım şeyleri, mantığa giriş bağlamında hazırlık olarak almak durumundayız. Fârâbî’ye göre, mantık sanatına başlamayı mümkün kılan ilkeler esasen insan zihninde garizi olarak bulunur. Ama insan kimi zaman zihninde hasıl olan şeyleri ancak onlara delalet eden lafızları duyduğunda fark eder. Yine, bu ilkelerin insan zihninde birbirinden ayrılmamış olarak bulunması durumunda da, onlara delalet eden lafızlar bu ayrılmayı mümkün kılar. “Bu nedenle, farkına varılmaması veya birbirlerinden ayrı olmalarının farkına varılmaması mümkün olan bu şeylerle ilgili olarak, onlara delalet eden lafızların sayılması gerekir. Bu yapıldığında insan onları fark eder ve her birini, bireyliği içerisinde görür” [Fârâbî, 2021-b: 144].

Fârâbî, Mettâ b. Yûnus’tan farklı olarak, mantığı dil üzerinden temellendirme düşüncesinden tamamen uzaktır. Ona göre, gramer belli bir dilin grameridir ve bu hususta Yunan grameri ile Arap grameri arasında prensip olarak bir farklılık yoktur. Gramer, lafızlarla ilgili genel kuralları belirtirken, grameri olduğu dilin sınırlarını aşan bir maksada yönelmez ve söz konusu kuralların belirlenmesinde grameri olduğu dili kullananların alışkanlıklarını esas alır. Dolayısıyla dilde doğru kullanımın ilkesi bir bakıma dili kullanmaya ilişkin ulusal alışkanlıklardır. “Her dilin grameri, o milletin diline has olan şeyleri araştırır.” Mantık ise, akledilirlerin dünyasına yönelir, öncelikle onlarla ilgili kanunları belirginleştirir. Dolayısıyla mantığın ilkesi aklın kendisidir ve akledilirlere ilişkin kanunlar, akılda mündemice olarak bulunur. Mantıkçının gerçekleştirdiği inceleme öncelikle bu kanunları bulup ortaya çıkarmaktan ibarettir. Öte yandan mantık, yukarıda da belirtildiği gibi, anlamların yanında anlamlara delalet eden lafızları da inceleme konusu yapar. Lakin bunu belli bir dil çerçevesinde değil, bütün diller için müşterek olan kurallar çerçevesinde yapar. Gramerci, bütün diller için müşterek olan kuralları ancak bağlı bulunduğu dilde bulunmaları bakımından incelerken mantıkçı onları ancak genel kurallar/kanunlar olması bakımından inceler. “Lafızlara gramercilerin bakışıyla mantıkçıların bakışı arasındaki fark işte budur. Çünkü gramer, belli bir milletin lafızlarına has olan kanunları verir ve o millet için ve diğerleri için ortak olanı ele alır; ama ortak olması bakımından değil, söz konusu gramerin kendisi için konulduğu dilde mevcut olması bakımından. Mantık ise, lafızların kanunları olarak verdiğini, sadece milletlerin lafızlarının ortak olduğu kanunlar olarak verir; onları ortak olmaları bakımından alır ve belli bir milletin lafızlarına has olan hiçbir şeyi araştırmaz; bilakis bu hususta kendisine ihtiyaç duyulan şeyin, söz konusu dilin ilim erbabından alınmasını öğütler” [Fârâbî, 2021-c: 108].

Görüldüğü üzere Fârâbî, “nutk”un iki tezahürü olan akletme ile konuşma arasında bir paralelliğin bulunduğunu kabul ederek gramer ile mantığı birbiriyle ilişkilendirir. “Nutm”un bir işlevi olan akletme “iç konuşma”, diğer bir işlevi olan dil ile ifade etme ise “dış konuşma”dır ve bu iki konuşma birbirine paralellik arz eden bir düzen içerisinde gerçekleşir. Mantık ilminin bütün parçalarında bu düzende bir lafız anlam ilişkisi mevcuttur. Kategoriler kitabı, müfret lafızların delalet ettiği müfret makulleri, yani anlamları ve

müfret makullerin delalet ettiği müfret lafızları kapsamına alır. Konuşmayı meydana getiren kıyaslar ve sözler bunların terkiibinden meydana gelir. Önerme kitabı, mürekkep makulleri ve mürekkep lafızları, Kıyas kitabı ise, bunların ikiyeşerli olarak oluşturduğu öncüllerden meydana gelen kıyası konu edinir.

Fârâbî, bu çerçevede mantığın konusunu “kendilerine lafızların delalet etmesi bakımından makuller ve makullere delalet etmesi bakımından lafızlar” şeklinde belirler[Fârâbî, 2021-c: 105]. Müfret anlamlara tekabül eden müfret lafızlar ve mürekkep anlamlara tekabül eden mürekkep lafızlar vardır. Fârâbî makullerle lafızların birbiriyle ilişkili olarak ortaya çıktığını ve hatadan beri olmak için her ikisine ilişkin kanunların bilgisine sahip olmanın zorunlu olduğunu açıkça ifade eder. Bununla beraber, mantık sanatıyla amaçlanan şey, doğru konuşma ve ona ilişkin güç değil, sadece doğru düşünme ve buna ilişkin güçtür [Fârâbî, 2021-b: 140]. Bilindiği gibi, İbn Sînâ mantığın konusuyla ilgili bu tanımlamayı, lafızları mantığın konusu yapmış olması nedeniyle değersiz bulur ve eleştirir. Ona göre mantığın konusu kayıtsız şartsız anlamlardır ve mantığın lafzı incelemek gibi bir görevi yoktur. Mantıkçı, mantıkçı olması bakımından doğrudan lafızlarla ilgilenmez. İbn Sînâ, daha sonra, lafızları incelemenin iletişim ve konuşma bakımından bir zorunluluk olduğunu söyler. Çünkü dil olmadan anlamı aktarmanın bir yolu yoktur [İbn Sînâ, 2006: 16].

Her ne kadar lafızları bir şekilde mantığın konusuna dahil etse de, esas olanın anlam olduğu ve mantık sanatının fiilini zihinde hasıl olan anlamlar üzerinde gerçekleştirdiği hususunda Fârâbî'nin İbn Sînâ'dan çok farklı bir bakışa sahip olmadığı söylenebilir. Fârâbî, anlamı her daim anlamı ön plana çıkarır ve lafzın onun karşısında ikincil bir konumda bulunduğunu ve adeta lüzumlu bir eklenti olduğunu düşünür. “Mantık sanatının en büyük amacının burhanlara vukuf” olduğunu ve bunun da kıyas marifetiyle gerçekleştiğini belirten Fârâbî, lafız-anlam ilişkisi bağlamında kıyasın durumunu değerlendirir Kıyas, genel anlamda, birtakım şeylerin zihinde belli bir tertiple öyle bir sıralanmasıdır ki, zihin bu tertiple sıralanan şeyler vasıtasıyla daha önce bilmediği bir şeye muttali olur. Şimdi, zihinde sıralanan ve onu daha önce bilmediği bir şeyin bilgisine muttali kılan bu şeyler “sıralanmış lafızlar” mıdır, yoksa anlamlar mıdır? Fârâbî'nin verdiği cevap şudur: “Açıktır ki, zihinde sıralanan ve zihnin kendileri vasıtasıyla, daha önce bilmeyip şimdi bildiği bir şeye muttali olduğu şeyler, sıralanmış lafızlar değildir; çünkü zihnin bu sıralanmayla muttali olduğu şey, birtakım şeylerin zihinde sıralanışıdır/tertibidir. Lafızlar ise ancak sadece dilde sıralanır... Zihinde bulunan şeyler lafızlar değil, ancak birtakım düşünülür anlamlardır” [Fârâbî, 2021-d:130-131]. Öte yandan, bilinme özelliğine sahip olan şeyler hem zihinde tabii ve zaruri olarak bulunduğu hem de bütün insanlar için bir ve aynı olduğu halde, delalet eden lafızlar hem ıstilahidir hem de herkeste aynı değildir. Dolayısıyla delalet eden lafızlar ne bilme ile amaçlanan şeylerdir, ne de zihnin bilmek için kendilerinden kalktığı şeylerdir. Sonuç olarak kıyas zihinde bulunan makul anlamların belli bir tertip üzere düzenlenmesidir ve bu anlamların onlara delalet eden lafızlara özsel bir bağıntısı yoktur. Dolayısıyla bu anlamları, onlara delalet eden lafızlarla birliktelik ilişkisi içerisinde görmek doğru değildir. Genel olarak anlam zihinde, şeylerle bağlantılı olarak, zihnin kendi düzeni içerisinde belirir, lafız, yani anlamı gösteren işaret bunun ardından belirlenir. Dolayısıyla anlamlara delalet eden işaretler anlamın parçası değildir ve bu işaretlerin anlamlarla bağlantıları bakımından belli bir mahiyette bulunması zorunlu değildir. Yani zihinde bulunan anlamlara bir lafız yoluyla delalet etmekle, bir “yazı-çizi”, “el çırpma” veya başka bir “işaretler” sistemi ile delalet etmek arasında hiçbir fark yoktur. Anlam-lafız ilişkisi meselesinde Fârâbî, Aristo'ya da atıfta bulunarak, mantığın konusu olan “burhanların ve kıyasların dış konuşmadan değil iç konuşmadan meydana geldiğini” belirtmektedir [Fârâbî, 2021-d: 134].

Öte yandan, İbn Sînâ'nın daha ayrıntılı şekilde işleyeceği üzere, Fârâbî makulleri birinci ve ikinci makuller olarak ikiye ayırır. *Kitabu'l-Huruf*'ta karşımıza çıkan bu ayrıma göre, duyulur nesnelere makulleri, yani ilk makuller nefiste hasıl olduğunda, onlara nefiste hasıl olmaları bakımından birtakım anlamlar eklenir, ilişir. İlk makullere nefiste ilişen bu anlamlar, onların bir kısmının cins, bir kısmının tür ve birbirini tarif eden şeyler haline getirir. Yine ilk makullerin birbirine göre daha özel ve daha genel olması da bu anlamlar sayesinde ortaya çıkar. Makullerin, bilmenin ve akletmenin yeniden konusu haline gelmesi de, yine söz konusu anlamlar sayesinde mümkün olur. “Makuller nefiste meydana geldikten sonra onlara eklenen bu şeyler de birtakım makul şeylerdir, fakat bu şeyler, nefiste duyulurların misalleri olmaları itibarıyla meydana gelen veya duyulurlara dayanan yahut nefsin dışında bulunan şeylerin makulleri olan makuller değildir. Onlar ikinci makuller olarak adlandırılır” [Fârâbî, 2008: 5]. Demek ki, nefiste hasıl olan makullere kaynağını nefiste bulan birtakım başka makuller ilişmektedir. Bu ikinci makuller duyulur şeylere dayanmadığı gibi nefsin dışında bulunan şeylere dayalı olarak da meydana gelmezler. Fârâbî'ye göre ilk

lafızlar öncelikle birinci makullere delalet eder ve mantık da dahil olmak üzere, bütün bilimler bunları inceler. Diğer bilimlerin onları “zihin dışındaki şeylerin makulleri olmaları bakımından” incelemesine karşın, mantık onları bu bakımdan değil, zihinde kendilerine ilişkin şeyler bakımından inceler. Dolayısıyla onlar, “birtakım lafızlarla delalet ediliyor olmaları bakımından, külli olmaları bakımından, bir yüklem ve bir konu olmaları bakımından, birbirleriyle tarif ediliyor olmaları bakımından, soruya konu olmaları bakımından ve kendileri hakkında sorulara cevap olmaları bakımından mantığa ilişkin olurlar. Mantıkçı onları alır, zikredilen bu durumların onlara ilişmesi bakımından birbirleriyle terkip sınıflarını ve terkipten sonra onlardan oluşan mürekkeplerin hallerini inceler. Çünkü onlardan oluşan mürekkepler, bu mürekkepleri oluşturan müfretler söz konusu hallerde alındığında, akli, makullerde doğruya doğru yönlendiren aletler haline gelir ve onu hata yapmasından emin olunmayan makullerde hatadan korur” [Fârâbî, 2008: 8].

4. Fârâbî’den Sonra: Yahya b. Adî

Mantığın konusu ve gramerle ilişkisi gibi meseleleri işleyip irdeleyen bir diğer düşünür Yahyâ b. Adî’dir. Bağdat Meşşai okulunun Fârâbî’den sonraki temsilcisi olan İbn Adî, hem Mettâ b. Yûnus’un hem de Fârâbî’nin öğrencisidir. Hıristiyan Arapların en gözde filozofu olarak nitelendirilen bu zat, mantık, felsefe, ahlak, kelam ve Hıristiyan ilahiyatı alanında çok sayıda eser vermiştir. Süryaniceden Arapçaya yaptığı çeviri ve çeviri tashihleri yanında, bağlı bulunduğu geleneğin akademik hassasiyetleri doğrultusunda Aristoteles mantığına dair şerh, özetleme ve telif çalışmalarında da bulunmuştur [Halifat, 1988: 65]. Ebû Süleyman es-Sîcistânî (ö. 374/985), Ebû Ali İsa b. Zura (398/1008), Ebu’l-Hayr el-Hasan b. Suvar (İbnü’l-Hammar) (ö. 407/1017), Ebû Ali İbn es-Semh (ö. 418/1027), Ebû İshak İbrahim b. Bekkus (ö. 390/1000) ve İsa b. Ali (ö. 391/1001) gibi mantıkçı alimler onun öğrencileri arasında zikredilir [Endress-Ferrari, 2017: 441; Rescher, 2018: 77] Mantık, mantığın önemi ve gramerden farklı ve üstün olduğuna ilişkin makaleleri, Yahyâ b. Adî’yi dönemin ortak problemiyle ilgili önemli kişilerinden biri kılar [Halifat, 1988: 60].

Mantık sanatının müstakil bir disiplin olarak varlığı, meşruluğu ve lüzumunu kanıtlamaya yönelik çabalar, İbn Adî’nin çalışmalarında da hararetle sürdürülür. O, *Felsefi Mantık Sanatı ile Arap Nahiv Sanatının Ayrımının Açıklanması Üzerine Makale* isimli eserinde [Halifat, 1988: 414] büyük ölçüde Bağdat Okulunun ortak görüşlerini yansıtır. İbn Adî, eserinde, tanım çözümlemesi yoluyla, söz konusu iki sanatın konu ve amaç bakımından birbirinden ayrı olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, her sanatın kendine has bir fiili ve bu fiilin kendisinde gerçekleştiği bir konusu vardır. Gramer sanatının fiili, harekelemek veya belli bir şekilde sakin kılmaktır. Harekeleme ve sakin kılma, yani irab ancak lafızlarda olduğuna göre, gramer sanatının konusu lafızlardır. Bu sanat, fiilini anlamlarda değil lafızlar üzerinde gerçekleştirir. Dolayısıyla onun amacı, lafızları harekelemekten ibarettir. Bunu gerçekleştirdiğinde gramerci olarak gramercinin fiili hedefine ve gayesine ulaşmış olur. Gramercinin lafızların anlamlarına yönelmesi mümkündür fakat bu onun gramerci olması bakımından yaptığı bir şey olmaz [Halifat, 1988: 418]. İbn Adî, tahlilinin sonunda gramerle ilgili olarak şu tanıma ulaşır: “Gramer sanatı, ‘Arab’ın harekelemesi ve sakin kılmasına göre harekelemek ve sakin kılmak için lafızlarla ilgilenen bir sanattır” [Halifat, 1988: 421].

İbn Adî, mantığın konusunu “külli şeylere, yani cinslere, fasıllara, türlere, hassalara veya genel arazlara delalet eden lafızlar” şeklinde; amacını ise, “delalet eden lafızları, bunlarla kendilerine delalet olunan şeylere tamamen uygun olan bir telifle telif etmek” şeklinde belirtir. O, böylece, mantık ile gramer sanatının sadece konu bakımından değil amaç bakımından da iki ayrı disiplin olduğunu vurgular. Ona göre, mantık sanatını gramerden ayıran şey, sadece incelediği lafızların “külli şeylere delalet etmesi” değil, aynı zamanda onların mantığın amacı olan burhanın doğasına uygun olarak düzenlenmesidir. Bu ise, onların anlama delalette “doğruluk” vasfını taşıması, yani delalet edenin medlülüne tam olarak uygunluğu anlamına gelir. İbn Adî, mantığın konusu ve amacı etrafında yaptığı analizlerini şu tanımla neticelendirir: Mantık “külli şeylere delalet eden lafızları, delalet ettikleri şeylere tam olarak uygun olan bir telifle telif etmek için konu edinen bir sanattır”. Özetle, İbn Adî’ye göre bu iki sanat hem konu hem amaç bakımından birbirinden farklıdır. Mantık sanatının konusu, genel olarak lafızlar değil delalet eden lafızlar; cüzi şeylere delalet eden lafızlar değil külli şeylere delalet eden lafızlardır. Gramer sanatının konusu ise, delalet etsin veya etmesin, sadece delalet edenler değil genel olarak lafızlardır. Mantık sanatının amacı kendi konusu olan lafızları, kendisi ile doğruluğun hasıl olduğu bir telifle telif etmektir. Gramer sanatının amacı ise, ‘Arab’ın harekelemesi ve sakin kılmasına göre lafızları harekelemek ve sakin kılmaktır. [Halifat, 1988: 421-424].

5. Netice

Başta Fârâbî olmak üzere Bağdatlı mantıkçıların temel meselesi, dilbilimcilerin inkarcı ve indirgemeci itirazlarını boşa çıkararak mantığı müstakil bir bilim dalı olarak tesis etmek ve onu mahiyeti ne olursa olsun akli çıkarıma dayalı bütün bilme etkinliklerinin yegane doğruluk ölçütü haline getirmektir. Bu nedenle, onlar öncelikle, mantıkla gramerin konu ve amaç bakımından birbirine irca edilemeyen iki ayrı ilim olduğunu ve gramerin lafızları, mantığın ise anlamları konu edindiğini gösterme gayreti içerisinde olmuşlardır. Gramerin ulusal, mantığın ise evrensel olduğu düşüncesi mantıkçıların ana iddiasıdır. Gramer belli bir dilin lafızlarını o dilin geleneğine göre doğru bir biçimde tanzim etmeyi mümkün kılan kuralları incelerken, mantık anlamları akla uygun olarak tanzim ve tertip etmeyi sağlayan kanunları inceler. Dolayısıyla gramerin dille ilgili olarak icra ettiği fonksiyonu mantık düşünce ile ilgili olarak icra eder. Gramercinin anlama mantıkçının da lafza yönelmesi onların asli amacını ifade etmez. Bununla beraber Bağdat Meşşailerini, genel olarak, anlamı ifade etmenin zaruri bir aracı olarak lafzı her daim nazarı dikkate almışlar ve tanıma dahil etmişlerdir. Buna göre, mantığın konusu “lafzın delalet ettiği mana ve manaya delalet etmesi bakımından lafız”dır. Lafız olarak lafız mantığın konusu değildir, ama manaya delalet etmesi cihetinden ona dahil olur. Bu cihet kaydı, mantığın konusu olarak anlamın önceliğini vurgulayan bir hassasiyeti yansıtır. Mantık ilminin varlık zeminini oluşturan bu hassasiyetin bütün Bağdat Meşşailerince paylaşılmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

BİBLİYOGRAFYA

Bilen, Osman, [2001] Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş, Doku Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 13-14

et-Tevhidi, Ebû Hayyan, [el-İmta] el-İmta ve'l-Muanese, nşr. A. Emin-A. Zeyn, Daru Mektebeti'l-Hayat. Tarihsiz.

Endress, Gerhard.-Ferrari, Cleophea, [2017] The Baghdad Aristotelians, Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th-10th Centuries, Edited by U. Rudolph, R. Hansberger, and P. Adamson, English translation by R. Hansberger, Leiden-Boston-Brill

Fârâbî, [2001-a] et-Tavtıa, Fârâbî, Mantığa Giriş Risaleleri, metin-çeviri Y. Aydınli, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2021

Fârâbî, [2001-b] et-Tenbih ala Sebili's-Saade, Fârâbî, Mantığa Giriş Risaleleri, metin-çeviri Y. Aydınli, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2021

Fârâbî, [2001-c] İlimlerin Sayımı, Fârâbî, Mantığa Giriş Risaleleri, metin-çeviri Y. Aydınli, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2021

Fârâbî, [2008] Kitabu'l-Huruf/Harfler Kitabı, çev. Ö. Türker, Litera Yay. İst.

Fârâbî, [2001-d] Mantıkta Kullanılan Lafızlar/Kitabü'l-Elfazil Müstamele fi'l-Mantık, metin-çeviri Y. Aydınli, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2021

Halifat, Sahban, [1988] Makalatu Yahyâ b. Adîy el-Felsefiyye, Amman 1988

İbn Hallikân, [1997] Vefeyatü'l-Ayan, nşr., İhsan Abbas, Beyrut 1997

İbn Sînâ, [2006] Kitabü's-Şifa/Mantığa Giriş, metin-çeviri: Ömer Türker, İstanbul, 2006

Kuşlu, Harun, [2019] Ebû Bişr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?, İslâm Araştırmaları Dergisi, 42 (2019)

Netton, I. Richard, [2005] Fârâbî ve Okulu, çev., M. Vural, Elis Yayınları, Ankara 2005

Rescher, Nicholas, [2018] İslam Mantık Tarihi, Çev., A. Kayacık, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018;

Street, Tony, [2016] İslam Mantık Tarihi, Derleyen ve Çeviren, H. Kuşlu, Klasik, 2. Baskı, İstanbul 2016

Ж.АЛТАЙҰЛЫ – ИСЛАМ ФИЛОСОФИЯСЫН ЗЕРТТЕУШІ ҒАЛЫМ

Раев Дәулетбек Сәдуақасұлы

Абылай хан атындағы Қазақ халықаралық қатынастар және әлем тілдері университетінің профессоры, философия ғылымының докторы

Бүгінгі жаңарған қоғамдық сана кеңістігі әр сала ғалымдарының ғылыми ізденістері мен зерттеулерінің эпистемасына айналды. Дәлдік ғылымнан бастап қоғамдық-гуманитарлық ғылым өкілдеріне дейін тыным таппай еңбек етуде. Бұдан кейде білмеген адамда осыған дейін ғылым саласы ұзақ уақыт демалған ба деген ой туады. Жоқ әрине. Қазіргідей ғылыми ізденістегі ынталық пен сұраныстың, бүгінгідей шығармашылық белсенділік пен жылдамдықтың басты себепкері – еліміздің тәуелсіздік рухы туының желбіреуі. Осыдан туындайтын тағы бір фактор – ол бұрынғы зерттеулер негізінен батыстық классикалық әдіснаманы, сол кездегі идеогемдерді басшылыққа алды. Өзінің отыз жылдан астам ғұмырына аяқ басқан қасиетті тәуелсіздік отандық ғылымның тынысын ашып, күре тамырына қан жүгіртті. Өз елі тарихын, тілін, дінін, рухани болмыс-бітімін, өз мәдениетін, төл мәдениеті мен саясатын өз ділі мен таным дәстүрін ел тарихы тұрғысынан зерттеп зерделеуге мүмкіндік алды.

Бұл орайда, әсіресе отандық философия саласындағы мәселелерді зерттеуде соны бетбұрыстарды айтқан жөн. Әрине, оның өзі жалпы философиялық зерде мен ойды түбірінен өзгертетін күрделі үдеріс болатынын мойындауымыз керек. Мәселен, Қазақстандық гуманитарлық ғылым өзінің даму тарихында жаңа кезеңмен бетпе-бет келуде, қазақ елі өз тәжірибесін төл мәдениеті және бүкіл жаһандану үдерісі контексті тұрғысынан қарастыру дәуірінде тұрғанын баса назарда ұстауда. Қоғам дамуының келешегін анықтау мақсатында оны ұлттық мүддеге жүгіндіре отырып, ұлттық ерекшеліктермен көмкерілген мәселелердің астарын ашу міндеттері күн тәртібіне қойылғанын ғалымдарымыз анық сезінеді. Қазақстанды таза Шығыстық классизммен немесе таза Батыстық классизммен қарастыруға келмейді дейтін тұжырым жасалынады. Сондықтан қазақстандық рухани-мәдени тарихты Еуразияның ұлы даласында қалыптасқан арғы дәуірден, бергі замандағы Ұлы түрік пен ислам өркениетінің заңды мұрагері ретінде қарастыру бағытындағы ғалымдар легі орнықты. Солардың бірі – философия ғылымдарының докторы, профессор Жақыпбек Алтайұлы.

Жақыпбек Алтайұлы 1972 жылы Ташкент Мемлекеттік Университетінің философия-экономикалық факультетін философия бөлімін бітірген. 1982 жылы «Философиялық дәптерлер» еңбегіндегі диалектикалық идеялар» тақырыбында кандидаттық диссертация, ал 1997 жылы «Қазақ философиясының қалыптасу тарихы» тақырыбында докторлық диссертация жұмысын ойдағыдай қорғады. Өмірінің 50 жылға жуығын ғылыми-педагогикалық қызметке арнаған профессор әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасында 1985 жылдан доцент, 1998 жылдан профессор лауазымын атқарып келеді. Қазіргі кезде ҚазҰУ-дың философия және саясаттану факультеті философия кафедрасының профессоры және әл-Фараби орталығының ғылыми кеңесшісі қызметтерін атқарады. Қазір кафедра профессоры ретінде магистранттар мен докоранттарға дәрістер оқып, оларға ғылыми жетекшілік жасауда.

Жақыпбек Алтайұлы әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-ті жанындағы диссертациялық кеңес мүшесі ретінде 10-дан астам қызмет жасап, философия, мәдениеттану, дінтану саласы бойынша жас ғалымдарды дайындауға бір кісідей ат салысты. Оның ғылыми жетекшілігімен 30 ғылым кандидаты, 4 ғылым докторы, 7 PhD дайындалған.

Жақыпбек Алтайұлы – еліміздегі отандық қоғамдық ғылым саласында философия тарихын, әлеуметтік философия, қазақ философиясы, түркі өркениетін зерттеудің теориялық-әдіснамалық мәселелерін, исламдық мәдениет пен философияны және оның әлемдік өркениеттегі орны мен рөлін анықтауда, Шығыс пен Батыс дилемасындағы Қазақстандық жолды айқындауда, қазақстандық білім беру жүйесін сараптауда, жаңарған әлемдегі өзгерген қоғамдық сананы жаңаша тануда батыл қадамдар жасаған, рационализм мен діни танымның онтогенездік мәселелерін зерттеуде аянбай еңбек етіп жүрген ғалымдардың брегейі.

Жақыпбек Алтайұлы 500-ге жуық ғылыми еңбектің, оның ішінде 10 оқулықтың, 17 оқу құралының мен 20-дан астам монографияның авторы болған. Оның еңбектері әлемнің бірнеше тіліне аударылған. Ғылыми зерттеудің маңыздылығы мен өзектілігі ғалымның ғылыми-мәдени талғампаздығы мен көрегендігіне, батылдығы мен рухани қаһармандығына тікелей тәуелді құбылыс деп айтуға болады. Осы орайда, ғалымның батыл да белсенді, шығармашыл ғалым ретіндегі өзіндік

болмысын, оның ғылыми зерттеулеріндегі басты туындыгерлік ерлігі мен ерекшеліктерін кейбір еңбегіне шолу жасау арқылы көрсетуге болады. Солардың ішіндегі оқырман қауымға өзінің танымалдығымен белгілі болған еңбектің бірі – біз назар аударып отырған еңбек, 2015 жылы жарық көрген «Ортағасырлық классикалық ислам философиясы» атты еңбегі.

«Ортағасырлық классикалық ислам философиясы» деп аталатын оқу құралында авторды жетегіне алған нәрсе – бүгінгі Қазақстан үшін әлемдік жаһандану аясында өз еліміздің рухани-мәдени даму тарихы мен тәжірибесін саралап байыптайтын кез келді, біздің мұсылман әлеміндегі рухани тамырымыз Ислам құндылықтарымен тығыз байланысқан универсум құбылыс. Бұл ретте ғалым біздегі, «...бар руханилық, дүниетаным, ғылым мен мәдениетіміз, салт-дәстүріміз де ұлт болғалы Ислам мәдениетімен біте қайнасып келеді. Оны халқымыздың бойынан, ойынан бөліп алып тастау мүмкін емес», -деген тезисті алға тартады.

Осынң негізінде ортағасыр ислам философиясының негізгі ағымдары мен мектептерін саралау, ислам өркениетінің ерекшеліктеріне жалпы сипаттама бере отырып, сол дәуірдегі философиялық білім дамуын салыстыра қарастыру, Қазақстанның өз ұлттық ерекшелігіне табан тірейтін, өзіндік болмысынан өрбитін келешек даму жолын нақты айқындау және осы арқылы қоғамды жедел модернизациялауға ықпал ету мақсатын көздейді. Бұл – автордың ел дамуын ұлттың рухани мәдениетін жаңғырту арқылы қоғамдық тарихи сананы тазарту, қазіргі маргиналды қоғамдық ақылды оңға қарай бұрудың бірден-бір жолы – бүгінгі қазақтың ұлттық тарихы мен рухани-мәдени ұстанымдарын ислам философиясының қалыптасу ерекшеліктерімен, орта ғасырдағы ислам мәдениетіндегі гуманистік ұстанымдарымен ұштастыра зерттеу деп білгендігі деп есептейміз. Мұндағы маңызды идеяның бірі – Қазақстанды таза классикалық Шығыс немесе таза классикалық Батыс өлшемі тұрғысынан қарастыруға келмейді дейтін ұстаным. Міне бұл – бүгінгі әдіснамалық жүйедегі соны пікір.

Мұсылман өркениеті рухани жетістіктерінің бүкіл адамзаттық құбылыс болатынын негізге ала отырып, әлемдік мәдениеттің құрамдас бөлігі болып табылатын ислам мәдениеті адамзат өркениетінің тарихында маңызды рөл атқарғанын әрі бүгін де түрлі әлем елдерінің түрлі тіршілік саласына ықпал етуін жалғастырып келе жатқанына автор нық сенімді. Осыдан мұсылмандық мәдени-рухани дәстүрлерді философиялық тұрғыда зерделеуге табиғи сұраныс пен ұмтылыс пайда болып отырғанын жасырмайды туындыгер. Шындығында қазіргі кезде елімізде ислам мәдениетін ерекше рухани универсум ретінде зерттеуге деген қадам тек академиялық қана емес, қоғамдық деңгейде ерекше маңыздылыққа ие болып отыр. Өйткені ислам өркениеті бүкіл адамзатының ойкумендік тіршілігінің белгілі бір экзистенциялық формасы ретінде зерттеу нысаны болуға қақылы деген идеяны автор жасырмайды. Осы ретте ғалым ислам өркениетінің өзіндік мәдени-философиялық логоэпистемасын анықтай отырып, оның ішкі және экстрасфералық детерминанттық қырлары мен парадигмалық тұғырларын айшықтай келе олардың тоғысуы мен өзіндік ерекшеліктерін айшықтаудың маңыздылығын атап өтеді.

Исламдық модернизацияның өзіндік бітімі мен ерекшеліктерін көрсете келіп, автор оқу құралының ерекшелігі ретінде орат ғасыр классикалық ислам философиясының ірі өкілдері әл-Кинди, әл-Фараби, ибн-Сина, әл-Ғазали сияқты ұлы ғұламаларының философиялық тұғырнамаларымен қатар, шығыс перипатетиктерінің рационализмнің өзіндік сипаты, олардың өмірі мен шығармашылығы, ислам өркениеті мәдениетінің әлемдік мәдениетке қосқан үлесі, классикалық ислам философиясының Шығыс пен Батыс философиясына қосқан үлесі мәдени-өркениеттік тұрғыда салыстырмалы талдау жасалуы деп біледі. Өйткені, Шығыс пен Батыс түбірлі түрде бір-біріне ұқсамайтын рухани әрі әлеуметтік-мәдени бастамалар, олар әлемдік өркениет дамуына бір-біріне ұқсамайтын өздерінше із қалдырған ойкумендік модель деп есептейді. Біздің пікірімізше, бұл бүгінгі өркениеттанудағы баса назар аударуға тұрарлық парадигма деп мойындауға болады. Қазіргі қоғам дамуын жобалауда маңызы зор мегатрендтік мәселе деп айта аламыз. Сонымен бірге туындыгер кез-келген мәдениет және өркениет қандай да бір дәрежеде – Шығы-Батыс дейтін қосөлшемдік жүйенің өзі бүкіл әлемдік, соның ішінде барлық түркілік және исламдық мәдениет тоғысы туындысы деп санайды. Осы бір қарама-қарсы жақтардың бірлігі мен тұтастығы әр өркениетке өзінше жүйелік сипат береді дейтін ұтымды тұжырымға келеді. Ғалымның пікірінше, полиөлшемдік модельдің арасындағы айырмашылық басым жағдайда олардың бір-бірінен

алшақтауы және не Шығысқа, не Батысқа қарай көп ойысуына байланысты болды. Бұл – отандық өркениеттанудағы соны көзқарастың бір парасы. Ғылыми танымдағы ойлау жүйесін жаңа сарынға бұратынына сеніммен қарайтынымызға күмән жоқ. Сондай-ақ, әр мәдениет пен өркениеттің бір-бірінен алыстауы мен өзара жақындасуының өз фазасы және кезеңі болды деген ой түйеді. Сондықтан әр мәдениеттің табиғаты мен мәнін тек олардың орны мен рөлін көпөлшемдік жүйе Шығыс пен Батыс, Азия мен Еуропа аясында анықтау арқылы ғана түсінуге болады деп есептейді танымгер.

Сондықан жоғарыда аталған ойшылдардың философиялық білімдері мен тәжірибесін саралай отырып, олардың әлемдік мәдениетке қалдырған рухани мұраларын зерттеу нысанына айналдыру біздің парызымыз деп есептейді. Оның келешек ел танымы мен қоғамдық сана үшін стратегиялық маңызының зор болатынын автор назарда ұстайды. Шындығында ол біз үшін, келер ұрпақ үшін қазақ ұлтының өзін тануда, ұрпақ сабақтастығы тұрғыдыан да, этнософия генезисін анықтау тұрғысынан да маңызы зор мәселе болатыны дау туғызбайды.

Бүгін қазіргі заманғы мәдениет ерекше жылдамдықпен көпжақты парадигманың тоғысуына қарай тартылуда, соған байланысты біздің мәдениет, қоршаған шындық және адам табиғаты туралы түсінігіміз өзгеруде, осының өзі концептуалдық көпір ретінде Шығыс даналығы, оның аясында ислам білімдарлығы мен Батыстық рационалистік мәдениет пен ғылымды жақындастыратын кіндік тамыр дейтін туындыгердің ақтық тұжырымымен келісуге болады.

Жақанның шығармашылығындағы осындай жаңа сарынға ие болған зерттеу объектісінің бірі бүгінгі жаңа ғасырдағы өзгерген исламдық қоғамдық сана феномені, өзгерген сана әлеуетін теориялық-әдіснамалық тұрғыдан түсіндіруге батыл талпыныс болғандығын айтқан жөн.

Жаңа метапарадигма негізде қарастырғанда адам тек биоәлеуметтік организм ғана емес, сонымен бірге, ол – ақпараттық-кеңістіктік жаратылыс. Олай болса, біздің пікірінше, сананың феномендік табиғаты оның әлі де болса өз құпиясын аша қоймағандығында және өзін толық таныта бермейтін, бізге өзінің өзгермелілігімен, сонысымен құпиялы уникум болуында деуге болады. Зерттеушілердің ойын топшылай келгенде қоғамдық сана үнемі өзгермелі жағдайда бола береді, ал оның әр өзгерген күй-жайы ғылыми константтық өлшемдерге бейтаныс бола бермек деген сөз. Оған туындыгердің «сананың өзгерген жағдайына талдау жасау саналуан сұрақтардың тізбегін қалыптастырады, ал оларға әлі күнге дейін ғылымда жауап жоқ» деген тұжырымы дәлел. Демек, өзгерген қалыптағы сана феномені – ол адам болмысының психологиялық және мәдени өлшем бірлігі деген ұстанымды қолдауға болады. Міне бұл бүгінгі танымгер-ғалым тұлғасының рухани қаһармандық болмысын білдірсе керек. Елдегі интеллектуалды ұлттың нақты қалыптасуының дәлелі болмақ. Бұл – еркін креативті ойлаудың символы десек болады.

Аталмыш оқу құралында діни сана мәселесінің жаңа ғылыми әрі философиялық концепциялары қарастырылады, діни сана мәселесін зерттеген әртүрлі әдіснамалық көзқарастарға сыни тұрғыдан баға беріледі. Сонымен бірге, мұнда өзгерген діни сананың әлемдік мәдениеттегі әртүрлі технологиясы да назардан тыс қалмайды. Әсіресе, автор Құранның трансперсоналды және өркениеттік тұғырлық концепциясын анықтай келе, оның исламдық философиядағы маңыздылығын атап өтеді. Ғалымның айтуынша, барлық ислам мәдениетінің негізі, түптеп келгенде, Қасиетті Құранмен айқындалады. Сондықтан, ислам тұтастығын түсіну Құранды түсінуге тәуелді және Құрантану ғылымы қалыптаса бастады деген ойды айтады. Осының өзі танымал санагер-ғалымның сараптамалық талдау жүйесінің қисындылығын білдіреді. Әсіресе, діннің философиялық мән-мағынасына жан-жақты зерттеу жүргізілген. Бұл ғылыми синтездік тәсілінің баяндылығын дәлелдей түседі. Сонымен бірге, зерттеуші-ғалым исламдық сананың ішкі априорлық интенциясы мен әлеуетін көре білген және діни сананың апостриорлық әрі экстрасубстанциялық аспектілерін де төп басып көрсете білген. Бұл теориялық-әдіснамалық тұрғыда өте маңызды концепсфералық шешім әрі ғылыми идеогемдер жүйесі деп есептейміз. Мұны қазіргі дәуірдегі мәдени-рухани реносанстық құбылыс деуге болады.

Жақыпбек Алтайұлы сонымен бірге аталмыш еңбекте түркі өркениеті философиясын зерттеудің теориялық-әдіснамалық мәселесін де өте қызығушылықпен қарастырады. Бұл тұста автор, түркі тілдес ислам философиясын басты назарда ұстайды. Оның әмбебаптық табиғатын, синкреттік болмысын ерекше талдай түседі. Мұндағы көзделген басты мақсат – әлемдік мәдениет тарихындағы

түркі өркениетінің орнын анықтау және оның өзіндік рөлін сомдау әрі бүгінгі әлемдік, соның ішінде қазақ мәдениеті астарында түркілік мәдениетінің жатқандығын дәлелдеу. Демек, автор түркі халқының ойкумендік маңыздылығын мойындату мүддесіне қарай жұмыс жасап тұрғандығын немесе оның өркениеттік құзырының биігін көрсетуге ұмтылған идеологемді аңғартады. Бұл Жақыпбек Алтайұлының түркітанудағы ғылыми қырағылық пен теориялық рефлексияның ұшқырлығын көрсетсе керек. Ғалымның ғылымдағы өзектендіру мен концептуализациялау, тарихи фактілерді жүйелеу мен негізгі тарихи-рухани құндылықтарды әмбебаптандыру әлеуетінің тернелігінен хабар береді. Қорыта келгенде, біз бұл тұста Жақыпбек Алтайұлының ғылыми-танымгерлік дәстүріндегі тек кейбір мәселеге ғана қысқаша тоқталдық. Көрнекті ғалымның келелі ғылыми зерттеу дәстүрі келешекте ғылымтану, исламтануда, діни санатануда, этномәдениеттануда, өркениеттанудағы танымгерлік мектебіне айналуы хақ.

Бүгінгі күні танымал ғалым бауырымыз 75-ке толып отыр. Торқалы жасыңыз құтты болсын! Мықты денсаулық, баянды ғұмыр, мол шығармашылық табыс тілейміз.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ МҰРАСЫН ЗЕРДЕЛЕУДІҢ МАҢЫЗЫ¹

Нұрмұратов Серік Есентайұлы

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты Философия орталығының директоры, философия ғылымының докторы, профессор

Тайжанов Алтай Тайжанұлы

М. Оспанов атындағы Батыс Қазақстан медицина университетінің профессоры, философия ғылымының докторы

Шығыстың данышпан ойшылы Әл-Фараби мұрасын ең алғаш рет орта ғасыр ислам ойшылдары зерттеген және олардың көзқарастары «Шығыстық перипатетизм» деген анықтамаға ие болған. Олардың қатарына философия ғылымы Ибн Сина, Ибн Рушд, Ибн Баддж және т.б. [1] жатқызылаады. Алайда, тек бұлар ғана емес, ортағасырлық ислам философиясының басқа бағыттарының өкілдері де оның шығармашылығына қызығушылық танытқан еді, соның ішінде әл-Ғазалиді атап өтуге болады [2]. Бүгінде ислам Шығысындағы (Түркия, Мысыр, Сирия, Иран, Пәкістан) ғалымдар әл-Фарабидің мұрасына және оның ізбасарларына қатысты ғылыми ынтасын жоғалтпаған. О. Фарух, О. Амин, И. Мадкур, А. Бадави, З.Н. Махмуд, Р. Хабаш және т.б. шығармашылығында [3-7] ислам философиясының проблемалары, оның Батыс философиясына ықпалы, әлемге деген гуманистік көзқарасты қалыптастырудағы ғылыми рационалдылықтың рөлі, мәдени сәйкестілікті сақтаудағы және гуманистік бағытта білім беруде өткен дәуірлердің мұрасының орны қарастырылады.

Түрік халықтарының руханияты, философиясы, тарихы мен мәдениеті бойынша, заман талабына сай бірқатар өзекті іргелі зерттеулерді бірлесіп жүргізе алар еді. Осы мақсатта ғылыми зерттеулер мен басылымдардың орталықазиялық қорын құру, Орталық Азия философтар ассоциациясын құру, жаңа жоғару оқу орындарына арналған оқулықтар мен оқу құралдарын басып шығару, мысалы: «Түрік халықтарының философия тарихы», «Орталық Азия халықтарының философия тарихы», «Түрік философиясы» және т.б. Орталық Азияның философиялық қауымдастығындағы ғалымдардың даму деңгейі тек ұлттық руханияттың дүниетанымдық құрылымдарын ғана емес, жалпы түріктік руханиятын кешенді халықаралық зерттеуге дайын. Әл-

¹ Мақала АР19677167 «Қоғамның тұтастанған қайта пішімделуі жағдайындағы тұлғаның рухани қалыптасуы мәселелері» гранттық жобасы ауқымында орындалды.

Фарабидің философиясы гуманизм мен еркін адам ойының жаңа көкжиектерін ашты және кейін оларды Еуропалық Батыстың философиялық шығармашылығы айналып өте алмады [8].

Отарлау заманында исламдық Шығыс елдері батыстық әлемнің бір бөлігіне айналған кезде, өткеннің мұрасын, әл-Фарабиді қосқанда, батыстық ғалымдар зерттей бастады. Э. Саидтің [9] айтуынша, мұндай зерттеулер еуроцентристік дискурс болатын, сондықтан неміс, британдық және француздық зерттеушілердің еңбектерінде ислам ортағасырлық философияға деген біржақты көзқарас басым еді. Сонымен бірге, батыстық философтар мен исламдық Шығыстың көрнекті ойшылдарының көзқарастары әл-Фараби мұрасын зерттеудің арқасында Батыс қауымдастығына кеңінен танылғанын да атап өту керек. Р. Вальтцер, Д. Данлоп, А. Мец, Е.Дж. Розенталь, Ф. Роузентал, М. Уотт және т.б. еңбектерінде [10-15] ислам қоғамының рухани өмірінің панорамасы ашылып, ислам философиясындағы ой еркіндігі мен гуманизмнің, ақыл-парасат пен ағартушылықтың салтанаты көрсетілген.

Посткеңестік кеңістікте ислам философиясын, оның классикалық кезеңін, белгілі бір тұлғалардың гуманистік идеялар тарихына қосқан үлесін зерттеумен Қазақстан, Ресей, орта зиялық елдердің зерттеушілері айналысып жүр. Б.Г. Гафуров, С.Н. Григорян, Н.С. Қирабаев, А.В. Сагадеев, М.Т. Степанянц, А.В. Смирнов, А.А. Игнатенко, Е.А. Фролова, М.М. Хайруллаев және т.б. еңбектерінде [16-23] ислам әлемі философиясының, оның ішінде әл-Фараби философиясының да, іргелі проблемалары, Шығыс пен Батыстың теориялық дискурстары мен қазіргі заман контекстінде мұсылман ренессансы, адам мен қоғам, ғылым мен ағарту, мән логикасы мен сұхбаттық дискурс проблемалары қарастырылады. Бұл еңбектерде философиядағы еуроцентризмді еңсеру және ислам антропологиясында объективті тарихи-мәдени талдау жүргізуді көздеген парадигмалық ұстаным көрініс тапқан.

Қазақстандық фарабитану тарихи тұрғыдан алғанда философия тарихындағы қарағанда, әлі жас бағыт саналады. Қазақстандық ғалымдар - А. Машани, А.Қ. Қасымжанов, К.Б. Жарықбаев, Ә.Б. Дербісәлі, М.С. Бурабаев, А.К. Кубесов, А.С. Иванов, Ә.Н. Нысанбаев, Ж.А. Алтаев, К.Х. Таджикова, Г.К. Құрманғалиева, Н.Л. Сейтахметова, А.А. Қасымжанова, А.М. Кенисарин, Г.Р. Қоянбаева, Г.Ж.Нұрышева, А.Д.Кұрманалиева және т.б. еңбектерінде [24-38] әл-Фарабидің мұрасы біршама зерттелген.

Қазақстандық фарабитану дәстүрлерінің жалғасы болуы тиіс және Қазақстан тарихы мен мәдениетіндегі зерттелетін пәннің ілгерідегі теориялық жиынтығы мен мәндік маңызын ескеру жүзеге асырылатын мәдени символизмді қолдау маңызды. Сонымен қатар, әл-Фараби мұрасын зерттеудегі өзгеше көзқарастар мен проблемаларды жаңа қырынан қарастыру орынды. Гуманизм проблематикасына арнайы арналған еңбектердің бірі ретінде және осы күнге шейін бұл саладағы жалғыз зерттеу ретінде С.К. Сатыбекованың «Әл-Фарабидің гуманизмі» атты еңбегін атауға болады [39]. Онда әл-Фарабидің ізгілігі өзінің идеялық қайнарлар тұрғысынан қарастырылып, «ежелгі грек философиясы мен Таяу және Орта Шығыс халықтары философиясының материалистік, рационалдық және клерикалдыққа қарсы дәстүрлері» өз көрінісін тапқан.

Жалпы әл-Фараби мұрасын тануда дүниетанымдық негіздеме тұрғысынан да, құралдар мен әдіснамалық тұрғыдан да озық саналуы тиіс, өйткені онда объективтік сипаттағы философиялық дәлелдеудің қалдықтары, діншіл қоғамды сынау әдіснамасы еңсеріледі. Жаһандық гуманизм теориясына және гуманистік идеялар тарихына әл-Фарабидің рухани мұрасының қосатын үлесін қарым-қатынастың мәдени-философиялық полилогы мен полифония тұрғысынан, әртүрлі рухани дәстүрлердің консенсусін орнату тұрғысынан қарастыру орынды. Әл-Фараби мұрасын рухани-адамгершілік парадигмасы тұрғысынан талдау фарабитануды, тарихи-философиялық зерттеуді қазіргі әлеуметтік гуманитаристиканың даму жолын кеңейте түседі.

Әл-Фарабидің философиялық антропологиясын алуан түрлі мәдени зерттеудің аясында қарастыру сұхбаттың философиялық-теориялық қана емес, практикалық та қырларын, келісім мен өзара түсіністікке назар аудартады. Адам құқықтары мен еркіндігіне, адамгершілік құндылықтар мен адамның жауапкершілігіне, адамдардың бірдей мүмкіншілігі мен абыройының теңдігін мойындауға және т.б. заманауи мәселелерде қатысты консенсусқа қол жеткізу үшін Батыс пен Шығыстың терең мәдени қабаттарын зерттеу қажет. Мұндай талдау жобаның халықаралық деңгейдегі маңызын арттыра түседі. Әл-Фарабидің мұрасы мәдениет аралық байланыстың феномені болғандықтан,

ғалымдардың халықаралық ынтымақтастығы үшін аса маңызды тарихи-философиялық зерттеулердің халықаралық кеңістігінен табылатын.

Жалпы Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық мұрасын зерттеу нәтижелері философия тарихы, әлеуметтік философия, философиялық антропология, сонымен қатар ислам және түркі философиясына, ортағасыр философиясы тарихына арналған еңбектер сияқты философиялық білімнің аралас салаларында қолдануға болады. Сонымен қатар, зерттеу нәтижелері ұлттық кодты тереңірек қарастыруға, Қазақстанның рухани кеңістігінің өзгеруі мәселелерін зерделеуге ықпал етеді.

Түркі философиясы ғылыми қауымдастық тарапынан терең зерттелуге әбден лайық. Оның философиялық дәстүрде де, әлемдік тарихи-философиялық үдерістің зерттелуінде де орын алуға толық құқығы бар. Оның дамуында, түркі мәдениетінің дамуындағы сияқты, белгілі бір кезеңдер болған, оларды алдын ала жалпы түрде: ежелгі, ортағасырлық және қазіргі кезеңдер деп көртсеуге болады. Өз кезегінде ондай кезеңдерді әрі қарай жіктеуге болады және біздің қазіргі кезең деп белгілеген нәрсеміз өз дамуындағы бірнеше кезеңдерге жіктеледі, мысалы, кеңестік кезең, тәуелсіздік алған кезең және т.с.с. Дәл осындай жіктеуді ортағасырлық кезеңге қатысты жүргізіп, оның ішінен түрік философиясының дамуындағы классикалық кезеңді бөліп алуға болар еді. Түркі философиясы зерттелген салаға айнала бастаған кезде, кезеңге бөлу мәселесі де нақтыланып, өзгеріп, тереңдей түспек. Жалпы алғанда, түркі философиясы туралы түрік әлемінде пікірталас ұйымдастырған жөн деп есептейміз.

Әлеуметтік, саяси және рухани дамудың дербес жолдарын таңдауына қарамастан, орталық-азиялық аймақтағы елдердің арасындағы көптеген ортақ нәрсе сақталған. Бұл – мәдени-тарихи тамырлардың, діннің, кеңестік кезеңнен қалған экономикалық, білім беру және басқа да стандарттардың ортақтығы ғана емес, әлемнің осы аймағында өмір сүріп, шығармашылықпен айналысқан көрнекті ойшылдардың қалдырған ортақ рухани құндылықтары да. Әл-Хорезми, әл-Фараби, Жүсіп Баласағұн, Қожа Ахмет Иасауи, Махмұт Қашқари, әл-Бируни, Бахманийар әл-Әзірбайжани және көптеген басқа көрнекті қайраткерлер Қазақстанда, Түрікменстанда, Қырғызстанда, Өзбекстанда жаңа ғасыр мен мыңжылдықтың жаңа руханиятын жасауға бірдей атсалысқан. Түрік халықтарының ортақ рухани құндылықтары мен мәдени-тарихи тамырларында терең із қалдырған түріктік рухани мәдениеттің Қорқыт Ата сынды тұлғаның бір өзі – түрік халықтарының бөлінбес бөлігі мен жалғаушы негізі.

Қорқыттың философиялық дүниетанымының мәні – номадтардың мәдени-дүниетанымдық философиясының көрінісі. Өмірдің, ажал мен мәңгіліктің, адам тіршілігінің терең негіздерінің экзистенциалды мәселелерін көтеретін ол туралы аңыздың мазмұнының өзі түріктердің номадтық дүниетанымның философиялық маңызын айқындап тұр. Қорқыттың ел кезгенін баяндағанда, ол болған жерлер нақты сипатталып, көшпелі мәдениеттің отырықшы мәдениеттен ерекшелігі көрсетіледі.

Қоршаған ортамен үйлесімді өмір сүретін адамның жан дүниесіндегі толғаныстың мәнін нәзік жеткізетін, терең экзистенциалды мазмұны бар мұндай баяндаудың көшпелі қоғамның рулық жадында сақталмауы мүмкін де еместін. Мұнымен қоса, адам болмысының мәніне терең бойлағандықтан ол жай ғана отырықшы мәдениет жағдайында емес, оның дамуындағы ақпараттық-технологиялық кезеңінде өмір сүріп отырған қазіргі адамның да тарихи игілігіне айналды. Өлімді музыка күшімен жеңуі, адамды мәңгі ететін жасампаздық пен шығармашылық – Қорқыт туралы аңыздың бұл идеясы қазіргі дүниетаным үшін ең бір керемет, әсерлі нәрсе. Түріктердің ұлы гуманизмінің, рухтың еркіндігіне, табиғатпен, ғарышпен бірігуге деген шексіз ұмтылысының мәні осында.

Орталық-азиялық аймақтан шыққан ұлы ғалымдардың есімі орта ғасырлардан бастап әлемдік ғылымда белгілі болғанын тоталитарлық идеология жасырып келді. Айталық, көне Хорезм шаһарында дүниеге келген Орталық Азияның өкілі, әйгілі математик Мұхаммед ибн Мұса әл-Хорезми антикалық философтар мен ғалымдардың еңбектерін араб тіліне аудару мәдени жұмысын жүзеге асырған «Даналық үйдің» жетекшілерінің бірі болған. Аударма қызметімен қатар, антикалық философия мен ғылым негізін қалаған идеяларды шығармашылықпен дамытудың арқасында, ежелгі грек ойшылдардың көптеген идеялары мен еңбектері ортағасырлық Еуропаға мәлім болды.

Әл-Хорезмидің математикалық еңбектері әлемдік математиканың дамуы-на ықпал етті, олар латын тіліне аударылып, математиканың дамуын ұзақ уақыт анықтап берді. Оның арқасында алгебра қалыптасты және ол математикаға нөл ұғымын енгізді. Ол, Әл-Бируни, Әбу Әли ибн Сина, Батани Закария ар-Рази, Сабит ибн Курра сияқты ғалымдарды берген тамаша мәдени қозғалыстың бастауында тұрды. Аталған ғалымдар жаратылыстану, математика, астрономия, медицина-на салаларына өздерінің зор үлесін қосты. Әл-Ахмад ибн Касир әл-Фергани – ірі астроном, бірқатар еңбектердің авторы Әл-Хорезмидің ғылыми зерттеулеріне қатысқан ең жақын серіктесі.

Әбу Насыр әл-Фараби қазіргі Қазақстанның оңтүстігінде дүниеге келіп, ортағасырлық Таяу және Орта Шығыстағы зияткерлік қозғалыстың ең ірі өкілдерінің бірі ретінде антикалық философияның идеяларын дамытып, исламдық дүнетаным мен антикалық философияның, ең әуелі, ежелгі грек философтары Платон мен Аристотельдің жетістіктерін біріктіре білді. Әл-Фараби философиясының арқасында исламдық және антикалық мәдениеттердің жемісті сұхбатының жүзеге асуымен қатар, әлемдік мәдениеттің, ғылымның, философияның дамуына ықпал еткен оның энциклопедиялық мұрасы қалдырылды.

Қазіргі заман талабы мен орталық-азиялық елдерінің саяси дамуы тұрғысынан алғанда, әл-Фарабидің қоғамдық қатынастарды реттеуші ретіндегі діннің орны мен рөлі, оның зайырлы біліммен арақатынасы жайында айтқан ойлары өте маңызды. Зайырлы билік пен діни қауым-дастықтың арасында жағымды сұхбат орнатуда олардың ықпалы оң болуы мүмкін. Әл-Фарабидің мемлекетті басқару, мемлекеттік өмірді құрудың «надан» түрлерінің дамуының жағымсыз салдарын еңсеру, осы үдерістердегі саяси қайраткердің рөліне қатысты мәселелер бойынша айтқан ойлары өзектілігін сақтап келеді. Әл-Фарабидің ұсынған ізгілікті азаматтарды тәрбиелеу тәсілдері мен сол тәрбиеге септігі тиетін факторлар қазіргі заманда да қызығушылық туғызуда.

Әрине, әл-Фарабидің саяси философиясының маңызды әрі өзекті идеясының бірі – адами қауымдастықтың бірлік идеясы. Бірлік идеясының қазіргі жағдайдағы көкейкесті болуы үшінші мыңжылдықтың алуан түрлі мәселелерді шешу үшін адамзат алдында бүкіл әлемдік қоғамдастықтың күшін жұмылдыру міндетімен ғана емес, қазақстандық демократиялық мемлекетті құрудың ішкі мәселелерімен де байланысты. Бұл мақсатқа жету үшін мемлекеттік мекемелер мен ұйымдардың ғана емес, қоғамның барлық демократияшыл қабаттарының күші жұмсалуды тиіс. Әл-Фараби айтқандай, «адам, өз ісіне қажетті нәрсеге, ең жоғарғы кемелділікке бір жерде өмір сүретін көптеген адамдардың бірігуі арқылы ғана қол жеткізе алатын (жәндіктер) түріне жатады» [40].

Әл-Фараби идеяларының Әбу Әли ибн Синаның дүниетанымына әсер етуі туралы оның өмірбаянында жазылған, хрестоматиялық куәлікке айналып үлгерген дерек, қазіргі танымға Орталық Азия халықтарының рухани мәдениетінің сабақтастығын негіздеу үшін әдіснамалық қағида ретінде басшылыққа алынып жүр. Өз кезегінде, Ибн Синаның философтар, пайғамбарлар сияқты, адамзаттың ұстазы бола алады терең пайымдаулары Бахманийар әл-Әзербайжанидің философиясында көрініс табады.

Жүсіп Баласағұнның шығармашылығы ізгіліктің, әділдіктің, ақылдың жалпы адами мұраттарының дамуына үлесін қосып, ортағасырлық ислам философиясы толғаныстарының едәуір бөлігін алып жатқан бақыт тақырыбын ары қарай дамытады. Бұл тақырып ортағасырлық Шығыс ойшылдарының көптеген философиялық шығармаларында кездеседі, олардың арасында шығыстық перипатетиктердің – әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушдтың шығармалары бар. Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білігінің» мазмұнына қарап, оның Шығыс перипатетиктердің философиялық-адамгершілік ізденіс дәстүріне сай, яғни бақыт деген не, адамның бақытты болуы мүмкін бе, адамның кемелділігі неде, инсан адам мен әділ қоғам қандай болуы керек? – деген көптеген сұрақтарға жауап іздеу дәстүрінде жазылғанын байқаймыз.

Түркі халықтарының мәдениетінде ғылым-білім беру дәстүрін жалғастырушылардан басқа, түрік әлемінің діни дәстүрін сақтаушылардың болғанын замандастар естен шығармайды, өйткені «Құдай өлді» деген қазіргі мәдениеттің қоғам мен жеке индивидтің дамуына кері әсері болатын өзінің жағымсыз әлеутін жасыра алмайды. Бұл тұрғыда зерттеушілердің назарын түріктердің байырғы діни болған тәңіршілдікке ғана емес, түрік мәдениетінде исламның рөлі мен маңызына аударғымыз келеді, өйткені бұл мәселенің зерттелуі тарихи жалғасын табуға зәру және қазіргі жаһанданып бара жатқан әлем жағдайында ерекше өзекті. Қазіргі түрік тілдес халықтар мен исламды

рухани желі жалғайды. Дегенмен де, осының алдында Орталық Азия мен түркі тілдес халықтар мекендейтін аймақтарда ғалымдардың ислам дінін әділ зерттеуге мүмкіндігі болмады, өйткені олар жаугершіл құдайсыздықтың қағидаларына бағынуға мәжбүр еді.

Ал қай еңбектер түрік философиясы дамуындағы тарихи кезеңге қатысты «заманауи» ұғымына сай келеді деген сауалға келсек, онда, бұл, ең алдымен, Орталық Азия мен Ресейдегі түрік тілдес елдердің тәуелсіз даму кезеңін бейнелейтін кезең. Бірақ, философияның дамуындағы кеңестік кезеңде зерттеулерден тыс қалған түрік халықтарының философиялық ойын зерттеуге және қазіргі әлемдік философияның жетекші бағыты ретіндегі ғылым философиясын зерттеуге қомақты үлес қосқан кеңестік кезеңдегі еңбектер назардан тыс қалмады.

Қазіргі кезде түрік тілдес халықтардың тарихындағы, мәдениеті мен философиялық ойындағы ақтаңдақтарды мұқият анықтау жұмыстары жүріп жатыр. Жаңа тарихи деректер жинақталып, материалдық мәдениет ескерткіштерінің жаңа археологиялық табылымдары белгілі болып жатыр, философияның дамуындағы алдыңғы кезеңдер философиялық сынға алынып, алынған білімді жалпылау мен жүйелеуді қажет ететін ғылыми зерттеулердің жаңа эмпирикалық қоры жасалуда.

Әдебиеттер

1. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. – Казань: Марджани, 2009. – 232 с.
2. Аль-Газали, Абу Хамид. Крушение позиций философов: Пер. с арабского/ Абу Хамид аль-Газали. – М.: «Ансар», 2007. – 277 с.
3. Badawi A. Al-Insaniyya al-Wujudiyya fi al-Fikr al-‘Arabi (Humanism and Existentialism in Arab Thought). Cairo, 1947.
4. Habachi R. Vers une pensee mediterraneenne; philosophie musulmane, philosophie chretienne et existentialisme. Beyrouth, Institut de lettres orientales, 1956-60.
5. Madkur Y. The Concept of Man in Islamic Thought. The Concept of Man (The Study in Contemporary Comparative Philosophy). London, 1966. – 463 p.
6. Mahdi M. The Editio Princeps of Farabi’s Compendium Legum Platonis //Near Eastern studies. - Chicago, Illinois, 1961. - Vol. XX. - P. 1-2.
7. Mahmoud Z.N. On Modernization of Arabic Culture. Beirut, Cairo: Dar al-Shuruq, 1987.
8. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристике до конца XIV века /Пер. с фр. Общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. - М.: Республика, 2004. – 678 с.
9. Саид Э. Ориентализм /пер. с англ. А.В. Говорунова. Послесл. К.Крылова. – СПб. Русский мирь, 2006 г. – 637 с.
10. Walzer R. The Rise of Islamic Philosophy. – Oriens, 1950. - Vol.3. – P. 1-19.
11. Dunlop D.M. A Source of al-Fadilah of al-Farabi //Al-Mas’udi Millenary commemoration. 1960. - Vol. 16. - P.69-71.
12. Мец А. Мусульманский Ренессанс /Пер. с нем.; предисл., библиогр. и указатель Д.Е.Бертельса. - М.: «ВиМ», 1996. – 544 с.
13. Rosenthal E.J. Political Thought in Medieval Islam. Third ed. Cambridge, The University press, 1958.
14. Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе /Пер. с англ. С.А. Хомутова. Предисл. и примеч. А.В. Сагадеева. - М.: Наука, 1978. – 372 с.
15. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / Пер. с англ. – СПб: «Издательство «ДИЛЯ», 2008. – 192 с.
16. Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х. Ал-Фараби в истории науки. - М.: Наука, 1975. – 182 с.
17. Казибердов А.П., Муталибов С.А. Абу Наср аль-Фараби. Исследования и переводы. - Ташкент: Фан, 1986. – 200 с.
18. Кирабаев Н.С. Классическая арабо-мусульманская философия: от социальной философии к философии истории. - М.: УДН, 1990. – 186 с.
19. Степанянц М.Т. «Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее /М.Т. Степанянц; Ин-т философии. – М.: Вост. лит., 2005 – 375 с.

20. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.
21. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция // Этическая мысль: Ежегодник. - М.: Институт философии РАН, 2000, с.46-70.
22. Фролова Е.А. «История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность. – М.: ИФ РАН, 2006. – 199 с.
23. Хайруллаев М.М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент: Узбекистан, 1975. – 352 с.
24. Алтаев Ж., Фролов А. Исламская философия: новый взгляд. – Алматы: Көкжиек-Б, 2010. – 240 с.
25. Бурабаев М.С. Аль-Фараби в истории науки //Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. - Алма-Ата: Наука, 1987. – С.7-88.
26. Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982 – 198 с. – Сер. Мыслители прошлого.
27. Касымжанова А.А. Обоснование политической науки в наследии Абу Насра аль-Фараби. - Алматы: ТОО «Компания PS», 1998. – 127 с.
28. Кенисарин А. М., Нысанбаев А. Н. Становление историко-философских идей в учениях Аристотеля и аль-Фараби // Вопросы философии. - 2005.- № 7. - С.136-145.
29. Сейтахметова Н.Л. Концепция человека в духовных исканиях мусульманского средневековья. - Алматы: РИО ВАК РК, 1999. – 243 с.
30. Курмангалиева Г.К., Нысанбаев А.Н., Соловьева Г.Г., Сейтахметова Н.Л. Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания. – Алматы, ИФПР КН МОН РК, 2011. – 247 с.
31. Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К. Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 323 с.
32. Жолмухамедова Н.Х. В поисках прекрасного: аль-Фараби и Ибн Сина. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.
33. Курмангалиева Г.К. Восточно-перипатетическая рациональность: опыт философской репрезентации: монография – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 276 с.
34. Идеалы аль-Фараби и социогуманитарное развитие современного Казахстана. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
35. Азербайбаев А.Д. Онтологическое единство нравственности и политики в философии аль-Фараби. - Павлодар: ПГУ им. С. Торайгырова, 2019. – 180 с.
36. Zhakupbek Altayev AL-FARABI Philosophy of the Second Master. Monography - Amsterdam, Turkevi Research Center 2019 – 95 p.
37. Эпоха аль-Фараби и диалог цивилизаций (взгляды на жизнь и философское наследие) – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 368 с.
38. Научное наследие аль-Фараби (комментарии к трудам) / Гл. ред. Г.М. Мутанов, авт. кол.: Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, А.Х. Бижанов. – Алматы: Қазақ университеті, 2020. – 274 с.
39. Сатыбекова С.К. Гуманизм аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 144 с.
40. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. А-А: Наука, 1973. – С.108.

УНИВЕРСАЛИИ ЭТИКИ И НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАЗАХСКОГО НАРОДА

Ғабитов Тұрсын Хафизұлы

Түркі халықтары философия қоғамының тең төрағасы, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының профессоры, философия ғылымының докторы

Аннотация. Целью статьи является идентификация моральных ценностей казахского народа в контексте категорий современной гуманистической этики. Задачами исследования является характеристика морали в ее генезисе на определенном этапе человеческого общества или развития человеческого индивидуума, то есть в филогенезе и онтогенезе, показ ее формирования на трех ступенях становления человеческого "Я": а) ступень рода и культа, означающую единство человека с миром, неотделенность его от мира и от других людей, единство мироощущения с другими, проявляющееся в феномене "рода"; б) ступень этноса, отбора культурных форм в условиях разнообразия человеческой деятельности и человеческих индивидуальностей; здесь формируются естественные нормы человеческих взаимоотношений, которые мы называем нравственностью (от слов - нрав, обычай), формируются основные нравственные ценности: свобода, добро, зло, справедливость; в) на третьей ступени цивилизации ценности добра, зла, свободы трансформируются в социальное понятие долга, социализируются в конкретном обществе и становятся уже социальными и правовыми нормами. Ставится задача определения значимости национальной этики, так как она подчинена не интересам отдельного, частного человека, а интересам социума. Человек в этой этике выступает в качестве объекта воздействия на него со стороны общества, или иного социума (части общества или какого-либо социального института). Научная новизна работы непосредственно связана с ее темой и состоит в том, что данная статья представляет новый срез исследований, посвященных сопоставительному анализу принципов и категорий универсальной и национальной этик, гуманистическим концепциям добра, справедливости и счастья в сравнении с нравственными универсалиями казахского народа.

Ключевые слова: этика, национальные ценности, культ, нравственность, нормы, добродетель, цивилизация.

Введение

Уже несколько десятков лет в научной и публичной литературе Казахстана не угасает интерес к проблеме возрождения национальной культуры. С каждым годом растет поле деятельности обществоведов, социологов, психологов, культурологов, словом всех тех, кто трудится на ниве возрождения казахской национальной морали в новых условиях.

Казахское понимание добропорядочности и добродетельности, по-своему отражает всю глубину, широту миропонимания, мироощущения, мировосприятия кочевого общества. База, которой соответствует Степная мораль, непосредственным образом связана с культурой, с языком, с обычаями и традициями, с национальной психологией и национальным характером народа. Моральные нормы евразийских кочевников имеют философско-этическую интерпретацию, т.к. основаны на обычаях, традициях передаваемых из поколения в поколения, кроме того, они сопряжены с естественным человеческим правом на жизнь. Национальный менталитет казахов, взятый в его историческом разрезе, несомненно, включает и включает в себя традиционное моральное сознание. Отказаться от этого сознания невозможно. Меняется мир, меняются времена, мода. Соответственно меняются критерии оценки общественных явлений. И сохранение позитивного традиционного морального сознания – есть элемент культурного наследия.

Сегодня в мире возрождается интерес к человеку. И этика, и философия становятся дисциплинами человековедческими. Человек – вот что их объединяет. Из двух позиций в понимании морали – системоцентристской и субъектоцентристской – гуманистическая этика принципиально выбирает вторую. То есть субъектоцентризм этики исключает другие подходы: интересы субъекта здесь – главное. Системоцентристский же подход понимает человека в качестве зависимой переменной определяемой возможностями, заложенными в обществе. Человек в этой парадигме по-прежнему объект воздействий извне, которому "дают" свободу действий, права или "не дают" [1, стр. 114].

Что есть мораль? Ответ на этот вопрос будет различен в зависимости от того, какую позицию занимает исследователь - системацентристскую или субъектоцентристскую. Системоцентристское мировоззрение рассматривает человека как результат естественно-исторического процесса. В соответствии с этой точкой зрения развитие человека определяется условиями (экономическими, политическими, техническими). Высшей фазой такого развития является разум человека, на который общество возлагает большие надежды. При таком подходе многое трудно объяснить. В эту схему не вписывается человек нестандартный. С этих позиций невозможно понять: почему история нередко дегуманизирует человека, почему человек плохо адаптируется к наличным социальным условиям, почему он не терпит нивелировки и бесконфликтного счастья и многое другое.

Субъектоцентристское мировоззрение воспринимает человека иначе. В этой парадигме человек содержит в себе все тайны бытия. Нельзя познать человека только рациональными методами. Он есть микрокосм, его мир не имеет четких очертаний. История есть "авантюра" саморазвития человека, сама объективная реальность есть результат развертывания внутренних сущностных сил человека.

Результаты исследования

В Казахстане обычаи регулировали именно наследственные, семейно-брачные отношения, взаимозависимость людей, их безопасность, военные конфликты, территориальные споры. И все же моральную окраску они приобретают с возникновением бийского суда и наличием сборников-кодексов, причем они были стабильны, признанны, на них ссылались при решении споров. Именно бийский суд формирующейся казахской государственности – придавал добропорядочности и добродетельности правовой характер, превращая обычаи в одну из форм морали, а совокупность правовых обычаев – в обычное право.

Как уже упоминалось, обычай – это неотъемлемая часть нравственной истории народов мира. Особенности развития обычно-правовых норм как казахов так и других народов еще раз подтверждают действие общих закономерностей в историческом развитии народов, специфику их социальных установлений. Говоря о понятии казахского обычного права, мы должны выяснить значение термина “адет”, обозначающее обычай. “Адет” – употребляется для обозначения обычая, привычки, причем не делается разграничения между правовым и не правовым обычаем. В казахском обществе длительное время, действовали в основном нормы обычного права, которые были обусловлены экономическими и социальными причинами. Многие общественные отношения регулировались с помощью норм обычного права. Вековые обычаи, традиции, казахского народа бытовали в качестве моральных прав и обязанностей. Обычное право по своему составу было неоднородным. Оно включало различные по характеру нормы и институты, которые не были строго отделены друг от друга, функционируя, они причудливо переплетались, взаимодействовали, влияли друг на друга. В обычном праве очень трудно отличить позднейшие нормы от древнейших. Почти невозможно установить точное время появления тех или иных правовых обычаев.

В мире, его культурных пластах немало явлений, значительных по историческим меркам, остающихся, несмотря на это, неоткрытыми для широкого обозрения человечества, а, следовательно, непознанными и неоцененными по достоинству. Они большей частью затерялись в чреде поколений или оказались в стороне от столбовых дорог развития цивилизации и познавательной деятельности нового времени. Однако от этого они не стали менее значительными, менее ценными, хотя бы в историческом плане. Среди них были и цельные социально-культурные пласты, заполнявшие целые эпохи в истории народов и государств, интерес к которым и значение которых все больше возрастают по мере очеловечивания человеческих отношений, вернее, по мере возврата к ценностям изначальной свободы, демократии и, значит, к естественным правам человека, оказавшегося ныне в условиях интенсивной технологизации и отчуждения. Одной из таких культурных ценностей, затерявшихся в пластах истории, является казахское понимание добропорядочности и добродетельности [2, стр. 76].

Исторически сложилось так, что национальное понимание добропорядочности и добродетельности претерпело существенные изменения в связи со сложившимися социальными катаклизмами, что отложило отпечаток на формирование культуры, права, общественного бытия в целом. Веками складываемое и передаваемое из поколения в поколение обычное казахское право,

претерпело ряд изменений. Возможно, именно это и явилось тем самым тормозящим фактором на пути к росту правового наследия. Ведь истории известны немногочисленные примеры последовательного перехода обычая в право, так как очень редко складываются ситуации, когда дух последовательно без скачков проходит все стадии естественной эволюции. Для осуществления последовательности типа: “обычай – право”, общество должно существовать в достаточно стабильных, можно даже сказать, исторически тепличных условиях, то есть имеется в виду различные социальные кризисы, военные посягательства, стихийные бедствия и т.д.

При оценке событий и явлений исторического прошлого культуры необходимо брать ценное, гуманное, активно способствующие формированию общечеловеческого, веками выработанного аксиологического поведения. Действительно, общечеловеческая культура сложилась на почве традиций и обычаев народов. Глубоко и разносторонне исследуя ее, мы должны повсеместно и широко пропагандировать лучшие образцы прогрессивной традиции и гуманистические элементы, обладающие приоритетом в общечеловеческой культуре, национальная культура должна, умело использовать демократические образцы старых традиций при формировании мировоззрения.

Традиционная народная обрядность казахов – это сложное этнософическое явление, связанное с древними мировоззренческими предписаниями многих поколений исторического населения степей. Она продолжает оставаться живым регулятором повседневной жизни, элементом которого являются и шаманские нормы. Кочевник придавал исключительное значение шежире – устной летописи, запечатленной и закрепленной в преданиях, притчах, легендах, батырских дастанах, поэмах, религиозных сказах. И пренебрежительное, высокомерное отношение к этому кладезю культуры, по меньшей мере, неразумно, если не кощунственно. Говоря о словесном богатстве языка номадов, долгие годы сплошь и рядом ограничивались поэтами последнего столетия, тогда как нужно бы начинать с XV, XVI и XVII веков, когда жили такие сказители-жырау, как Асан кайгы, Актанберды, Бухар-жырау, Шалкииз, Шал-акын...

Все сказанное имеет отношение и к казахским биям. Их в казахской степи было немало. Они были разного масштаба – местного (аульного), регионального, родового, племенного и так далее. Будущие бии учились в восточных медресе в Хиве, Бухаре, Самарканде. Из поколения в поколение они передавали юридические знания, основанные на канонах шариата и житейского нравственного опыта. Конкретизацию применения норм права к историческим условиям жизни можно встретить в творчестве выдающихся казахских деятелей Бухар-Жырау и Кабан-Жырау, что является ярким доказательством повсеместного их использования.

Актуализируя систему моральных установок кочевой цивилизации, хотелось бы особо подчеркнуть универсальные общечеловеческие ценности как: почтительное отношение к старшим, гостеприимство, конечно, этот набор определяет характер общения разных народов, но в данном случае речь идет о том, что эти моральные установки выражалась и безоговорочно соблюдались как правило и были регламентированы в нормах обычного казахского права.

Исследование духовности как исторически возникшей и специфической формы деятельности индивидов предполагает анализ эволюции исторических условий и обстоятельство развития народа, начиная от его корней и заканчивая современностью, что собственно мы и проделали в весьма сжатом виде и к чему еще не раз будем возвращаться. Исходя из этого, можно провести своего рода обзор, одного из основных, на мой взгляд, образцов духовности.

Именно духовность в ее внутренних скрытых формах аккумулировала в себе самостоятельность, специфику и самобытность народа. К примеру, вербальные формы коммуникаций кочевого общества имеют самобытный, своеобразный характер.

Духовность народа близка и применима к областям норм и обычаев, ценностей и форм поведения. Как известно жизнь казахов строилась на основе безоговорочного подчинения устоявшимся правилам, строгой регламентацией отношений между людьми, верности традициям предков, соблюдении обычаев, обрядов предписаний. Многие, из которых, возвращаясь к сказанному, отличались гуманизмом, отражая при этом конкретные факты социальной действительности казахского общества.

Обычай гостеприимства в обычном казахском праве в законодательном порядке был санкционирован. Названный институт глубоко историчен и до сегодняшних дней сохранил легенду,

уходящую в глубь веков. По преданию, Алаш – родоначальник казахского народа, – имея трех сыновей под старость лет решил поделить свое имущество между ними. Мудрый Алаш, справедливо разделив наследство, сказал: ”по условиям вашей кочевой жизни... по отчужденности вашей от оседлой жизни с ее торговлею и базаром, где всякий путник, куда он не придет, находит себе за известную плату... приют, по неимению между вами всех этих требуемых удобств трудно будет вам, а в особенности имеющему размножиться от вас потомству, ездить от одного к другому с нужными съестными припасами, потому что не повезете же вы на какой-нибудь полдневный путь собственного барана, а еще более – на дальний, особенно при вашем способе езды верхом. Вот вам мой вечный завет: не берите при взаимном посещении вашем друг с друга платы за съестные припасы, будьте друг к другу постоянно как бы приглашенные гости, пользуйтесь, таким образом, друг у друга правом конак_асы, или даровым бесплатным приютом и угощением, - на что примите от меня еще оставшуюся у меня четвертую долю моего имущества и считайте ее уже не исключительно которого – либо из вас собственностью, а общим достоянием как бы неразделенною между вами навеки веков енши” [3, стр. 47].

Развитость гостеприимства следует оценивать как своеобразное проявление гуманизма, человеколюбия, свойственного казахам, живущим в территориально разрозненных, природно-суровых и социально тяжелых условиях жизни. Принцип гостеприимства входит в моральный кодекс любого народа, в правовой же системе занимают одну из верхних ступеней. Любой европеец, побывавший в прошлые века в Казахской степи, обращал на это особое внимание и выражал свое искреннее восхищение этой чертой национального характера казахов.

В условиях территориальной разобщенности гость из другого рода или народа был вестником из внешнего мира, своеобразным проводником его культуры. Любой гость, независимо от его национальности и возраста, пользовался почетом и уважением. Но не подарки, не угощения, а открытое сердце и добрая душа хозяина считались главными признаками гостеприимства. Идея гостеприимства в различных своих аспектах, отношениях, связях отражалась в пословицах. Прав С. Н. Акатай, считая, что гостеприимство народное представление принимало как один из основных заветов первопредка. Гостеприимство, по-казахски - неразделенная доля якобы завещанная праотцом – Алаша-ханом.

Об отношении людей к этому принципу свидетельствуют благословения, - “пусть будет богат довольствиями стол и не покинет гость очага вашего!”. Это явление отражает поговорка. Другая причина возникновения этого обычая – полная оторванность кочевников от культурных населенных пунктов, когда единственным средством связи был путник, прибывающий в аул. Поэтому каждый кочевник казах, живущий далеко в степи, встречал его как почетного и желанного гостя. В таких случаях в юрту, где останавливался приезжий, собирались одноаульцы (так называемые сородичи), чтобы поинтересоваться гостем, его родом, целью путешествия, а главное, услышать новости. Разобщенность жителей заставляла кочевника останавливать любого путника в степи, чтобы узнать о происходящих событиях. Вот почему казах встречал путника, просящего ночлега, с чувством искренней радости.

Большой научный интерес представляют также институты обычного казахского права “жылу” оказание коллективной, безвозмездной и разносторонней помощи обедневшему члену родовой общины /от стихийных бедствий, массового падения скота [4, стр. 211]. “Асар” – коллективная помощь соседям по кочевьям в необходимых случаях, а так же – материальная поддержка обедневшего члена рода; наделения его скотом и продуктами питания. Букейханов и Байтурсынов утверждали, что “у казахов между баем и бедняком нет классового противоречия”, что “у них родовые интересы, или общеказахские интересы превалируют над классовыми интересами”. Все эти виды взаимопомощи лишней раз подтверждают высокое чувство долга. Категория долга, чести /“намыс”/ как форма добропорядочности красной нитью проходит в социальной действительности кочевой цивилизации. Эти этические категории рассматриваются в плане обязанности человека руководствоваться определенными моральными принципами и нормами в своих действиях соблюдать определенные правила поведения во взаимоотношениях с другими людьми, в отношении к народу, родне, семье, друзьям.

Следует отметить, что в этических учениях исключительно важное место занимают идеи об обязанностях и долге человека по отношению к нравственным традициям народа. Долг человека – быть преданным всем лучшим нравственным традициям народа и придерживаться общечеловеческих норм и правил поведения. Почтительное отношение к старшим, гостеприимство, справедливость во взаимоотношениях с людьми, участие в чужой судьбе – все это требования долга.

Понятию категории “намыс” тоже уделялось большое внимание – которое влияет на все остальные формы поведения. Понятие “намыс – своего рода кодекс чести. Вместе с тем это образ жизни и тот нравственный идеал, к которому человек должен стремиться. Все то, что считается высоконравственным и достойным человека, относится к понятию честь – “намыс” и определяется им. Можно с уверенностью утверждать, что такие нормы и правила как не беспокоить людей, не оскорблять даже непорядочного человека, почтительно и доброжелательно относиться к окружающим, доводить дело до конца и множество других – все это намыс”. Особенность намыса состоит в том, что это не только внутренний нерв всего поведения казахов, но и главная черта его мировосприятия, всей совокупности представлений об обществе и природе. Больше того, эта система взглядов является своеобразной национальной философией.

Понятие «честь» связано с храбростью, доблестью, стойкостью, которые приобретают глубокий социальный, политический и моральный смысл. Преданность народу и родине воспеваются как высшее нравственное добро. Нормами обычного права казахов была так же закреплена традиция, которая до сих пор жива. Известно, что казахи чтят культ предков. Не знать предков хотя бы до седьмого колена простительно только сироте от рождения. Родословную казахи заставляют запоминать своих детей, едва они начинают говорить. Почитание предка было основным принципом в семье, и оно начиналось с быта.

Жизнь казахов строилась на основе безоговорочного подчинения устоявшимся правилам, строгой регламентации отношений между людьми, верности традициям предков, соблюдение обычаев, обрядов, предписаний. Как справедливо отличает Акатай С.Н.: “Мудрые люди, имея огромный жизненный опыт, владея даром красноречия, выделяясь нравственными качествами от простых смертных, заслужили авторитет общепризнанного кумира и им приклонялись как при их жизни, так и после смерти. Поклонение постепенно превратилось в идею подчинения всех членов рода или племени отдельной личности”. И в подтверждение сказанному хочется добавить слова знаменитого бия Айтеке “... Благословение предков – неиссякаемая казна” [5, стр. 81].

В средневековом Казахском обществе определяющей властью была власть Степного закона, а его, носителем, хранителем, реформатором и реализующей силой была узкая категория людей, именуемых биями. Бий – это в первую очередь судья. Власть бия считалась “коренной властью”, уходящей в глубь истории самого народа, в отличие от власти ханов, имеющих “неказахское” происхождение...она была традиционной, престижной и приоритетной властью, хотя входила в структуру верховной власти в Орде – ханскую власть, ибо как писал один из выдающихся казахских деятелей культуры: “Авторитетный бий временами с непослушными ханами поступал как с куклами, отправлял их в отставку” [2, стр. 265].

Бий в народном сознании рисуется носителем рыцарской морали: – “Нет бога выше правды”, – “Материальное богатство должно служить духовности, а в духовности главное – честь”. Эти высказывания имели реальное содержание: в человеке его совесть, честь и достоинство объявлялись высшими ценностями. Сила этой высокой морали предопределялась тем, что она, пройдя века, утвердилась как составляющая часть народного менталитета казахов. Применительно к правосудию эта общая мораль вылилась в конкретную установку, которая гласила: Судья-бий беспристрастен, ибо у него нет пристрастия в пользу своих и не своих, нарушение этой заповеди ведет к гибели самого правосудия.

Чтобы получить признание в сане бия, кроме личных качеств и освоения правил Степного закона претендент должен был пройти два испытательных этапа, своего рода аттестации на зрелость. Он должен был продемонстрировать свой интеллект и глубину понимания перед опытными общественными учителями, отвечая на их “философские” вопросы, – это, во-первых; а во-вторых, получить особое благословение, именуемое “бата”, у мудрых старцев. Поэтому бытовало такое

выражение “Бата благословляет мужчину так же, как дождь землю”. Чем больше притязания у будущего бия, тем выше должен быть престиж мудреца, благословляющего его на добродетельность.

Принцип терпимости у казахов имеет тесную связь и с религией, поскольку все конфессии призывают своих сторонников жить в мире и согласии, не нарушая покоя других людей, призывают к прощению. Данные морально-нравственные императивы, непосредственно связанные с терпимостью, присущи всем основным религиям мира – христианству, исламу, буддизму и др. Конечно, возникает вопрос о том, как быть с исламскими фундаменталистами, проповедующими тактику насилия и террора и в то же время заявляющих о религиозных основах своей деятельности. Нужно сказать, что подобные политические течения и движения извращают суть ислама. Например, если обратиться к главной священной книге мусульман – Корану, в нем в 109 суре под названием «Неверные», сказано «Я ведь не поклонюсь тому, чему вы поклонялись, и вы не поклонитесь тому, чему я поклоняюсь. Вам – ваша вера, мне же – моя вера!». В этих строках в сжатой форме сформулирована формула веротерпимости. Кроме того, в строках Корана нет ни одного аята, который призывал бы к насилию.

Выводы

Сегодня в Казахстане существует множество проблем в создании системы гарантий свободы и прав человека, прежде всего этически оформленных. Однако, несмотря на данные проблемы, в нашем обществе наблюдается множество позитивных изменений в сфере обеспечения нравственной свободы человека. Здесь следует отметить, что реализации естественных прав и свобод человека и граждан – это дело не одного дня. Так, формирование современных демократических государств осуществлялось в течение длительного времени. На этом пути встречалось множество трудностей, были взлеты и падения. Поэтому важно отметить, что нравственные принципы не реализуются сразу же после вербального их провозглашения. Гуманистическим идеалам и плюрализму общество должно учиться постепенно. Начавшиеся процессы реализации свободы мнений обусловили необратимость демократизации казахстанского общества, что является важнейшим требованием создания стабильного перманентно развивающегося государства и плюралистического общества.

Литература:

- 1 История этических учений / под общей ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 311 с.
- 2 Зиманов С.З. Древний мир права казахов и его истоки. – Т 1. – Алматы: Жети Жаргы, 2001. – 547 с.
- 3 Плетнева С.А. Кочевники средневековья: поиски исторических закономерностей. – М., 1982, с. 47
- 4 Материалы по казахскому обычному праву. Ред. Зиманов С.З. – Алматы: Изд-во АН Каз ССР, 1948, с. 211
- 5 Акатай С. Этическая мысль в Казахстане. – Алматы: Наука, 1982. – 181 с.

АЛЬ ФАРАБИ И ФИНАНСОВАЯ ПОЛИТИКА В КЫРГЫЗСТАНЕ: СВЯЗЬ МЕЖДУ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ

Назаркулова Нуржан Орозбековна

Ала-Тоо Халықаралық Университетінің СПО экономика бөлімінің меңгерушісі (Қырғызстан)
«Әл-Фараби және Қырғызстандағы қаржы саясаты: теория мен практика байланысы»

Abstract. This article is about Al-Farabi and his economic theory. Financial policy is an important component of the economic policy of Kyrgyzstan. It covers various measures and tools that the state uses to manage the financial sector and stimulate economic growth. In this article, we will consider the main aspects of the financial policy of Kyrgyzstan and the theory of Al Farabi.

Key words: Al-Farabi, economic theory, tax, taxation, finance, credit

Аль-Фараби был одним из наиболее известного ученого Востока в IX веке. Он является основоположником арабской философии и одним из первых ученых, которые попытались применить философские теории к политической практике. Он также был экономистом, философом и ученым-политологом, который сделал значительный вклад в области экономики, особенно в сфере социальной справедливости и экономического развития. Его работы имели большое влияние на многие страны, в том числе на Кыргызстан.

Финансовая политика является важной составляющей экономической политики Кыргызстана. Она охватывает различные меры и инструменты, которые государство использует для управления финансовым сектором и стимулирования экономического роста. В данной статье мы рассмотрим основные аспекты финансовой политики Кыргызстана и теорию Аль Фараби.

Аль-Фараби разработал теорию экономического развития, основанную на концепции социальной справедливости. Он считал, что экономическое развитие должно быть обусловлено не только стремлением к прибыли, но и главным образом социальной справедливостью. Он признавал необходимость баланса между свободой предпринимательства и правами на равенство и справедливость для всех членов общества.

Аль-Фараби также уделял внимание вопросам финансовой политики и налогообложения. Он предлагал систему прогрессивного налогообложения, в которой богатые платят больше налогов, чем бедные. Он считал, что это справедливо, поскольку бедные люди не имеют возможности оплачивать высокие налоги, а богатые люди должны делиться своим богатством с бедными и помогать им в получении доступа к необходимым ресурсам.

Экономические взгляды Аль-Фараби основывались на социальной справедливости и балансе между свободой предпринимательства и правами на равенство и справедливость для всех членов общества. Он признавал необходимость регулирования экономики и налогообложения, чтобы обеспечить социальную справедливость и экономическое развитие. Он разработал концепцию прогрессивного налогообложения, которое состояло из двух основных элементов: налогов на доходы и налогов на собственность.

Согласно его концепции, налоги должны были быть справедливыми и пропорциональными доходам и богатству налогоплательщика. Он предложил систему налогообложения, в которой богатые люди платят больше налогов, чем бедные. При этом он утверждал, что налоги не должны быть слишком высокими, чтобы не отталкивать предпринимателей и не угрожать экономическому развитию. [Большаков, 1998;78]

Аль-Фараби также поддерживал идею о том, что правительство должно использовать налоговые доходы на благо общества и улучшение качества жизни его членов. Он считал, что налоговые сборы должны использоваться для развития инфраструктуры, образования, здравоохранения и других сфер, которые могут содействовать экономическому и социальному развитию.

Основной целью финансовой политики в Кыргызстане является обеспечение макроэкономической стабильности, устойчивого экономического роста и социальной защиты населения. Для достижения этих целей правительство применяет следующие инструменты:

1. Налоговая политика. Государство использует налоговую политику для регулирования экономической активности и обеспечения поступления средств в государственный бюджет. В Кыргызстане существует система налоговых льгот для привлечения иностранных инвестиций, а также для развития отдельных отраслей экономики.

2. Бюджетная политика. Бюджетная политика является основным инструментом государственного регулирования экономики. В Кыргызстане правительство уделяет особое внимание государственному долгу, его уменьшению и обеспечению стабильности государственных финансов.

3. Монетарная политика. Монетарная политика направлена на регулирование количества денежной массы и управление процентными ставками для достижения макроэкономической стабильности. В Кыргызстане монетарная политика осуществляется Национальным банком Кыргызстана.

4. Кредитная политика. Кредитная политика является инструментом регулирования доступности кредитных ресурсов и контроля за деятельностью банковской системы. В Кыргызстане правительство уделяет особое внимание развитию микрофинансовой системы и кредитованию малого и среднего бизнеса.

5. Валютная политика. Валютная политика Кыргызстана направлена на обеспечение стабильности национальной валюты - сома, и управление внешней торговлей страны. Валютная политика осуществляется Национальным банком Кыргызстана, который является единственным органом, имеющим право выпуска сомов. [Жолдошева, 2007; 108]

Финансовая политика - это набор мер, направленных на управление экономическими процессами в государстве. Финансовая политика Кыргызстана в последние годы вызывает общественную критику и неудовлетворенность граждан. Рассмотрим, как теории Аль-Фараби могут помочь разобраться в этой ситуации и улучшить финансовую политику в Кыргызстане.

Во-первых, Аль-Фараби подчеркивал важность законодательства и правовых норм для управления государством. Он считал, что только при строгом соблюдении законов и правовых норм можно достичь гармонии в обществе. Важно понимать, что законодательство должно быть прозрачным и доступным для всех граждан, а также должно быть эффективным в решении экономических проблем.

Во-вторых, Аль-Фараби говорил о важности образования для успешного управления государством. Он считал, что только образованные люди могут понимать сложности и проблемы, с которыми сталкивается государство, и предлагать эффективные решения. Важно вложить средства в образование и науку, чтобы повысить квалификацию и уровень знаний граждан, работающих в государственных учреждениях, а также в бизнесе и других отраслях экономики.

В-третьих, Аль-Фараби говорил о необходимости справедливого распределения ресурсов в обществе. Он считал, что ресурсы должны распределяться таким образом, чтобы все граждане могли иметь доступ к базовым жизненным потребностям, таким как питание, жилье и медицинское обслуживание. Важно, чтобы государство обеспечивало доступность и доступность этих услуг для всех слоев населения, особенно для бедных и малообеспеченных слоев.

В Кыргызстане финансовая политика должна учитывать эти принципы и направлять усилия на укрепление правовой системы, поддержку образования и справедливое распределение ресурсов. В частности, государство должно усилить свои усилия в борьбе с коррупцией и неэффективным использованием бюджетных средств. Также необходимо сократить издержки на бюрократические процессы и снизить уровень административных расходов.

Кроме того, Кыргызстану нужно развивать инвестиционную политику, направленную на привлечение иностранных инвестиций в страну. Это может способствовать увеличению экономического роста и улучшению уровня жизни граждан. Важно также обеспечить стабильность налоговой политики и упростить процедуры для предпринимателей.

А теперь позвольте рассмотреть, как Аль-Фараби связан с налоговой политикой в Кыргызстане, как эта политика развивалась и как она выглядит в настоящее время.

История налоговой политики в Кыргызстане

Кыргызстан является одним из молодых государств Средней Азии, образовавшимся после распада Советского Союза. С первых дней своего существования страна столкнулась с серьезными экономическими трудностями, которые необходимо было преодолеть. В первые годы независимости Кыргызстан пытался разработать новую налоговую политику, основанную на здравом смысле и логике.

В начале 1990-х годов Кыргызстан столкнулся с нехваткой финансовых ресурсов, что привело к резкому снижению объема финансирования социальных программ. В ответ на эти трудности правительство решило изменить налоговую политику, введя ряд новых налогов, таких как налог на имущество и налог на прибыль. В течение нескольких лет эти налоги были успешно собраны, что помогло правительству получить дополнительные доходы.

С 2000-х годов кыргызское правительство начало активно разрабатывать новую налоговую политику, которая была бы более эффективной и удобной для налогоплательщиков. Одной из основных целей налоговой политики было упрощение процесса уплаты налогов и сбора налоговых

доходов. Для достижения этой цели были внедрены новые технологии и автоматизированные системы, которые позволяют налогоплательщикам быстро и удобно уплачивать налоги. [Омурова, 2017; 84-90]

Кроме того, кыргызское правительство активно работает над улучшением налоговой базы и борьбой с налоговым уклонением. В рамках этой работы правительство усилило контроль за уплатой налогов, расширило список налоговых обязательств и увеличило штрафы за нарушение налогового законодательства.

Как связана налоговая политика с концепцией Аль-Фараби?

В своих работах Аль-Фараби разрабатывал концепцию идеального общества, которое должно быть гармоничным и справедливым. Для достижения этой гармонии необходимо было соблюдать определенные правила и законы, которые должны были быть справедливыми для всех членов общества.

Точно так же, налоговая политика должна быть справедливой и эффективной, чтобы обеспечить равенство всех налогоплательщиков и поддерживать экономическую стабильность. По мнению Аль-Фараби, справедливость в налоговой системе достигается тогда, когда налоги распределяются справедливо и равномерно между всеми членами общества.

Кроме того, в своих работах Аль-Фараби говорил о том, что в идеальном обществе каждый член общества должен выполнять свои обязанности и платить налоги согласно своей способности. Это означает, что налоги должны быть прогрессивными, то есть налоговая ставка должна зависеть от доходов налогоплательщика.

Современная налоговая политика Кыргызстана соответствует этим принципам. Налоги собираются справедливо и равномерно между всеми налогоплательщиками, а налоговая ставка зависит от доходов налогоплательщика. Кроме того, правительство Кыргызстана продолжает работу над улучшением налоговой системы, чтобы сделать ее еще более справедливой и эффективной. В рамках этой работы правительство разрабатывает новые налоговые законы и нормативные акты, которые позволят снизить налоговую нагрузку на бизнес и упростить процедуру уплаты налогов.

Также правительство Кыргызстана активно сотрудничает с международными организациями, такими как Международный валютный фонд и Всемирный банк, для улучшения налоговой системы и привлечения инвестиций в страну. Это позволяет создавать новые рабочие места и улучшать экономическое развитие страны.

Кроме того, правительство Кыргызстана проводит обучающие программы и консультации для налогоплательщиков и бизнеса, чтобы помочь им понимать налоговое законодательство и соблюдать его требования. Это помогает снизить количество налоговых споров и упрощает процесс уплаты налогов.

В целом, налоговая политика является важным инструментом государственного регулирования экономики. Правильно налаженная налоговая система способствует развитию бизнеса, увеличению доходов населения и улучшению качества жизни в стране. Правительство Кыргызстана понимает это и продолжает работу над улучшением налоговой системы, чтобы обеспечить справедливое и эффективное распределение налоговых доходов и поддержать экономическое развитие страны.

В заключение, теории Аль-Фараби могут помочь улучшить финансовую политику в Кыргызстане. Важно поддерживать правовую систему и образование, а также обеспечивать справедливое распределение ресурсов в обществе. Кроме того, необходимо развивать инвестиционную политику и обеспечивать стабильность налоговой политики для привлечения иностранных инвестиций. Эти меры помогут создать условия для устойчивого экономического роста и повышения уровня жизни граждан в Кыргызстане.

Таким образом, Аль-Фараби был сторонником налоговой политики, которая была направлена на обеспечение социальной справедливости и экономического развития. Он признавал необходимость регулирования экономики и налогообложения, чтобы обеспечить социальную справедливость и экономический рост, но при этом учитывал потребности предпринимателей и не ставил перед ними слишком высокие налоговые барьеры.

Литература

1. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973
2. Большаков С.В. Финансовая политика и финансовое регулирование экономики переходного периода. // Финансы 1998 г. № 4.
3. Жолдошева Т.Ю. Государственные финансы, г.Бишкек 2007 г.
4. Омурова, С.К. Современное состояние финансового сектора и его роль в обеспечении инвестиционных ресурсов экономики Б. – 2017г. - №1(16). - С.84-90.

АЛЬ-ФАРАБИ И КЫРГЫЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Дыйканбаева Гульнура Каныбековна

Ала-Тоо Халықаралық Университетінің СПО жалпы білім беру пәндері бөлімінің меңгерушісі

Abstract. This article is about Al-Farabi and Kyrgyz philosophy. Al-Farabi was one of the most influential philosophers of the East in the 9th-10th centuries, he made a significant contribution to the development of philosophical thought in Kyrgyzstan and other countries of Central Asia. In his works, Al-Farabi studied traditional philosophy, as well as scientific and mathematical sciences. His ideas and methods influenced the formation of Kyrgyz philosophical thought, which was reflected in many aspects of the culture and art of the people.

Key words: Kyrgyz philosophy, harmonium, religion, culture, ideology.

Аль-Фараби, также известный как Абу Наср Мухаммед ибн Мухаммед ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби, является одним из наиболее известных философов Восточного исламского мира. Он жил в 9-10 веках в Казахстане и является известным ученым, который внес огромный вклад в различные области науки, включая философию, логику, музыку, математику и астрономию. Его философская мысль была ориентирована на синтез исламской и греческой философии. Он считал, что знание может быть достигнуто через разум, и что все науки должны быть рассмотрены в их отношении к друг другу. Он разработал концепцию "философия как наука об науке" и утверждал, что философия должна быть основана на логике и рациональном мышлении.

Он также оказал значительное влияние на философию в Кыргызстане и стал источником вдохновения для многих кыргызских мыслителей. В данной статье рассмотрим влияние Аль-Фараби на кыргызскую философию.

Цель этой статьи - изучить влияние Аль-Фараби на кыргызскую философию и показать, как его мысли нашли отражение в кыргызской культуре и идеологии.

Кыргызская философия имеет свои корни в национальной культуре и истории Кыргызстана, она описывает философские представления кыргызского народа и его взаимоотношения с миром. Философия Кыргызстана была сформирована в условиях сложного геополитического и социального окружения, что отразилось в ее уникальности и многогранности.

В своих работах, кыргызские философы изучали темы, связанные с духовностью, этикой, социальной справедливостью, экологией и другими важными аспектами жизни. Они также активно использовали местные традиции и обычаи, чтобы расширить свой кругозор и представления о мире.

Исследование философии Аль-Фараби и ее влияние на кыргызскую философию является важным шагом в понимании философской мысли Востока и ее связи с культурой и историей этого региона.

Философия Аль-Фараби основывалась на аристотелевской традиции, но он также использовал идеи других древних философов, таких как Платон и Неоплатонизм, для развития своей философии. Он разработал концепцию идеального государства, которое базировалось на идее универсальной справедливости и гармонии. Концепция гармонии и баланса была широко использована в

кыргызской философии, особенно в контексте отношений между людьми, природой и богом. Аль-Фараби считал, что все в мире имеет свое место и функцию, и что только через гармонию и баланс между ними можно достичь идеального состояния. Он утверждал, что человек должен стремиться к гармонии в своих мыслях, поступках и отношениях с другими людьми.

Влияние философии Аль-Фараби можно видеть в кыргызской философии, которая развивалась вплоть до современности. Он стал источником вдохновения для многих кыргызских мыслителей, которые в свою очередь развивали и расширяли его идеи. В Кыргызстане Аль-Фараби известен как один из великих мыслителей и философов мусульманской цивилизации. Кыргызские мыслители интересовались его трудами, и в их работах можно увидеть отражение его идей.

Например, Чынгыз Айтматов (1928-2008) был кыргызским писателем, дипломатом и общественным деятелем, который считается одним из наиболее известных и уважаемых литераторов в СССР и постсоветском пространстве. В своих произведениях он часто обращался к темам идеологии, морали и духовности, а также к истории и культуре народов Центральной Азии.

Одним из мыслителей, которых Айтматов уважал и изучал, был Аль-Фараби. В своих эссе и рассуждениях Айтматов часто обращался к идеям Аль-Фараби, особенно к его концепции гармонии и баланса во всем мире. Айтматов подчеркивал, что Аль-Фараби был великим мыслителем, который объединил в своей философии исламские и греческие идеи, и нашел баланс между религией и наукой.

В своих работах Айтматов также подчеркивал значение исламской культуры и философии для Центральной Азии и мира в целом. Он утверждал, что исламская философия имеет свой вклад в развитие человечества, и что мы должны уважать и изучать историю и культуру народов, которые сделали этот вклад.

Таким образом, можно сказать, что Чынгыз Айтматов находился под влиянием идей Аль-Фараби и использовал их в своих работах. Он считал, что Аль-Фараби был одним из первых мыслителей, который показал, что исламская философия может быть совмещена с наукой и гуманизмом. В свою очередь, Айтматов продолжил традицию использования философских и духовных идей для развития кыргызской культуры и цивилизации. [Ч.Айтматов, 2009]

Другой кыргызский философ, Жорокулов также интересовался философией и культурой Востока, в том числе и идеями Аль-Фараби. Шералы Жорокулов (1915-1984) был выдающимся кыргызским ученым, писателем, драматургом и общественным деятелем. Он внес значительный вклад в развитие науки, культуры и образования в Кыргызстане и во всей Центральной Азии. В своих работах он активно использовал концепции Аль-Фараби, особенно его учение о балансе между религией и наукой.

Жорокулов в своих произведениях подчеркивал, что Аль-Фараби был первым мыслителем, который нашел гармонию между религией и наукой, и показал, что эти две сферы могут существовать в гармонии друг с другом. Он считал, что Аль-Фараби был одним из наиболее уважаемых исторических мыслителей, чьи идеи до сих пор влияют на философию и культуру Центральной Азии и мира в целом.

Жорокулов также обращал внимание на другие идеи Аль-Фараби, включая его учение о разуме, обществе и государстве. Он считал, что Аль-Фараби был первым мыслителем, который предложил целостную теорию общественной организации, основанную на балансе между властью и народом, а также на справедливости и равенстве.

Таким образом, можно сказать, что Шералы Жорокулов был заинтересован в идеях Аль-Фараби и использовал их в своих работах. Он подчеркивал важность уважения культуры и философии Востока и использования их идей для развития своей собственной культуры и цивилизации.

Хотя Аль-Фараби не жил на территории, которая сегодня называется Кыргызстаном, его мысли и идеи имели значительное влияние на кыргызскую философию. В частности, его концепция философии как науки об науке была важной основой для развития философии в Кыргызстане. Он был убежден, что философия является единой и всеобъемлющей наукой, объединяющей в себе знания о Боге, мире и человеке.

Аль-Фараби оказал влияние на развитие исламской философии в целом, что также повлияло на кыргызскую философию. Он разработал концепцию "тэймуруль уммат", что можно перевести как "общественное благо". Для Аль-Фараби "общественное благо" является целью общественной жизни и основой политической философии. Он считал, что главной задачей государства является обеспечение благополучия своих граждан и общества в целом. Для достижения этой цели государство должно создавать условия для развития науки, искусства, экономики, а также обеспечивать свободу и безопасность всех своих граждан [Ж.Амребаева, 2000; 21--219]

Однако Аль-Фараби утверждал, что общественное благо может быть достигнуто только тогда, когда все граждане готовы сотрудничать и делиться своими ресурсами и знаниями в интересах общества. Он считал, что государство должно принимать меры для стимулирования такого сотрудничества, например, путем создания социальных программ, поддержки образования и культурных мероприятий.

Аль-Фараби также подчеркивал важность моральных ценностей для достижения общественного блага. Он считал, что люди должны следовать моральным принципам и этике, чтобы общество могло процветать и достигать своих целей. В своих работах он выделял важность таких моральных качеств, как справедливость, благородство, терпимость и уважение к другим.

В целом, концепция "общественного блага" Аль-Фараби является важным элементом его философии и демонстрирует его убеждение в необходимости гармонии между индивидуальными и общественными интересами, а также важность справедливости и этики для достижения этих целей. Он считал, что философы должны стремиться к достижению общественного блага, и что общественное благо является целью идеального общества. Эта концепция была важной в развитии исламской философии и оказала влияние на кыргызскую философию, где также уделялось внимание вопросам общественного блага. Кыргызская философия имеет свои корни в древних традициях этого народа, включая шаманство и ислам. Хотя кыргызская философия не имеет традиционных общественных институтов, таких как университеты и научные институты, она была сохранена в форме народных преданий, песен, рассказов и практик. [Аль-Фараби, 1973; 436]

Кроме того, Аль-Фараби также разработал концепцию государства, основанного на правосудии и законе. Он считал, что государство должно быть организовано таким образом, чтобы обеспечивать равенство всех граждан перед законом. Эта концепция также оказала влияние на развитие кыргызской философии, где было уделено внимание вопросам правосудия и законности.

Одним из ключевых элементов философии Аль-Фараби было учение о разуме. Он считал, что разум является наивысшим качеством человека и позволяет ему понимать мир во всей его сложности. Также Аль-Фараби отмечал, что разум может быть разным у разных людей и у разных народов.

Как и у Аль-Фараби, у кыргызской философии также есть понятие разума. Кыргызы верят в то, что у каждого человека есть внутренний разум, который помогает ему ориентироваться в жизни и принимать решения. Кроме того, кыргызская философия придает большое значение культуре и наследию своего народа.

С точки зрения Аль-Фараби, кыргызская философия может быть интерпретирована как часть общей философской традиции Востока. Он был убежден, что у каждого народа есть свой уникальный вклад в развитие философии и культуры, и что каждый народ должен сохранять и развивать свою собственную традицию.

Одним из примеров, которые можно привести, является концепция традиционной кыргызской мудрости "байырбылдын артында". Это означает, что истина находится в середине, и что важно найти баланс между противоположностями, чтобы достичь гармонии и мира. Эта концепция соответствует учению Аль-Фараби о том, что философия должна быть единой и объединять в себе разные точки зрения.

Также, Аль-Фараби подчеркивал важность образования и знания в философии. Он считал, что знание может помочь человеку достичь мудрости и осознать свое место в мире. В кыргызской культуре очень высоко ценится образование и уважение к старшим, что также подчеркивает значение знания и мудрости.

Заключение

Таким образом, Аль-Фараби был одним из наиболее влиятельных философов в истории исламской философии, и его мысли и идеи оказали значительное влияние на кыргызскую философию. Его концепции философии как науки об науке, общественного блага и государства, основанного на правосудии и законе, являются важными основами для развития философии в Кыргызстане и в других регионах мира. Учение Аль-Фараби и кыргызская философия имеют некоторые общие черты и могут рассматриваться в контексте общей восточной философской традиции. Обе традиции придают большое значение разуму, знанию и мудрости, а также сохранению и развитию культурного наследия своего народа.

Что касается связей учения Аль-Фараби с кыргызской философией, то здесь следует учитывать, что кыргызские народные мудрецы и философы имели свою собственную традицию мышления и философского мышления. Эта традиция отличается своей уникальностью и спецификой, но она также может иметь некоторые общие черты с исламской философией, к которой относится учение Аль-Фараби.

Например, в обеих традициях можно найти акцент на важности духовного пути и поиске истины, а также на важности справедливости и уважения к другим. В обеих традициях также можно найти упор на значимости этики и нравственности в жизни людей и общества в целом.

Однако, следует учитывать, что кыргызская философия, как и любая другая народная философия, имеет свои собственные уникальные черты и особенности, которые отличают ее от других философских традиций. К тому же, кыргызская философия имеет многовековую историю и разнообразие направлений и школ мышления, которые были развиты в течение многих поколений.

Таким образом, можно сказать что, хотя учение Аль-Фараби и кыргызская философия могут иметь некоторые общие черты, каждая из этих традиций имеет свои собственные уникальные черты и особенности, которые отличают ее от других философских традиций.

Список литературы

1. Айтматов Ч. Собрание произведений: в 8 т. Т. 8. – Б. : Учкун, 2009.
2. Амребаева Ж.Т. Практическая философия: Аристотель, аль - Фараби, Баласагуни. – Алматы, 2000. – С. 215 – 219
3. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Казахская ССР : Наука, 1973.– 436с.
4. Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970
5. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЫ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ И ДУХОВНОСТИ МУСУЛЬМАНСКОГО ВОСТОКА И РЕНЕССАНСНОГО ЗАПАДА

Шадманов Күрбан Бадритдинұлы

Ибн-Сина атындағы Бұхара мемлекеттік медицина университеті
элеуметтік-гуманитарлық ғылымдар кафедрасының меңгерушісі,
философия ғылымының докторы, профессор

Abstract. The article is devoted to aspects of continuity and interdependence of the philosophy and spirituality of the Muslim East of the 9th – 13th centuries and the West of the Renaissance period. In these centuries in the East, mainly in Central Asia, advanced Muslim thinkers, reviving Hellenistic philosophy and aesthetics, gave it their own interpretation and, in this form, introduced representatives of the Western world to it.

Key words: philosophy, spirituality. Muslim, Renaissance, West, continuity, interdependence, Central Asian.

Сравнительный анализ культур Востока и Запада занимает важное место в мировой компаративистике. Значение подобного анализа состоит, в частности, в широкой исторической перспективе, которую он открывает, стимулируя обобщения всемирно-исторического характера. В последнее время исследователи уделяют серьезное внимание сравнительному анализу этого культурного аспекта прогрессирующего движения мировой цивилизации, особенно в сфере истории философии, литературоведения и лингвистики.

В последние годы во всем мире культура и философская мысль Центральной Азии привлекает все больший интерес как специалистов-ученых, так и самых широких читательских кругов. Интерес этот не случаен. Нити, связывающие современную культуру со средневековой, не только не ослабевают, но все более укрепляются. Меняющийся в исторической перспективе образ средневековых мыслителей вызывает живой интерес у человека XXI века, выявившимися в них ещё в те времена общечеловеческими культурными ценностями.

Современная гуманитарная наука значительно преуспела в изучении наследия прошлого. Усовершенствованы способы хронологизации древних источников, введены в научный оборот многочисленные, вновь открытые персо-арабо-язычные тексты, существенно уточняющие представление о материальной и духовной культуре средневекового Востока, колыбелью которого, вне сомнения, можно считать Центральную Азию. В результате, многие традиционные и, на первый взгляд, хорошо изученные проблемы Средневековой культуры предстают перед нами новыми своими гранями. Даже такие классики как Гомер, Платон, Аристотель продолжают давать богатый материал для современной науки, а что говорить о громадной Средневековой эпохе, особенно IX-XIII вв., где каждое имя открывает перед учеными широкие горизонты для исследования!

На первый взгляд, может показаться некорректной такая постановка вопроса: что может быть общего между европейской философией XIV-XVII веков и мусульманской философией Средних веков. Однако, историческая взаимообусловленность традиций однозначно доказывает, что, если принимается зависимость философии Возрождения от общих закономерностей и тенденций этой эпохи, признается обусловленность Возрождения средневековьем и особенно античностью, то необходимо согласиться и со следующим за этим выводом - сочинения арабо-язычных философов средних веков стали одним из главных источников, по которым непосредственно - или опосредовано - изучали эту науку все выдающиеся философы Европы эпохи Возрождения. Важно то, что изучение трактатов арабских философов европейцами было обязательным этапом освоения ими основ философских знаний. Этому способствовала и школа переводчиков, сформировавшаяся в Испании VII-XII вв., которая не только открыла Европе мир античной философии, но сделала ее достоянием научную мысль и произведения многих ученых-философов Маверауннахра - Мухаммада Мусы Хорезми, Абу Насра Фараби, Абу Райхана Беруни, Абу Али ибн Сины. Достижения философской мысли мусульманского Востока стали также достоянием Запада; они были восприняты, развиты дальше и подняты на новую, более высокую ступень. В этом деле значительную роль сыграли Шартрский и Парижский университеты, учебные центры городов Болоньи, Падуи, Генуи и особенно Оксфордский университет и его выдающийся представитель аверроист-францисканец Роджер Бэкон (1214-1291), который высоко чтит учения Авиценны и Аверроэса, чьи философские труды были его настольными книгами, использовал идеи других Восточных авторов, в частности, Фараби [1, с.113;127]. Труды мыслителей мусульманского Востока оказали плодотворное влияние на творчество и мировоззрение таких ярчайших представителей европейской философской мысли как Сигер из Брабанта, Адельярд из Бата, Иоанн Солсберийский, Кларенбальд, Амальрик из Бена. Прежде всего это влияние шло от трех великих философов – Фараби, Ибн Сины и Ибн Рушда.

Европейцы действительно активно изучали арабо-язычных мыслителей и в Средние века, и в Возрождение - именно в течение этих периодов арабо-язычная философия и выполнила, так сказать, свою историческую миссию. Чтобы не быть голословными, приведем мнение ведущего специалиста по философии Возрождения А.Х. Горфункеля: "Со времени зарождения философских школ там господствовало аверроистское свободомыслие, сложившееся под воздействием средневековой восточной мысли и натуралистических истолкований Аристотеля... Разумеется, он (философ итальянского Возрождения XVI в. П. Помпонаци - К.Ш.) верен традиции, проще сказать, профессиональным обязанностям: преподаватель философии должен был толковать сочинения

Стагирита, привлекая его авторитетнейших комментаторов - Авиценну (Ибн Сину), Аверроэса, Фому Аквинского и других"[2, с.6].

Действительно, неизвестно, как развилась бы дальше философия (а через нее и все другие науки, включая естественные), если бы арабо-язычные философы жаждущего знаний Восток VIII-XV веков и особенно X-XII веков в лице ее ярчайших звезд, включая гений Фараби и Ибн Сины, не подхватили знамя мировой науки, упавшее под натиском средневековой теологии, и не пронесли его через этот тяжелый период. Именно благодаря таким философам Центральной Азии античная мысль не угасла, и через них вся Европа познакомилась с гениями философии античности.

Такова была историческая почва, на которой появились эти мыслители. Но кем они были на самом деле, в чем их заслуга, какое влияние оказали они на европейское Возрождение и на Западную философию данного периода, в чем заключалась их роль как классических комментаторов античных текстов?

Естественно, преемственность в развитии философии Востока и Запада выражалась по-разному на различных этапах. В IX-XIII веках на Востоке, главным образом в Центральной Азии, передовые мусульманские мыслители, возрождая эллинскую и эллинистическую философию, дали ей свою интерпретацию и в таком виде познакомили с ней представителей западного мира. Так осуществлялась преемственная связь между философией античности и философией Средневекового Востока, с одной стороны, и между философией ирано-арабо-язычного культурного мира и философией Запада – с другой. Именно ирано-арабо-язычная философия в свое время (IX-XIII вв.) оказала огромное влияние на философию Западной Европы, способствуя тем самым синтезу этих культур. Говоря об этой философии, мы имеем в виду результат усилий многих народов Центрально-Азиатского региона, каждый из которых создал свою культуру и на фундаменте относительной общности их исторических судеб, социально-экономических, духовно-политических путей развития дал мощный импульс философским, естественнонаучным, общественно-политическим концепциям, между которыми оказалось много общего.

Господство арабов в Испании, длившееся почти восемь веков обусловило расцвет арабо-язычной мусульманской культуры на Западе, развитие «арабо-испанской» философии, появление таких крупных мыслителей как Ибн Баджа (ум. В 1138 г.), давший материалистическую интерпретацию философии Аристотеля, Ибн Туфейль (1110-1185), который, находясь под сильным влиянием неоплатонизма, создал философский трактат «Роман о Хайе, сыне Якзана», и Ибн Рушд (1126-1198), как бы подытоживший всю арабо-язычную философскую культуру, и создавший учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии. На территории полуострова получили развитие восточная культура, наука и техника, философия и литература. Синтез культуры народов, вошедших в территорию Халифата, особенно Маверауннахра и Ирана, и дальнейшее развитие ее в Испании стали вехой для народов Европы, особенно для государств, приграничных с Испанией. Следовательно, они явились толчком к становлению и развитию культур народов Запада.

И. Н. Голенишев-Кутузов, ссылаясь на французского ученого Г. Куарди и его работу «Арабская философия в средневековой Европе» (Париж, 1847), пишет: "В Багдаде, при дворе Аббасидов, в Кордове Омайядов и Альмавидов в VII-XII веках процветали замечательные школы ученых, связанные с математиками и мыслителями мусульманской Средней Азии. Таким образом, от Самарканда до Толедо (перешедшего со всеми арабскими библиотеками в руки христиан при начале «реконкисты») тянулась одна линия культурного развития. Европа до самого XII века была лишь периферийной областью греко-арабской науки..." [3, с.60]. Это подтверждают и работы Уотта У. Монтгомери и Ф. Дитерици, свидетельствующие о том, что в "XIII веке европейские ученые, интересующиеся наукой и философией, осознали, как много им надо учиться у арабов (т.е. арабоязычных ученых – К. Ш.), и принялись штудировать основные арабские труды, а также переводить главные из них на латынь...", и далее он утверждает, что "все последующее развитие европейской философии в глубоком долгу у арабских авторов; и Фома Аквинский столь же обязан аристотелианству Аверроэса, как и Сигер Брабандский" [4, с.82]. Ф. Дитерици отмечает, что средневековая Европа ознакомилась с древнегреческой философией, прежде всего, через арабо-язычную философию, благодаря трудам Фараби, Ибн Сины, Ибн Рушда [5, с.34].

Общеизвестно, что интеллектуальное движение, отцом которого был Ибн Рушд (XII век) оказывало влияние на европейскую мысль до момента появления экспериментальной науки. По мнению французского ученого Гюи в Европе XII-XIII веков после знакомства с переводами трудов ученых мусульманского мира появляется потребность сближения вообще с Востоком и его культурой. В 1311-1312 годах по указу Венского Собора в университетах Парижа, Рима, Оксфорда, Болоньи, Саломанки организуются кафедры восточных языков. Целью их являлось использование сокровищниц восточной науки.

В Средние века культура народов ирано-арабо-язычного мира пережила два периода развития – восточный и западный. Первый охватывает VIII-IX века и знаменуется творческим расцветом народов Маверауннахра, Месопотамии, Сирии и Египта с центрами культуры как Бухара, Самарканд, Багдад, Басра, Каир, Дамаск. С переводом столицы Халифата из Дамаска в Багдад (762 г.) наступает качественно новый этап взлета научной мысли. Аббасидские халифы ал-Мансур (754-775гг.), Харун ар-Рашид (786-809гг.) и его сын ал-Маъмун (813-833гг.) не только благосклонно относились к наукам, но и активно покровительствовали их развитию, особенно философии, математике, астрономии. Многие ярчайшие звезды науки – ученые-энциклопедисты, творившие в Багдаде, являлись нашими соотечественниками, ставшими впоследствии основными создателями передовой науки и философии.

В Мерве, где сын Харун ар-Рашида Маъмун собрал вокруг себя целую плеяду блестящих ученых – выходцев из Хорезма, Ферганы, Согдианы, Шаша, Фараба, научный костяк составили выдающиеся ученые как Мухаммад Муса Хорезми, Аббас ибн Саид Джавхари, Ахмад Фергани, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (известный как Хабаш ал-Хасиб), Абу Бакр Ахмад бин Али ал-Марвази. В Багдаде, в «Байт ул-Хикма» («Академия Маъмуна») блистали, в основном, ученые – выходцы из Хорасана и Мавераннахра и среди них сияет гений культурно-философской мысли региона ЦА, занявшего свое достойное место в истории развития современной цивилизации, Муаллими сони – «Второго Учителя» Абу Насра Фараби, а также это – Мухаммад Муса Хорезми, Абу Маъшар ал-Балхи, , Абул Аббас ибн Мухаммад ибн Касир Ахмад Фергани, Яхья ибн Мансур, Ахмад ибн Абдаллах ал-Марвази (Хабаш ал-Хасиб), Турк ал-Хуттали, Марваруди, Баттани, Маъсуди, Халид ибн абд ал-Малик, Аббас ибн Саид Джавхари, Абу Наср Мансур ибн Ирак, Абу Райхан Беруни, Абу Бакр ар-Рази, Абу Касим Халф ибн Аббас аз-Захрави, Абу Али ибн Сина, Махмуд Кашгари, Махмуд Замахшари и другие.

Справедливо будет также привести слова академика Н. И. Конрада о сформировавшейся в IX-XI веках в Центральной Азии культуре и науке: «Обратимся к мусульманскому миру, и прежде всего к мусульманскому миру Средней Азии IX-XI веков. Нам известно, что в эти столетия там имел место величайший для того времени расцвет науки, философии, просвещения. Но также известно и то, что ал-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), ал-Хорезми, ал-Беруни и другие великие современники этого расцвета создавали направление тогдашней научной и философской мысли, переняв философское и научное наследие древнего мира. Они обратились ко всем источникам великих древних цивилизаций, с которыми их народы оказались связаны в своих исторических судьбах. ...Средняя Азия еще в древнейшие времена была местом скрещения путей к важнейшим источникам человеческой цивилизации и сама представляла один из центров этой цивилизации. Поэтому передовые деятели науки и философии среднеазиатского мира IX-XI веков - подлинны гуманисты по своим принципам, создавая новую образованность, новое просвещение, перешагнули через какую-то историческую полосу, лежащую посередине между их временем и древним миром, иначе говоря, через свои «средние века» [7, с.217].

Второй период охватывает XI-XII века, ознаменовавшиеся расцветом арабской культуры в Испании. Центры культуры перемещаются в Кордову, Севилью, Толедо и другие города на Пиренейском полуострове. Испания, ставшая фундаментом и посредницей мусульманской культуры Востока в целом и философии Центрально-азиатского региона Халифата, в частности, явилась аванпостом всей арабо-язычной культуры, передавшей в страны Западной Европы достижения культуры, науки, архитектуры всех регионов Халифата. На этой почве возросла слава таких больших и процветающих городов арабской Испании как Кордова, Толедо, Севилья, Волублис, Валенсия, Мурсия, Гранада, а также целого ряда талантливых просветителей, как поэт Ибн Зайдун (1003-1071),

поэт-философ Ибн Хазм (994-1064), Ибн Туфейль (1110-1185), ученый-философ Ибн Рушд (1126-1198), суфий-философ ибн ал-Араби, философ Рабби Моше бен Маймун (Маймонид, 1135-1204), историки – путешественники Ибн Джубайр (1145-1228) и Ибн Баттута (1304-1377) и др. Культура восточной части ирано-арабо-язычного мира находит своё естественное продолжение в культуре его Западной части. Развитие культуры на Востоке подготовило почву для её расцвета на Западе.

Завоеванный арабами далекий Пиренейский полуостров, начиная с IX века, становится одной из передовых стран мира: в Андалузии растут производительные силы, ширятся экономические связи с Западными и Восточными странами, развиваются города и городская культура, расцветают торговля и ремесла. Все это служит благодатной почвой и обосновывает расцвет арабской культуры на Западе, включая и царицу наук - философию в лице ее ярчайших представителей - Ибн Баджа (ум. 1138 г.), Ибн Туфейля (1110-1185), Ибн Рушда (1126-1198), на философские и научные концепции которых решающее влияние оказала философия Фараби. Первый из перечисленных философов знаменит тем, что дал материалистическую интерпретацию философии Аристотеля; второй, Ибн Туфейль, находясь под сильным влиянием философии неоплатонизма, создал философский труд «Роман о Хайе, сыне Якзана»; третий, Ибн Рушд (Аверроэс), - как бы подытожил всю арабо-язычную философскую культуру и создал учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии.

Приблизительно с середины XII века философия великих мыслителей мусульманского Востока – восточных перипатетиков, прежде всего, - Аль-Кинди, Фараби, Ибн Сина, Ат-Термизи - становится главным источником философии арабского Запада. В трудах этих мыслителей - в силу вполне определенных исторических обстоятельств - происходит значительное смещение обликов философии в культуре, когда она понимается расширительно и, по сути дела, отождествляется в сознании с научным знанием. Необходимо, при этом, ещё раз подчеркнуть особую роль восточного перипатетизма, отцом которого справедливо считается Фараби, в этом процессе, а, значит, и в развитии всей человеческой цивилизации. Именно это философия и поразила современников своей огромной внутренней духовной силой, позволившей возможно впервые в истории поставить, теоретически сформулировать всю основную гамму проблем всеобщего универсального уровня, касающихся всех пластов, форм и типов бытия и, прежде всего, бытия человека и бытия общества. Именно восточный перипатетизм лег в основу арабского перипатетизма на Западе. Эта философия явилась в истории новым колоссальным по своей силе полюсом духовности, консолидировавшим в себе на протяжении большого исторического промежутка времени (IX-XIII вв.) все проявления прогрессивной рациональности.

Философия Аристотеля и её интерпретация, легшая в основу восточного перипатетизма Аль-Кинди, Фараби и Ибн Сины, естественнонаучные открытия и вольнодумство этих великих мыслителей были восприняты и развиты дальше на арабском Западе Ибн Баджей, Ибн Туфейлем и Ибн Рушдом. Это преимущественно перешедшее из философии Аристотеля и античного перипатетизма в философию восточных перипатетиков наиболее значительные вопросы о вечности материи, о видах разума и связанные с ними проблемы материи и формы, возможности и действительности и некоторые другие. Говоря о преемственности философских идей, важно отметить, что Ибн Рушд в качестве источника своей концепции, утверждающей вечность мира, называет именно учения Фараби и Ибн Сины [8, с.413]. Таким образом, философия ирано-арабо-язычного Востока была перенесена на далекий европейский континент – Пиренеи, и на ее основе была разработана и расцвела философия арабского Запада (Ибн Туфейль, Ибн Рушд, ибн ал-Араби), которая, в свою очередь, дала мощный толчок всей европейской философской мысли и, прежде всего, английской, сделав очень многое для формирования и развития теоретического мышления вплоть до эпохи Ренессанса, когда европейская философия, органично и прочно фундаментированная на античной (древнегреческой) традиции, переданной ей восточными перипатетиками, смогла не только выявить и очертить проблемное поле философии, но и сформулировать собственный язык, систему категорий, утверждая и неизменно поддерживая ничем не ограниченный интеллектуальный поиск, в том числе поиск ответов на ею же поставленные вопросы. В этом также сказалась преемственность связи философии Востока и Запада.

1. Шадманов К.Б. Английская.духовность и язык. Дюссельдорф, Германия: LAB Lambert, 2015.
2. Горфункель А.Х. Постоянство разума/ Свободомыслие Пьетра Помпонаци// Помпонаци П. Трактаты, М. 1990.
3. Голенишев-Кутузов И.Н. Данте и предвозрождение. Литература эпохи Возрождения. М., 1967.
4. Монтгомери У. У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976.
5. Dietirici F. Die Philosophie der Araber im. 9, 10 Jahrhunderten. 4. Buch, Logik und Psychologie. Leipzig. 1868.
6. Сулейманова Ф. Восток и Запад. – Т.: Изд-во Кадири, 2001.
7. Конрад Н.И. Средние века в исторической науке. Избр. труды. М., 1975.
8. Ибн Рушд. Опровержение опровержения.// Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. М., 1961.

ПРОФЕССОР ЖАҚЫПБЕК АЛТАЕВТЫҢ ҒАЛЫМДЫҚ ТҰЛҒАСЫ

Әсет Құранбек

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Философия кафедрасының меңгерушісі;

Ерболат Қошқарбаев

Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
Философия кафедрасының аға оқытушысы

Саналы ғұмырын хикмет пен даналықта өткізген еліміздің біртуар азаматы, қайраткер қазанаты, ұлағатты ұстаз, айтулы ғалым Жақыпбек Алтайұлы Алтаев жетпістің бесеуіне толып отыр. Осынау мерейлі шақта ұстаз нақында бірер ой арнау шәкірттік парызымыз. Ұлттық жоғары мектеп академиясының академигі, философия ғылымының докторы, профессор, фарабитанушы, қазақ философиясының негізін қалаушылардың әуелгісі Жақыпбек Алтайұлы Алтаев бүгінде философияның асқаралы биігіне шығып, кейінгілерді де биікке жетелеп келе жатқан тау тұлға.

Қазығұрттай киелі, әулиелі мекенде 1948 жылғы 21 сәуірде дүние есігін ашып, қанатын қатайтқан жас өрен 1966 жылы қазыналы мекендегі Қ. Сәтбаев атындағы №1 қазақ орта мектебінен түлеп ұшады. Ел өміріне араласып жылға жуық ауылда жұмыс істейді, ширығады, есейеді. Жастайынан әдебиетке қызығып, үлкендерге жыр-дастандарды оқып беретін бала Жақыпбектің әсіресе халықтың ауыз әдебиеті мен фольклорына бүйрегі бұрады. Мектеп қабырғасынан-ақ Аристотель мен Платонды оқып, ой құдыретіне дендей енген балаң жігіт таңдауын жасап қойғанын: не филология не философия! Филологияға тапсыруға шақ қалып тұрып марқұм әкесі Алтайдың батасымен құжаттарын философияға тапсырады. Осылайша, 1967 жылы Өзбек КСР-індегі В.И. Ленин атындағы Ташкент мемлекеттік университетінің (қазір Мрыза Ұлықбек атындағы Өзбекстан ұлттық университеті) философия және экономика факультетінің философия бөліміне оқуға түседі. Қатарластарынан жылға жуық ересек жан көшбасшылығымен, қабілеттілігімен назар аудартады. Қазақша оқыған балаға ол кездегі орысша сабақтар қиын тиді әрине. Бірақ талапты жас сабақтан кейінгі уақытын Әлішер Науаи атындағы орталық кітапханада көп өткізіп әбден төселді. Л.Е. Гарбер секілді ұстаздардың мектебінен өтіп, М.М.Хайруллаевтардың дәрісін тыңдады. 1972 жылы оқуын үздік аяқтаған соң бір жыл Қазығұрт аудандық газетінде тілші болып істеді. Ауыл өмірі, басшылық жай-жапсары, шаруашылық жүргізу туралы нақты оқиғалардың бел ортасында жүріп білім көкжиегін кеңейтті. Қызметін табысты атқарды. Әлеуметтік-экономикалық өмірдің, шаруашылықтың түрлі саласын бағамдайтын білік пен дағды қалыптастырды. Себілген дән қалай да өркен жаяды емес пе. Тілшілік қызметте мектепте негізі қаланған тіл шұрайын меңгергені кәдімгідей

сеп болды. Реті келгенде айта кететін болсақ, кең құшағына бәрін сыйдыратын философияда жүріп Жақыпбек Алтайұлы бала кездегі қызығушылығына көңілжықпастық танытып филологияны да айналып өтпеді. Ол әлгінде айтылған тілшілік қызметінен де, ғалымның кейінгі жүргізген зерттеулерінің бір бағытынан да көрінді. Ғалым еңбектерінен философия, ауыз әдебиеті мен фольклор байланысын жазбай көреміз. Философия мен филология комбинациясынан ғалым қаламынан туындаған: Фольклордың дүниетанымдық негіздері, Қазақ фольклорының философиясы, Қазақ фольклорының философиялық мәселелері зерттеу еңбектері осының айғағы.

Әңгіме желісіне қайта келсек, тілшіліктен соң Жақыпбек Алтайұлы 1973 жылдан бастап М.О. Өуезов атындағы Шымкент педагогикалық институты, философия кафедрасының ассистенті болып жұмысқа қабылданады. Айта кетер бір заңдылық, оқуға түсерден бұрын бір жыл жұмыс істеп шыңдалған болса, сабақ берерден бұрын да бір жыл тілшілікте жүріп ширғады. Өстіп, кейінгі ғылыми қызметке ұласқан ұстаздық қызметіне өмір көріп үлкен дайындықпен келеді. Тура есептесек: $2023-1973=50$, алдыңғы жұмыс тәжірибесін есептемегеннің өзінде тек педагогикалық қызметке Жақыпбек Алтайұлы түп тура 50 жылын, яғни аттай жарты ғасырын арнап келеді екен. Институтта үш жыл жұмыс өткерген соң жас маман 1976 жылы С.М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университеті философия және экономика факультетінің «Философия тарихы және логика кафедрасымен» үйлесімді байланыстағы Қазақ КСР Ғылым академиясының «Философия және құқық институтына» мақсатты аспирантураға жіберіледі. Аспирантурадағы оқу жаңа мүмкіндіктерге жол ашып 1979 жылға дейін жалғасады. Дәл осы аспирантурада Жақыпбек Алтайұлының ғылымға даңғыл жолы ашылып, бүкіл ғылыми өмірін айқындаған тұлға Ағын Хайроллаұлымен Қасымжанов жолы түйісіп, таныстығы басталады. Бұл таныстықтан Ағын Хайроллаұлының жиған мұрасы сабақтасып, Жақыпбек Алтайұлының бойына көшті. Ағын Хайроллаұлы Қасымжановтың жетекшілігімен 1982 жылы «В.И.Лениннің «Философиялық дәптерлері» мен «Империализм дәптерлеріндегі» қарама-қайшылық мәселесі» тақырыбында кандидаттық диссертациясын сәтті қорғап шықты. Осы бір тұстан ұстазға арналған мақаламыздың ерекшелігі көрінетін шығар. Олай дейтініміз егер тәуелсіздіктің алғашқы жылдарында осы мақала жазылса бәлкім диссертация атауын көрсетпестен кандидаттығын қорғады деп келте қайыра ма едік... Ондағы гәп әрине В.И.Ленин атауы. Сөз жоқ, ХХ ғасырдағы совет философиясы біржақтылыққа ұрындырды, жалаң, қасаң, абстрактілі идеялар жетегіне байлады. Одан қалған стереотип бірер жыл көрініс беруі заңдылық еді. Империялық саясаттың құрбаны болған біздер үшін сол тұста Маркс, Энгельс, Ленин туралы айтып, жазғанымыз құдды құмырадан атып шығар жындай шоршып түсірер күйге жеткізер еді. УМЭЛС, МЭЛСтерді жылы жауып қойдық. Мәтінде кездесе кетсе айналып, аттап өтіп жүрдік. Дегенмен, шындықтың көзіне тура қарауымыз керек-ті. Тоқсаныншы жылдардан бері ол атаулардан сәл демалдық. Отыз жыл өтті. Оларды қайтадан өзге көзбен, сергек сана, еркін оймен бір қарасақ басқаша қабылдайтынымыз рас. Қорықпайық, ендігәрі құтыдан жын шықпайды. Марксті де, Энгельсті де, Ленинді де сын көзімен қайта қарап, тіпті дұшпан болған күннің өзінде де алатынды алуымыз керек. Ендеше Жақыпбек Алтайұлының ғылыми жұмысының Философиялық дәптерлерге қатысты бөлігін аттап өтпей, атап өткеніміз дұрыс ты. Ол зерттеу – өткен дәуір шындығы! Бұл зерттеу жұмысынан ілгеріде айтқанымыздай тіршілік қылған шаруашылықты аралап тілшілік қылған Жақыпбек Алтайұлының әлеуметтік-экономикалық білім тәжірибесінің іздерін де байқаймыз. Сондықтан бұл зерттеу қоғам философиясы, тарих философиясы, экономика философиясы, қала берді сол кездегі саяси экономия, қазіргі экономика, макро-микроэкономика көрініс тапқан іргелі кешенді зерттеулер болғандығы жөнінде әділ бағасын алғаны құба-құп. Оның үстіне жас зерттеушінің аталған диссертациясы ғылыми жетекшісі Ағын Хайроллаұлының 1968 жылғы, 168 беттен тұратын «В.И.Лениннің «Философиялық дәптерлерін» қалай оқып үйренуге болады» (Как читать и изучать "Философские тетради В.И.Ленина") деген еңбегінің жаңа бағыттағы диалектикалық жалғасы. Ж.А.Алтаевтың осы жұмысын кеңінен атап өткеніміз, оның ұстазы А.Х.Қасымжановты да үстемелеуіміз. Мынадай бір параллель келтірейік: Антик ойшылдарын қырық аударып оқып түсіне алмаған Ибн Сина Екінші ұстаз әл-Фарабидың солар жайлы еңбегін бір-ақ рет оқып түсінген. Дәл осы сияқты, Лениннің философиялық дәптерлерін сан айналдырып түсіне алмаған совет зерттеушілері, Үшінші ұстаз А.Х.Қасымжановтың осы туралы кітабын оқыған бетте-ақ түсіне кеткен. Осы бір келтірген параллель үнемі назарда жүргені дұрыс.

Жақыпбек Алтайұлының бұдан кейінгі ғылыммен өрілген өнегелі өмірі ұстаздық, ғылыми, қайраткерлікті теңдей алып жүруімен ерекшеленеді. Министрлік жолдамасымен 1980 – 1985 жылдары Алматы темір жол көлігі инженерлік институтының (қазіргі Логистика және көлік академиясы), философия кафедрасындағы ұстаздық қызметін табысты өткереді. Бұл кезеңде онтология, гносеология мәселелерімен айналысады, диалектикалық еңбектерді саралайды. Бұл оқу ордасында оқытушыдан аға оқытушы, доценттікке дейін қызметі өсіп философия мен инжинирингті, технология мен техниканы, логистиканы ұштастыра біледі. Бұл білімдері кейіннен Ғылым философиясы, Техника философиясы бойынша еңбектеріне арқау болады. Негізі, қайсыбір мекеме немесе оқу орны уақыт тұрғысынан алғанда қандай да бір тұлғалар есімімен тікелей байланысты, оны жоққа шығара алмаймыз. Мысалы, ҰҒА Философия институтымен Ә.Нысанбаев, С.Нұрмұратов, Н.Сейтахметова, Б.Сатершинов есімдері, ҚазҰПУ-мен М.Сәбит, Д.Құсайынов есімдері, ҚазҰТУ-мен Д.Кішібеков есімдері ассоциативті байланыста болса, сол кездегі Темір жол институтымен Ж.Алтаев есімі, ал осы институттың бүгінгі трансформациялы нысаны Логистика және көлік академиясымен Серік Мырзалы есімі тікелей байланыста.

Жақыпбек Алтайұлының бұдан кейінгі қызметі 1985 жылдан бастап ҚазҰУ-дың философия және саясаттану факультетінің философия және әлеуметтік таным методологиясы кафедрасында жалғасады. Міне, бұл жалғастық күні бүгінге дейін келе жатыр. Ұлттық университетте кандидаттықтан, доценттікпен басталған ғалымның қызметі академиялық-ғылыми жағынан өсіп, докторлыққа (21.11.1997), профессорлыққа (05.06.1998), ЖОО үздік оқытушылығына дейін (09.01.2012), ҚР ЖМ ҰҒА корреспондент-мүшелігіне дейін ұласады, ұйымдастырушылық-басшылық қызметі де жылдар бойғы кафедра меңгерушілігімен, әл-Фараби ғылыми-зерттеу орталығының директорлығымен сипатталады. Қазығұрт ауданының «Құрметті азаматы», еліміздің маңдайалды ғалымы Ж.А.Алтаев Қазақстан ғылымын дамытуға сіңірген еңбегі үшін ҚР Білім және Ғылым министрлігінің медалімен, Фарабитану ғылымына қосқан үлесі үшін «Әл-Фараби» алтын медалімен марапатталып, еңбектері ел тарапынан ескеріледі. Бұл марапаттар Ж.А.Алтаевтың сіңірген еңбектерінің ширегіне ғана тұрады. Қазақ философиясының өр Алтайының басты марапаты – еңбектерінің көпшілікке жетуі, даруы, оқылуы, интеллектуал ұлт қалыптастыруыға ықпалы, ұлттық болмыс құрауға әсері, тау асып әлемге тарауы.

Жақыпбек Алтайұлының ғылыми шығармашылығы еліміздің тәуелсіздік алуымен нағыз бабына келіп, еселеп шириға түсті. Ғалым шығармашылығы бүгінге дейін іркіліссіз хәм толассыз жемісін беріп келеді. Осы ретте ғалым қызметін шартты түрде бірнеше аяда қарағанымыз орынды болар: Ж.Алтаевтың қазақ, түрік дүниесі, ислам философиясындағы үлесі, фарабитанудағы үлесі, философия тарихы мен теориясындағы және ғылымдағы үлесі, ел имиджін қалыптастырудағы үлесі. Бағамдап көрсек, Жақыпбек Алтайұлы тәуелсіздікке дейін күллі философиялық мұраны електен өткізіп, даналық хикметін сіңірсе, тәуелсіздіктен бастап сіңіріп, жиған терген, зиятты ой лабораториясынан өткен туындыларын кеңінен паш етеді. Ғалым алдында тоғыз торап философия даңғылы, қапталы, сүрлеулері мен соқпағы, тылсымға толы игерілмеген кеңістік сан тарамдалды. Әлемдік философия айдынына түсуге, ғаламдық философия көгіне шарықтауға онтология, аксиология, антропология мұхитына түсуге ғалымның өресі де, білімі мен білігі де жететін. Ғалым философиясында экзистенциализм де, антропология да, жаратушы, табиғат, адам, сана, қоғам табиғат болмысын тұтас қамтыған онтология да жатты. Бірақ, Жақыпбек Алтайұлы ұлт мүддесін алға қойып әлі де ешкім жүрмеген соқпақ – қазақ философиясына түрен салды, соқа тартты. Ал бұл сүрлеу ғана емес көз ұшынан әрі түрік дүниесімен астасқан сайындайын кеңістік-тін. Ж.Алтаев әрдайым айтулы философтармен рухани хәм шығармашылық байланыста болады. А.Х. Қасымжановпен байланысынан философ-ғалым болып қалыптасқан болса, Аманжол Қасабекпен шығармашылық байланысынан Қазақ философиясының тарихына кіріспе (1994), Қазақ философиясы (1996), М. Орынбековпен рухани байланысынан Қазақ даласының ойшылдары IX-XII ғғ.: әл-Фараби философиясы (1995), Т.Ғабитовпен байланысынан Философия және мәдениеттану (1998) секілді соны туындылар жарыққа шықты. Әрине, Ж. Алтаевтың қазақ философиясын зерделеудегі ғылыми шығармашылығының логикалық қорытындысы «Қазақ философиясының қалыптасуы» тақырыбындағы үлкен докторлық диссертациясы болды. Логикалық қорытынды болғанымен бұл зерттеу кейінгі түрік философиясы мен ислам философиясы бағыттарына арналы

жолдарды ашып берді. Оған түркілердің өркениетке қосқан үлесін сипаттаған көптеген зерттеу еңбектері мен ислам философиясына байланысты еңбектері кіреді (Ислам философиясы, Ортағасырлық классикалық ислам философиясы бойынша оқу құралдары т.б.).

Ж.Алтаевтың фарабитанымдағы үлесі айтып жеткізгісіз, телегей-теңіз. 2008 – 2020 жылдар аралығында «Әл-Фараби орталығы» ғылыми-зерттеу орталығын басқару кезеңінде шебер ұйымдастырушылық қабілеті арқасында министрлік назарын аударта отырып талай іргелі зерттеулерге гранттық қаржыландыруға қол жеткізе білді. Осының арқасында «Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мәдениеті», «Түркілердің әлемдік өркениетке қосқан үлесі: әлеуметтік-философиялық аспектілері», «Заманауи әлемдік және қазақстандық мәдениеттің дамуындағы Әл-Фараби мұрасы» жобаларын табысты жүзеге асты. Әл-Фараби бабамызға қатысты жүздеген баспа табақ еңбектер, томдаған кітаптар басылып шықты, көптеген конференциялар, шаралар өткізілді, сандаған фильмдер түсірілді, шетелдермен барыс-келіс орнап, Фараби мәдени дәнекерге, сұхбаттар тақырыбына айналды. Ол игі істер науқанмен ғана шектелмей күні бүгінге дейін дәстүрге айналып үлгерді. Мәселен, 2014 жылдан бастап өткізіліп келе жатқан Халықаралық Фараби Форумы осының айғағы. Бұл істің «авторлығы» Ж.Алтаевқа тиесілі. Ұстазын ұлықтаған шәкірт орнықтырған жүйелі түрде өтетін «Қасымжанов оқулары» да осы санаттан. Ж.Алтаев қолынан: Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы, Әл-Фараби және ислам философиясы, Фарабитану, Al-Farabi. Philosophy of the Second Master, Эпоха Аль-Фараби диалог цивилизаций (взгляды на жизнь и философское наследие), Ал-Фараби-великий мислитель на Истоке, Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы, Әл-Фараби әлемі және тәуелсіздік философиясы сынды көптеген монография, оқулықтар мен оқу құралдары түзілді.

Ж.Алтаевтың философия тарихы мен теориясындағы және ғылымдағы үлесі, сондай-ақ ел имиджін қалыптастырудағы үлесі ұшан-теңіз! Тоқсаныншы жылдардан бергі басылып келе жатқан Философия, Философия тарихы оқулықтары студенттер үшін жағалаудағы маяк, бағдар іспетті. Жақыпбек Алтайұлының оқырмандары ат төбеліндей академиялық орта, тар шеңберді маманданған кәсіп иелері, не тек философтар ғана емес. Олар қалың оқырман, бүкіл факультеттегі, еліміздің бүкіл оқу орнындағы, барлық мамандықтағы студенттер. Қазіргідей сайт, порталдардан pdf нұсқасын оқи салатын заман емес-тін. Ғаламтор мен ақпараттық технология енді ғана енген өткен ғасырдың 90-шы жылдарда кітапхана абонементтеріндегі философия тарихына тұрған кезек, оқырман залдарындағы «Алтаевтың кітаптарының бәрі қолда» дегенді естіген қынжылысты осы жолдарды жазған біз де растай аламыз. Бұл аталғандармен қатар Ж.Алтаевтың Ғылым философия мен тарихы, оның аясында Құқық философиясы, Техника философиясы сияқты тақырыптарды қозғап жүргенін ескерсек Ж.Алтаевты студенттер қауымы одан сайын құныға іздейтін болады. Ұстаз Фараби арқылы Анахарсис, Қорқыт, Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари, Ахмет Йүгінеки, Сүлеймен Бақырғани сынды ғұламаларды да басқа қырынан танытқаны секілді, философия арқылы, қазақ философиясын, ал ол арқылы тұтас қазақ елін, оның имиджін қалыптастырды. Университетімізді, Елімізді әлемге танытты. Түркия, Арабия, Франция, АҚШ елдеріне барып та, бармай-ақ шет тілдерде еңбек жариялап та, бар болмысымен басқалай рухани қызметпен де танытты.

Ғалым ұстаздың қайраткерлігі өз алдына бір төбе. Білімді ғана місе тұтпай, керек кезінде батыл мінезін де көрсетіп келе жатқан есіл ер. Ақиқат талап еткенде мерзімді басылым беттерінен талай түйткілді мәселеге үн қосқан, өзіміздегі техникалық факультеттер мен басқа да техникалық, медициналық т.б.тектен оқу орындары кезінде аласұрып, қағынан жерініп, өзім болдым өзім толдым, философия қажет емес, алып тасталсын дегенде ректор, министрлікке сарабал ойлары мен ұсыныс тілектерін айтып, оларды сабасына түсіріп философия апологиясын атқарған да осы Жақыпбек ағамыз.

Жақыпбек Алтайұлы нағыз өз заманының тумасы. Жақыпбек Алтайұлы арагидік мақаласы жария болып жылдар салып не жылға салым кітабы шығатын ғалымдардан емес. Ғалым ағамызға нәтиже, жеміс, өнім, өнімділік, шапшаңдық тән. Жақыпбек аға рух лабораториясын, рух фабрикасы мен рухани конвейерін орнықтыра білген, кітаптарын жылма-жыл, мақалаларын айма-ай үздіксіз, ұдайы, үдете, өндірте шығарып келе жатқан феноменал қабілет иесі. Бәріне уақыт табады. Уақыт ішінен микроуақыт тауып ал ба дерсің ... Бұның өзі бәрімізге өнеге, түрткі хәм мотивация. Ғылымдағы сүбелі үлесінің сыры осы шапшаңдықта болса керек.

Жақыпбек Алтайұлының жауаптылығы мен өз ісіне берілгендігі өз алдына жеке әңгіме. Кафедраны басқарған тұста факультет Амангелді көшесіндегі қазіргі Біліктілікті көтеру институты ғимаратында еді. Кісілігі мен кішілігі өне бойынан көрініп тұратын. Құдды Иммануил Кант дерсің. Сағат 10-дар шамасында екінші қабаттағы оқу залына соғып мерзімді баспасөзді бір шолып шығатын. Маман, лаборанттар әкеліп берсе де болатын-ды. Жоқ, ұстанымы сол, артық ешкімді мазаламайтын. Студенттерден бастап өтініш қылғанның бәріне жайдары сөзін де, көмегін де аямайтын. Жұмысқа рингке шыққандай құлшына кірісетін. Сағат кешкі алтыдан ғимараттың самаладай шамдары бірінен соң бірі сөне бастағанда екінші қабаттағы кафедра шамы мен үстелдегі шамшырақ әлі де жанып тұратын. Бұл Жақыпбек ағаның күнтізбе парғына «орындалды, ертеңге қалды, ертеңгі кездесу, ертеңгі істер...» деп жазба түсіретін сәті. Вахта дәптеріндегі кілтті ерте алған не бәрінен кейін өткізген тұста «Алтаев» деген белгілер назар аудартатын. Осынысымен де Жақыпбек Алтаев кафедраның, философияның «кілтін ұстаушысы», шамын жаққан «шырақшысы» деуге тұрарлық.

Аға жайында айтарымыз да, жазарымыз да көп. Олар әлі де, алда да айтылы да, жазыла да береді.

Жасай беріңіз! Кемел жасыңыз құтты болсын Жақыпбек аға!

Панельді үйдің бөлмесі. Жұмыс столына нық қонған ғалым. Айнала жайыла қойылған қағаздар, қолжазбалар фестивалі. Сызылуда, толығуда, түзелуде.... Бұл парақтар жақында, тасқа басылып жарыққа шығады. Аядай бөлмеден шығып оқырманға жол тартады, жан бітіп фильмдерге айналады. Қазіргі том том кітаптар бастапқыда осындай қолжазбалар тын. Қағаздарды сөйлетіп, рухтандырушы алты алаштың алтайы – Жақыпбек ағамыз.

Шабыт беріп, жасампаздыққа итерген даналықтың жайы, ағаның ұшқыр ойы, қабілеті, қарымы, әрине Райхан жеңгеміздің қою күрең шайы, әсем алматының торғын ауасы.

Саф ауамен терең тыныстап ғалым ағамыз балконнан тамылжыған түнгі аспанға көз тастады. Шокжұлдыздар жымыңдайды ... Фараби, Ясауи, Баласағұни

Бұрын болмаған жұлдыздар шоғыры түзілген екен ...Машани, Көбесов, Қасымжанов, әне бір тұсы жаңа жұлдыздармен толығыпты... Дербісәлі, Нысанбаев ...

Мақаламызды, ұстазымыздың бірқатар ойларымен аяқтайық.

Жақыпбек Алтайұлының айтқан сөздерінен:

Адамның интеллектуалдық деңгейін сол мемлекеттің философиясы мен ғылымының деңгейіне қарап байқауға болады.

Тәрбиemen ұштастырылмаған білімді игерген адамнан интеллектуал шықпайды.

Философия мен ғылымы дамымаған ел өркениетті елдер қатарына қосыла алмайды.

Ғылымда жай сөздің бағасы жоқ, ғылымда нақты дәлел керек.

Мемлекетте интеллектуалды жаңаша ойлай алатын адамдар болмаса, қоғамның ешбір саласы сапалы жаңа деңгейге көтерілуі қиын.

Қай жерде білім мен ғылымға ерекше қамқорлық жасалса, сол елдің үлкен мемлекет бола алатынын тарихтың өзі де дәлелдеп отыр.

Біз қазір Марксті ұмытып кеттік. Оны қайталап оқып отыру керек.

Оқығанның бәрі зиялы бола бермейді.

Жоғары білімді оқыған немесе лауазымды адамдардың бәрін зиялы деп айта аламыз ба? Жоқ. Лауазымы жоғары болғанмен, білімі жетіскенмен, тәрбиесі, имандылығы, интеллектуалдық деңгейі, ұлтжандылығы кем адамдар аз емес.

Өкінішке қарай, қоғамымызда адамдарды лауазымына қарай, әл-ауқатына қарап бағалайтын жаман әдет қалыптасып келеді. Бұл өте қауіпті.

Бізде ғылыммен шұғылданама десен кейбіреулер күледі. Олар сені сыйлау үшін сен не банк қызметкері, не кәсіпкер болуың керек сияқты. Біздіңше кейбір адамдар санасындағы осындай психологияны өзгерту қажет.

Ұлтшыл дегеннен қорықпау керек. Мәселенің бәрі осында.

Ғылым да, ғалымдар да, болашаққа жұмыс істейді.

Ой-өрісі, санасы биік, ғылым меңгерген адам бақытқа өзі ғана жетіп қоймайды, айналасындағы досын, жұртын, халқың да бірге жетелейді.

Дамыған елдер білім мен ғылымды капиталға айналдырды.

Біз әл-Фарабиді тану арқылы ұлтымызды, шаң басқан тарихымызды түгендеп, тереңде жатқан кәусар білім бұлағынан шөл қандырамыз.

Әл-Фараби қазақ философиясының бастау бұлағы.

Фараби антик философиясы мен ислам философиясын байланыстыра білді.

Фарабидің кіндік қаны тамған жері – Отырар. Фараб қаласында туғанын ешкім жоққа шығара алмайды.

Ортағасырлық ислам мәдениеті мен философиясы өз дәуірінен озып, бүгінгі күнде де адамзат игілігі үшін қызмет етуде.

Ортағасырлық Ислам ренессансының Еуропа ғылымына жасаған ықпалы Еуропалық ренессанс дәуірінің басталуына алып келіп, әсіресе, жаратылыстану ғылымдарының дамуына жасаған әсері еуропалық өркендеу дәуірінің бетін ашты.

Батыс Еуропа ірі ойшылдары Р. Бэкон, Д. Скот өздерінің теориялық шығармаларында әл-Фараби, ибн Сина, ибн Рушд еңбектерін пайдаланған.

Фараби Еуропада Ренессанс ұғымының шығуына түрткі болды.

әл-Фараби – Шығыс пен Еуропа мәдениеттерін байланыстырушы «рухани көпірге» айналған, ғылым әлемінің қайталанбас феномені болды.

Қазақстанның атын шығаратын бір жоба – Әл-Фарабиді ұлықтау. Абай аты мен мұрасы – қазақтың бренді. Абай мен Фарабиді қазақ елінің «бренді» ретінде көтеруіміз керек.

Әл-Фараби – Ұлы дала ақыл-ойының туы. Біз сол туды биікте желбірете ұстауымыз керек!

Адам тіршілігінің бірегейлігі, жердегі тіршілігінің құндылығы әр адам жанының қайталанбас сонылығы Абайдың адам концепциясының негізгі идеялары.

Әл-Фараби мен Абайдың ғылыми ой пікірлері өзінен кейінгі дәуірдегі Шығыс пен Еуропа халықтарының философиялық, эстетикалық, қоғамдық этикалық ой пікірін және өнердің дамуына, жалпы рухани құндылықтардың дамуына әсер етіп, үлкен ықпалын тигізіп отыр.

Егер біз әлемге Фараби мен Абайды таныта білсек, қазақты таныта аламыз.

Зиялы қауымда ұлтжандылық жетіспей жатады.

Менің ойымша, унитарлық мемлекет болғандықтан бізге бір палаталы Парламент жеткілікті сияқты.

Қазақ дәстүрлі қоғамына философиялық емес, өте жалпыланған, бейнелі түрде аяқталған ойлау түріндегі философия тән

Қазақтың дәстүрлі мәдениеті-квинтэссенция және шаруашылықты жүргізудің ерекше номадтық типінің көрінісі.

Ендігі жерде әлем Қазақстан мемлекетінің дамуын қазақ ұлтымен байланыстыра қарайды», деген оның салиқалы пікірімен толығынан келісуге болады

Халықтың рухани дүниесін бағалауға Еуропаның, яғни технократтық өлшеммен келу ешқашанда өлшемге жатпайды, біржақтылыққа апарады

Мәдениеттің диалогы болмаса, әлем қатерлі жағдайдың босағасынан қадам аттар жерде тұратын болады. Болмашы себептен өрт басталуы мүмкін.

Қоғамның техникалық дамуы шарықтау шегіне жету барысында ғылымның адамгершілік өзегі азып, рухани тірегі құлаған кезде - ғылыми ойдың тоқырауға ұшырау мүмкіншілігі арта береді.

Философия ғылыми өмір жолымның бар мәні мен мазмұны.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҰЛЫЛЫҒЫ МЕН ҚҰНДЫЛЫҚТАРЫ

Андатпа. Бұл мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің әлемдік философияға, мәдениетке және ғылымның дамуына қосқан үлесі баяндалады. Әл-Фараби еңбектері орта ғасырлық дәуірде қалдырған мол құндылықтарымен, рухани мұрасымен ақыл ойына сүйенген дүниетанымдық, философиялық ғылыми көзқарастарының қалыптасуы философия тарихына, дамуына мол ықпал етті. Әл-Фарабидің мұраларын, құндылықтарын, еңбектерін, мұрасын философия мен ғылымда зерттеулер жан-жақты жүргізілуде.

Түйін сөздер: әл-Фараби; құндылықтар; рухани мұралар; ғылымдағы ашқан жаңалықтары; философиялық еңбектер.

Бүгінгі біздің қазақ философиясында және ғылымында Фарабитану мұраларында әл-Фарабидің еңбектері, құндылықтары, деректі мәліметтері кейінгі ұрпаққа үлкен жүйелі философиялық еңбектерін оқып, танысуларына үлкен серпіліс береді. Әл-Фарабидің философиялық дамуына, қалыптасуына және жаңғыруына трактаттары мен араб тілінен аударылған еңбектері ерекше.

Әл-Фараби өз заманының ұлы, өз беделімен, абыройымен сыйлы болған тұлға. Бүкіл әлемге өз шығарма, трактаттары мен шығармаларымен танымал болған ойшыл, пәлсапашы, математик, әлеуметтанушы, физик, астроном, ботаник, лингвист, логика, музыканы зерттеген, өз артында ізін қалдырған ғалым. Әл-Фараби, философ, адамның бойында ойшылдық ізгілік болмайынша, ол ерікке байланысты пайымдалатын мәндерді, түпкілікті қал-жағдайды ашып көрсете алмайды дейді [1].

Әл-Фараби өз ұлылығымен қаншама ғылымды жан-жақты қарастырған, дамытқан, әлемді таңғалдырған ұлы адам. Әбу Насыр әл-Фараби Отырар қаласында дүниеге келген біртуар ғұлама. «Әл» сөзі әділ, ақылды дегенді білдіреді. Әбу Насыр әл-Фараби кейінгі ұрпаққа бай мұра қалдыра отырып, оның еңбектері әлемдік деңгейде үлкен мәнге ие болды.

Әбу Насыр әл-Фарабидің рухани мұрасына деген көзқарас және қызығушылық арттағы ұрпақты қанаттандырды. Әл-Фарабидің көпқырлы мұрасын бүгінгі таңда жан-жақты зерттеуде. Зерттеуде әл-Фарабидің ойын, мұрасын, әлемдік даму үдерісінен игілікті істері, ізгі ниеттері, әлем туралы көзқарастары, қайырымдылығы, көтеріңкілігі философиялық және діни, эстетикалық дүниетанымына үлкен мән берілуде.

Әл-Фараби әлемнің мәңгілігін тұжырымдап, оның маңыздылығын айтқан. Әл-Фараби адамның ішкі дүниесінде өзіне ұғылмайтын әсемдікке деген талпыныс тән екендігін немесе оның дамуы міндетті түрде рухани дамуға, жетілуге алып келетіндігін пайымдаған. Әл-Фарабидің ізгілік пен әсемдіктің күрделі көрінісінің орнын алу процесінде әлемнің жаратылысын танытатын диалектикалық әдістермен қаруланған адамдарды әсемдіктің төменгі формаларынан адамның рухани байлығына көтерілуді үйреткен қайырымды қала билеушілеріне үлкен мән берген ойшыл. Осы ойларымен, тұжырымдарымен шектелмей, көпшілікке тараған ойларымен, пікірлерімен танымал болды. Ол өзінің дүниетанымымен, болмыс бітімімен халықтың өзгеруіне, әділеттілікті түсінуіне, теориялық ізгілік туралы пікірімен, білімімен халықтың көңілінен шыға білді.

Ол өзінің ақыл-ойымен таным процесіне, адам жанына, қабілетіне, интелектілігіне өз потенциалын көтеру үшін ақыл айтып, өзінің ойларымен бөлісті. Әл-Фарабидің тұжырымдауынша адам өз сұлулығын өзі жасаушы, сондай-ақ адам ғана әсемдікті жасауға қабілетті, себебі ол ізгілікті іздеу мен тудыру қабілетіне ие ұлы дана. Әл-Фараби өз ұлылығымен ғылымға, мәдениетке тигізген ойларымен, шығарма, трактаттарымен, еңбектерімен белгілі.

Батыс пен Шығысты терең біліммен, терең оймен бас идірген Әбу Насыр әл-Фараби ғылыми еңбектері мың жылдан асса да бүгінгі күнге дейін жеткен құндылықтары екенін білеміз. Оның рухани мол дүниесінің қолдан-қолға өтіп, бізге жетуіне ғалымның ұлылығының, данышпандығының білімпаздығының, еңбекқорлығының айғағы болып табылады.

Әл-Фараби оқыту, білім беру мәселелеріне үлкен мән беріп, көптеген түбегейлі мәселелер туралы терең пікірін айтқан. Оның еңбектері қазіргі кезде көптеген ұстаздарға өнеге болып жүр. Сондай-ақ, ол өз көзқарасында, тұжырымдарында қоғамның астарын сынай отыра, ақыл мен адамгершіліктің, еңбектің, тәртіптің ұстанымдарын түсіндірді.

Оның пайымдауынша, теорияда оқыту мен тәрбие өте тығыз да бірегейлі байланыста қарастырылатын олардың ерекшелігін, әрқайсысына тән ерекшелігін ажыратып білуді ұсынды. Ол тәрбие мен таным, білім мәселелері бірі мен бірі байланысты ажырамас диалектикалық байланыста жүретіндігін айтты. Ол өз заманындағы білімпаз, өнерпаз, кеменгер, ғұлама болды. Ол адамның іс-тәжірибесіне, дәрежесіне үлкен мән беріп, оларды ғылыми тұрғыда білімдері мен қоғамның ең керектісі болуларын айтты. Адам бір-бірімен байланысып, тіл табысу керек деген ой айтты.

Сондай-ақ, ол әділеттілік пен шындықтың қалыптасқан заңдарын жан-жақтылық ойларының қажет екендігін ескере келе, заңдардың тәрбие арқылы жүзеге асатындығын айтты. Әл-Фарабидің пайымдауынша, еңбексіз, заңсыз қоғам да ілгері дами алмайды деген пікірде болды. Ұлы ойшылдың заң, білім туралы сөздері қоғамдық келісімдерде оның идеялық алғашқы ұлылық сөздерін байқаймыз. Өз заманында Әл-Фараби шығармаларынан, еңбектерінен қоғамды сынап отырғанын көреміз. Ол «Қайырымды қала» еңбегінде озбырлықты, қаталдықты, ақыл мен адамгершілікті, еңбек тәрбиесін, нормалық ұстанымдарын бұрмалауда деп түсіндірді. Әл-Фараби білімге, оқуға, қоғамдағы мәселелерге үлкен назар аударып, солар туралы өз пікір-түсініктерін айтты.

Әл-Фарабидің еңбектері қоғамдық дамуымыздың және жаңа сапалық деңгейге көтерілуінің көрсеткіші ретінде атауымызға болады. Отандық білім салаларында философияда, мәдениетте, діни бағыттарда, әлемдік кеңістікте оның еңбектері, талаптары жастардың қажеттіліктерін қанағаттандыруда интелектік дамуына үлкен ықпал етеді. Жас ұрпаққа берілетін білім мазмұны қоғам дамуының деңгейіне тікелей байланысты бола отыра оның еңбектерінің мәндік жағынан зор екендігін білеміз.

Әл-Фараби құнды еңбектері кешегі мен бүгінгі байланыстыратын білімділік мазмұны зор. Әл-Фараби еңбектерінің құрылымы жағынан, сапалық жағынан ғылыми білім мазмұны жағынан әлемдік үлгі екенін білеміз. Білім беру бағытында үлкен сапалы ықпал ете отырып, оның ұстанымдарының сапалық жағынан, әдіс-тәсіл жағынан маңызды екендігін біле тұра, басшылыққа аламыз.

Әл-Фараби еңбектері, өмірі, философиялық көзқарастары, ғылымның дамуына қалдырған мұралары мол. Бүгінгі зерттеулерде «Мәдени мұра» бағдарламалары аясында жарық көріп жатқан және зерттелініп жатқан еңбектері басқа тілден қазақ тіліне аударылып жатқан еңбектері бар. Отанымызда жарық көрген бұл еңбектер арқылы әр оқырман, ізденуші ғұламаның еңбектерімен танысып, мүмкіндіктер алуда. Әл-Фараби еңбектері шет тілдерінен аударылып, сыни көзқарасқа түсіп, философиялық жағынан, ғылым жағынан жақсы түсініктемелерге ие болуда. Сондай-ақ, әлемдік философияда және ғылымда Әл-Фарабидің шығармалары үлкен мәнге ие болуда.

Әл-Фараби, екінші ұстазымыз жазып кеткендей, мемлекеттің рухын, қоғамның адамгершілік, әділеттілік, тұрақтылығын, рухани құндылықтарын сақтай алған. Рухани құндылықтарды сақтай отыра, оның рухани мол дүниесінің қолдан-қолға өтіп бізге аман келуі ғалымның ұлылығының, данышпандығының, әрі білімпаздығының, идеяларының айғағы болып табылады. Оның еңбектерінің ерекшелігі ол адам мәселесін бірінші қойған, қоғамда адам ешқашан өзі жалғыз іс тындыра алмайды және бақытты өмір сүре алмайды дейді. Сол себепті бірлесіп, ынтымақтықта өмір сүру үшін қоғам мен мемлекет болып өмір сүру қажет деді.

Ойшылдың философия саласындағы ғылыми еңбектерімен, білімімен энциклопедист ғалым ретінде ортағасырлық ғылымдардың саласында даңқы шыққан ғұлама. Әл-Фарабиді бүкіл әлем біледі. Өзінің терең ойларымен, зерттеулерімен көпшілікті мойындатқан ойшыл түсініктерімен, дүниетанымымен ғылымды таныта білген.

Әл-Фараби бізге көп мұра қалдырған. Өзінің еңбектерімен, рухани мол дүниесімен, ұлылығымен, білімпаздығымен ерекшеленеді. Ол араб тілін, көптеген тілдерді біле отыра, философиялық басты мәселелер: білім, таным, дүниедегі ақиқат, ізденіс мәселелері туралы айтты.

Ғалымның ғылыми даму тарихында жинақталған еңбектерін сұрыптау сияқты істер бүгінгі таңда іске асырылуда. Ұлы ғұламаның еңбектерінің құндылығы, оны басқа халықтардың өз қажетіне

жаратуы, еңбек заңдарына, адамдардың өз жұмысына саналықпен, ұқыптылықпен қарауы, қоғамдық өндірісті дамытуы, жеке адамның еңбекке құштарлығын, ынта-жігерін арттыру мақсатында көзделіп, дамытылған. Ол өркендеген қоғамның ғылымына көптеген маңызды еңбектерін, білімін және үйрету жолдарын белгілеген ұстаз.

Ұлы ойшылдың түсінуінше, ғылым мен пәлсапа адамы болу үшін қойылатын сұрақтар мен ең негізгі ой- талаптары айтылады. Ол біріншіден адамның жаны мен арының тазалығы, екіншіден еліне деген адал махаббаты, үшіншіден ғылым саласына шексіз берілгендігі айтылады. Осындай пәлсапалық шарттар, заңдар болғанда адам қоғамдағы үрдістерді түсіне алады. Ал адам пәлсапаны меңгермесе, біреуге үйрете алмайды. Ғалым пәлсапаны екі түрде қарастырып, көрсеткен, теория жүзіндегі пәлсапа өзгермейтін құбылыстарды, үрдістерді, заттарды зерттесе, ал практикалық тұрғыдағы өзгеріске ене алатын заттарды қарастырған. Осыдан біз оның ғылымдағы білімпаздығын, әділеттілігін байқай аламыз.

Әл-Фарабидің құнды мұралары, асқар атағы әлемдік деңгейдегі ғылым мен мәдениет тарихындағы өз орны бар ғұлама екендігі мәлім. Сондай-ақ, оның шығармалары, еңбектері батыс пен шығыстың мәдениетін және философиясын жақындастырудағы алатын орны зор. Осыған байланысты оның еңбектері, шығармалары әлемдік деңгейдегі жоғарғы құндылықтарының көрінісі.

Әл-Фараби - мұсылмандық, исламдық тұтқасынан білім алып, нәрін алған ойшыл. Оның рухани санасында әлеуметтік саяси көзқарасына ықпал еткен ислам халифатының негізгі факторлары сол кезеңдегі азаттық қозғалыстар, рухани құндылықтар, түркі этникалық орта, тайпалар әсер етті.

Әл-Фарабидің еңбектеріндегі әлеуметтік-философиялық және мәдени, саяси көзқарастар сол заманда өмір сүрген дәуірдің ықпалы, әрекеті деуге болады. Сол кезеңдегі қоғамның басым дүниетанымы, діни идеологиясы, қоғамдық қатынастары және мемлекеттік құрылымның қалыптасуына ықпал етті. Әл-Фарабидің кітапханасында ол туралы бірнеше құнды мәліметтер, тарихы, мәдениеті, өмірі және білім алуы, шығармалары мен еңбектері бар.

Оның ақыл-ойының ұшқырлығы мен білімінің молдығына талай жан ерексіз таңдана қарап, ғылым жолындарындағы ізденістеріне, ойшылдығына таңғалған. Әл-Фараби ұлы данышпан, дана, өйткені оның сөздері көпшілікті өзіне жақындата алатындай тыңдармандары болды. Уақыт өте келе оны білім иелері мойындап, өз заманының бірегей ғұламасына, дара тұлғасына айналғандығын түсініп, қазылыққа тағайындайды. Ол қарапайым тіршілік кешкен, кей кезде қара сумен күнелткен кездері де болған. Ол киетін киімі мен тұрмысына назар аудармаған.

Ұлы ойшыл қазылық қызмет атқарып жүрген тұсында ғылымнан қол үзбеген. Ол таным өрісін дамытып, білімін молайтып, данышпандығын арттырады, бірақ қазылық мансаптан бас тартады. Оны ғұлама дейтін себебіміз, өмірінде ғылымның алуан түрлерімен, өнермен шұғылданып, білімін дамытқан. Осыдан біз оның жан-жақтылығын, ғалымдығын, ұлылығын, білімпаздығын, жасампаздығын көреміз. Ол өз дәуірінде материалдық және рухани мәдениет жетістіктерін жинақтаған озық ойшыл, философиялық жүйені дамытқан адам.

Сол себепті оның құндылықтық еңбектері, әлеуметтік философияда, этика, эстетикада жарытылыстану ғылымында өз ақылымен, ойымен бағалы үлестер қосқандығын білеміз. Әл-Фараби осылай өрісін кеңейтіп, данышпандық, ойшылдығын, ғылыми ізденістермен өркениетінде, логикада, өнер саласында жетік білімін көрсете білді. Осы еңбектерімен Әл-Фарабиден бізге жеткен көп асыл мұраларын байқаймыз.

Әл-Фараби - жаратылыстану ғылымында табиғат туралы, олардың негізгі принциптеріне, табиғи деректері мен элементерін анықтаған зерттеуші. Данышпан, ойшыл медицина, биология ғылымдарына да үлкен мән беріп, саналы ой айтқан. Ол ғылымдарды теориялық, философиялық тұрғыда негіздеді. Сонымен қатар, Әл-Фараби жақсы дәрігер болған, медицинаның жетілуіне ықпал еткен.

Ұлы ойшыл адам ағзаларының ерекшеліктерін білу туралы зерттеулер жүргізді, өзін дұрыс сақтау және қалпына келтіру қолданылатын шараларды білу қажет деді. Ол аурулардың түрлерін білумен қатар, оның себептерін, кеселді жою жолдарын білуге, ішкі организмнің әрекетін бақылауға алды. Сондай-ақ, дәрігердің сыртқы мүшелерінің айырмашылықтарын айқындап, орның басты белгілерін білу қажеттілігін айтты.

Сонымен қатар, тамақтану тәртібін, дәрілерді қолдану тәртібімен таныстырды, ауру адамның денсаулығын нығайтуға себепші болатын нормаларды меңгеру қажет деді. Осылай ол медицина туралы қызықты пікірлер, ойлар, деректерді айтты. Бұл ғылыми деректер адамның тіршілік қажеттіліктеріне пайдалану үшін қажет екендігін түсіндірді. Әл-Фараби сонымен қатар музыка саласында да ірі еңбектер жазды, «Музыканың ұлы кітабы» еңбегі жарық көрген соң оны дүниежүзінің барша ғалымдары Аристотельден кейінгі екінші ұстаз деп таныды.

Осылай Әл-Фараби өзінің еңбектерімен, ғылыми атақтарымен шығармадағы әдіс-тәсілдерімен адамдардың назарын аударды. Осылай әлемдік ғылымда атағымен әйгілі болды. Ғалым музыканы тек теориясын ғана зерттеп қана қоймай, тәжірибе жүзінде де қолданып, аспаптарда тамаша ойнады. Оның шеберлігі, орындауы шығыс халықтарының арасында күні бүгінге дейін құндылығын жоймай жүрген құбылыс.

Арабтар Әл-Фарабидің музыкалық шығармаларын осы уақытқа дейін пайдалануда. Араб музыкасының тарихын жазған белгілі ғалымдардың арасында Әл-Фарабидің да есімі бар. Осы Әл-Фарабидің халықтың көңілінен шығатындай еңбектері, өнер тәжірибелері және теориялары оның құндылықты еңбектерін көрсетеді. Оның дүние жүзі мәдениетінің дамуына із қалдырған ғұлама осы заманға дейін жеткен адамзат мәдениетінің бірлігін паш ететін ұлылығы.

Сол себепті, Әл-Фарабиді әлемдік тарихи тұлғалардың санатына қосуымыздағы оның еңбектерінің мәнділігінде. Әл-Фараби - өз заманында өнер білімнің, ғылымның ең асылын таңдай білген ойшыл. Ол өз заманында терең мағыналы пікір айтып, жан-жақты ғылымдарды зерделеген данышпан, болжам жасай білген білімпаз.

Сондықтан, Әл-Фарабидің философиялық жүйесінің пайда болуы қарсаңындағы дәуір ислам әдет-ғұрыптарын сақтаушылар арасындағы белгілі бір түсінбеушілікті білдіретін әртүрлі саяси ағымдар мен конфессиялар арасындағы қақтығыстар мен саяси көрсеткендері белгілі [2-9 б]. Әл-Фарабидің трактатты жазуы сол кездегі қайшылықтарды шешуге деген талпынысы еді. Әл-Фараби бойынша қоғам, соның ішінде қаланың бақытқа жету, кемелдену жолдары еді. Осылай, Әл-Фараби қайырымды қала арқылы адамның кемелденген болмысын, тіршілік ету мақсатын, қабілетін, жаратылысын көрсеткен.

Бүгінгі өтпелі дәуірдегі рухани ахуалдың өзгеруі Әл-Фарабидің мұрасы сияқты мәдени құбылыстың сарқылмас кенін ұғынуға және мүлдем жаңа түсініктер ашу мүмкіндіктерін береді. Ислам дүниетанымымен сусындаған Әл-Фарабиді материалистік сана басымдылығы еңбектерінде ислам негіздерін көрсетуінде. Аристотель заманынан бері мәнді белгі келісім, ортақ көзқарастар, жалпы қабылданған көзқарастар деп есептеп келген дәйекті білімге қол жеткізудегі аса маңызды деп санылды [3].

Осылайша, Әл-Фарабидің тлғамдық таным теориясы араб халифаты мен шығыстық перипатетизм дәуірінің өзінде-ақ пікірталастық талқылаулар барысында сұхбаттық пікір алмасуларының рөлі мен міндеттері туралы Әл-Фарабидің әділ, әрі тәжірибелі пікір айтқандығын айтамыз.

Сондықтан, қандай да бір мәселенің ортақ шешімі мен келісімге келуге бағытталған саясат ғылым мен мәдениеттің әрқилы салаларында қоғамдық талқылаулар мен пікірталастардың маңызының өскендігін біздің қазіргі уақытымызда сұхбаттың философиялық теориясына қосқан ортағасырлық шығыстық үлестің өзекті реңі.

Әдебиеттер тізімі

1. Әл-Фараби. Бақытқа жету жайында.// Әл-Фараби. Әлеуметтік этикалық трактаттар.- Алматы. «Ғылым». 1975.- 295- 372 б.б.
2. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары трактаты, Азаттық саясат. Әл-Фараби II том.- 404 б.
3. Бурабаев М.С., Кенисарин А.М., Курманғалиева Г.К. Проблема бытия и познания в философии аль-Фараби. Алматы, 1988. – с. 112-113.
4. Әл-Фараби-Шығыстың ұлы ойшылы. Аль-Фараби – Великий мыслитель Востока. – Алматы: «Сардар» баспаа үйі, 2020 .- 400 бет. (қазақ, орыс тілдерінде).

ӘЛ-ФАРАБИ - ӘЛЕМНІҢ ЕКІНШІ ҰСТАЗЫ, ФИЛОСОФ ӘРІ ҒАЛЫМ

Медетбаев Тасбулат

Қызылорда ашық университетінің «Болашақ» құрылымдық бөлімшесі, филология ғылымының кандидаты, фарабитанушы – ғалым

Annotation. This article is devoted to the study of Kazakh scientists and foreign scientists. Al-Farabi's philosophy and philosophy «I don't know,» he said. «I don't know,» he said. Spinning. He I an expression to several work of Aristotle. Wrote. Thus, Arab aristotelism is considered to be a system. «I don't know,» he said. Foreign scientists in each branch of science, it is called «second teacher». «I don't know,» he said.

Keywords: Philosophy, science, music, Terence, civilization.

Бүгінгі түркі мұсылман философиясы мен Қазақстан философиясы әл-Фарабидің философиясы арқылы әлемдік рухани философияның құрамдас бір саласына айналды. Оның сан-салалы ғылымдарға қосқан үлесі әлемдік рухани мұра қатарында көрінді. Оның осындай биік рухани өсуі қазақ елінің оның өткені мен бүгінгі рухани даму тарихында әл-Фараби философиясы мен ғылымы қазақ елінің Ренессанстық жаңаруының нақты көрінісі болды.

Оның рухани мұрасын философиясы мен ғылымдарын барлық арналар бойынша: Қазақ ғалымдарының және шетел ғалымдарының зерттеуімен әл-Фараби философиясы мен әрбір ғылымның арнасы айқындалып, шет елдердің де біздің еліміздің яғни қазақ елінің рухани игілігіне айналуда. Осындай мақтаншық лайық ұлы тұлғаның рухани философиялық мұрасы сан қырлы, сан тарапты. Осы себептен оның мұрасы орта ғасырдағы бірнеше халықтарға ортақ рухани бастаудан өзіндік арна тауып, оны сол дәуірдің ең алдыңғы қатарлы озық философиясы мен ғылымына айналдырды. Еуропа халықтары да оның ішінде немістер де өздерінің бастан кешірген кезеңдерін Реформация деп, француздар Ренессанс деп, ал италияндар Чинивеченто деп Ф.Энгельстің атап көрсеткені белгілі [1.Ф.Энгельс,1991:6]. Сонымен Батыс Еуропа Ренессансы қай дәуірде туып, қай дәуірде аяқталды деген мәселеге Х.Ханди: «Егер Петрарканы Рим лаврымен құттықтаған кезден-1331 жылдың 8 сәуірі-Бэконның өлген күніне дейінгі (1626 жылдың 9 сәуірі) кезеңді анықтасақ» [2. Х.Ханди.1969:400], онда 285 жылға жуық созылған орта ғасырдан жаңа дәуірге өткен кезеңді табамыз. Ол кезең А.Мең айтқан «Мұсылман Ренессансы».

Біздің Қазақстан халқы да әл-Фараби арқылы Шығыс пен Орта Азия Ренессансын бастан кешіріп, Қазақстан өзінің Қазақстандық Ренессанстық өрлеу биігінде жарқырай көрінді.

Оның философиясы қазіргі Қазақстанның рухани мәдениетін дамытуда ерекше маңызға ие болып отыр. Оның жасап берген әлемдік философиялық энциклопедиясына көз салсақ, Қазақстан, Орта Азия және Таяу Шығыс елдерін сипаттайтын әлеуметтік, этикалық және мәдени процестер... IX - X ғасырдағы мәдени байланыстардың тарихи бейнесін көреміз. Оңтүстік Қазақстанда «мұсылман дүниесі» деп аталатын дүниенің мәдени - саяси өмірінің көшіп келіп орнаған орталықтардың біріне айналғанын ғана көрсеткен болар еді. «Мұсылмандардың, христиандардың және иудейлермен бірге өмір кешкендерін көрсететін орта ғасыр тұсындағы өзге діндегілерге деген құлақ естіп көрмеген төзімділік пен діндерді салыстыру тенденциясы мен ой еркіндігі тенденциясын тудырды, мұның бәрі сол замандағы Шығыста Екінші Ұстаз атанып кеткен әл-Фарабидің философиялық көзқарастарынан көрінеді» [3.Әл-Фараби.1975: XV].

Әбу Насыр әл-Фараби әлемдік философия, ғылым мен мәдениет тарихын жалғастырушы, адамзат ойының энциклопедиясын бойына жинаған үздік ойшыл, алып ой иесі. «Фараби өз заманындағы өнер – білімнің ең асылын таңдап ала білді, өз дәуірінің шынайы энциклопедиясын жасап берді. Оның терең мағыналы пікір айтпаған, жете зер салмаған, данышпандық болжам жасамаған, бірде – бір білім саласы жоқ деуге болады.»[4. Әл-Фараби.1973: XLVI].

Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары ғылымға, оның танымындағы орнына, зерттеу әдіснамасына деген тарихи-философиялық көзқарастардың дамуындағы ерекше бағыт болып саналады. Ол ойшылдың энциклопедиялық шығармашылығының бір қырын әл-Фарабидің «Ғылымдардың жіктелуі туралы сөз» деген трактаты бейнелейді.

Ортағасыр ислам мәдениетінде ғылыми ізденістермен айналысатындар үшін бұл трактат міндет деп саналатын.

Ибн Сайд әл-Кифтидің айтуынша, бұл трактат «Ихса әл-улум уа-тағриф биаграда» яғни «Ғылымдарды жіктеу және мақсатты айқындау» атты белгілі еңбегін жазды. Бұл салада (ғылымдарды жіктеуде) әл-Фараби бірінші еді, өйткені, оған дейін ғылымның мұндай саласымен айналысқан ешкім болған жоқ. Сондықтанда ғылыммен, біліммен әуестенгендер оның кітабын жетекшілік етпей, яғни оның еңбектеріне соқпай өте алмаушы еді. Кейінірек барлығыда оның (әл-Фарабидің) ізімен кетті [5.Дербісалиев Ә.1982:89-90]. Ортағасырлық Шығыста ғылымдардың жіктелуіне әл-Кинди, Ибн Сина, әл- Ансари және т.б. өз еңбектерін арнаған еді.

Өз дәуірінде әл-Фарабидің есімі ең жарық жұлдыздай көрінді, өйткені ол шын мәнінде араб философиясының негізін қалады. Ал оған алғаш жол ашқан кісі әл-Кинди арабтарды антикалық философия қағидаларымен танысуға көп еңбек сіңірді. Дегенмен шығыстың Бірінші философы, - әл-Фараби болды [6.Әл-Фараби.1973:XV]. Сонымен бірге әл-Фараби өз еңбегінде әлем философиясын даму тарихында көрсетіп берді... Ерте заманда бұл білім (фәлсафа- М.Т) Иракты мекендеген халдейлерде болған, онан соң Мысырлықтарда пайда болған, бұдан кейін гректерге олардан Сириялықтарға, содан барып Арабтарға ауысқан деседі. Бұл ғылымның мазмұны грек тілінде баяндалған, сонан-соң сирия тіліне, одан кейін араб тіліне аударылғанын [7.Әл-Фараби.1975:357] айтқан.

Әл-Фараби дүниетанымы - екі әлемнің көшпенділер мен отырықшылар және мұсылман мәдениетін Шығыс пен Грек-Рим мәдениеттерінің байланыстарының нәтижесі. Әбу Насыр заманының әлеуметтік - саяси көзқарастарынан, тіл мәдениетінен философиялық гуманистік, философия, логика, этика, эстетика, саясат, социология, лингвистика, поэзия, шешендік өнер, музыка және жаратылыстану ғылымдары: астрономия, астрология, физика, химия, география, космология, математика, медицина ғылымдары салаларын терең меңгеріп, осы бағыттарда өзі де аса құнды ғылыми жаңалықтар ашты.

Әбу Насыр әл-Фараби өзінің философиялық көзқарастарында басты үш бағыт анық аңғарылады: ол жаратылған дүниені мойындайды. Танымның жаратылған болмысқа тәуелділігін растады, ақыл-парасат туралы ілімді саралады. Мәңгілік пен тәуелділіктің бастауларын және аспан әлеміндегі құбылыстардың мәнімен, ақыл парасат пен адамның жан дүниесі мен зат пен формасының жаратылуының барлық себебін құдіретті Алланың иләхийа хикмасынан іздеді.

Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары ғылымға, оның танымындағы орнына, зерттеу әдіснамасына деген тарихи-философиялық көзқарастардың дамуындағы ерекше бағыт болып саналады.

Аристотельдің өзі де кезінде метафизика мен философияны бірге қарастырғаны оның шығармаларынан белгілі. Әсіресе, оның «Метафизика» еңбегінен анық аңғаруға болады.

Батыс Еуропа философиясынан орта ғасырдағы араб тілдес философияның (ғылымның) айырмашылығы сол: білім-ғылым мен дінді ол тұтастай алып, дінге сеніммен қарады да білім-ғылымды тану тұрғысынан алып қарады.

Дін мен ғылымның ара жігін ашып бөлуді, әл-Фараби ғана бастап берді. Оны екі ғылым саласына бөліп қарайды. Бірін метафизика, екіншісін философия (ғылым) деп атайды. Ол дінге сенім жолымен қарай отырып, сол кездегі тарихи жағдайларды ескере келіп, Оны (басқыштық ретпен) бірінші орынға қойып, оның ғылыми сипатын таныта алатын, әл-Хакимді әкелді. Мұның өзі Абайдың «Адаспай тура жол іздеген хакимдер болмаса, дүние ойран болар еді»,- деп айтқанындай, қазіргі өміріміздің негізгі аксиомасына айналды. Олар әл-Фараби мен Ибн Синаны философия мен діннің арасын байланыстырушы «шын мәніндегі мұсылмандар» деп қарады.

Әл-Фараби бабамыз философия мен ғылымның сан-саласына байланысты 160-қа жуық трактат қалдырған энциклопедист-ғалымның өз зерттеулерінің біраз бөлігін Аристотельдің еңбектерін түсіндіруге арнауы-дәуір сұранысынан туған ізденістер еді. Көрнекті шығыстанушы

Е.Э.Бертельс бұл туралы: «Аристотельдің араб тіліндегі алғашқы аудармалары мінсіз деуге келінкіремейтін. Ғылыми терминологияның қалыптаспағандығы, аудармашылар жұмысына едәуір бөгет жасады. Мәтінді игере алмағандықтан, олар көбіне грек тіліндегі түп нұсқаның синтаксистік құрылымын сақтауға тырысып, аударманы араб оқырманы мүлде түсінбейтін жағдайға жеткізді [8. Бертельс Е.Э.1965: С.112].

Әл-Фараби еңбектері ғана көне дәуір дүниелерін дұрыс түсінуге мүмкіндік берді. Ғалым Аристотельдің «Категориялар», «Герменевтика», «Бірінші және Екінші Аналитика», «Топика», «Риторика», «Софистика», «Поэтика» секілді еңбектеріне түсіндірме жасады. Осы еңбектері: Араб аристотелизмін система дәрежесіне көтерген әл-Фараби «Екінші ұстаз» атанды»- деп жазды неміс ғалымы Дитерици [9. Әл-Фараби.1973: XXIV].

Аристотель қағидаларын өз дүниетанымына жақындарын ғана қабылдады және оны осы тұрғыдан түсіндірді. Сонымен Ренессанс идеясы шығыста да батыста да ежелгі грек заманында да орта ғасырда да философия мен поэзияның ерекше дамуы арқылы айқындалады екен. Олай болса, грек жеріндегі философия мен өнердің дамуын Аристотельдің мұрасымен әл-Фарабидің орта ғасырдағы мұрасын байланыстыра қараймыз. Себебі, Бірінші ұстаздың мұрасын оның шәкірті, Екінші ұстаз ғылым мен өнер саласында дамытып, жетілдірді. Сондықтан да біз әл-Фараби мұрасын ренессанс идеясымен Аристотель мұраларымен (оқуымен) қатысты деп қараймыз. Әл-Фараби Аристотель философиясына сүйенген десек, бұл сөз оған қатысты айтылса керек, оның оқуын «мешайон» деп атаған. Арабша «мешайон», әл-Фараби өз еңбегінде оны перипатетиктер деп атаған.

Өйткені грек философиясының мықтап өркендеген жері Орта Азия мен одан бір ғана Орта Азия емес, бүкіл Таяу Шығыс, батыс Европаның өзі де оқыған деген Гегель, «Ғылым мен білім әсіресе философия батысқа, герман халықтарына Шығыс арабтардан ауысқан, шат көңілді еркін ой барған сайын терең тамыр жая бастағанын айтады». [10. Гегель.1935: С.339]

Сонымен қатар ол шығыс халықтарының әсіресе, арабтардың философия тарихы мен олардың бүкіл адамзаттың мәдениет тарихындағы орнын көрсетеді. Бірақ Гегель әл-Фарабиді тек қана Аристотельдің еңбектеріне түсініктеме беруші ретінде қарап, оның бір еңбегін ғана айтады.

Әл-Фарабидің музыка теориясында қарастырылған жалпы өнерлік (теориялық) ғылымды құру туралы әдісінің де алатын орны өте зор. Трактаттың басында әл-Фараби жалпы түрде осы әдістің сипаттамасын былайша берген.

Ғылымның қайсы бір саласын алсаңыз да жете теоретик болу үшін негізінен үш шарттың орындалуы қажет:

1. Ғылымның барлық негіздерін (усул) білу керек.

2. Осы негіздерден шығатын қажетті қорытындылар жасау және осы ғылымдарға қатысты мәліметтерді ала білу керек.

3. Қате теорияларға жауап бере білу, шындықты өтіріктен ажырату үшін қателіктерді түзете отырып, басқа авторлардың түсініктерін талдай білу керек. [11.Аль-Фараби.1993: С.74] Ал араб музыкасының жалпы тарихын жазған белгілі ғалым Г.Фармер былай дейді: «Барлық ғылымдар саласында әл-Фараби «Екінші ұстаз». Басқаша айтқанда музыка саласында әл-Фарабиге үлгі боларлық, Бірінші ұстаз боларлық адам болмаған. Ал сол Аристотель өзінің еңбегінде былай деген: «Музыка мәселесі ғылымда, өнерде зор орын алатынын білемін. Бірақ оны талдау үшін адамда музыкалық талант, дыбысты түсіну қабілеті болу керек. Ал ондай қабілет менде жоқ».

Ежелгі грек ойшылдары үндес интервалдар қатарына октава, кванта, кварталарды жатқызған болса, Ибн Сина әл-Фарабидің ізімен бұл интервалдарға терцияны қосады. Сөйтіп үндес интервалдар саны арта түседі. Бұл Ибн Синаның ұлы жаңалығы еді.

Осы жайды айта келіп грузин музыка зерттеушісі В.А.Гулисашвили: «Мұны тұңғыш рет орта ғасырлық шығыстың ұлы ойшылдары» әл-Фараби мен Ибн Сина жасады. Шығыс халықтарының өзінің ұлы ойшылы әл-Фарабиді мақтан тұтуларына әбден болады. Өйткені, ол Батыс Европаны екі ғасыр артта қалдырып, жер жүзінде тұңғыш рет терция **интервалын** үндес консонанстық дыбыстар қосты...

Ибн Сина болса Пифагор терциясынан таза терцияға өтудің жолын көрсетті,-деп жазған еді. Бұл пікір әлі де ескірген жоқ.

Әл-Фарабидің музыкалық теориясы Шығыс ғалымдары тарапынан үлкен қолдау тауып, әрі қарай дамытылды. Мәселен Ибн Сина еңбектерінде әл-Фараби идеялары барынша насихатталып, кемендендіріледі.

Шығыстың (7.11.1414-9.11.1492) ұлы ақыны және музыканты Әбдірахман Жәми «Музыка жайлы трактат» деген еңбегінде әл-Фарабиді ұлы музыка теоретигі және композитор деп бағалайды. Әбдірахман Жәмидің өзі әл-Фарабиден музыка жөнінде көп үлгі-өнеге алған.

Расында, әл-Фарабидің музыка жайлы айтқан ой-пікірлері, тапқан ғылыми жаңалықтары XII ғасырдан бастап Европада кеңінен мәлім бола бастаған.

Әл-Фараби «фәлсафа» терминін ғылымға ендіруші ғалым. Әл-Фараби философиясы да Иллаһи фәлсафадан бастау алады да ол жаратқан заңдылыққа сүйенеді де нақты ғылыми зерттеу барысында жүзеге асырылып, дамытылып отырады. «Ол белгілеген ойлау методы (әдісі) жеке заттарды байқау жолымен мейілінше нақты зерттеу теориясы арқылы, дедукциялық - аксиомалық әдіс негізінде құрылады да оны эксперимент арқылы, тексеру арқылы іске асады. Бұл әдіс кейіннен Р.Бэкон, Г.Галилей, Ф.Бэкон, Р.Декрат белгілеген методологияның негізгі бастамасы болды. Бұл жүйені Еуропаға жаңа философия мен Орта Азия арқылы бүгінгі Қазақстанның Ренессанстық дамуына жол ашты». [12.Әл-Фараби.1973: XXXIX,XL].

Әл-Фараби орта ғасырлардағы философиялық ойдың дамуында да рухани-діни ілімдерге сүйенді. Сол кезеңдерде мұсылмандардың Құран мен хадистерге негізделгенін ешкім жоққа шығара алмайды. Ал Әбу Насыр әл-Фараби Алланың даналығын танудың (хикма иләхийа) рационалдық жолын көрсететін ілімді дүниеге әкелді. Ол үшін әл-Фараби мубайиидилер арасына «Екінші ұстаз» деген құрметті атақ алды [13.Муминов А.К.1993: С.34-38].

Белгілі ғалым А. Көбесов өзінің «Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі» деген еңбегінде Әбу Насырдың «Ғылымдар энциклопедиясына» [14.Көбесов А.2002: 45] тоқталады. Мұнда ол Аристотельдің өзіне дейінгі 1300 жылдай уақыт ішінде өркендеген ғылымдарға талдау жасаған, олардың мазмұнын анықтаған, үйрену және үйрету жолдарын белгілеген бұл еңбек әл-Фарабиден кейін де 500 жыл бойы Шығыс, Батыс оқымыстыларының қолынан түспес кітабына айналды. Қазіргі Мысыр ғалымы профессор Осман Аминнің айтуы бойынша әл-Фараби «Екінші ұстаз» деген құрметті атақты осы еңбегі үшін алған көрінеді. Ол өзі талдаған ғылымдардың барлығын да жетік меңгерген және ғылымның барлық салалары бойынша еңбектер жазған.

Ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығына қатысты зерттеуімізде айтарымыз: Рухани жаңғыру үрдісі жүріп жатқан қазіргі кезеңде өркениеттер арақатынасында рухани жаңару болып, шығыстың өркениеттік алтын бесігі, Еуропа қайта өрлеудің негізі болғандығы мойындалып, әл-Фараби, Ибн Сина, Ибн Халдун, Ибн Руштардың Европа философиясына қосқан үлесі баса айтылады.

Әл-Фараби «Алмагесте» қарастырылған астрономия және география мәселелерін математика жолымен шешудің ең жеңіл әдістерін ұсынады. Осыған қарағанда Әбу Насыр көп өлшемді абстракция геометрияның идеясын алғаш айтушылардың бірі, әрі оны қолданушы. Әбу Насырдың математикалық идеяларын, мұраларын Әбу-л-Уафа, Әбу Әли Ибн Сина, Әбу Райхан Бируни, Омар һайям сияқты шығыс ғұламаларымен қатар Р.Бэкон, Леонардо да Винчи тәрізді Европа ғалымдары көп пайдаланған. Әл-Фарабидің жоғарыдағы еңбегіндегі астрономия мен тригонометрия салаларындағы жаңа бастамалары шығыста бұл ғылымдардың жаңа қарқынмен дамуына үлкен ықпал жасады. Атақты ғалымдар Әбу-л-Уафа, Бируни және Ұлықбек (1394-1447) мектебі астрономия еңбектері арқылы астрономия мен тригонометрия жаңа сатыға көтерілді [15.Көбесов А.2002:130].

Сонымен әл-Фарабидің осы еңбегіне қарасақ, адамзаттың ақыл-ойының бастауында тұрған гректер ғана емес екен. Шығыстың ойшылдары адамзат ақыл-ойының дамуына жол салыпты. Біз білетін көне грек ойшылдары сол жолмен өз дәуірінің даналық биігіне көтеріліпті. Сондықтан болар, Парсы абыздарының, грек философтарына: «Сендер гректер әлі бос мылжындаған, атаққұмар балаларсыңдар, сендер өткен туралы түкте білмейсіңдер» [16.Дрэпер Д.1869: С.68] деп көзге шұқығандай етіп айтқанын, не болмаса грек философиясының негізін салушы Фалестің (біздің жыл санауымыздан бұрынғы 640 жылы туған) тарихын «Цивилизациялы елдің алдыңғы бекетіне жол

тапқан әлдебір ақылды жабайының тарихы» [17. Дрэпер Д.1869: С.68] деп бағалаған жолдарды оқығанда еріксіз ойланасыз.

Ойлана отырып, гректерге осылай деп отырған парсылардың өзі бір кезде Индиядан тарағанын оның ғылым бұлағынан нәр алғанын еске аласыз. Осының бәрін өзінің философиялық - ғылыми мұрасында алдымызға жайып салған ұлы бабамыз әл-Фарабидің өз ұрпақтарына Шығыстан келген үлкен мәдениеттің ұмытылып бара жатқан үлгісін қайта алға тартады.

Міне, осы тәріздес жолдарды оқығаннан кейін әл-Фарабидің «туған елінің мәдени байлығын араб, иран, үнді, антика мәдениеттерінің жемістерін» бойына дарытқанына кәміл сенесіз.

Ұлы ойшыл адамзат ақыл-ойының даму барысына жасаған өз талдауларын зерттей келіп, ел басқарудың әр мемлекеттегі өзіндік түрлерін, «ел басқарушысының даралық, оның білімі мен білігіне, ақылы мен парасатына тікелей байланысты екеніне көз жеткізе келіп», өзінің қайырымды қаласындағы әкімді үлгі ретінде ұсынады. «Нағыз әкім. Ол – бірінші басшы, сондықтан оның бойында ұштасқан алты қасиет болу керек: даналық, асқан пайымдағыштық, қалтқысыз сендіру (қабілеті), өте жақсы қиялдау (қабілеті), қасиетті (ғазуат), соғысты өзі бас болып жүргізу қабілеті...» [18.Әл-Фараби.1975: 235-236]. Егер ел билеуші білімді, білікті, ақылды, парасаты жоғары болса, ол дініне, тіліне, ұлтына қарамай халқына жақсылық жасап, оның ертеңгі келешегі үшін аянбай тер төгеді екен. Ал ел билеушісі олай болмай, әлгіге керісінше болса, онда ел азып-тозып күндердің күнінде өзіндей өзге елге тәуелді болады екен.

Мұның өзі әл-Фарабидің философиялық-ғылыми көзқарастарымен байланысты көрінеді.

Ол жаңа, әділетті қоғам жайлы сара, дербес ой пайымдайды. Өйткені өз ойларында жалпы теңдіктегі, өзара сыйласымы мен бақ-дәулеті бар тәуелсіз адамдар өмір сүретін «Қайырымды қала» жайында айтты. Оның ойынша, ол мінсіз мемлекет тек «парасат» деп аталатын білім, ол зерде жолымен ғана құрылуы мүмкін. Ол қазақ халқының ой-тарихында өшпестей идея қалдыратын осы ағартушылық бағытында әл-Фараби алғаш рет халықты әділетті қоғамға, жалпы халықтық бағытқа әкелетін жол ретінде рухани ізгілікке зор үміт артты.

Әл-Фараби сөз өнерінің даналығы мен тарихи маңыздылығы және оның қоғамдық мәнін халықтық тұрғыда қарап, оны халыққа қалай жеткізудің жолын көрсете білді. Осы кезеңде өнердің сан түрлері, поэзияның сан алуан үлгілері, сәулет өнері де халық үшін де, өзгелер үшін де қызмет жасады. Сондықтан да, оны әл-Фараби қоғамның (халықтың) асыл қазынасы ретінде қарап, оны теориялық жақтан негіздеу үстінде халыққа жеткізудің жолдарын өзінше іздестіре түсті.

Әл-Фарабидің ұстазы Аристотель де бұл мәселеге басқаларға қарағанда айрықша көңіл бөлгенін айта кетуіміз керек. Адамның жан-жақты мәдени және рухани дамуына ерекше роль атқаратын нәрсе, ол Аристотельдің ойынша, ақыл-ой болса, ол адамның табиғи жағынан тең болмауы. Бірі - екіншісіне бағынышты. Адамдардың өзара тең болмау себебі: оның бірі-ауыр дене еңбегімен, екіншісі ақыл-ой еңбегімен айналысады. Еңбекшілер қысымшылық көрмесе жақсылыққа қолы жетпейді. Олар тәлім- тәрбие алмағандар, оған өнерсіз жетуге болмайды. Сонымен тәрбиенің бір түрі-музыка болса, онымен айналысу тұрпайы жұмыс (қызметшілік) ол қолөнершілердің жұмысы [19.Аристотель.1983:С.635] ғылыммен тек «ерікті, өнегелі адамдар» [20.Аристотель.1983: С. 641] ғана айналыса алатынын айтады. Әл-Фараби ұстазынан озды. Өйткені, ізгіліктерді қабылдап алуда ол екі түрлі үрдіске сүйенеді: бірі-оқып білім алу; екіншісі әсіресе адамгершілікті қалыптастыру - тәлім тәрбиеге байланысты.

Демек, оның айтуынша, өмірді басқару өнерінің ізгілігі, сондай-ақ ол халықтар мен қала тұрғындарын тәрбиелеуде қайырымды да өнерлі адамдарды пайдалануға болатынын айтады. Олар «халықтар мен қалаларды (тұрғындарды) ерікті түрде оқытып, үйрету үшін пайдаланатын (адамдар) бойына ізгі қасиеттер мен шешендік өнері (дарыған) адамдар» [21.Әл-Фараби.1975: 348].

Әл-Фарабидің ойынша, теориялық білімдерді тек таңдаулылар ғана емес, (билеушілер мен имамдар) оны қалғандары да яғни қарапайым халық, қалың жұртшылық та пайдаланатын болады. Демек, иландыру әдістері және қиялда туатын түйсіктер мен қалалардағы қарапайым халықты, жай адамдарды оқытқанда ғана қолданылады, [22.Әл-Фараби.1975: 344-б.] ал енді соған дәлелдемелер келтіре отырып заттардың ішкі мәнін ақыл мен пайымдау әдістері таңдаулылар қатарына кіре алатын адамдарды оқытқанда қолданылады.

Сонымен бірге оны бөліп қарасақ: теориялық ізгілікпен (оқыту) практикалық ізгілікте (тәрбиелеу) керек және өнермен әртүрлі халықтар мен қалалар (мемлекет) айналысу керек.

Ол философияны (даналықты) қоғамды оятатын зерде, парасат шамшырағы ретінде қарап, халықты әділет қоғамға жеткізетін негізгі бағыт дейді. Біздің еліміздің алдында тұрған негізгі мақсат ол білікті маман даярлау қажет болса, ол азаматтық қоғамымыздың-иманды азаматы болмақ. Оның өзі екі мағынада қолданылады. Оның бірі-материалдық игілікпен бірге рухани игілікті қатар жасаушы қоғамымыздың иманды азаматы. Ол бүкіл азаматтық әлемді үйлесімді дамыту үшін әлемнің Екінші ұстазы атанған әл-Фараби бабамыздай ұлы данышпанның айтқанындай: Кемел адамды қалыптастыруымыз керек. Кемел адам Иллаһтың ілімін меңгерген адам.

Құран Кәрім қасиетті біздің рухани мұрамыз. Оның әрбір сөзін имандылық жүрегімізбен қабылдап, түсінуіміз аса қажет. Ол-келешек Еліміздің рухани тағдыры әрі болашағы. Бізді-ол әлемдік рухани биікке жеткізеді.

Әдебиеттер тізімі.

1. Ф.Энгельс. Табиғат диалектикасы А.1991.
2. Х.Ханди. теоретические проблемы восточных литератур. М.1969.
3. Әл-Фараби. Әлеуметтік -этикалық трактаттар. А. 1975.
4. Әл-Фараби. «Философиялық трактаттар.» А. 1973.
5. Дербісалиев Ә. «Шыңырау бұлақтар» А. 1982.
6. Әл-Фараби. «Философиялық трактаттар.» А. 1973.
7. Әл-Фараби. Әлеуметтік -этикалық трактаттар. А. 1975.
8. Бертельс Е.Э.Избранные труды. Т.3.М.,1965.
9. Әл-Фараби.Философиялық трактаттар. А. 1973.
10. Гегель.Сочинения, т .VIII. М. 1935.
11. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии» А.1993.
12. Әл-Фараби. «Философиялық трактаттар.» А. 1973.
13. Муминов А.К. Новые направления в изучении истории братства йасавийа// Общ. Науки Узбекистана. №10-12.1993.-Тошкент: ФАН.1993.
14. Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі.А.2002.
15. Сонда.
16. Дрэпер Д. «История умственного развития Европы». С-Петербург. 1869.
17. Дрэпер Д. «История умственного развития Европы». С-Петербург.1869.
18. Әл-Фараби.Әлеуметтік- этикалық трактаттар А. 1975.
19. Аристотель. Соч. т.4. М.1983.
20. Сонда.
21. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. А. 1975.
22. Сонда.

ВКЛАД АЛЬ-ФАРОБИЙ В НАУКУ И КУЛЬТУРУ

Нишанова Нодирахон Райимджановна

И. А. Каримов атындағы Ташкент мемлекеттік университетінің «Философия және ұлттық идея» кафедрасының меңгерушісі, профессор, философия ғылымының докторы

Аннотация. 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 арабо 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 Халеб 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 помещено 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 синтезом. 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-Фарабий, 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. Абӯ Наср Муҳаммад 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

Кулуева Флора Гайнутдиновна

И. А. Каримов атындағы Ташкент мемлекеттік университетінің доценті, философия ғылымының кандидаты

Аннотация. 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.

Keywords: scientist-encyclopedist, creativity, philosophy, work, treatise.

Бассейн Сырдарьи 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 в 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, развертывается, 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 Бадджи, 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

ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГОРОД АЛЬ-ФАРАБИ КАК РЕЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Кулбашева Галия Касымхановна

Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университетінің доценті, философия ғылымының кандидаты

Аннотация. В статье рассматривается проблема применения рецептивного подхода в рамках исследования идеи социально-политического идеала Добродетельного города аль-Фараби. В качестве примера, демонстрирующего диалог культур, взята рецепция античной идеи Добродетельного города как процесс восприятия этой идеи арабо-исламским мыслителем. В работе раскрывается суть рецепции как научного подхода, позволяющего выявить историческую связь между античной идеей Добродетельного города и ее интерпретацией в философии аль-Фараби.

Ключевые слова: добродетельный город, рецепция, рецепция античности, восприятие, интерпретация, комментарии, философский диалог

Обращение к идее «идеального» государства или в терминологии средневековой эпохи «Духовного града», «Справедливого града» или чаще всего - «Добродетельного города» в разные эпохи связано со стремлением представить некий идеал полиса как образец для практического обустройства государства. Своими корнями рассмотрение этой проблемы непосредственно уходит в древнегреческую философию, прежде всего, Платона и Аристотеля, а также других античных мыслителей, чье идейное влияние на арабоязычную мысль средневековья мало исследовано.

Нас интересует рассмотрение этой идеи с точки зрения рецепции как подхода, который позволяет выявить динамику в развитии философских идей.

Интерес к рецепции (лат. *receptio* - прием, принятие) как к процессу заимствования и приспособления определенным обществом текстов, возникших в другое время или в другой культуре, возникает в рамках постструктуралистской исследовательской парадигмы, в которой происходит явное смещение в понимании текста: главной становится идея диахронии как динамичного взаимодействия разных эпох посредством диалога культур. [Мельникова, 2012: 1].

Раньше понятие рецепции чаще всего применялось в исследованиях в области филологии, в работе с текстами. Однако уже сейчас рецептивный подход приобретает все более широкое распространение в разных научных исследовательских программах. Кроме филологии, сегодня,

например, существует рецепция истории, художественная рецепция, культурная рецепция и теперь уже можно говорить о рецепции античности. [Ашаева, Чиглинцев, 2012:2].

Развитие теории рецепции не могло не заинтересовать философов, историков философии, работающих, как известно, с различными философскими текстами и использующих различные методологические подходы такие как феноменологический, герменевтический, структурно-семиотический. В рамках же заявленной темы рецептивный подход позволит не только дать оценку характера интерпретации античных текстов аль-Фараби, но и увидеть, как он творчески переосмыслил античную идею Добродетельного города в своей философии.

Рецепция как таковая является сложным процессом, но, когда она сопряжена с восприятием идей, выраженных на иностранном языке, этот процесс еще более затрудняется. Именно тогда перевод становится основным инструментом рецепции античности, а в средневековье на Востоке, особенно. Традиции перевода античного наследия на арабский язык восходят к VIII в., когда были переведены многие античные труды, преимущественно политической и философской направленности. Далее всплеск интереса наблюдается во время так называемого мусульманского Ренессанса. Отметим, что во многом благодаря переводческой деятельности стал возможным процесс интеграции античных идей в исламскую цивилизацию [Алтаев, Иманбаева, 2021:3].

Согласно источникам аль-Фараби изучал и знал разные языки, но писал он свои труды на персидском и арабском. Его известные комментарии к трудам Платона и Аристотеля, не только демонстрируют глубокое понимание им древнегреческой философии, но и являются важным источником в исследовании собственно рецепции античности. Именно поэтому комментарии аль-Фараби, наряду с античными первоисточниками, представляют особую ценность, подтверждая тот факт, что свое завершение любое произведение получает именно в восприятии и интерпретации, и не существует отдельно от него.

Рецепция может проявляться в различных формах, среди которых философский диалог, основой которого является текст, включает в себя и критический анализ, принятие или опровержение идей, их модификацию, а также переосмысление и переоценку. Такой диалог позволяет более глубоко понять философские идеи и их актуальность для своего времени.

Изучение рецепции как методологического подхода подразумевает и изучение средств, с помощью которых идеи распространяются. С точки зрения рецептивного подхода важное значение имеет не только текст и его восприятие, но и каналы, через которые он передается, а в целом та историческая обстановка, в которой происходит философский диалог.

Жизнь и творчество аль-Фараби проходили в период раннего развития Халифата. И как в любой империи проблема государственного управления была актуальной. Поэтому понятен интерес аль-Фараби к изучению политической философии античных мыслителей. Его приезд в Багдад – столицу Халифата, где в 832 году был основан Дом Мудрости – крупнейший научный и исследовательский центр с огромной библиотекой, позволил ему познакомиться с философскими и научными трудами античности. Несомненно, именно активная интеллектуальная жизнь и интеллектуальная свобода, царившая в Багдаде во время правления Аббасидов (750-1258 гг.), позволила аль-Фараби не только получить доступ к знаниям, других культур, но и самому внести огромный вклад в науку и философию [Фильштинский, 2006:4].

Обратимся к социально-политическим воззрениям аль-Фараби, характер которых отражает заметное влияние философии Платона.

В работе аль-Фараби «Философия Платона и его части» собственно и сформулирована интересующая нас идея Добродетельного города, в основании которого должна быть справедливость, и что справедливость есть цель любого правительства [Аль Фараби, 1985:5].

В разделе 4 главы «Сущность «Законов» Платона» дается определение Добродетельного города, который является своеобразным идеалом: «Истинный город не тот, что называется городом, благодаря своему положению или объединению людей, а тот, который имеет условия к тому, чтобы его жители действовали соответственно законам и управлению и имели бы божественного устроителя и чтобы у его жителей проявлялись похвальные нравы и привычки, а его местоположение было бы благоприятным по своим природным условиям, так чтобы можно было доставлять к нему провизию и все остальное, что необходимо жителям» [Аль Фараби, 1985:6].

В этом фрагменте текста можно выделить основные признаки, которые аль-Фараби считал должно иметь идеальное государство:

1. Государство должно иметь соответствующие «условия к тому, чтобы его жители действовали соответственно законам и управлению».

2. Власть должна быть делегирована тому, кто обладает знаниями и опытом, чтобы граждане «имели бы божественного устроителя, и чтобы у его жителей проявлялись похвальные нравы и привычки».

3. Государство должно заботиться об экономическом развитии Добродетельного города, географическое местоположение которого «было бы благоприятным по своим природным условиям, так чтобы можно было доставлять к нему провизию и все остальное, что необходимо жителям».

Аль-Фараби считал, что государство должно иметь иерархическую структуру, где каждый член общества занимает свое место в соответствии со своими способностями и образованием, которое является ключевым фактором в создании идеального государства. Он также считал, что религия и философия должны быть интегрированы в политическую жизнь общества, т.к. они могут помочь обществу развиваться и укреплять свои ценности.

В социальной иерархии Добродетельного города должна быть сословная закреплённость и в этом есть, точки зрения аль-Фараби проявление определенного равенства – каждый занимает положенное ему место в иерархии.

Идею Платона о том, что философы должны быть правителями, аль-Фараби однозначно поддерживал. Он считал, что правительство должно быть основано на знании и мудрости, а не на силе и насилии. Однако, у него насилие полностью не исключается, а его применение, по его мнению, необходимо в двух случаях: для борьбы с упорствующими в неподчинении и в назидание остальным. Актуализация морального выбора между целью и средствами ее достижения указывает на то, что Добродетельный город, являясь социально--политическим идеалом коррелируется с реальностью и отражает проблемы, существующие в государствах арабского средневековья.

В отношении комментариев к диалогу Платона «Государство» существует важный вопрос о том, знал ли аль-Фараби первоисточник или изучал его в изложении? В любом случае, произведения Платона были известны аль-Фараби, поскольку он воспринял общую идею, что создание Добродетельного города гарантирует всеобщее счастье [Игнатенко, 1989:7].

Для более ясного представления о Добродетельном городе аль-Фараби дает широко известную классификацию альтернативных городов – «заблудших», «безнравственных», «невежественных». Описание противоположных городов конкретизирует представление об идеальном государстве. «Невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья, и им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили» [Аль-Фараби, 1972: 8]. В свою очередь невежественные города подразделяются на города необходимости, обмена, низости и несчастья, честолюбия, властолюбия, сластолюбия, их детальная типология и характеристика указывает на отсутствие у них нравственно-этических основ, необходимых для их существования городов.

В главе «О вещах, общих для жителей добродетельного города» аль-Фараби указывает, что отличие жителей связано не только с объемом общих знаний, который необходим для каждого жителя такого государства, но и их нравственными императивами: «Общими вещами, кои надлежит знать всем жителям добродетельного города, являются следующие. Во-первых, они должны знать Первопричину и все ее атрибуты;... затем, они должны знать о происхождении человека, о том, как возникают способности души; ... далее, они должны знать о добродетельном городе, о его жителях и о том счастье, которого достигают их души; они должны знать о противоположных ему городах и о том, что становится с душами их жителей после смерти;далее, они должны знать о добродетельных народах и о народах, им противоположных»[Аль-Фараби, 1972:9].

Добродетельный город - социальная утопия, необходимость в которой возникает в истории регулярно и отражает насущную потребность изменить существующий социально-политический порядок. Обычно это связано с духовно-нравственным кризисом общества, утратой способности граждан различать добро от зла.

В ярком, почти художественно-образном описании Добродетельного города отмечено, что он должен строиться на своеобразной основе – благочестии, четности и верности. А окружен он рвами, заполненными злыми делами, порочными взглядами и низкими нравами, которые нужно преодолеть каждому, кто хочет попасть в него. В таком изложении Добродетельный город превращается в «ковчег спасения». Визуализация этого описания представлена в известной средневековой книжной миниатюре. В центре миниатюры изображен Добродетельный город- крепость, вокруг него изображены недобродетельные города. Крепкие стены и ров с водой защищают его. К городу ведет необычный мост – мост знаний и высоконравственных качеств человека. Пройти в него лишь тот, кто преодолеет все препятствия, достигнув тем самым нравственного совершенства. Визуализация Добродетельного города и вербальное описание указывает на то, что проблема создания идеала Добродетельного города была чрезвычайно востребована для того времени.

Отмечая заметное влияние социально-политических идей античности на взгляды аль-Фараби, следует отметить, что в процессе рецепции любых культурных феноменов возникает не копия, а оригинальный интеллектуальный продукт и это обусловлено как традициями, так и институциональными особенностями каждой культуры.

Аль-Фараби - политический философ, «стремящийся спроектировать идеальное человеческое объединение как соответствующее принципам познанной вселенской гармонии, исходя при этом из того, что это объединение – неотъемлемая часть космоса и его своеобразная модель» [Игнатенко, 1989:10]. Несомненно, в этом он исключительно самобытен, имея ввиду этот его взгляд, что социально-политическая действительность составляет лишь неотъемлемую часть мироздания – единого и целостного.

Список литературы

1. Мельникова Е. Г. Понятие рецепции: современные исследовательские подходы к анализу текстов культуры // Ярославский педагогический вестник-2012 -№ 3-том 1 (гуманитарные науки). -С.239-242.
2. Ашаева А.В., Чиглинец Е.А. Рецепция античности: актуальные исследовательские тенденции в современном зарубежном антиковедении (опыт историографического обзора) //Ученые записки Казанского университета – 2012 - № 3- Том 154 (гуманитарные науки). - С.162-171.
3. Алтаев Ж.А., Иманбаева Ж.М. Истоки арабоязычной переводческой традиции // Адам әлемі. – 2021. – №4 (90). – С. 163-172.
4. Фильштинский И.М. История арабов и Халифата 750-1517 гг. М.: АСТ, 2006. - 352 с.
5. Абу Наср Мухаммад аль-Фараби. Историко-философские трактаты: — Алма-Ата: Наука, 1985. – С.103-133
6. Абу Наср Мухаммад аль-Фараби. Историко-философские трактаты: - Алма-Ата: Наука, 1985. — С.169.
7. Игнатенко А.А. В поисках счастья (общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). – М.: мысль, 1989.- С.65-66.
8. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. О взглядах жителей Добродетельного города//Философские трактаты [пер. с арабского]. -Алма-Ата: «Наука», 1972. - С.322.
9. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. О взглядах жителей Добродетельного города//Философские трактаты [пер. с арабского].-Алма-Ата: «Наука», 1972.- С.338-339.
10. Игнатенко А.А. В поисках счастья (общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). – М.: мысль, 1989. - С.60.

ӘЛ-ФАРАБИ ШЫҒАРМАЛАРЫНДАҒЫ БАҚЫТ МӘСЕЛЕСІ

Андатпа. Берілген мақалада әл-Фараби шығармаларындағы бақыт мәселесінің өзектілігі қарастырылады. Ойшылдың осы мәселе бойынша ой-пікірі айтылады.

Ежелгі ойшылдар дәстүрінде қайырымдылық дегенде ақыл-ой, әділдік, бақыт және теңдік идеяларына сүйенеді. Ол бақытты жан-жақты түсіндіріп, әр түрлі қырынан сипаттайды: «Кейбіреулер ләззат алуды ең жоғары бақыт деп есептейді. Енді біреулер байлықты бақыт деп, санайды. Үшінші біреулер бақытты сол екеуінің ұштасуы деп біледі».

«Бақыт дегеніміз - игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені...»; «...біз философияның арқасында бақытқа жетеміз. Ал оны біз жақсы ақыл-парасат арқылы меңгереміз» - деп өз ойын білдіреді.

Түйін сөздері: бақыт, игілік, ізгілікке жету, даналық, қайырымдылық, әділдік

Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» атанған, «Шығыстың Аристотелі» әлемдік мәдениет пен өркениеттің дамуына елеулі үлес қосқан ұлы ғұлама. Аристотель мен Платон еңбектеріне түсініктеме берген ойшыл.

Әл-Фарабидің негізгі түпкі ойы – бақытқа жету туралы, сыйластық, адамгершілік, мейірімділік, ізеттік, құрмет туралы айтылса, ол бақытқа жету ұғымының мәселелерін, негізінен философиялық мәнмен ұштастыра отырып қарастырған.

Әбу Нәсір әл-Фараби философияға үлкен үлесін қосып, мән беріп, үміт артқан ұлы ойшылымыз. Ол философияны қоғамды оятатын зерде, парасат шамшырағы, халықты әділетті қоғамға жеткізетін негізгі бағыт, ұрпақтар арасындағы рухани-мәдени сабақтастықты ғасырларға жалғастыратын құрал, әлеуметтік-этикалар күрделі мәселелердің шешімін, уақыт талаптарының жауабын таба алатын әдіс деп түсіндіре білді.

Осы деңгейде дұрыс ойланып, оңды әрекеттену үшін философияның 9 қағидасын оқып-білу қажеттігін айтады. Бұндағы мақсат - тұтастықты, ақиқатты, ізгілікті, жаңа игілік көздерін іздестіру, соған қол жеткізу болып табылатынын көрсетеді.

Сонымен қатар, философ адамды өз болмысын өзі танып білудегі тәлім-тағылымға үлкен мән береді. Бұл мәселені логикалық, этикалық, педогогикалық, тілдік тұрғыдан кеңінен саралап, бұларды бір-бірімен өзара сабақтастықта қарастырады.

Рухани жоғарғы мақсат нышандарын адамдарды өзара байланыстыратын бастаулардан - жандүние үндестігінен, сұлулық пен әдеміліктен, адалдылық пен қайырымдылықтан, бақыттан іздестіреді. Адам бақытқа жетудің негізі деп санайтын адамгершілік, гуманизм мәселелеріне басты мән береді.

“Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы”[1], “Мемлекет қайраткерлерінің қанатты сөздері” және саяси-әлеуметтік трактаттарында қайырымдылық пен бақыт мәселесіне кеңірек тоқталды. Қайырымдылық дегенде ақыл-ой, әділдік, бақыт және теңдік идеяларын құптаған ежелгі ойшылдар дәстүріне сүйенді. Ол қайырымдылықты біреуге мейірім төгумен, қамқорлық жасаумен, сүйіспеншілікпен байланыстырады.

Сондай-ақ, бақыт туралы нақты білімі бар, оған жету жолдарын айқын білетін, соған сәйкес әрекет жасайтын қауым ғана қайырымдылыққа икемді екенін көрсетті. Ол бұның барлығы жеке адамның өзіне тікелей байланысты деп, рухани жағынан адам үнемі өзін-өзі жетілдіріп, дамытып отыруы қажеттігін айтады.

Сонымен бірге, айналасындағы адамдармен жақсы қарым-қатынас орнатса, адам тек шыншыл адамға айналып, айналадағы дүниені танып - білу арқылы жетіледі деп түйін жасайды. Өйткені, адам нені қалайтынын, нені жасағысы келетінін өзі ғана жақсы біледі. Сонда ғана барлық адам қайырымды бола алады.

Фараби мұрасындағы бақыт мәселесінің маңыздылығы, оның философиялық мәнімен ұштасып жатыр. Бақытқа жету бұл оның оның алдына қойған мәселесінің бірі болып табылады. Кез келген адам өз өмірінде бақытты болуға лайық.

Бақыт – әрбір адам ұмтылатын мақсат, ол белгісіз бір жетілу болып табылады. Кез келген адам талпынатын мақсат, өйткені жетілу дегеннің өзі бір игілік және оның өзі адамның қалауы. Адам талпынатын қалаулы игілік ретінде мақсаттардың саны көп болғандықтан, осының ішіндегі ең пайдалысы бақыт болып табылады. Әр адам бақытты өзінше түсінеді. Біреуіміз білім алсақ, ғалым болсам бақыттымын десе, екінші біреулер жоғары мәртебеге ие болсам бақыттымын деп санайды” [2. 38 б].

Әл-Фарабидің «Бақыт жолын сілтеу» атты шығармасында «адам абсолюттік бақыт туралы оның өз түсінігі ең дұрыс және ең ұлы немесе ең жетілген (игілік) деп сенеді» - дей келе, «адам бақытының шыңына жету өзі үшін соған жетуді қалайтын адамнан оны игерудің әдісі мен амалын табуды талап етеді» және «артынан не мадақтауға немесе жазғыруға болатын жағдайлардың жиынтығы қосыла келгенде ол адам бақытқа жетеді – деп түйіндейді [1. 5-6 бб].

«Егер, ол жаман іс істесе, онда ол жазғырылуға, егер, ісі тамаша болса, онда мадақтауға лайық болады. Егер оның жан дүние сезімі ойлаған жерден шықпаса, онда ол жазғырылуға лайық, ал күткендей болып шықса, онда мадақтауға лайық екені айтылады. Егер ол жаман ақыл-парасат, онда мақталуға лайық».

Адам баласы бақытты болуы үшін оның істеген істері дұрыс, халықтың ойынан шығатын, қолдау табатын, мақталуға лайық іс болғаны қажет.

Философиялық анықтамада бақыт – адамның өмір қызығы мен қуанышына, рахатына қанағаттану дәрежесін танытатын этикалық ұғым. Бақыттың негізінде адамның өмірі мағыналы және нәтижелі болған кездегі өз болмысына деген ризашылық қалыптасуының сезімі болатындығы. Арман сияқты бақытта, мұраттың тылсымдық-эмоциялықдық көрінісі болып табылады. Мұрат тұлғаның болашаққа деген сенімін білдірсе, бақыт оның іске асу деңгейін көрсетеді.

Бақыт көп мағыналы болғандықтан, оның алғашқы түсініктері:

- Бақ-дәулет, «қолға қонған құс», ырыздық;
- Қуаныш, ләззат, рахат;
- Жақсылыққа, ізгілікке жету, даналық;
- Өмірден өз орынын табу, толыққанды тұлғаға айналуы.

«Құс ұшуға жаралған, адам бақытты болуға жаралған» деген халық мақалының да айтылу тегін емес.

Бақытты өмір сүру дегеніміз қуанышты болу, дәулетке кеңелу, рахатқа бөлену. Адамға қуаныш әкелетін оқиғалар – табысқа қол жеткізу, іс-әрекеттің марапатталуы, алға қойған мақсаттың орындалуы, бала шағаның қызығы.

Қуаныш сезімі адамға күш беріп, кісінің жігеріне жігер қосады. Қуаныш пен бақыттың арасында айырмашылықтар да болады. Қуаныш өткінші, жеке бір сәтке байланысты болса, бақыт адамның бүкіл өмірінің арқауы. Адам өзі жақсылыққа ұмтылса, жақсылықта адамға қарай ұмтылады, өз ойы арқылы адам дүниедегі жақсылықтарды ғана қабылдауы керек [3. 46 б.].

Әл-Фарабидың «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат», «Бақытқа жету туралы кітап», «Бақытқа жол сілтеу» атты еңбектерінің негізгі түпкі ойы – бақытқа жету туралы, сыйластық, адамгершілік, мейірімділік, ізеттік, құрмет жайында қарастырылады. Бақытқа жету – философияның алдыңғы шарттарының бірі болып есептеледі. Қазақта мәтел бар ғой «артық байлық не керек, денсаулығымыз зор болсын» дегендей, ең алдымен – деніміз сау болып, ата-анамыз қасымызда, бауырларымыз аман - есен болса, қалған армандарымыз бен мақсаттарымыз орындалып жатса, осының барлығы бақыт деп ойлаймыз.

Әл-Фараби бақытты болудың 3 түрін көрсетеді:

- бірінші - адамның іс-әрекеті, яғни адам өзінің бақытқа жету жолында әрекет жасап ұмтылса, онда ол адам өзінің мақсатына жетеді;

- екінші - жандүние сенімдері, мысалы: құштарлығы, ашуы, рахаты, қуанышы, жабырқауы осының бәрі адамның жан дүниесіне жатады.

- үшіншісі - адамның ақыл-парасаты.

Адам ақылды болса, яғни көп оқып, іздепаз болуы әрбір жетістікке жеткізеді. Осының бірін бір жүйеге келтірсек, адамның әрекетшіл, ақыл - парасатты болуы, кемелдіктің жоғарғы сатысына көтерілуге септігін тигізсе, адам осы сатыға жете білсе, сонда адам бақыттың жоғарғы сатысына қол жеткізеді.

Әл-Фарабидің философиялық еңбектері мен Аристотельдің еңбектерін салыстырсақ, әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттары мен Аристотельдің «Жан туралы» еңбегінде бақыт түсінігінің қарама - қайшы келетін тұстары кездеседі. Бірінде бақыт таза теориялық түрде берсе, екіншісінде, бақыт теориялық және практикалық түрде берілген.

Фарабидің философиялық еңбектерінде адамның ақыл-ойы, бақыты, ізгілігі туралы ілімдерінде көрініс тапқан қуатты рационалистік және гуманистік әлеует қаланды. Ақылды іс-әрекетте адамның шығармашылық белсенділігінің ең жоғары көрінісін көрген ғалым оның өмірін үздіксіз білім беру процесі ретінде түсіндірді, нәтижесінде адам ақыл-ойдың қалыптасуының тиісті кезеңдерінен «адамгершілік сатыларынан» көтеріліп, жетіледі.

Әл-Фараби адам өмірінің басты мақсаты бақытқа ұмтылу деп санады, оған жердегі өмірде қол жеткізуге болады деп сендірді. Оның ойынша, жоғары игілік, ең жоғары жетілу бақытқа шоғырланған, бұл адам өзімен үйлесімді өмір сүруі үшін қажет.

Ақылды, парасатты болу үшін адам өмір бойы оқумен, оқығандарын бойына тоқумен, жақсылардан үйренумен өтеді: «Үйрету дегеніміз - халықтар мен қалаларға теориялық ізгіліктерді дарыту деген сөз». Жақсы тәрбиемен дұрыс бағытта берілген білім адамды кемелдікке, даналыққа қарай бастайды. «Даналықтың ерекшелігі - әрбір түпкі нәрсенің шекті себептерінің оған мәлімділігі болса және адам өмірінің мақсаты бақыт болса, ал мақсат сол себептердің бірі болса, онда, даналық дегеніміз, шын бақыт болып табылатын зат туралы білімнің бізге беретіні болып шығады. Даналық дегеніміз - шын бақыт туралы білім беретін нәрсе, ал пайымдағыштық - бақытқа жету үшін орындау керек болатын әрекеттер туралы білімнің беретін дүниесі» [4. 16 бет].

Бақытқа жету жолы Фараби үшін адамның ізгілігін дамытуда - ақылдың жүрекпен одағы, адамгершілікпен парасаттылық, ақыл мен жақсы мінез. Ғалым жаттығу, адамгершілік әдеттерді дамыту арқылы әр адам үшін ізгілікке қол жеткізу мүмкіндігін дәлелдеді, сонымен бірге жеке ерік-жігерді, таңдау еркіндігін, жеке адамның бастамасын дамытудың маңыздылығын атап өтті. Оның еңбектерінде әр адамның және барлығының шынайы бақытына қол жеткізу, жер бетінде бейбіт өмір сүру қажеттілігі, адамдар мен халықтардың достығы туралы адамдар мен халықтардың бірігуі мен өзара көмегі туралы жоғары гуманистік арман көрініс тапты.

Фарабидің ойынша, шынайы бақытқа бар заттар туралы барлық білімді игеру, олардың мәнін, олардың пайда болу және жойылу себептерін зерттеу арқылы қол жеткізуге болады, бұл барлық нәрсенің табиғаты мен түпкі себептерін білуге әкеледі.

«Бақыт - бұл абсолютті игілік. Бақытқа жету және оған қол жеткізу үшін қажет нәрсенің бәрі бірдей жақсы, бірақ өзіңіз үшін емес, бақытқа жету үшін қажет. Бақытқа кедергі келтіретін барлық нәрсе - бұл абсолютті зұлымдық. Жақсылық бақытқа жету үшін пайдалы». Шынайы бақыт кез – келген зұлымдық жойылған кезде пайда болады, ал адамның жаны мен ақыл-ойы өзінің білімінде ең жоғары деңгейге жетеді. Мәңгілік әлемдік ақылмен бірігу. Адам өледі, бірақ өмірде қол жеткізген бақыт, рухани және керемет құбылыс бола отырып, өлмейді, бірақ одан кейін қалады.

Бақытқа қол жеткізген адам жаны бір-бірімен байланысады, осылайша жалпыадамзаттық бақыт, кейінгі ұрпаққа қызмет ететін адамгершілік қасиеттері артады. Әрбір ұрпақ ортақ бақытқа бөленіп, оны байытып, толықтыратын, ұрпақтардың өмірін жеңілдететін құнды және керемет нәрсе қалдырады.

Ұрпақтан - ұрпаққа өтіп, рухани мәдениеттің бұл артықшылықтары біртіндеп жинақталып, әр ұрпақ жасаған ең жақсы зияткерлік және адамгершілік жетістіктер ұрпақтарымен дамып, жетілдіріліп отырады. Барлық жақсы, жарқын, мейірімді - жалпыадамзаттық рухани мәдениетті одан әрі дамытуға және жетілдіруге өзіндік үлес бар. Әр адам жақсылық, қамқорлық, игі істер жасау арқылы бақытқа қол жеткізе алады.

Аристотель әл-Фарабидің «этикасына» түсініктемеде жоғары игілік тек біздің әлемде ғана, ал ақылсыздар жер әлемінен тыс жерде деп қарастырады.

Әл-Фараби үшін ақыл - адамның жоғары және ерекше игілігі. Ол ақыл жаратылыстану, математика және метафизиканы қамтитын теориялық философия арқылы дамиды деп, «Біз бақытқа тек сұлулыққа тән болғанда ғана жетеміз, ал сұлулық бізге тек философия өнерінің арқасында ғана тән болса, онда біз философияның арқасында бақытқа қол жеткіземіз» деген екен.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» идеясында адамның бақытқа қол жеткізуі тек өзара көмек пен ынтымақтастыққа негізделген қоғамда ғана жүзеге асырылуы мүмкін, бірақ адамның одан оқшаулануынан тыс жердеде жүзеге асырылады. Бақытқа жету адамдар дұрыс тәрбиеге, дұрыс басқаруға және дұрыс көзқарастарға жетелейтін «үйлесімді өмір сүруге» бірлескен кезде пайда болады.

Оның пайымдауынша, адам, сондай-ақ қоғам жақсылық пен жамандықты, және оның себептері не екенін біле отырып іс-қимыл жасайды, сондықтан ол өзара түсіністіктің негізін қалайтын принциптерді білуі керек. Адамдар мен олардың бірлескен «үйлесімді өмір сүру» үшін ұйымдастырылу тәсілі. Осылайша, ол мемлекеттегі мемлекеттік өмір мен билік туралы ұғымды адамдарды білімсіздік жағдайынан шығарып, ағарту идеологиясын білім мен мәдениеттің негізінде қалыптастырады.

Әл-Фараби басшылыққа бағынатын адамдарды қайырымды, абзал және бақытты адамдар деп санайды. Бұл адамдар халық болып құрылса, ондай халықты қайырымды халық деп, ал қоныстанып біріксе, қайырымды қала болып табылады деп көрсеткен.

Бұл қайырымды қаланы билейтін басшылардың тілектері, мақсаттары және оны іске асыру әрекеттерінің шынайы, бірыңғай болуының арқасында нәтижеге ие болатындығын және олардың өз бетінше орынды деп тапқан іс-әрекеттері болса, басқару бағытын өзгерте алатындығын, ондай басшының заң бойыншанағыз билеуші болып табылатынын көрсетеді.

Әл-Фараби қалаларды (және, тиісінше, адамзат қауымдастықтарын) ізгілік пен немқұрайдылыққа бөлген «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатты». Нашар қалалардың түрлері олардың тұрғындары ұмтылатын жалған тауарлардың түрлерімен анықталады: тарту, билік, құрмет, ойын-сауық.

Тек ізгі қаланың тұрғындары (әл-Мадина әл-Фадиля) шынайы бақытқа ұмтылады. Философтар басқа адамдарға бақытқа апаратын жолды көрсете отырып, олар қоғамға қала басшылары ретінде қажет екенін сипаттайды.

Қоғамның дамуы құндылықтар жүйесі негізінде әл-Фараби адамзат қоғамдастықтарының төмендегідей жіктелуін қарастырады:

1. Надан қала - оның тұрғындары шынайы бақыт бар екенін білмейді және ешқашан білмейді, сондықтан олар оған ұмтылмайды. Олар: «дене денсаулығы, байлық, ләззат, өз құмарлықтарына, құрмет пен ұлылыққа деген еркіндік», - деп құрметтейді. Бұл артықшылықтарға ие болуы - надан қала тұрғындары үшін бақыт.

Надан қалалар бірнеше түрде келеді:

- қажеттілік қаласы-олар өмір сүрудің шұғыл талаптарын ғана қанағаттандыруға тырысады;
- алмасу қаласы - тұрғындар үшін байлыққа қол жеткізу - бүкіл өмірдің мақсаты;
- төменгі және бақытсыздық қаласы-гедонизм билік еткен жерде оның тұрғындары әр түрлі ләззат алуға тырысады;
- менмендік қаласы - мұнда барлығы мадақтауға және тануға ұмтылады;
- билікке деген құштарлық қаласы-өмірдің мәні билікке жету, басқа адамдарды жеңу, оларды бағындыру және өзіне бағыну;
- Слостолюбия қаласы - мұнда доп толығымен билейді.

2. Азғын қала - оның тұрғындары шынайы бақыт пен ізгіліктің бар екенін біледі, бірақ оларды білмейтін сияқты әрекет етеді.

3. Өзгермелі қала - жақсы болды, бірақ кейіннен өзгерді.

4. Адасқан қала - оның тұрғындары «Бақыт осы өмірден кейін болады» деп санайды, яғни олар кейінгі өмірге үміттенеді.

5. Ізгі қала - «адамдарды біріктірудің мақсаты-шынайы бақытқа ие болған істерде өзара көмек», онда бейбітшілік пен өзара қолдау орнайды, онда «адамдар бір-біріне бақытқа жету үшін көмектеседі».

Игілікке бағытталған қалада адамдар бір-біріне көмектеседі, бақытқа жетуге ұмтылады. Ол қала кемеліне жеткен адамға ұқсайды. Сол сияқты адамдар да әртүрлі болса да, қала басшысына бағынып, бір-бірімен келісіп, іс-әрекет жасай отырып, өмір сүрулері керек. Мұндай қала орталықтандырылған түрде басқарылады, ал оның басшысы барлық қасиеттерге ие.

Әл-Фараби тек ізгі қалалардың болашағы бар деп санайды, ал қалғандары ыдырау мен өлімді күтеді. Оның пікірінше, егер оны мекендеген халықтар бақытқа жету үшін бір-біріне жағдай жасаса, бүкіл жер ізгілікті болады.

Бақыт дегеніміз - өзі үшін іздеген жақсылық... Бақытқа жетуге көмектесетін әрекеттер - бұл керемет әрекеттер. Оларды тудыратын әдет - ғұрыптар мен әдеттер - бұл жақсы қасиеттер»; «адам басынан бастап, табиғи түрде ізгілікке немесе жамандыққа ие бола алмайды, өйткені ол туған тоқушы немесе хатшы бола алмайды». Өлгеннен кейін адамдардың жаны босатылып, көкте біріктіріліп, бақытқа жетеді, ал олар көбейген сайын, олардың жалпы бақыты да артады.

Фарабидің пікірінше, бақыт рухани тәжірибе ретінде адамның жоғары қажеттіліктерін қанағаттандырудан туындайды. Дәстүр бойынша, адамның жоғары қажеттіліктері философия, өнер, дін құралдарымен, сондай-ақ моральдық, ғылыми және әлеуметтік-саяси қызметке қатысумен қанағаттандырылды. Бұл бақыт деген не деген сұраққа жауап бере алатын философия екенін білдіреді.

Әл-Фараби әрбір адам өзінің не үшін өмір сүріп жүргенін түсінуге, өмірден өз орнын іздеп, өмір сүрудегі басты мақсаты жайлы сұрақтарға жауап беруге тырысады дейді. Осы сұрақтарға жауап таба алса, бақытты болуы мүмкін екенін айтады. Егер адам жақсы мінез бен ақылға ие болса, сөзсіз, бақытқа қол жеткізетінін, жақсы мінез-құлық пен ақылдың күші бір арнаға тоғысып, адамның абыройын асырып, кемелдікке жол салатынын ерекше атап өтеді. Ол адамның жақсы-жаман қасиеттерінің бәрі туа болмайтынын, өмірді сүру барысында адам іс-әрекеттері мен ортасына байланысты қалыптасатынын, сәбиде аса мейірімді немесе зұлым болып келмейтінін айтады.

Ол бақыт дегеннің не нәрсе екендігін жан-жақты білімдарлығының, ойшылдығының арқасында жан-жақты түсіндіреді; әр түрлі қырынан сипаттайды: «Кейбіреулер ләззат алуды ең жоғары бақыт деп есептейді. Енді біреулер байлықты бақыт деп, санайды. Үшінші біреулер бақытты сол екеуінің ұштасуы»; «Бақыт дегеніміз - игіліктердің ішіндегі ең қадірлісі, ең үлкені және ең жетілгені...»; «...біз философияның арқасында бақытқа жетеміз. Ал оны біз жақсы ақыл-парасат арқылы меңгереміз» - деп өз ойын білдіреді.

«Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат» екендігін атап көрсеткен әл-Фараби бақытқа білім мен игілік нәтижесінде ғана жетуге болады.

Әл-Фараби идеяларының әлеуметтік мәдени негіздері, айтылған ой пікірлері осы күнгі өмір талабымен үндесіп жатқаны. Адам бойындағы, оның ішінде басшы бойындағы бұл қасиеттердің қазіргі басшылардың да бойына қойылатын талаптар екені анық. Адал болып, айналасындағы адамдарға жылылықтың нұрын шашып, бақыт сыйлап, қарамағындағыларды тең ұстайтын, өз жұмысын жақсы білетін білімді әрі адал басшыларға қоғам әлі де мұқтаж екені белгілі.

Ізгілікті қоғам дегеніміз бұл бақытқа ұмтылатын, өнегелік заңдары бойынша әрекет етіп, жасампаздық қызметпен айналысатын, адамдардың топтасқан қауымдастығы.

Келешегіміздің ашық, жарқын, қоғамымыздың «ізгілікті болуы» бұл ақиқат пен шыншыл адамдарды сүйетін адал, қайырымды, қамқоршы адамдар көп болса, елде, қоғамда, халқымызда бақытты болмақ. Сондықтан да, Әл-Фараби қоғам дұрыс болу үшін онда өмір сүретін адамдар дұрыс болу керек деп есептей отыры, «Адамзат кемелдігінің ең биік дәрежесіне жеткен» адамды бақытты адам санайды. Адам бақытты болу үшін ол өмір сүріп отырған елдің басшысы да кемел адам болуы керек», «Адамдар ішіндегі ең таңдаулы жан бірінші басшы болуға тиіс» деп есептеген.

Оның пікірінше, өмірге келген әрбір адам бақытты болу үшін өмір сүреді дейді: «Бақыт - әрбір адам ұмтылатын мақсат...» (Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. Алматы, «Ғылым», 1975, 3-бет), «Жан біткеннің бәрі ең биік кәмелеттікке жету үшін жаралған, ол бұған өзіне тән болмыс сатысына сәйкес жете алады» (Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы, 1973, 347-бет).

Әл-Фарабидің ойынша, адамның армандаған мақсатына жетуі, оның өзіне ғана байланысты екенін айқындайды. Әр адам бақытты өзінше түсінеді, өзінше күреседі, өзінше бағалайды.

Адамдардың мақсаттары орындалған кезде ғана, адам өзін бақыттымын деген ой қорытында жасайды.

Демек, ұлы ойшылдың қалдырған мұраларын есте сақтап, жас ұрпақтарымыздың бойына сіңіріп, жеткізуіміз керек деп ойлаймыз! Өсіп келе жатқан ұрпақтардың бақытты өмір сүруіне көмектесетін «өлмейтұғын сөз» қалдырған ұлылардың рухтары мәңгі жасай береді.

Пайдаланған әдебиеттер:

1. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар // Алматы, 1975. – 5- 6 бб.
2. Әбу Наср әл-Фараби. 10 томдық шығармалар жинағы. 4-том. Әлеуметтік философия. Этика, Эстетика, Астана: «Лотос-Астана» ЖШС 2007. – 107 б.
3. Мәдени-философиялық энциклопедия /Құраст. Т. Ғабитов, А. Құлсариева, Ә. Өлімжанова және т.б. – Алматы: Раритет, 2007. – 46 б.
4. Әл-Фараби. Бақыт туралы кітап. Алматы, 2015, 16-бет.
5. «Әлемдік философиялық мұра». Шығыс философиясы. Оқу құралы. – Алматы: «Жазушы», 2009, - 480 б.
6. **Фарабитану = Farabitanú : оқу құралы** / әл-Фараби атын. ҚазҰУ ; әл-Фараби орталығы ; ред. бас. Ж. Алтаев ; авт. ұжымы: Ә. Құранбек, Л. Асқар, П. Сүлейменов т.б. – Алматы : Қазақ университеті, 2019. – 140 б.
7. Әл-Фараби – Шығыстың ұлы ойшылы. Аль-Фараби – Великий мыслитель Востока. – Алматы: «Сардар» баспа үйі, 2020. - 400 бет -

2 СЕКЦИЯ ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫ

ӘЛ-ФАРАБИ ТҮРКІ ФИЛОСОФИЯСЫ КОНТЕКСТІНДЕ

Телебаев Ғазиз Тұрысбекұлы

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының профессоры,
философия ғылымының докторы

Annotation. The article analyzes the formation of the Turkic philosophical tradition by the philosophical categories in Farabi examining. This makes it possible to speak about a unified Turkic world view, which main elements are, in particular, the pursuit of happiness in this life, the prevalence of ethical beginning and controversially the idea of the futility of human existence.

Keywords: Turkic philosophical tradition, the philosophy of Farabi, ethical categories, the category «happiness», the category «measure».

Түркілік философиялық дәстүр ежелгі руникалық жазба дереккөздерінен бастап ғасырлар бойы қалыптасқан. Осы ескерткіштерде біз «Тәңір», «Көк», «Құт», «Ұмай», «Жер-Су», «Кісі», «Ел», «Өмір-өлім» сияқты ұғымдарды кездестіреміз. Содан кейін бұл ұғымдарды түркі философиясында кейінгі ойшылдар дамытты.

Бұл ретте түркі философиялық дәстүрі үшін негізгі категориялар жүйесін қалыптастыруда шешуші рөл атқарған қалалар орналасқан Ұлы Жібек жолы ерекше маңызға ие болды.

Ұлы Жібек жолы халықтар мен қалаларды, соның ішінде философиялық идеялармен алмасу арқылы байланыстырды. Бір жарым мың жыл бойы ол Орталық Азия, Қытай, Иран, Византия, Таяу Шығыс пен Еуропа арасында философиялық идеяларды таратудың негізгі арнасы болды.

Сонымен бірге, Жібек жолында философиялық диалогта ерекше орын алған қалалар болды: біз оларды «философиялық нүктелер» деп атай алғанымыз жөн болар. Бұл мәдени өмірі қарқынды, ірі кітапханалар мен қолжазбалар қоймалары бар және әлемге көрнекті ойшылдар берген қалалар. Біз үшін, Орталық Азияда, осы ойшылдардың көпшілігі әлемнің түркі бейнесін, түркі дүниетанымын, түркі ұғымдар жүйесін, түркі философиялық дәстүрін қалыптастыруға елеулі үлес қосқаны ерекше маңызды. Жібек жолы бойындағы осындай нүктелер (егер шығыстан бастап, батысқа қарай жүрсек) Сиань, Дуньхуан, Қашғар, Баласағұн, Испиджаб (Сайрам), Отырар (Фараб), Яссы (Түркістан) сияқты қалалар болып табылады.

Жібек жолы үшін де, түркі әлемі үшін де Отырар (Фараб) және Түркістан (Яссы) қалалары ерекше маңызға ие.

Бірнеше қалаларды қамтитын Отырар оазисінің өркендеуі I – XIII ғасырға жатады. Қалада әйгілі кітапхана және Қараханидтер әулетінің теңге шығаратын орындарының бірі болды, онда көптеген ғалымдар, философтар, жұлдыз жорамашылар, зергерлер мен шебер қолөнершілер өмір сүрді. Бұл қаладан түркі әлемінің мақтанышына айналған ғалымдардың тұтас бір тобы шыққан: әлемге әйгілі философ және математик Әл-Фараби Әбу Насыр Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан (870-950), сондай-ақ философ Әбу-Л-Қасым әл-Фараби (1130-1210), белгілі сопы Арыстан-Баб (XI-XII ғасырлар), астроном және математик Аббас Жаухари (IX ғасырдың бірінші жартысы), лингвист және географ Исхақ Әл-Фараби (951 қайтыс болған).

Түркі дүниетанымын түсіну үшін ең маңызды ұстаным тарихи болып табылады. Тарихи қалыптасқан ұғымдар бізге көп жағдайда тұрақты нұсқада келді, бұған ғасырлар бойы қалыптасқан түркі тілдес әдебиеттің жазбаша дәстүрі ықпал етті. Бұл әдебиет Орхон-Енисей дереккөздерінен бастау алады, содан кейін Тұрпан және Орталық Азия дереккөздерінен, содан кейін Қорқыт Ата кітабі, Махмуд Қашқаридің Диуани Лұғат-ат-түрік және Жүсіп Баласағұнның Құтты білік, Яссауидің Диуани Хикмет, Codex Cumanicus, және Орта ғасырлар мен жаңа уақыттағы кисса және дастандар.

Мысалы, «Тәңір» категориясы түркі философиялық сөздігіне де, түркі халықтарының дүниетанымына да терең енген. Тіпті исламды қабылдау және тәңіршілдіктен бас тарту кезінде түркі дүниетанымының негізгі түсінігі ұмытылмағаны белгілі. Көптеген жағдайларда түрік этностарының өкілдері өздерінің дұғаларында жоғары күшке «Тәңірі» деп жүгінетін. Бұл мағынада жоғары күшті білдіретін синонимдер-түсініктер бұлар: «Құдай», «Алла тағала», «Тәңір ием» және басқалар.

«Қорқыт ата кітабында» біз осыған керемет бір дәлел табамыз: «Тәңірге сиынбаған адамның тілегі қабыл болмайды. Тәңірісі құрамаса, ешкімнің бірі екеу болмайды. Тәңірі бәндесінің маңдайына не жазса, сол болады» [Қорқыт, 1986: 7].

Әбу Насыр әл-Фараби өзінің әлеуметтік-этикалық трактаттарында («Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары жайлы», «Бақытқа жол сілтеу», «Бақытқа жету туралы») түркі философиялық тілінің қалыптасуына әсер еткен көптеген философиялық категорияларды жазып кеткен. Оларға: «бақыт», «ізгілік», «жан», «кұт», «қанағат», «шындық», «даналық», «ақыл», «әділеттілік», «азап», «рақат» және басқалар жатады.

Фараби араб тілінде перипатетизм мен неоплатонизмнің философиялық дәстүрлерінде қалыптасып, Бағдад пен Дамаск философиялық мектептерінде оқығаны белгілі. Сонымен қатар, түркі ой дәстүрі мен ежелгі түркі менталитетінің архетиптерінің сөзсіз әсерін атап өтпеуге болмайды.

Мысалы, түркілік философиялық дәстүрде «Мәңгілік Ел» идеясы негізгі идеялардың бірі болып табылады. Бұл идеяда түркілердің кемел қоғам, өз қасиеттерінің арқасында өте ұзақ, «мәңгі» ғұмыр құра алатын, дұрыс ұйымдастырылуының себебінен тұрғындары үшін барынша тиімді жағдай жасауға мүмкіндік беретін қоғам туралы түсініктері қамтылған.

«Мәңгі Ел» өлшемдеріне сай келетін қуатты мемлекет құру идеясын теориялық тұрғыда әл-Фараби өз еңбектерінде негіздеген болатын.

«Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактатта әл-Фараби қаланы ізгі (қайырымды) ететін ерекше шарттарды бөліп көрсетеді. Бұл, ең алдымен, қала тұрғындары арасындағы қарым-қатынастар: ««Ізгі дейтініміз – бұл адамның шын болмысына, оның өмір сүруіне, тамақтануына, өмірін сақтауына байланысты ең үздік табыстарға жету үшін, өз тұрғындары бір-біріне көмектесіп отыратын қала» [Фараби, 2005: 165-166].

Әл-Фараби бойынша екінші басты шарт – қала басшысы, оған 12 «туа біткен табиғи қасиет» тән болуы қажет. Олардың арасындағы ең маңыздысы мыналар: «ешбір мінсіз мүшелері» болуы қажет, яғни дені сау болуы керек; есте сақтау қабілеті жақсы болуы керек; «зерек және алғыр ақылға ие болуы керек», өз ойын анық жеткізе алатын болуы шарт; «оқуға және танымға деген махаббаты болуы қажет»; шындықты сүйіп, өтірікке жаны қас болуы керек; «намысқор жаны болып, ар-ожданына сақ бола білуі қажет»; «әділетті, бірақ қыңыр болмауы қажет» [Farabi, 2014: 71-72].

Түркілік философиялық дәстүр әсіресе Фарабидің этикалық ілімінен жарқын көрініс тапқан. Бұл Фарабидің адам өмірінің мақсаты - бақытқа жету туралы анықтамасында көрінеді. «Бақыт – бұл әр адам ұмтылатын мақсат, өйткені ол қандай да бір кемелдік» [Әл-Фараби, 1975: 3].

Бір ғасырдан кейін түркі ой-өрісі дәстүрінде жұмыс істеген Жүсіп Баласағұн өз еңбегін «Құтты білік» немесе «Бақытқа апарар жолды көрсететін білім» (немесе «берекелі білім», қазақ философы А.Х. Қасымжанов шығарманың атауын аударғандай) деп атады.

Бақыт, Фарабидің пікірінше, өмірдің мақсаты болып табылады, өйткені ол ең жоғарғы жақсылық, яғни, ол басқа игіліктерге, мақсаттарға және т. б. жету құралы ретінде емес, өзі үшін (бақыт үшін) қажет.

«Бақытқа қол жеткізгеннен кейін біз басқа мақсатқа ұмтылудың қажеті жоқ екенін көреміз, бұл бақыттың өзі үшін және ешқашан басқа нәрсе үшін емес артықшылық беретінін көрсетеді», - деп жазады әл-Фараби «Бақытқа жол сілтеу» деген трактатында [Әл-Фараби, 1975: 4].

Фарабидің бақыт тұжырымдамасы үшін маңызды тағы бір аспект - бұл бақытты релятивті түсіну: «... бақыт әр адамға өзінің көзқарасы бойынша көрінеді, әркім дәл осылай ойлайды» [Әл-Фараби, 1975: 5]. Әр адамның өзіндік ерекшелігі бар, бақыттың бірыңғай үлгісі жоқ. Біреу үшін бақыт байлық, біреу үшін денсаулық, отбасы, мансап және т. б. болуы мүмкін.

Бұл жерде Жүсіп Баласағұнның көзқарасының ұқсастығы таңқалдырады. Философиялық категориялардың мазмұнын аша отырып, Баласағұни бақытты талдайды. Оны ол «құттың құбылмалылығы» деп атады. Құт келесі метаморфоздармен өрбиді: оған адамдардың өмірінде орын

жоқ сияқты, ол баспанасыз, өйткені ол өзгермелі, «сұйық» (өзендер мен сөйлеу сияқты), сондықтан ол алдамшы және зұлым деуге келеді. Бірақ содан кейін оның тағы бір қыры бар екені назар аударды: бақыт бұл жақсылық пен бақыт, бұл байлық пен биліктің қайнар көзі, ол бәріне қол жеткізуге көмектеседі. Бірақ бұл да соңғы нүкте емес: бақыт - бұл жаңару, бұл жаңаға деген құштарлық [Баласағұн, 1986: 1045-1050].

Фараби бақытқа жетудің жолдарын қарапайым, қолжетімді етіп көрсетеді. Оларға мыналар жатады: өзін-өзі жетілдіру; әдемі әрекеттерді орындау және ұсқынсыздардан аулақ болу; жағымды қасиеттерді дамыту; ақыл-ой және жақсы мінез; қанағат, артық және жетіспеушілік шегінен аулақ болу.

Фарабидің этикалық идеялары, менің ойымша, түркі философиясына тән этикалық көзқараспен ұштасады, оны атараксия (бейтараптылық, кішкене нәрсеге қанағаттану, мазасыздықтан арылу) деп атауға болады. Бұл интенция Отырар ойшылының келесі сөздерінде жақсы көрініс тапқан: «Егер сіз қалаған нәрсеге қол жеткізе алмасаңыз, қол жеткізе алатын нәрсені қалауыңыз қажет». Демек, Фарабидің этикалық релятивизмінің басым бөлігі Қанағат категориясы екені анық.

Қанағатты негізгі этикалық құндылық ретінде түсіну жалпы түркі, атап айтқанда қазақ менталитетіне тән екенін атап өткен жөн. Қазақтың халық даналығында, мысалы, «қанағат» сияқты адами қасиет, яғни өлшем, үйлесімділік, дұрыс арақатынас маңызды орын алады. Сонымен бірге «қанағат» адамгершілік реттеуші ретінде әрекет етеді, ол адамды шектен шығудан, асыра сілтеуден сақтандырады. Бұл тұрғыда «қанағатты» моральдық қанағаттану және де «тағдырмен келісу» деп түсінуге болады.

Әл-Фараби «қанағатқа», «өлшемге» «Бақытқа жол сілтеу» атты негізгі этикалық трактатында басты назар аударды. Ең алдымен, ол әркімге қажетті моральдық мөлшерге қол жеткізуге мүмкіндік беретін жағдайларды анықтайды. Қалыпты болу үшін адамның әрекеті мыналарды ескеруі керек: әрекет уақыты; әрекет ету орны; әрекет кімнен пайда болады; әрекет кімге бағытталған; әрекет неден пайда болады; әрекет немен жасалады; нәліктен және не үшін әрекет жасалады [Әл-Фараби, 1975: 16].

Фарабидің өлшемді этикалық категория ретінде талдау ерекшеліктері адамның моральдік қасиеттерінің егжей-тегжейлі жіктелуінде айқын көрінеді. Сонымен бірге, Шығыс дәстүрі үшін екілік оппозицияларды (мысалы, жақсылық - жамандық) емес, үш бөліктен тұратын икемді қарама-қайшылықтарды бөлудің жалпы үлгісін жүзеге асыра отырып, Фараби әр адам қасиеті үшін оның кемшілігін, «идеалды», үйлесімді қалпын және артықшылығын көрсетеді. Мұндай әдіснамалық ұстаным, мысалы, осы моральдық қасиеттің жоқтығы емес, оның жетіспеушілігі немесе артық болуы сияқты көрінетін адамдардың моральдық кемшіліктеріне неғұрлым сараланған көзқараспен қарауға мүмкіндік береді.

Әл-Фарабидің пікірінше, адамның адамгершілік қасиеттерінің жіктелуі өте маңызды, сондықтан оны егжей-тегжейлі келтіруге болады деп санаймыз. «Идеалды» адамгершілік қасиеттер, сондай-ақ олардың жетіспеушілігі мен артықшылығы мынадай болып келеді.

Абайсыздық (шамадан тыс батылдық) – батылдық (қауіпті істерге баруда және олардан бас тартуда көрінетін орташа батылдық) – қорқақтық (батылдықтың болмауы) [Әл-Фараби, 1975: 17]. Әрине, бұл қасиетті тарихи тұрғыдан сараптаған жөн. Мысалы, түркілер үшін батылдықтың жоғарғы шегі болмағаны белгілі, өйткені өмірлерінің басым бөлігі соғыстарда, шайқастарда өткен болатын.

Ысырапшылдық (шамадан тыс ысырапшылдық және жеткіліксіз үнемділік) – жомарттық, үнемшілдік – сарандық (шамадан тыс үнемділік және жеткіліксіз ақша жұмсау). Сонымен қатар, осы үштікті қарастырған кезде қызықты «айналып кету» пайда болады. Ысырапшылдықты артық деп түсінуге болады, ал сарандықты кемшілік деп түсінуге болады жомарттықты «мінсіз» қасиет деп анықтаған кезде ғана. Ал біз үнемділікті «мінсіз» қасиет ретінде таңдау оларды өзгертеді, яғни сарандық артық үнемшілдік болып кетеді, ал ысырапшылдық – үнемсіздіктің жетіспеушілігі болады.

Ашкөздік (ләззат алудың артықтығы) - абстиненция (тамақтан, әйелдерден ләззат алудың қалыпты деңгейі) - ләззат сезімінің болмауы (ләззат жетіспеушілігі) [Әл-Фараби, 1975: 18].

Шексіз әзіл-қалжың (әзілдің артық болуы) – көңілді болу (әзілді қалыпты пайдалану) – әзілдің жетіспеуі (өте қатал көңіл-күйде болу). Сонымен қатар, бұл жағдайда Фараби әзілдің артық болуы сияқты моральдық кемшіліктерге сабырмен қарауда: «адам өз өмірінде демалуы керек, ал демалу

эрқашан ондағы шамадан тыс жағымды немесе [кем дегенде] ауыртпалықсыз болатындай болады. Өзіл өзінің көптігімен жағымды немесе [кем дегенде] ауыртпалықсыз нәрселердің қатарына жатады [Әл-Фараби, 1975: 18].

Жалған менмендік (өзіне жақсы қасиеттерді, жоқ жақсы әрекеттерді жатқызу) - өзіне деген шындық (өзіне бар жақсы қасиеттерді, жақсы әрекеттерді жатқызу) – жалған әрекет (адам өзіне тән нәрсені емес, өзіне тән емес нәрсені жатқызады).

Жағымпаздық (қасиеттің асып кетуі) – достық көңіл (бір адамның басқалармен қарым–қатынасындағы сыйласу арқылы пайда болады, соның арқасында ол әңгімеден немесе іс-әрекеттен ләззат алады) - тәкаппарлық (бұл қасиеттің жетіспеушілігі), достықсыздық (басқасын ренжітетін нәрсені жасау).

Фараби «идеалды» адамгершілік қасиеттерге жету жолдары туралы ойлана отырып, «әткеншек» бейнесін қолданады. Адамдар, әдетте, моральдық қасиеттің артықтығын немесе оның жетіспеушілігін кезек-кезек таңдай отырып, «шектен шығуға асығады». Жағдай күрделене түседі, өйткені оларға қол жеткізудің жеңілдігі екі шекке ге де тән. Үйлесімділікке қол жеткізу өте қиын және «алтын ортаға» жету де өте қиын. Тек ұзақ мерзімді тәжірибе, күнделікті күш-жігер, парасаттылық пен шешімділік, ұтымды ләззат алуға деген ұмтылыс адамды ондағы «идеалды» адамгершілік қасиеттерді қалыптастыруға жетелейді.

Осылайша, ежелгі түркі жазба дереккөздерінен (Орхон-Енисей) бастап, Қорқыт Ата, Жүсіп Баласағұн, Махмұт Қашқари және Қожа Ахмет Ясауи еңбектері, қыпшақ тіліндегі Codex Cumanicus ескерткіші, Әмір Темірдің жазбасы салыстырмалы талдау көрсетіп жүргендей, тікелей және сөзсіз бір дүниетанымдық және мәдени-тарихи дәстүрге жататынын көрсетеді.

Осы дәстүрге бабамыз Әл-Фарабидің де идеялары жатады деп айтуға толық негіз бар. Оған дәлелдер Фарабидің әлеуметтік-этикалық трактаттарында көптеп кездеседі. Солардың ең мағынасы жоғарылары осы жерде талданды: «Мәңгілік Ел» болудың шарттары, адам өмірінің мәні, «құт» мәселесі, адамның ең жоғарғы моральдық қасиеттері, «қанағат» ілімі.

Түркі әлемінде, Алтайдан Дунайға дейін, Тәңірі терминін қолдану түркі дүниетанымын географиялық, мәдени және тарихи ерекшеліктеріне қарамастан біртұтас дүниетанымға байланыстырады. Олар Біртұтас түркі философиялық дәстүрін құрайды, сонымен қатар Qut – бақыт, qanaqat – өлшем, taqdyr – тағдыр, aqaaq – ата-баба рухы және басқалар.

Әдебиеттер

1. Қорқыт ата кітабы. Оғыздардың батырлық жырлары: Эпос. Алматы: Жазушы, 1986. – 128 бет.
2. Баласағұн Жүсіп. Құтты білік / Көне түркі тілінен аударған А.Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986. – 616 б.
3. Әлемдік философиялық мұра. Жиырма томдық. 4-том. Әл-Фараби мен Ибн Сина философиясы. – Алматы: Жазушы, 2005. – 568 бет.
4. Abu Nasr al-Farabi. The Book of Mind. – Almaty, Abai Club Intl., 2014. – 112 p.
5. Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар / ред. алқ.: А. Х. Қасымжанов, Б. Г. Ғафуров, І. К. Кеңесбаев; қаз. тіл. ауд.: Қ. Сағындықов, М. Ишмұхамедов. - Алматы: Ғылым, 1975. - 418 с.

ТҮРКІ ҒҰЛАМАЛАРЫНЫҢ ФИЛОСОФИЯСЫНДАҒЫ ОЙЛАР

Молтобарова Күмісбала Ишанқызы

ҚР ҰҚК Шекара академиясының профессоры, философия ғылымының докторы

Abstract. In this article, the author, considering the cultural and philosophical views of Turkic

thinkers, analyzes the legal ideas of Zhusup Balasagun set forth in his poem "Kutadgu bilig", which is the moral code of its time. Also, in the context of building a fair Kazakhstan, special attention is paid to the ideas of Balasaguni, Kashgari, Babur on the issue of strengthening statehood and the principles of governing the country.

Keywords: humanism, law, social norms, ruler, law.

Қазіргі жағдайларда ортағасырлық түркі ғұламаларының мәденифилософиялық ойлары күш-қуат беретін қайнар көз болып табылады. Ғұлама бабаларымыздың шығармаларындағы идеялар, одан әрі де тәуелсіз Қазақстанда қазақтардың өзін-өзі танып білуі үшін туып отырған мүмкіндіктерге сай, арнаулы, тереңдетіп саналау керек.

Бұл тұрғыда маңызы кеміген адамгершілік және рухани құндылықтарға қайта оралу тұрғысынан мәденифилософиялық және құқықтық идеяларын мұраға қалдырған Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» аталатын атақты туындысы - мемлекетті басқару қағидалары мен ұстанымдарын сөз ететін, ел басқарудың ережелері мен заңдарын, мінез-құлық пен әдет-ғұрып нормаларын қамтыған көркем туынды, белгілі бір деңгейдегі адамгершілік кодексі болып табылатындығын көрсету маңызды.

Этикалық-дидактикалық сарында жазылып, ғибрат-уағыздарды бейнелі көркем тілмен жырлайтын бұл шығармада бек, уәзір, әскербасынан бастап диқан, малшы, саудагерге дейінгі, қысқасы қоғамның барлық мүшелеріне қажетті қасиеттер сөз болады, яғни оның қырағы көзі бүкіл қоғамды төменнен жоғарыға дейін қамтиды. Сол кездегі Қарахан мемлекетінің билеушісі, атақты Табғаш Қара-Боғрахан (Қара-Бурахан) «Құтты білікпен» танысқан соң Жүсіп Баласағұнға қатты ырзалығын білдіріп, «Хас Хажыб Жүсіп Баласағұн» деген атақ беріп, өзін хан сарайының бас ақылшысы, ақыны, бас уәзірі етіп қызметке алады. Бұл туралы Ж.Баласағұнның өзі былай жазады:

Хандар ханы Табғаш Қара Боғра - Падишахтың құзырында оқыды. Мархабатпен даңқ қосты атына - Ақылы мен қаламының хақына. Хас Хажыбтық атақ берді тағы да, Мұны сеніп жақын тұтты жанына. Сол мәні үшін жұрт құрметтеп қарады, Аты: Жүсіп Хас Хажыб деп тарады.[Баласағұн, 2015: 15]. Хас Хажыб, яғни Бас уәзір болу - билеушінің көрер көзі, естір құлағы болу деген сөз. Басқа міндеттерін былай қойғанда ол мемлекет заңдары мен сол елдің әдет-ғұрпының ойдағыдай орындалуын қадағалап отырады.

Ал Жүсіп Баласағұн поэмасына – әмірші, патшалар басшылыққа алатын «Билік жүргізу туралы ғылым» деп тағы бір екінші атау беруге болар еді. Бұл еңбекті әлеуметтік-мәдениеттік – әдет-ғұрып, салт-дәстүр, арасында құқықтық нормалар жоғары қойылатын және бағаланатын ахлақтық және адамгершілік ережелердің толыққанды жинағы дей аламыз. Бұны кітап тараулары атауларының үзінділерінен: «...адамдарды басқару заңдары туралы», «...бағыныштыларды қалай лайықты басқарып, тәрбиелеу міндеті туралы», «...бектердің қызметшілері алдындағы міндеттері», бектерге қызмет етуді туралы заңдар мен ережелері туралы», «бек лауазымына сай бек қандай болуы керек...» және т.б. байқауға болады.

Мәңгілік ақиқаттар мен уақытқа бағынбайтын әлеуметтік-мәдени құндылықтар және әлеуметтік нормалар туралы кейінгі ұрпаққа жазып қалдырған данагөй, ойшылдың қырағы көзінен төменнен жоғарыға дейінгі бүкіл қоғам тыс қалмаған. Сондықтан да көп жағдайда Әл-Фарабидің қайырымды мемлекет туралы идеяларына ортақтаса отырып, Баласағұн, мемлекеттің формасы оның билеушісінің адамгершілік тазалығы мен рух биіктігіне, билеуші мен оған бағынушылардың ізгілікті қарым-қатынастарына байланысты болады, деп есептеді. Өз жұмысында философ кемел билеушінің портретін жасап шығаруға ұмтылды, билік басында тұрғандарды адамдар алдындағы негізгі үш міндеті туралы ғақлия айтты. «Біріншіден, - деді Баласағұн, - күмістей тап-таза бол. Екіншіден, адамдарға әділетті заң жаса. Және үшіншіден – жолдарға күзет қоятын бол».

Жүсіп Баласағұнның шығармашылығында көркем-бейнелі түрде автордың өзі өмір кешкен кезеңдегі орта – кейіпкерлер, оқиғалар, түркі қоғамы мен түркі мемлекетінің бір өзіне көшпелілік те, отырықшылық та өмірсалтын үйлестірген, сондықтан да мәдениеттік те, өркениеттік те сипатты біртума хәм дара феномендер жасап шығарған өмірі, мәдениеті, дүниетанымына байланысты адамгершілік және құқықтық арман-аңсарлары бейнеленеді.

Ортағасырлық Шығыс стихиялы түрде емес, керісінше жоғары түрде ұйымдастырыла

дамығандығы қоғамды басқару туралы шығармаларға ерекше тапсырыстар беріліп, байқаулар өткізіліп отырғанынан да көрінеді. Мысалы, XI ғасырдағы селжүк билеушісі Әбу-л-Фатх Мәлік-шах өз кеңесшілерінің арасында мемлекеттік басқару туралы ең үздік кітапқа байқау жариялап, ондай үздік кітап деп уәзір Низамал-Мүліктің «Саясат-наме» кітабы («Басқару кітабы») танылды. [Низам ал-Мульк, 1949: 383].

Жүсіп Баласағұнның бүкіл шығармашылығында дамымай қалу, жетілмеу салдарынан барлық тап, топ өкілдері мен мамандық иелері жапа шеккен сол кезеңдегі қоғамның дамуы үшін жаңа нормативтік негіздер (адамгершілік, құқықтық) жасауға деген ұмтылысы айқын көрінеді. Сондықтан да оның бағыт-бағдары, айтар ақылы барлығына қатысты. Жартылай көшпелі халықтардың барлық саладағы өмірін ережелік негіздермен реттеу, оның ойдағыдай құрылымын жасау, Жүсіптің пікірінше, қол астындағы халыққа ең бастысы – заңды беретін «өзі дана, өзі ақылды, өзі жөншіл» билеушінің міндеті. Ол билеуші - бектің мінез-құлық ережесінің тұтас бір өзіндік ауқымды кодексін жасап шығарды.

Бек халықты тек білікпен сендірер, Барлығын да ақылына жеңдірер Бек дегенің білікпенен берік тұр, Білік кетсе, бек қалады - желік құр. Елді ғана келсе ұзақ билегің, Заңды ұстап, бұрсын елге бүйрегін! Қара ішсе- малы желге ұшады, Ішкіш бектің- тозар елі құсалы! Осындай құқықтық ғақлияларды Ж. Баласағұн бүкіл сословие адамдарына, әртүрлі атақ және түрлі мамандық иелерінің барлығына қарата айтады. Ежелгі заман ақынының әділдігі, турашылдығы өз кезеңі үшін ғана емес, бүгінгі заман үшін, бүгінгі ел билігі үшін және ел азаматтары үшін де аса өзекті екенін мойындауымыз керек. Бұл ретте ойшылдың мұндай көрегендігіне таң қалмасқа да болмайды. Қаталдық пен әділеттілік ол үшін өте маңызды, бұл жайтты бүгінгі күннің «шексіз билікті жақтаушылары» есте сақтаса болар еді. «Өз еліңнің ішінде қандай да бір езгіні жой, жапа-жәбірге тыйым сал, ал, сыртта талау мен тонаудың жолын кес. Ақымақтарды аяусыз жазалап жөнге сал: бұзақыға ем болар қатыгездік». Көріп отырғанымыздай, Баласағұнға жыр әлемінде қиялмен қалықтап ұша беру жат, ол, керісінше аяғын жерге нық басып тұрған, өмірдің шындығынан, алшақ кетпейтін ойшыл ақын. Егер әділеттіліктің шарты заң болса, онда заң да әділеттілікті белсенді түрде қорғауы шарт, яғни қазіргі заман ұғымымен айтқанда, жақсылық, ізгілік өзін қорғай білуі керек.

Ақын және ғалым қарақшылық, талау-тонауға, жамандыққа және азғындыққа деген көзқарасын анық танытар болса, негізгі әлеуметтік топтар мен таптар туралы ол мүлдем басқаша сөйлейді: «...Адамның адамнан айырмасы өте көп, Бірақ, ең басты айырмасы – білімі болып табылады. Олардың әрқайсысын тани білсең болғаны. Білімпаздар – жақсылыққа жол бастар. Ықыласпен оқы да, сөздеріне көңіл қой». Бұл тұста ойшыл білімділік, даналық, қайырымдылық, ізгілік, «жан сұлулығы» және басқару сынды әртүрлі факторлардың өзара тығыз одағы болуы тиістігін тағы да қайталай еске салады.

Жарты адам баласын да бір Алла, Есті-ессіз, ұлық-кішік бар - онда. Ақылды бар, ақымақ бар, бар ғалым, Бай-кедей бар, надан, аңқау, бар залым! Бәрін соның алаламай бөлектеп, Басқаратын қандай болу керек Бек?! Басы ашық бұл шындықтардың, әсіресе, әлеуметтік көмектің нақты болуы тиістігі туралы шындықтың бүгінгі күнде де маңызы үлкен. Көріп отырғанымыздай, азаматтық қоғам, мемлекеттің оған қызмет етуі, ең алдымен, билеушінің халық алдындағы міндеттері туралы (керісінше емес) идеялар осыдан мың жылдай бұрын айтылған. Баласағұнның билеушінің мына міндет-парызы туралы тұжырымдары да тап бүгінгі күн үшін де айтылғандай: Заң алдында бәрі бірдей мен үшін, Кесем әділ. Болмайды ешбір келісім. Біл, әділ заң - басқарудың тұғыры, Бегі әділ ме! - Берік елдің жұлыны! Бек елінде тура заңды ұстаса, Бар тілекке жетер қолы, қысқасы!

Қазіргі таңда азшылықтың баюы көпшіліктің кедейленуінің есебінен жүзеге асырылып отырғаны, жекешелендіру барысында қоғамдық жекеменшікті жекелеген жылпостар су тегінге алып алғаны, елімізде өндірістің дамымай, тек сауда, алып-сату басым болып отырғаны, т.б. туралы көп айтылып келеді, өкініштісі – нәтижесіз әңгіме болып отыр. Даналық үшін кеше немесе бүгін деген ұғым жоқ, сондықтан да бабаларымыз жазып қалдырған ғақлия-өсиеттер - ұшқыр автомобильдер мен небір заманауи технологиялар заманында да өз маңызын жоймаса керек. Билеушіге жүктелер тағы бір парыз-міндет те – «...Үшіншіден, жолдарыңды қарақшылық, тонаушылықтан қорғай біл...» - шаруаның өз өнімін базарға еш алаңсыз жеткізе алмайтын тап бүгінгі күн үшін айтылғандай.

Көбейді елде қорлаушы да, зорлар да, Бас көтермес сорлы болды қорланған. Азаматтық қоғам

мен құқықтық мемлекеттің өзара қарым-қатынастарына сәйкес, алғашқы кезекте мемлекеттің міндеттері тұрады, ал, құқықтары – екінші кезекте және керісінше, азаматтық қоғамның құқықтары алғашқы кезекте болса, міндеттері екінші кезекте.

Баласағұнның кезінде қазіргі демократиялық қоғамның терминдері пайдаланылмаса да, ол құқықтар мен міндеттердің субординациясынан қателеспеген. Билеушінің Халық алдындағы үш басты міндетін санамалай келе ол былай дейді: «Ел алдында бар басты үш парызың, Соны орындап айбарлан да міндет қыл – болсын жауап лайықты өзіңе». Сонымен, билеуші халық алдындағы өз міндет-парызын орындау барысында өзінің құқықтарын жүзеге асырады. Шексіз бола алмайтын ол құқықтарды Баласағұн, билік құрылымдарының құқықтары заңмен шектеулі керек, деп бүгінгі таңда айтатын біздер сияқты, нақты анықтап көрсетеді.

Ойшылдың пікірінше, билеушіге үш түрлі құқық берілген және ол құзырындағыдардан нені талап ете алатынын жақсылап зерделей білуі шарт. Ал, олардың (қара халықтың) бірінші борышы – билеушінің барлық әмірін құрметтеу, кез-келгенін орындау. Бұл барынша әділетті және заңды, өйткені, билеуші өзінің парызына сай, адамдарға әділетті заң жасап берді, сондықтан да ол заңды құрметтеуді, заңды орындауды талап етуге құқылы.

Екінші борышы – қазынаға қарыз болмау, тиісті салықтарын дәл уақытылы төлеп отыру. Бұл мемлекет азаматтарына ауыр соқпауы тиіс, өйткені, билеуші күмістей тап-таза болып, қол астындағыларды талан-тараж, қарақшылық және шапқыншылықтан қорғайды.

Үшіншіден, сенің жауларыңмен жауласа отырып олар достарыңмен тату бола білуі керек. Егер өз борышыңды ойдағыдай атқаратын болсаң, құзырыңдағылар сені көкке көтеретін болады. Әрине, бұл ізгі ниеттердің барлығы да әділетсіздік, зұлымдық, зорлық-зомбылық пен қатыгездік жайлаған сол әлемде жүзеге асырылуы мүмкін емес еді. Әл-Фараби де, Баласағұн да мұны жақсы түсінді.

Есалаңмын әлде ақымақ-жындыбас, -Нені айттым, түсінсем-ау өзім де.

Әлде ессіз, есалаң боп түнердім, Әлде бәрі елес пе – жүдеткен жанды? Ақылшым кім - заңды қайтсем нығайтам, Адалдарды көтеріп, жазалар ем арамды. Ақ ниет пен адал Заң аяқ асты болыпты, Бәрі аяр, зымиян – пейілі адал кім қалды? Ойшыл таным-білімге, мәдениетке, болашаққа үміт артады, сенеді.

Кім дана болса, жақын білімге, Біліктіні жақын тартар түбінде. Білімнен әзіз не бар дейсің жаһанда, «Білімсіз надан!» десе, қорлық адамға! Жырдың соңғы жолдары даналық пен өмірлік бағдарламаның ең биік деңгейін танытады, мұнда болашақтың мәдени айқындамасы бар. Өзінің білімінің кем екенін үнемі мойындап отыру, өз көзқарасыңның дұрыстығына үнемі күмәнданып отыру ғана таңдаған арман-аңсарларың жолында қарекет жасауға бағыттайды. Сонда ғана орындалмайтын қиял сияқты көрінген көп арманыңа қол жеткізуге болады. Пайымдап, зерделеп қарасаңыз, мұның мысалдарын өмірден көп табасыз.

Білім- жарық, нұрын саған шашатын Ақыл болса, асыл болар - болса ер, Білім болса, бектік қылар қылса ер Ақыл кімде болса - болар асыл Ол, Білім кімде болса - бек һәм басың ол. Кісі ұланы қара жерге қол салды, Көтерді бәрін, білімін ол қолданды. Баласағұн өзінің шығармасында болмыстың әлеуметтік-мәдени негіздеріне мән беріп, жалпыадамзаттық рухани құндылықтардың мәнін саралаған. Оған ғұлама бабамыздың мына афоризмдерінен мысал келтірейік: «даналық бар жерде, ұлылық болады, білім бар жерде биіктік те бар», «білімнің маңызын оқыған біледі, сұлулықтың маңызын шебер біледі». Көріп отырғанымыздай, Баласағұн білімнің маңызын ұсақтатпай, ақыл мен әдемілікті одан да жоғары қояды. Сонымен қатар көрнекті ойшыл Жүсіп Хас Хаджиб Баласағұнның тіл - адамзат болмысының зор өлшемі екені туралы ойларын мына әйгілі нақыл сөзінен көреміз: «Ақыл көркі – тіл, тілдің көркі – сөз, кісі көркі – жүз, жүздің көркі – көз...» [Баласағұн, 1994: 352]. Жалпы «Құдатғу біліктің» авторы Жүсіп Баласағұнның даналық сөздері мен өсиеттеріндегі құқықтық, мәдениеттанушылық сипаттағы ойлары қазіргі күнде де өзінің өзектілігін айқындап тұр.

Жүсіп Хас Хаджиб Баласағұнның тіл мен білімнің мәніне деген мұндай көзқарасынан әсер алған түркі ғалымы, әйгілі «Диуани лұғат ат- түрк» («Түркі сөздерінің жинағы») атты еңбектің авторы Махмұд Қашқари. Олардың ойларының өзара үндестігін түркінің тұңғыш тіл маманың мына сөздерінен айқын көруге болады: «әдептің басы – тіл», «бақыттың белгісі - білім» [Қашқари, 1997: 59]. Мұндай ұстанымда болған ғұлама ойшыл ортағасырлық мұсылман ғылымының барлық дерлік

саласынан хабардар болғаны туралы өзі мұра етіп қалдырған «Диуани лұғат ат-түрк» еңбегінен білесіз.

Мысалы, сол кездегі ұлы адамдар, әдеп-ғұрыптар туралы, медицина саласында дәрілердің түркі тіліндегі атаулары және т.б мәліметтер. Соның ішінде ұлы ойшыл түркілердің саяси, мәдени өміріне ерекше мән беріп, қазіргі кезде де тәрбиелік мәні зор батырлық, ерлік, отансүйгіштік, арнамыс, ұят, достық және т.б ұғымдарға да ерекше назар аударады. Мұның барлығы да Махмұд Қашқаридің пайымдауынша, мемлекетті нығайту, қоғам өмірін жақсарту үшін маңызы зор санаттар.

Ортағасырлық білім-даналық, философиялық-мәдениеттанушылық, әдеби-өнерлік құндылықтар туралы сөз қозғағанда араб-түркітілдес ғұлама ойшылдар шоқжұлдызы арасында билеуші және әскербасы Темірдің ұрпағы, Солтүстік Үндістанда Ұлы Моғолодар империясының негізін салушы, тарихшы, географ, этнограф, жазушы және ақын Захреддин Мұхаммед Бабырды айналып өту мүмкін емес және оның есімі ерекше бөле-жара аталуы шарт.

Бабыр біртума лирикалық шығармалар (ғазалдар, рубаилер), мұсылман заңтануы («Мубайн»), поэтика («Аруз рисаласы») музыка, әскери істер бойынша трактаттар, сондай-ақ «Бабыр хаты» арнайы алфавитін жазды. Алайда оның өміріндегі ең басты еңбегі – әдеби бірден-бір ескерткіш, аса бағалы әскери-философиялық мұра болып табылатын «Бабыр-наме» кітабы [Бабур, 1958: 13]. Бұл еңбегінде ол Қашқари сияқты мемлекеттілікті нығайту мәселесіне көп назар аударады және де бұл орайда Бабыр өзінің шығармасын, шамасы, мемлекетті басқарудың нұсқамалығы деп те қарастырған сияқты. Ол бұқара халықтың жағдайын қайтсем жақсартамын және оларды феодалдардың жүгенсіздігінен қалай қорғаймын деп қам жеді.

Ол ортаазиялық әскери ғылым тарихында алғашқы болып саны көп қарсыластан қорғанудың тактикалық артықшылығын пайдаланды, өзіне дейін түркілерге белгісіз болып келген артиллерияны сынақтан өткізді, ал, әскери саясатта одақтар мен коалицияларды белсене қолданды. Ортағасырлық әлеуметтік-саяси ойдың осындай ұлы өкілдерінің көзқарастары негізінде мұсылман мемлекеттерінің қызметтері, саясаты мен құқықтары дамып отырды. Сондықтан да олардың ғақлиялары ескірмек түгіл, әулеттік, тап-топтық, корпоративтік мүдделерді жалпыадамзаттық, гуманистік, мәдени құндылықтар ысыра бастағандықтан уақыт өткен сайын мейлінше өміршең болып отыр. Демек, тәуелсіз Қазақстан мемлекетінің азаматтары да өмір-болмыс мәнін терең де айқын түсінумен қатар, адам санасының, таным мүмкіншілігінің, соның ішінде, қазақ мәдениетіндегі осындай ғұлама ойшылдарымыздың нағыз құнды танымдарының түп төркініне бойлауымыз қажет. Қазақ халқының рухани бітім, өнеге құндылықтарын, әсіресе, жас ұрпаққа терең ұғыну керектігі айдан анық.

Әдебиеттер.

1. Баласағұни И.Құтадғу білік: Құт әкелетін білім / И.Баласағұни – Астана, «Ғылым» баспасы, 2015. – 576 бет.
2. Низам ал-Мульк. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI-го столетия Низам ал-Мулька. Издательство Академии наук СССР, Москва-Ленинград 1949 г. - С.383.
3. Баласағұн Ж. Құтты білік. – Алматы: Білім, 1994. – 352 б.
4. Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі. Дуани лұғат-ит түрік. қазақ тіліне аударған А.Егеубай. 3 т. Хат. Алматы, 1997. - 59 б.
5. Бабур З.М. Бабур-наме: Записки Бабура / [пер. М. Салье]; Акад. наук Узбек. ССР. Ин-т востоковедения. Москва. 1958 - 13 б.

М.МАҚАТАЕВ ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫНДАҒЫ ЖАЛПЫАДАМЗАТТЫҚ ЖӘНЕ ҰЛТТЫҚ ҚҰНДЫЛЫҚТАР СИПАТЫ

Сембаева Гүлнар Мәлікқызы
Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Философия кафедрасының доценті,
философия ғылымының кандидаты

Abstract. The aim and task of this research is to show the source of the creation of a thinker and poet M. Makataev on the basis of exposing of historic, social, spiritual and cultural premise which form his world outlook and specific vision on problem of society with a support on philosophy category apparatus.

Keywords: Poetic outlook, universal and national values, public consciousness

Мұқағали шығармашылығы – қазіргі уақыт қисынынан заңды туындап отырған рухани-мәдени сұраныстарды қанағаттандыруға негіз, бастау болатын ұлағаты мол, берері көп тәжірибе. Ойшыл ақынды толғандырған, ойландырған көптеген мәселелер қазір де өз маңызын жойған жоқ, қайта одан да тереңірек жіті көзқарасты қажет етуде.

Поэзияның ғылыммен арақатынасын Мұқағали ақын өз күнделігінде көрсеткен екен. «Поэзия – ғылым. Зерттеу керек. Адам өмірінің, адам жанының зерттелмеген, қалам тартылмаған несі қалды? Соны табу, соны зерттеу керек. Адам сезімін жан-жақты зерттейтін құдірет болса, ол тек – поэзия. Басқа ешқандай да ғылымның қолынан келмейтін шаруа бұл!» (М.Мақатаев, 1991:48б.) Ғылым тарихында өнер мен философия, философия мен негізгі қоғамдық сананың формалары тығыз байланыста болатынын ол дәлелдеген. Әрі ондай қатынастар жалпы ғылыми-методологиялық мәселе. Шығыс ғылымының ғұлама ойшылы Әл-Фараби өзінің шығармашылығында ғылым мен өнердің, поэзияның мәнін анықтауда логиканың тарихи процестегі әмбебаптық мәніне көңіл аударған. Белгілі американың шығыстану ғылымының өкілі Ф.Роузенталь Еуропа елдерінің ойшылдарына қарағанда мұсылман әлемінің философтары логиканың адамның дүниені танып-білудегі мәнін әлдеқайда анығырақ, нақтырақ, тереңірек зерттегенін дәлелдейді. Әл-Фараби белгілі «Поэзия (өнер) туралы деген еңбегінде Аристотельдің, Платонның көркем өнер жайлы ілімін игеріп, оған талдау жасап, мәнін анықтаған. Ол поэзия, риторика туралы ғылыми шығармашылығында адам өмірінде өлеңнің сезімді, эмоцияны, іс-қылығын эстетикалық, интеллектуалдық, мәдени тәрбиелеудегі танымдық қызметін ерекше көрсеткен» (Хайруллаев М.М., 1992:152 б.) Шындығында адам жанының нақты көрінісін поэзия, яғни көркем сөз арқылы шынайы суреттеуге болады. Поэзия арқылы берілген адам болмысының түрлі мәселелерін біз жанымызға жақын қаюылдаймыз. Ақынның беріп отырған өлең сөздерін өз тағдырымызбен салыстыра отырып, түсінуге тырысамыз.

Өз рухани өмірінде адам өзін еркін құбылыс ретінде таниды: ол өзі қалағанындай өмір сүріп, өз өмірін белгілі бір мақсатқа бағыттап, одан өзіне қажетті нәрселерді ала алады. Бірақ тыныш әрі бақытты өмір сүру үшін, қайғы мен қасіретті өзінше, ерекше сезіну үшін, адам өзі таңдаған жолдың ең дұрыс жол екендігіне сенуі қажет. Мұқағали Мақатаев өз заманының төл туындысы-тұлғасы ретінде қоғамның мәдени өмірін бойына сіңіру барысында халқының өміріне терең үңіле білген адам. Ақын өмір сүрген уақыт адам жанын уайым мен қайғыға салған кезеңдердің бірі еді. Соғыс салған жара жазыла қоймай, ел-жұрттың басынан ауыртпашылық кетпеген заман болатын. Сол уақытта пайда болған уайым ақын жүрегінен орын алып, ол дами келіп пәлсафалық мағына тауып, ақын өмірінің мақсатын анықтап берді. Ақын үшін кез-келген адамда екі түрлі әлем өмір сүреді: біріншісі, рухани (еркін) және екіншісі, материалды (тәуелді), бұл дегеніміз ішкі әлем және қоғамдық өмір.

Жалпы өзіміз куә болып отырғандай ойшыл-ақынның қоғамдық ойлары мен саяси-әлеуметтік көзқарастарын қалыптастырып ықпал еткен тарихи-әлеуметтік орта төңірегінде сөз еттік. Соғыс, соғыстан кейінгі кездегі қазақ қоғамындағы шиеленіскен әлеуметтік мәселелер, саяси қайшылықтар, кеңес өкіметінің қыспағы т.б. мәселелер М.Мақатаевтың қоғамдық-саяси көзқарастарын қалыптастыруда ерекше орын алды. Осы кезде ұлтының әлеуметтік жағдайының жақсаруын мұрат еткен, елінің өркениетті қоғам болуын қалаған «қазақ қоғамы үшін мүлдем жаңа саяси-әлеуметтік күш – ұлттық интеллигенция» араласа бастайды. Елінің елдігін, азаттығын батырлары қолдарына қару алып қорғаса, қазақтың зиялы қауымы халқының санасына оқуды, білім алуды уағыздаса, М.Мақатаев сияқты ақындар халқының рухани мәдениетінің жетілуін аңсап, өз ұстанымдарын ұсынды.

«Қоғамдық сана қашанда қоғамдық болмыстың бейнесі, соның туындысы». [Кішібеков,1994:132] Ал жеке сана әрқашанда белгілі бір қоғамның даму дәрежесіне сәйкес келеді. Кез-келген жеке адам белгілі бір қоғамда өмір сүретін болғандықтан оның санасы да қоғамдық болады. Қазақ халқының санасына үстемдік етіп тұрған коммунистік идеалдардың мақсаты өздеріне

тиімді қоғамдық пікірді, саясатты, құқықтық, моральдық, идеологиялық принциптерді халықтың санасына сіңіруге бар күшін салғаны белгілі. Қазіргі зерттеушілер Кеңес өкіметінің отаршыл саясаты мақсатының үш түрлі бағытта іске асырылғанын нақты айтып жүр. Біз де осы пікірді қолдай отырып, оны нақтылауды дұрыс көрдік. Олар:

1. Қазақ жеріне келімсектерді қоныстандыру саясатын жүргізу арқылы оның жерін тартып алып, түпкілікті меңгеру.

2. Рухани сағын сындыру үшін коммунистік идеалдарды халық санасына сіңдіру арқылы орыстандыру, немесе социалистік құндылықтармен уландыру. Діннің орнына атеизмді таратып, адамның ішкі жан-дүниесін тұрлаусыздандыру.

3. Жүздік құрылымдарды уағыздап, қоғамда алауыздықты туғызып, қазақтарды бір-бірімен жауластыру арқылы оларды билеп-төстеу. Бұл қағида «Бөлшекте де – билей бер» деген бұрыннан келе жатқан принципті басшылыққа алды.

Соғыс кезінде және одан кейінгі қазақ қоғамының болмысын дәл және терең бейнелеген көрнекті ақын-жазушыларымыздың шығармалары халықтың ұлттық санасын оятуға арналған көркем туындылар болды. Ол заңдылық та, себебі кез-келген саяси-әлеуметтік өзгеріс халық бұқарасының бірлігі зиялыларсыз болған емес. Үлкен әлеуметтік өзгерістер кезінде зиялылар белсенділік көрсетіп жүріп жатқан процесстерді терең түсініп, ұлттық сананы адамзаттық мәдениет деңгейіне көтеру үшін жан салмай күресті. Ұлы қайраткер Мұстафа Шоқайдың тілімен айтқанда «... белгілі бір мұрат-мақсаттардың төңірегінде жиналған оқымыстыларды ғана зиялы деп атауға болады». [Қасымжанов, 1996:111] Бұл жолда М.Мақатаев та өз күшін аяп қалған жоқ. Қазақ халқының ұлттық санасын оятып, кеңес өкіметінің отарлық саясатының астарын ашу, сөйтіп қазақ қоғамын бодандықтан алып шығу мақстаныда М.Мақатаев шығармаларында астарлы сөзді қолданды. М.Мақатаев «халқының арын арлап, зарын зарлап, намысын жоқтайтын азаматтарын мадақтап, өзінің өлендері арқылы халықтың сөзін сөйлеп, мүддесін қорғап», қазақ халқының қоғамдық санасының қалыптасуына, ұлттық сана-сезімінің оянуына үлкен әсер етті.

Халықтың ұлттық сана-сезімінің өсуі, ұлттық әлеуметтік прогрестің басты үрдісі болып табылады. Ұлттық сананың жалпыадамзаттық мәдениет деңгейіне көтерілуінің бірден-бір құралы ағартушылық екенін, білім мен ғылымсыз қоғамның алға ілгерілеу мүмкіндігі аз екенін жақсы түсінген М.Мақатаев сол жолда ерен еңбек етті.

Ақын өмір сүрген қоғам, оның биографиясы туралы өзінен артық ешкім айта алмас. XX ғасырдың екінші жартысында республика партия ұйымы мен Үкіметін басқарған Дінмұхамед Ахметұлы Қонаевқа, яғни Қазақстанның жан-жақты нығайып, өркениетті елдер қатарына қосылуына үлкен үлес қосқан ірі мемлекет және қоғам қайраткеріне жолдаған ақынның хаты өз өміріне жасалған талдау іспетті. «Біз майдан шебінде болмасақ та, сол жаралы жылдардың тақсіретін жұртпен бірге тартқанымыз аян. Ұжымшар даласы мені мен тұрғыластарымның нағыз мектебі болды. Ыңыршағы айналған аттар мен өгіздер жеккен соқа айдап, тұқым сеуіп, масақ теріп, шөп шаптық біз. Содан кейін ғана партаға отырып, бізді қалай болса солай оқытты». [Мұқағали журналы, 2006:20-23] Осылай ақын өзі өмір сүрген көрінісін суреттей отырып хат жазды. Бірақ талай тіршілік сергелдеңін сөз еткен хат бағытталған адамның қолына жете алмады. Оның себебі неде екендігі бізге жұмбақ. Айтсын деп ақиқатты тіл берілген дегендей, ақын қоғам өміріндегі ақиқатты еш бүкпестен, жасырмастан ашық айтқан. Нағыз ақын деп Мұқағалиды айтсақ артық болмас.

Кез-келген жеке адамды, тұлғаны белгілі бір қоғамның, әлеуметтік ортаның жемісі десек, М.Мақатаевтың да творчествосының қайнар көзі, айқындар өлшемі де – өзі өмір сүрген заманның әлеуметтік-эстетикалық негіздері. Социалистік құрылыстың жүзеге асуы барысында социализм табиғатынан туындайтын еңбекке деген белсенділік пен қоғамдық-саяси қызметке мүдделілік жалпы совет адамдарының маңызды бір өмірлік танымдары болды. М.Мақатаевтың өмірдің мәнін түсіну үшін ол өмір сүрген кезеңнің әлеуметтік-танымдық және мәдени-құндылықтық маңызы үлкен. Мұқағали шығармаларынан уақыт табы таңбасының ақын бойын қаншалықты қыздырғанын аңғарамыз. Осы кезеңде қоғамдық өмірді, экономиканы жаңа өмір талаптарына сай құру, еңбек ұжымдары мен жеке тұлғалардың белсенділігін дамыту негізінде жүзеге асқан болатын. Бұл процесстерді коммунистік партияның жетекшілігімен кеңес, комсомол, кәсіподақ және басқа да бұқаралық ұйымдардың тікелей қатысуымен жанданды. Қоғамдық ұйымдар өздерінің қызметіне

әлеуметтік топтардың басым көпшілігін қамтыды. Қоғамды қайта құрудың күрделі міндеттері мен оның шеңберінің ауқымдылығы сол кездегі көптеген зиялылардың, ойшыл-ақындардың еңбектерінде ерекше орын алды.

Еліміздің соғыстан әлсіреген халық шаруашылығын қалпына келтіріп, оны одан әрі дамыту қоғамдағы өндірістік қатынастарды нығайтуға және көптеген әлеуметтік мәселелердің шешімін табуға жағдай жасады. Партия мен совет өкіметі қоғамдық саяси өмірді белсенділендірудің бұрынғы іс жүзінде дұрыстығын дәлелдеген әдістерімен бірге үнемі жаңа тәсілдер мен жолдарды іздестіріп отырды.

Тағдыр адам басына не салса, адам соған көнуге мәжбүр. Себебі, ешкім ешқашан тағдырынан қашып құтылған емес. Соғыс деген сөздің өзі ауыр, ал оның мағынасын ақын жырлары ашып беріп тұр. Жан мен тәннің амандығын ойлаған сол уақыттарда жамандық жалғыз келмейді деп атамыз қазақ айтпақшы, аштық, жоқшылық бір жағынан қинаса, күн сайын көбейіп жатқан жесір мен жетімнің уайымы тіпті жаман еді. Соғыстың «балы мен шекерін» бейнелей отырып ақын соғыс деген сөзге анықтама беруге тырысады. «Соғыс деген – төккен ары қыздың және ұлдың да» дейді ақын. Осы бір қиын-қыстау күндердің арман-тілек, ақыл-ойдың барлығын құрдымға апарып тұншықтырып тастағанын да жасырмайды. Сонымен қатар ақын соғысты зұлымдықтың айнасы ретінде суреттейді.

Тағдыр түсінігі бойынша, болашақ әлдеқашан жазылып қойған, өзгеріске ұшырамайды. Демек, адам әрекеттері өзінің іс-қимылдарын еркін таңдаудан гөрі, құдай белгілеген жолмен, инстинктпен айқындалады. М.Мақатаевтың шығармаларындағы кейіпкерлерінің азаматтық жауапкершілікті өз өмірінің арқауы етіп алғанын көреміз. Ал, жауапкершілік еркіндіксіз, кісілік қасиеттерсіз өзін толыққанды көрсете алмайды. Француз ойшылы Н.Шатобриан айтқандай «Еркіндік – ұлы игілік, адамдардың бірінші қажеттілігі». (Оливер М., 1999:17 б.) Еркіндік адамды тағдыр билігінен ажыратып, оны жауапкершілігі бар, өзінің кісілік құндылықтарын жоғары көтерген нағыз тұлға деңгейіне жетеледі. Тұлғаның еркіндік феноменінің мәнін түсіну үшін тағдыр мен қатаң себептілік керек. Мұқағали соғыстың «балы мен шекерін» бейнелей отырып, «соғыс деген – төккен ары қыздың және ұлдың да» деп тұжырымдайды. Мұнда альтернатива да, еркіндікті таңдау да жоқ. Бұл кезге тек, отанына, туған жеріне, соғысқа кеткен жақын-тумаларына деген махаббаттан туындаған қатаң қажеттілік пен болашақтағы жақсылыққа деген сенім ғана тән. Осы бір қиын-қыстау кезеңнің арман-тілек, ақыл-ойдың барлығын тығырыққа тіреп, тұншықтырып тастағанын жасырмай, оны зұлымдықтың айнасы ретінде суреттейді. Бұл тарихи қажеттілік адамның ішкі рухани дүниесін шектеп, оның еркіндігін тежегенмен, адам осындай қиын кезеңде өзінің ішкі еркіндігінің, мейірімділігі мен сұлулығының, отанына, халқына деген махаббатының арқасында өздерінің алдарында тұрған мақсаттары мен қызметтерін іштей кедергісіз атқаруға мүмкіндік алады. М.Мақатаев өмірдің осындай бір жақты фатальдігін мойындаса да, адамдардың оған бас имей, мүмкіндігінше өз өмірлерінің мәнін, мазмұнын өздері жасауға талпынуын ерекше пафоспен жырлайды.

Азамат ұғымы өмірдің мәнін түсінуге нақты көмектесетін күрделі, маңызды, жалпы адами мәселелердің бірі. Бұл ұғым көпқырлы, тарихи өзгермелі және көп жағдайда қарама-қайшы болып келеді. Қазақ философиясында осы мәселелермен айналысып жүрген экзистенциалистер, азамат ұғымын оның еркіндігімен, жауапкершілігімен, ішкі құндылықтарымен байланыстырып қарастырады. Бұл жерде, еркіндік, құндылықтар адамның анықтамасы ретінде оның экзистенциясы болып саналады. М.Мақатаев поэзиясындағы майдан тақырыбынан біз туған елдің, тылдағы адамдардың қиын жағдайлары, күйзелген жан-дүниелерін, жауынгер ерлігін, сағыныш пен патриотизмге толы ұлттық рухты, намысты көре аламыз. Бұл шығармалардан бірізді дәйектілік анық байқалады. Сондықтан, бұл шығармаларды еркіндікті, теңдікті, бейбіт тұрмысты аңсаған азаматтық арманы, ата жауына деген балалық кегінің ақындық шежіресі деп айтуға болады. Бұл шығармалардан батырлықты, ерлікті, кісілікті, азаматтықты арқау еткен қазақ жырауларының, ақындардың шығармаларының сарынын байқаймыз.

Соғыс, одан кейінгі кездегі қазақ ауылының халін шынайы суреттеуде Мұқағалидың өзіндік ерекшелігі бар. Соғыс, одан кейінгі тіршілікті жырлай отырып, ол оқырмандарын қайшылықтарға толы ойға жетелейді. Азаматтық адалдығын, туған жеріне деген сүйіспеншілігін, бейбіт өмірдің қызығын, достық, жастықтың жарастығын, соғысты барынша жек көру, ол туралы жан-жақты толық

ақиқатты айту – Мұқағали шығармаларының етене стихиясы болды. Мұқағалидың бұл идеялары Ж.П. Сартрдың еркіндікті адамның басты белгісі деп айтуымен үндес келеді десек көп қателеспейміз. Сартр «еркіндік үшін күресу адамдардың өзгермейтін тағдыры. Адам дегеніміз - еркіндік» десе, Мұқағалидың адам болмысы, оның еркіндігі арқылы көрінеді, еркіндік – адам болмысының мәнін сипаттаушысы, - деген пікірлері Сартрдың жоғарыда айтқан пікірлерінің жалғасы сияқты болып көрінеді. Мұқағали шығармаларындағы Азамат, оның еркіндігі мәселесі моральдік, өнегелік ұғымдар ретінде сипатталады. Бұл мәселелер қазіргі таңда да, сол кезде де саяси-әлеуметтік және рухани өмірдің орталығында тұрған мәселелердің бірі. Оған жету деңгейі қоғам мен оның жалпы мәдени дамуы мен өркениеттілігінің негізгі белгісі болып табылатыны анық.

Дәстүрлі танымдағы құндылықтар әлемі – адамның рухани әрекеті әрі рухани байлығы. Бұл адамның адамгершілік санасының сипатын білдіреді. Яғни, қоғам мен адамдарға жақсылық пен жамандықты, ақиқат пен адасуды, әділеттілік пен әділетсіздікті, мән мен мәнсіздікті ажыратуға негіз болды.

Қазақ қоғамындағы жалпыадамзаттық және ұлттық құндылықтардың негізгі сипаты ақын шығармаларында осылай көрініс тапқан. Жалпыадамзаттық құндылық, адам өмірінің мәні, оның еркіндігі мәселелері Мұқағали шығармаларында барынша терең қарастырылып, маңызды сипат алған.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Мақатаев М. Күнделік. – Алматы: Жалын, 1991. -48 б.
2. Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. -М., 1992. -152 б.
3. Кішібеков Д. Философия. Алматы, Атамұра-Қазақстан, 1994.-132 б.
4. Қасымжанов А.Х. Ұлы даланың зиялылары. Алматы, Қазақ университеті. 1996 ж. -111 б.
5. Мұқағали журналы// Ажал алдында тұрғандаймын// тамыз, 2006, №7-20-23 бб.
6. Оливер М. История философии. Великие мыслители с древних времен до наших дней. – Минск, 1999. С.17.

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ АЛАШ ИДЕЯСЫ

Шаттық Әлиев

философия докторы (PhD), ҚР ҰҚК Академиясы

Ризабек Қанашев

ҚР ҰҚК Академиясының курсанты

Annotation. The article examines the issue of common ideas in the works of al-Farabi and Alash intellectuals. The authors try to reveal the spiritual connection between al-Farabi and Alash.

Keywords: philosophy, al-Farabi, the idea of Alash.

Тарихтың әр кезеңінде адамдардың барлығы бақытты өмір сүретін қала мен қоғамның үлгісін іздеп келеді. Ерте заманнан Платон, Аристотель, Конфуций, Мор, Кампанелла, Макиавелли секілді ойшылдар өздерінің үлгісін ұсынды. Адамның, жалпы қоғамның көздеген мақсаты – бақытқа жету болып табылады. Осы бақытқа қалай жетуге болады деген сұрақтың ақ-қарасын әл-Фараби айырып берді.

Биліктің адамгершілік сипатының қалыптасуы қоғамның интеллектуалды және этикалық тұрғыда дамығандығына тәуелді. Осы тұста әл-Фараби саяси элита қоғамды білім нәрімен сусындатуы тиіс, дәлірек айтқанда билеушілер мен имамдар осы іспен айналысулары қажет деп санаған. Қоғамның саяси сауаттылықтан бөлек, мінез-құлық мәнісі де өте маңызды. Екінші ұстаз тәрбиелеу үдерісін «халықтың бойына білімге негізделген этикалық қайырымдылық пен өнерді сіңіру тәсілі» деп көрсеткен. Көп жағдайда зұлмат соғыстардың туындауы, үлкен қақтығыстардың, түсініспеушіліктердің, кикілжіңдердің болып жатуы ізгіліктің кемдігінен. Қазіргі таңда кеңінен насихатталып жатқан халық үніне құлақ асатын үкімет жайлы идеяны Әбу Насырдың ойларынан да байқауға болады.

Әл-Фараби адамдарды «таңдаулы» және «бұқара халық» деп екіге бөлген. «Таңдаулы» адамдар қатарына имамдар мен билеушілер кіреді. «Таңдаулылар» халыққа нені білу қажет екендігін шешеді. «Таңдаулылардың ішіндегі таңдаулысы» – бірінші басшы, халықты басқару өнерін білетін саяси көшбасшы. «Таңдаулылар» «бұқара халыққа» теориялық білім үйретеді [1].

Қазақ даласы батыс үлгісінде білім алған, қазақ халқын жан-тәнімен сүйетін, өмірлерін қызметке арнайтын «таңдаулылардың» пайда болуын ұзақ күтті. Осындай «саяси элита» ХХ ғасырдың басында қазақ интеллигенциясының пайда болуымен жүзеге асты. Шәкәрім Құдайбердіұлы, Әлихан Бөкейханов, Ахмет Байтұрсынов, Міржақып Дулатов, Мағжан Жұмабаев және өзгелері «таңдаулы» атанып, «қалың ұйқыдағы» қазағын оятуға тырысты. Әл-Фараби «сауатсыз қалаларда» атап көрсеткендей, ағартушы Абай да өзінің қара сөздерінде қазақ халқының дамыған халықтардан әлде-қайда артта қалғанын бейнеледі. «Алаш» партиясының мүшелері осы кемшіліктермен күресуді өмірлік миссия тұтты.

Бұрын соңды толыққанды қарастырылмаған әл-Фараби мен Алаштың рухани байланысын ашу баяндаманың *өзектілігін көрсетеді*. Баяндаманың *мақсаты* қазақ мемлекеттілігінің даму сабақтастығы мен темірқазығының біз ойлағаннан да тереңде екендігін дәлелдеу.

Қазақстанның қоғамдық-саяси өмірінің алтын сандығында сақтаулы әл-Фарабидің ізін жалғаған Алаш зиялылары еңбектерінде де руханият мәселесі айқын көрінеді. Алаш арыстары да әл-Фарабидің ізгі ойларын жалғастырып, халықты білімді, сабырлы, ақылды адами қасиеттерге ие басшы басқаруы тиіс деп түйіндеген.

Білер болсаңыз, әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты философиялық трактатында басшының *он екі туа біткен табиғи қасиетін* атап өткен:

1. Ол адамның, ең алдымен, мүлдем мінсіз мүшелері болуы керек;
2. Ол айтылғанның бәрін жақсы түсініп, елестете білуі керек;
3. Ол түсінгенін, көргенін, естігенін және қабылдағанының бәрін жадында жақсы сақтай білуі тиіс және осының бәрінің ішінен ештеңе ұмытпауы керек;
4. Басшы көреген және ақылға ие болуы керек;
5. Шешендік қабілетке ие болуы тиіс;
6. Оқуға және танымға деген сүйіспеншілікке ие болуы керек;
7. Тамақтануда, сусын ішуде, нәпсі мәселесінде ұстамдылық сақтауы тиіс;
8. Шындықты және оның жақтаушыларын жақсы көруі тиіс;
9. Ар-намысты қадірлеуі тиіс;
10. Пендешілік өмірдің қасиеттерін жек көруге;
11. Әділеттілік сезіміне ие болып, оны өзім дегендерге де, бөгделерге де қатысты көрсете білуі тиіс;
12. Қажет нәрсені жасау кезінде батыл болуы керек [2].

Жоғарыда аталған қасиеттердің барлығы да Алаш көсемі Әлихан Бөкейханұлының бойынан табылатынына толықтай сенімдіміз. Алғашқы екі қасиеттен бірден үшінші, төртінші, бесіншілерге өтсек, балалық шағынан бастап қазақтың бүкіл тарихын, Шыңғыс хан заманынан бергі тарихты айтып отыратын ақсақалдардың әңгімесін, жыр, дастандарды жатқа білген Әлихан зерек, ақылды, сөзге шешен болып өскен. Алтыншы қасиетке келер болсақ, Әлихан - ғұлама ғалым, ормантанушы, экономист, мал шаруашылығын зерттеуді ғылыми жолға қоюшы, тарихшы, этнограф, әдебиеттанушы, аудармашы әрі публицист. Әлиханның бойынан сегізінші, тоғызыншы, он бірінші, он екінші қасиеттер Патша билігі тұсында, қара халықтың жайын ойлап, озбырлық саясатқа қарсы

айтқан шағымдары, соның нәтижесінде қудалануы бұлтартпас айғақ бола алады. Сегізінші қасиетті Әлиханнның ауыл молдасынан сауат ашып, медреседе білім алуы дәлелдеп-ақ тұр.

Әл-Фарабидің ойынша барлық он екі қасиет бір адамның бойынан табылмаса, бірнеше адамнан құралған билік басқаруы тиіс деген. Бірақ Алаш зиялыларының қай-қайсысын айтпасақ-та барлығы мұсылманша сауат ашқан, білім-ғылымға әуес, әділдік пен халықтың намысын биік көтерген нар тұлғалы азаматтар еді. Демек әл-Фарабидің қайырымды қаласын қалыптастыру Алаш зиялыларының қолынан келер еді. Бірақ оған кедергі болған - сұм заман.

«Үңгірге ұқсас жертөледе күннің сәулесі ұзыннан-ұзақ созылып жатыр. Балалық шақтарынан бері аяқтары кісенделген, көз алдында тек қана күннің жарығы елеңдейді. Өйткені темір кісеннің кесірінен тіпті бастарын да бұра алмайтын жағдайда. Адамдар күннің жарығына арқасымен кері бұрылып тұр. Көретіндері тек күн жарығынан түскен үңгірдің сыртындағы адамдардың өмірі бейнеленетін көлеңке. Кенеттен бір адамның темір кісендері босап, ол жарықтың бойымен жүріп түзге шығады. Айналада бұрын-соңды көрмеген түрлі түстерді, табиғаттың кереметін, аспан мен күнді көріп тамсанады. Көрген-білгеннің бәрін үңгірдегі адамдарға жеткізбек болып оралып, әңгімелеп береді. Айтқандарына сенбей, өтірікші деп танып өлтіріп тастайды...» [3]. Платон, бұл жазбасында көкірегі ояу ойшылдың өз қоғамында қадірі болмайтындығын жеткізеді. Расында өз заманында халқы қадірлемеген ұлылардың ұлылығын күні кеше ғана түсініп жатырмыз. Солар сынды «қараңғы қазақ көгіне, өрмелеп шығып күн болған» Алаш зиялыларының атқарған игі істеріне тағзым ету керектігін қазақ тәуелсіз ел болғалы ұғынды. Әрине, бұған халықтың еш кінәсі жоқ, барлығы да империялық Ресеймен кейін Кеңес үкіметінің отаршылдық, халықтың санасын мәңгірттендірген идеологиясының зардабы. Соның бірі Кеңес үкіметінің «Алаш» партиясы бағдарламасының орысша аудармасын бұрмалауы.

Әл-Фарабидің «Қайырымды қаласы» мультимәдени, көптілді және көпконфессиялы жаһандық мемлекет ретінде сипатталады. Алаш ардақтыларының интернационалистік көзқарастарын «Алаш» партиясы бағдарламасы жобасының «Жергілікті бостандық» тарауында «Қазақ жүрген облыстардың бәрі бір байланып, өз тізгіні өзінде болып, Россия Республикасының федерациялық бір ағзасы болу. Реті келсе, қазақ автономиясы сыбайлас жұрттармен әзірге бірлесе болу». Бұл түпнұсқалық үлгісі. Кеңестер аударған орысша аудармасында: «Автономия киргиз слагается из областей и входит в Российскую федерацию наравне с другими народностями». Шынында келгенде былай болуы керек еді: «Области населенные казахами, объединятся в целое, будут самоуправляться и станут одним из членов Федерации Российской Республики. Казахская автономия, если удастся, будет пока вместе с дружественными народами» [4]. Осы жерде ескеретініміз, біріншіден, түпнұсқада қазақтар мекендейтін деп түртілсе, аудармасында ол туралы бір де сөз жазылмаған. Екіншіден, «Алаш» партиясының негізін қалаушылар нағыз реалистер әрі интернационалистер ретінде, қазақтар мекендейтін облыстарда тұратын барлық ұлттар үшін автономия құру мәселесін бірінші орынға қойған еді. Орысша бұрмаланған аудармада автономия идеясын таза ұлтшылдық тұрғыдан талап еткізді. Оқырманнан тек қазақтарға ғана емес, Қазақстанда тұратын өзге де ұлттарға арналған автономия туралы идеясы бүгіліп қалған. 1917 жылы 5-13 желтоқсан аралығында Орынбор қаласында жалпы қазақтық съезінде Әлихан Бөкейханұлы баяндамасында қазақ автономиясын жариялау, милиция һәм Ұлт кеңесі (Үкімет) құру мәселелерін қарастырады. Баяндама ішінде: «Алаш облыстарын қазіргі бүліншіліктен қорғау мақсатымен уақытша Ұлт кеңесі құрылып, мұның аты «Алаш орда» болсын. Алаш ордасының ағзасы 25 болып, 10 орын қазақ-қырғыз арасындағы орыс және басқа халықтарға қалдырды», -деп қаулы қылады [4, 176.]. Осы жерден де Алаш қайраткерлерін ұлтшыл деп айыптау орынсыз екендігін байқаймыз.

«Негізгі құқық» деп аталатын III тарауында «Россия республикасында дінге, қанға қарамай, еркек-әйел демей адам баласы тең болу» [4, 62 б.] деген бөлігі бар. Бұл жері де орысша аудармасында алынып тасталған. Кеңестіктер таптық қағиданы баянды еткені баршамызға мәлім. 1995 жылғы ҚР Конституциясының 14-бабы 2-тармағында: «Тегіне, әлеуметтік, лауазымдық және мүліктік жағдайына, жынысына, нәсіліне, ұлтына, тіліне, дінге көзқарасына, нанымына, тұрғылықты жеріне байланысты немесе кез келген өзге жағдаяттар бойынша ешкімді ешқандай кемсітуге болмайды». Тарихи тұрғыдан өз уақытынан идеялық жағынан озып кеткен Алаш қайраткерлерінің айтқаны дұрыс болып шықты. Төртінші тарау «Дін ісінде»: «Дін ісі мемлекет ісінен айырылуы болу.

Дін біткенге тең хұқық». Ал аудармада «Дін біткенге тең хұқық» деген ереже түсіп қалған. Бұл қағида да Алаш зиялыларының Қазақстандағы барша ұлттардың қамын ойлағаны, дін мен қанға қарап бөлінбеуді алға тартқанын көрсетіп тұр.

Әл-Фараби армандаған қайырымды қоғамның құлпытасы – *әділдік* еді. II тарауда «Алаш» партиясының жоғары адамгершілік мақсаттарын айқындайтын қағида бар. Онда былай деп жазылған: «Алаш» партиясы *әділдікке жақ*, нашарларға жолдас, жәбірлерге жау болады» [4, 60 б.]. Орыс тілінде «Бедных партия называет и считает товарищами, мироедов – врагами». Бұл аудармада «әділдікке жақ» деген маңызды қағида жоқ. «Жәбір» сөзі де қате аударылған, орыс тілінде «зло, обида, насилие, оскорбление» деп аударылуы тиіс еді. «Мироед» - байлар мен кедейлер арасындағы құбылыс. «Салық» атты VII тарауында: «Салық әл-ауқат, табысқа қарай байға – байша, кедейге кедейше әділ жолмен салынуы тиіс» делінген. Орысша аудармасында тағы да әділ сөзі еленбеген. Бұл – коммунисттердің әдейі Алашордашылардың басты тіреуі – байлар мен молдалар, олар буржуазияшыл, феодалдық қоғамның жақтаушылары деп күйе жаққаны еді. Ал шынында бұл қағида өте *ізгілікті* болатын.

Әл-Фараби асқақтаған қайырымды қоғамның дінгегі – *білім мен ғылым*. «Алаш» бағдарлама жобасының «Ғылым мен білім үйрету» атты IX тарауында, білім барша жұрттың игілігі болуға тиіс делінген. Ал коммунисттерде білім алу құқығы тек жұмысшылар мен кедей шаруаларға ғана тиесілі болатын. «Алаш» партиясының бағдарлама жобасы бойынша білім алу барша жұртқа таратылатын. Бұл қағиданың құндылығы қазіргі уақытта да өз маңыздылығын жоймай отыр.

Жоғарыда аталған қағидалардан түйетін ой – қазақ даласында құқықтық, ізгілік пен еркіндікке негізделген мемлекет ұғымы сонау X ғасырда пайда болған. Тәуелсіз Қазақстан Республикасының саяси-құқықтық негіздерінің алғышарты XX ғасырдың басында қалыптасқан. «Алаш» партиясы бағдарламасы жобасы мен «Қайырымды қала тұрғындары» еңбегінің арасында ізгілік пен әділдікті алға қойған мемлекет құру идеяларының өзара сабақтастығы анық байқалады. Изгілікті қоғам, мінсіз басшы, әділдік ойларын әл-Фарабиден өзге Жүсіп Баласағұн өзінің «Құтты білік», Мұхаммед Хайдар Дулати «Тарих-и-Рашиди» еңбектерінде жазған.

«Жомарт қандай? Кімді айтамыз сақи деп,
Сақи жан тек ер хақына бас имек!
Сақи емес күміс шашып бөлгендер,
Сақи – елге жанын қиып бергендер!» [5].

Жүсіп Баласағұн халыққа, мемлекетке қызмет етуге шақырады. Жай ғана қызмет етіп қоймай, сол ұлы жолда керек десе жан беруге дайын болуға үгіттейді. Тәуелсіздік жолында жанын аямай, күндіз отырмай, түнде ұйықтамай қызмет қылған Алаш қайраткерлері түгелдей саяси қуғын-сүргіннің құрбаны болды. Бабалар аманатын сақтай білген Алаш қайраткерлері тәуелсіз Қазақстан Республикасын құруда зор үлес қосты.

Әл-Фараби еңбектері болашақ Алаш зиялылары білім алған мұсылман медресесі оқушыларының оқу ортасына енді. Түркі зиялылары ойшылдың шығу тегін айқын көрсетіп, оны өз отандасы деп санайды. Алгебра және геометрия бойынша алғашқы оқулықтар (Есеп құрал, 1914 жылдың бірінші басылымы), Міржақып Дулатовтың жазуына және баспасына қатысы болған және әл-Фарабидің математикалық әдісі негізінде әзірленген [6].

Алаштың тағы бір көрнекті өкілі Мағжан Жұмабаев әл-Фарабиді музыкалық-аспаптық өнердің түркі теоретигі ретінде «Түркістан» поэмасында көрсетеді:

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

Нацистік вермахт саяси мақсатта Шығыс ойшылдарының мұрасын бұрмалауда кез келген құралдарды пайдаланған. Гитлердің тапсырмасы бойынша еуропалық бағдаршылардың бір бөлігі мұсылман ойшылдарының философиясын, әсіресе әл-Фарабидің ойларын «аса адам» нацистік теориясының арнасында түсіндіруге тырысқан [6, 298 б.]. Аталған шарға саяси қайраткер Мұстафа Шоқай жауап берді. 1941 жылы Мұстафа Шоқай «Түркістан» мақаласында әл-Фарабидің

«қайырымды қала» үлгісі айтылған еңбектің талдауын жасап, жоғарыдағы аталған жалған идеямен қабыспайтындығын нақтылайды.

Түріктердің жоғалған ағартушылық дәуірі, әл-Фарабидің арқасында «Алаш» идеясының берік негізін қалады. Бүгінде Фараби мәдениеті бүкіл Орталық Азияның интеграциялық кодын құрауы мүмкін.

Кемелденген тұлғаны тәрбиелеу үшін әл-Фараби: «Адамға ең бірінші білім емес, тәрбие беру керек, тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы, ол келешекте оның барлық өміріне апат әкеледі» деген қағиданы ұсынған. Осы тұста, Фараби бабамыздың жастар мәселесіне ерекше көңіл бөлгенін байқаймыз. «Қазақтың саяси пікірінің тарихы – қазақ жастарының тарихы. Қазақ халқының ішінде шын саяси қозғалыс жастар оянып, жастар ұйымдасқаннан кейін ғана пайда болады» - деп, Смағұл Сәдуақасов атап өткен. Алаш қайраткерлері артынан азаттық идеясы мен ғылыми мұрамен қоса ізін жалғаған Алашшыл жастарды қалдырды. Смағұл Сәдуақасов, Мұхтар Әуезов, Садықбек Сапарбеков, Абдолла Асылбеков және өзге де жұлдызы жарық тұлғалар Әлихан мен Ахметтердің ізбасарлары еді.

Бүгінгі қазақ жастары бірен-саран Алаш қайраткерлерінің есімін білсе де, еліне қылған қызметі, жасаған игі істерінен бейхабар, кейбірі тіпті, есімдерін естімеген де. Мұның себебіне келер болсақ, БАҚ-та, теледидарда ең бастысы әлеуметтік желіде Алаш зиялыларының насихатталмауы. Бейнероликтер, деректі фильмдер жоқ емес, баршылық, бірақ сапасы нашар. БАҚ – бүгінде ядролық қарумен тең. Тек дұрыс бағытта қолдана білу керек. Біздіңше әлеуметтік желілерде ортақ ақпараттық платформаға ие парақшалар ашып, жастарға тарихи-танымдық контентті сапалы түрде жеткізу - міндет. Осы ретте «Алаш» идеясы қазақ жастарының әлеуметтік желі алаңында ұлттық брендке айналуы тиіс.

Алаш зиялылары құра алмаған егемен ел, әл-Фараби армандаған «Қайырымды қала», бабалар арманы – 1991 жылы Қазақстанның тәуелсіз ел болуымен мұратына жетті. Алаш идеясы аспаннан түсіп ХХ ғасырдың басында пайда болды деу қате. Мәңгі ел болу, дамыған озық мәдениетке ие болу, кемелдену идеялары – ежелгі түркі заманынан, Тоныкөк ескерткіштерінен, Фараби, Жүсіп Баласағұн, Хайдар Дулати, Абай сынды ойшыл бабаларымыздың еңбектерінен, ХХ ғасырдағы қазақ зиялыларының саяси қағидаларынан табылады. Бабалар мен ұрпақтар арасындағы сабақтастықты үзіп алмау – парыз! Әл-Фарабидің еңбектері Еуропаны Қайта өрлеу дәуіріне әкелді. Оның еңбектерімен танысқан Еуропа ойшылдары утопиялық шығармалар жазды. Сол утопиялық шығармаларды оқып, шабыттанған Карл Маркс марксистік бағытты саясат әлеміне дүниеге әкелді. Дәл осылайша «Алаш» идеясы әл-Фарабидің «Қайырымды қаласының» заңды жалғасы десек қателеспейміз.

Абай, Шоқан Уәлиханов, татар реформаторлары, Исмаил Гаспыралы, Алаш қайраткерлері әл-Фараби идеяларының мұрагерлері бола отырып, еңбектерінде адам – жоғарғы құндылық, азамат – мемлекеттің негізі ретінде жалпыадамзаттық адамгершілік қасиетін иеленуші деп жазған.

Қазақстанның әлеуметтік дамуының жаңа бағытының идеологиялық негізіне арқау болған әл-Фараби мен Алаш идеялары – жаңа қазақстандық патриотизмді қалыптастыру үрдісінде, ұлттың генетикалық кодын сақтауда және жалпыадамзаттық, гуманистік құндылықтарға негізделген «прогрессивті қоғам» құруда идеологиялық бағдарымыз бола алады деп есептейміз.

Әдебиеттер:

1. Абу Наср Аль-Фараби. О достижении счастья. – Алма-Ата: «Наука», 1973, – 322 б.
2. Абу Наср Аль-Фараби. «Добродетельный город». – Алматы: Международный клуб Абая, 2014, – 184 б.
3. Платон «Государство». – Москва: Издательство АСТ, 2020, – 283б.
4. Құл-Мұхаммед М. «Алаш» бағдарламасы: қиянат пен ақиқат». – Алматы: «Атамұра», 2000, – 450 б.
5. Жүсіп Баласағұн. «Құтты білік», BRK Group, 2019, – 581 б.
6. Алтаев Ж.А. «Әл-Фараби және заманауи Қазақстан философиясы». – Алматы: «Сардар», 2020, – 298 б.

КОНЦЕПЦИЯ «СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В ЭТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ АЛЬ – ФАРАБИ

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

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 и 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 сегодняшняя 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.

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 восприятию жизненной реальности, и информационной реальности тоже.

Бесспорно и то, что в настоящее время имеет место тенденции того, что статус 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».

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 всепоглощающей потребительской установками и психологией тотального потребительства.

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 общеполитической 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 неоценимую 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 внемлют 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 внемлют словам руководителя, учителя или наставника».

Нынешнему поколению предоставляется неоценимая возможность воссоздать свой индивидуальный проект, где каждому предоставится возможность восстановить 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.»

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».

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 большой душой, благодаря своему воображению, нарушенному желаниями и обычаями, находят удовлетворение в дурных положениях 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» [2,313].

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).

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.

Литература

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.

ЭЛ-ФАРАБИДІҢ САЯСИ ФИЛОСОФИЯСЫНЫҢ НЕГІЗГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ

Наурузбаев Дархан

Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының докторанты

Abstract. The importance of these works of Al-Farabi is not only his role in the formation of the political philosophical system in the Muslim world, but also the clear definition of the main rules and principles of political philosophy in these works. Based on these works, as the main issues of the political philosophy of the great scientist, the person and society, the state and its emergence and existence, types, forms of state administration, the role of law, the principles of creating a benevolent city-state, the qualities of a political leader and is a concept.

Key words: Al-Farabi, the benevolent city, political philosophy.

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Узлаг әл-Фараби - ұлы ғалым, энциклопедист, әлемге әйгілі ислам философиясының жарық жұлдызы, қазақ жерінің тумасы. Әл-Фарабидің саяси және әлеуметтік ойшыл ретіндегі даңқы араб-мұсылман әлемінде танымал болған «Азаматтық саясат», «Бақытқа жету туралы» және «Мемлекеттік қайраткердің афоризмдері» атты еңбектерімен шыққаны белгілі. Ғылыми қызметінің сириялық кезеңінде ол өзінің әлеуметтік-саяси тұжырымдамаларын «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатта» еңбегінде жүйеледі [Алтаев: 2018, 141].

Әл-Фарабидің бұл шығармаларының маңыздылығы оның мұсылман әлемінде саяси философиялық жүйені қалыптастыруындағы рөлі ғана емес, сонымен бірге оның бұл еңбектерінде саяси философияның негізгі ережелері мен принциптерінің нақты айқындалуында болып табылады. Бұл еңбектерге сүйене отырып, ұлы ғалымның саяси философиясының негізгі мәселелері ретінде қазіргі жағдайда өзекті болып табылатын адам және қоғам, мемлекет пен оның пайда болуы мен өмір сүруі, түрлері, мемлекеттік басқару формалары, заңның рөлі, қайырымды қала - мемлекетті құру принциптері, саяси көшбасшы қасиеттері мен концепциясы болып табылады. Айта кету керек, әл-Фарабиді толғандырған бұл мәселелер тек өткенге тиесілі ғана емес, оның көптеген идеялары бүгінгі күні де аса өзекті деп айтуымызға болады. Осыған байланысты Әл-Фарабидің саяси философиясының негізгі мәселелерін зерттеу, оның идеяларын қазіргі қоғамда пайдалану бүгінгі таңда да өте көкейкесті мәселе екендігін толық мойындауымыз қажет. Қалыптасқан пікір бойынша гуманистік және рационалистік сипаттағы әл-Фарабидің саяси тұжырымдамалары шығыс және ежелгі грек философиялық және этикалық-саяси ой пікірлерімен ұштасқан. Дегенмен, әл-Фараби қоғам мен саясатты зерттеуде жаңаша ұстанымдарды көрсетуге ұмтылғаны байқалады және саясатты философия тұрғысынан ғылым ретінде түсінуді негіздеді. Ол өзінің бұрынғы философтардың құнды идеяларын қабылдап қана қоймай, сонымен бірге саяси философияның логикалық-теориялық аппаратын терең байытты [Аль-Фараби: 1972, 193].

Әл-Фарабидің саяси философиясының негізгі мәселелерін талдауда оның теориялық және практикалық жақтарын ажырата білген жөн деп санаймыз. Практикалық тұрғыдан алғанда, оның ілімінде қоғамға, мемлекетке және саясатқа қатысты әлеуметтік-саяси көзқарастар терең негізделгенін, әл-Фарабидің өз дәуірінде қандай ұстанымға ие болғанын анықтау қажет. Теориялық тұрғыдан алғанда, әл-Фараби ілімінің танымдық-эпистемологиялық жақтарына сүйене отырып, оның

көзқарастарының қалай негізделгенін, олардың негізін қандай мәселелер құрайтынын, қарастырылып отырған мәселелер бойынша қандай теориялық тұжырымдамалар жасалғанын көрсету керек.

Әл-Фарабидің саяси философия жүйесінде адам және қоғам мәселесі, «кемелді адам» туралы ілімі маңызды орын алады. Сонымен қатар ғалымның саяси философиясының тағы бір маңызды мәселесі – бақыт мәселесі, оған жетудің жолдары мен тәсілдерін анықтау ойшылдың дүниетаным жүйесінде басым принцип болып саналады. Әл-Фарабидің саяси философиясының қалыптасуы мен дамуында бақыт мәселелесін адамзат қоғамын жетілдірудің әлеуметтік-саяси және моральдық негізі ретінде жеке адамның ғана емес, бүкіл адамзаттың түпкі мақсаты ретінде талдаумен тікелей байланысты екені айқын. Атап айтқанда, ол адам толығымен дамуы үшін ол көптеген мәселелерден тәуелді болады. Өйткені, ол барлық қажетті дүниелерді жалғыз өзі жасай алмайды, әрі қол жеткізе алмайды дейді. Сондықтан адам қоғамда басқа да адамдардың қауымдастығында өмір сүруі керек және сонда ғана ол толық дамып, бақытқа қол жеткізе алады дейді [Касымжанов: 1982, 198]. Осылайша, қауымдастықтың әр мүшесінің іс-әрекеті мен қызметі оның басқа мүшелеріне қажетті дүниелердің барлығын тауып береді дейді. Қауымдастық адамдары көмек көрсетулері арқылы ғана кемелділікке қол жетіп, ел тыныштығын сақтайды және гармонияда өмір сүреді. Бірақ адамдардың барлығы толық кемелдікке жете алмайды және қоғамның да бірнеше түрлері бар. Ғұлама толық мәнді қоғамды үшке бөледі: ұлы, орташа, шағын және оларды барша адам баласының қоғамдарының тұтас жиынтығы дейді. Ұлы қоғам – бұл барлық қоғамдардың толық жиынтығы, жерді мекендейтін барлық халықтардың бірлестігі. Толық қоғамдар идеясы жалпы және жеке категориялардың диалектикалық қарым-қатынасынан туындайтын әл-Фарабидің логикалық ойлауының жоғары деңгейін көрсетеді, мұнда жалпы – көптеген жеке бөліктерден тұратын үлкен қоғам – шағын қоғамдар. Әл-Фараби «ұлы қоғамды» біртұтас әлемдік қауымдастық ретінде түсінеді, бұл оның көзқарастарының гуманистік сипатын, адам өркениетінің прогрессивті дамуындағы ойшылдың оптимизмі мен сенімін көрсетеді.

Әл-Фарабидің пікірінше, барлық халықтардың өзара көмегі мен келісіміне негізделген біртұтас әлемдік қауымдастық («ұлы қоғам») идеясын өз дәуірінің қазіргі тәртібіне наразылық пен айыптау ретінде түсінуге болады; екінші жағынан, бұл идея бейбіт өмір мен жерді мекендейтін барлық халықтардың достығы туралы арманы ретінде көрінеді.

Орта қоғам – бұл ұлы қоғамның, жер аумағының белгілі бір бөлігін алып жатқан кез-келген жеке адамдар мен ұлттар қоғамының бөлігі.

Шағын қоғам – бұл жеке мемлекет ұсынатын орта қоғамның бөлігі.

Толық емес қоғамдар, әл-Фарабидің ілімдеріне сәйкес, толық қоғамдар сияқты бірізділікте қалыптасады. Ойшылдың толық емес қоғамды түсіндіруіне қатысты диалектикалық тенденцияларды да байқауға болады, өйткені жеке ауылдың, кварталдың және көшенің тұрғындары бір тұтас – қоғамды құрайды. Осы мәселеге қатысты әл-Фараби «көше орамның бір бөлігі, үй-көшенің бір бөлігі, қала – жергілікті жердің бір бөлігі, халық – жер тұрғындары жиынтығының бір бөлігі» деп атап көрсетеді [Алтаев: 1997, 301].

Әл-Фарабидің саяси философия жүйесінде қоғам мен мемлекет проблемалары да ерекше орын алады. Әл-Фараби өзінің ілімінде қоғамның, мемлекеттің әлеуметтік құрылымының пайда болу, қалыптасу, өмір сүру себептерін, оның құрылымын, басқару формаларын, сондай-ақ олардың өзгеруі мен эволюциясын және басқа да бірқатар мәселелерді терең талдауға тырысты. Әл-Фарабидің қоғам мен мемлекетке ғана емес, бүкіл философиялық және саяси мәселелерге көзқарастары өзіндік ерекшеліктерге ие, ол ажырамас байланыс пен бірлікті, адам өмірі мен қатынастарының және ғаламдық процестердің өзара тәуелділігін айқындайды.

Мемлекеттің қалыптасу үдерісін талдаудан бұрын ұлы ойшыл қоғамды, оның құрылымын, пайда болу себептері мен формаларын адамзат баласының бірлескен іс-әрекетінің нәтижесі ретінде қарастырды. Осыған сүйене отырып, ол қоғам, мемлекеттен бұрын пайда болғанын және оның өмір сүруінің шарты деген ұстанымын негіздеді. Ғұлама ғалым «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатта» қоғамның дұрыс құрылымдары, дұрыс заңдары және қала тұрғындарының оң көзқарастарымен байланыстыра отырып, қайырымдыны саяси философиялық аспектіде зерттейді.

Әл-Фараби қоғамды мемлекетпен теңестірді. Қоғам – адамдық мүше. Ол «қайырымды қала» деп атаған «адамның шынайы болып табылуымен байланысты, оның өмір сүруі, тамаша дүниелерге қол жеткізуде адамдар бір-біріне көмектесетін қала» деп сипаттаған [Алтаев: 2018, 141]. Айта кету керек, әл-Фараби қоғамның пайда болу себебін адамның әлеуметтік табиғатынан, адамның адаммен қарым-қатынасына деген қажеттілігін қамтамасыз ету үшін адамдардың өзара әрекеттесуінен, алға қойылған мақсат пен жоғары жетістікке жетуге деген ұмтылысынан көреді.

Әл-Фараби, өзінен бұрынғы ойшылдардан айырмашылығы, рухани жетілдірудің тәсілі ретінде ұжымдық өмір, ұжымдық еңбек қағидаттарына негізделген мәселені дұрыс бағалады. Адам әлеуметтік болмыс екендігі және әрқашан күнделікті өмірде өзінің әр түрлі мүдделері мен қажеттіліктерін қанағаттандыруға тырысатыны сөзсіз. Бұл күнделікті қажеттіліктердің әр түрлілігі, Әл-Фарабидің пікірінше, жеке тұлғаларды біріктіруді және олардың қоғамның өмір сүруі мен тұтастығын сақтауға деген ұмтылысын қажет етеді. Алайда адамдардың іс-әрекеті тек олардың материалдық қажеттіліктерін қанағаттандырумен байланысты деп сену қате болар еді. Ғұламаның осы мәселе бойынша пайымдауы метафизикалық, біржақты, оның қоғамның пайда болу себептері туралы идеялары бұл процесті ғылыми-философиялық түсіндіруден алыс болған. Олардың кемшілігі – ол қоғамның пайда болуындағы және адамның әлеуметтік болмыс ретінде қалыптасуындағы еңбек, материалдық өндірістің рөлі мен маңыздылығын түсінбеді және көре алмады. Сонымен қатар, әл-Фараби адамдар арасында материалдық тауарлар өндіру процесінде қоғам мен оның әлеуметтік-саяси институттарының қалыптасуымен байланысты белгілі бір қоғамдық қатынастар пайда болатынын көрмеді. Әл-Фараби негізгі себептерді аша алмаса да, ол қоғамның пайда болу шарты ретінде адамның қажеттіліктерінен туындайтын материалдық алғышарттарды алға тартты, сол арқылы адамның қоғамдық және саяси табиғатына баса назар аударды. Осыған сүйене отырып, әл-Фараби қоғам мен адами бірлестіктер өзара көмек, қарым-қатынас сезімі, адамдардың өздерінің өмір сүруін қамтамасыз ету және жалпыға ортақ игілікке жету үшін материалдық және рухани қажеттіліктерін қанағаттандыруға деген ұмтылысы негізінде пайда болған теорияны негіздейді. Әл-Фарабидің көзқарастарының прогрессивтілігі қоғамның пайда болуының негізінде ол негізгі принципті – қажеттілікті мойындады және осы процесті ұтымды түсіндіруге тырысты. Ол адамдардың ынтымақтастыққа, өзара түсіністікке және қауіпсіздігін қамтамасыз етуге деген ұмтылысына сенімді болды. Әл-Фарабидің пікірінше, егер туа біткен табиғи сипат пен адамның гетерогенді қажеттіліктерді жетілдіруге және қанағаттандыруға деген ұмтылысы қоғамның пайда болуына себеп болса, онда өзара көмек және адамзаттың өзара шарттылығы қоғам дамуының негізгі қағидасы болып табылады [Джураев: 2004, 176].

Әл-Фарабидің қоғам мен мемлекет және олардың диалектикалық қарым-қатынасы туралы тұжырымдамасын төмендегідей қорытындылауға болады:

1. Қоғам мен мемлекеттің пайда болуының, қалыптасуының негізін адамдардың өзара қатынастарына, бір-бірінің көмегіне деген қажеттіліктері, жалпыға ортақ игілік пен жоғары жетілуге қол жеткізу үшін бірігуге деген ұмтылысы болып табылады. Алайда мемлекеттердің қалыптасуы мен өмір сүруін ойшылдар ең алдымен билеушілердің жеке басымен байланыстырады.

2. Қоғам табиғи түрде дамиды, адамдардың іс-әрекетімен байланысты тұтас әлеуметтік жүйені құрайды.

3. Адамдардың өз мүдделері мен қажеттіліктерін жүзеге асыруға тырысатын мақсатты іс-әрекеттері мен ерікті ұмтылыстары мемлекеттің пайда болуының негізін құрайды.

4. Мемлекет жалпыға ортақ бақытқа жетудің құралы, шарты – адам өмірінің түпкі нәтижесі және зияткерлік және адамгершілік деңгейін арттыру тәсілі ретінде әрекет етеді.

5. Адамдардың зияткерлік және адамгершілік деңгейі мен санасына байланысты мемлекеттің тиісті мемлекеттік және әлеуметтік-экономикалық жүйесі қалыптасады.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Алтаев Ж. Аль-Фараби – великий мыслитель Востока / Жакипбек Алтаев. – Алматы: Қазақ университеті, 2018. – 210 с.

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. Касымжанов А.Х. Абу Наср Аль-Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 с.
4. Алтаев Ж. Қазақ философиясының қалыптасуы: философ. ғыл. док. ... дис.: 09.00.03. – Алматы., 1997. – 301 б.
5. Джураев Р. З. Политическая философия Абу Насра ал-Фараби.: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 : Душанбе, 2004. – 176 с.

ӘЛ-ФАРАБИ КОНЦЕПЦИЯСЫ: «КЕМЕЛ АДАМ» МОДЕЛІ ЖӘНЕ ҚАЙЫРЫМДЫ АДАМ

Сәрсенғали Ботагөз Жасұланқызы

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің PhD докторанты

Annotation. The formation of a noble and perfect person is the basis of social development. The ideas of nobility and perfection have evolved historically alongside human development. Al-Farabi, the first socio-political thinker among Arab philosophers, formed his own concept, considering the essence of human existence, the meaning of his life, his place in the universe, his role in society, nature. He opened the eyes of state associations expressing dissatisfaction with the Islamic concept of man, he was able to expand the breath of Islam in his own way. The problem of a perfect society, a good city and a perfect person is a unique world. The model of a perfect society in the teachings of Al-Farabi has great application not only in the East, but also in the West. One of the main signs of perfection is education. Al – Farabi says: "to be educated is to be able to make discoveries." Today's task is not to memorize the genius thoughts of Al – Farabi, but to strive to become the core of Life Orientation and national ideology.

Keywords: perfect man, morality, Sufism, state, virtuous city.

Мейірбан және кемел адамның қалыптасуында өзіндік сана, өзін-өзі бақылау, өзін-өзі тәрбиелеу сияқты рефлексиялық процестер жүретіндігі анық. Ибн Сина, әл-Фараби, әл-Бируни, Кайковус, Жәми, Давони сынды Шығыс энциклопедист-ғалымдары тұлғалық қасиеттер мен ерік-жігер адамның кемелденуіндегі рөлі ерекше екендігін атайды [Khalilova et al., 2020: 254. Адамның табиғи игілігі ретіндегі саналы әрекетіне сүйене отырып, әл-Фараби адам автономиясының жалпыға бірдей жеке тұлғаның шығармашылық белсенділігінің, адам еркіндігінің нәтижесінде барлық адамдардың гуманистік теңдігі туралы бірқатар тұжырымдар жасады. Адам өмірінің құндылығы жеке дара, тәуелсіз. Бұл мәселені әл-Фараби өзінің «Игі қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында қарастырған. Әл-Фараби кемел қоғамды үлкен, орта және кіші деп үшке бөледі. Үлкен қоғам – жер бетінде өмір сүретін барлық адамдардың қоғамдарының жиынтығы, орташа қоғам – жердің кейбір бөліктеріндегі адамдардың бірлестігі, кіші қоғам – тұрғындардың шағын бірлестігі. Әл-Фарабидің «қоғам мемлекетсіз болады, ал мемлекет қоғамсыз бола алмайды» деген сөздерінде өте маңызды заңдылық жатқанын уақыттың өзі дәлелдеп отыр. Кейінгі ғасырларда ойшыл Гегель де: «Мемлекет – қоғам қалыптасуының нәтижесі, көрінісі» - деген болатын. Бұл тұжырым – мемлекеттің қуаты қоғамның қасиеті мен қабілетіне байланысты екенінің тағы бір дәлелі. Яғни қоғам қандай болса, мемлекет те сондай болмақ деген сөз. Әл-Фараби айтқандай, қоғамның жетілуі оның басшысының және әр мүшесінің бойындағы жоғары адами құндылықтарға -байланысты. Шындығында, қазіргі уақытта елімізде дамыған азаматтық қоғам қалыптастыру үшін Әбу Насыр әл-Фарабидің қайырымды қоғам идеяларына қажеттілік туындауда. Ойшылдың: «Қайырымды қоғам – шынайы бақыт және оған жетудің жолдары туралы нақты білігі мен білімі бар әрі сол білігі мен біліміне сай әрекет ететін адамдар қауымдастығы» деген ұлағаты адамзат дамуы үшін бағдаршам

болары сөзсіз. Әл-Фараби кез келген әлеуметтік деструктивтілік, зұлымдық пен қатыгездіктен арылудың бірден-бір жолы – қайырымдылықта екен-дігін айтады. Трактат соңында мағынаны ашу үшін әл-Фараби ауылды, ауданды, көшені, үйді жеке қарастырады. Әл-Фараби қатаң логикалық жүйелілікпен қалыптастырған бұл кемел қоғамның жүйесі жалпы және жеке ұғымдарының арақатынасына негізделген. Ғалымның логикалық ойлауының нәтижесінің жоғарылығының арқасында еңбегі құнды бағаланып отыр. Демек, әл-Фарабидің пікірінше, қоғамның ең кемел формасы – қала. Ол «қала» терминін қазіргі мағынадағы қаланы, әкімшілік-аумақтық бөлініс бірлігі ретінде белгілеу үшін ғана емес, сонымен қатар мемлекеттік және әлеуметтік топтарды белгілеу үшін де қолданады. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық ілімінде ізгі қала идеясы маңызды орын алады. Ізгіліктің түпкі негізі ең жақсы адамгершілік қасиеттерден құралған. Адами қасиеттерді әл-Фараби этикалық және интеллектуалдық деп екіге бөледі. Ол адамгершілік қасиеттерге байсалдылықты, батылдықты, жомарттық пен әділеттілікті жатқызса, зиялылық қасиет ретінде даналықты, зеректілікті, тапқырлықты жатқызады. Олай болса, Әл-Фараби этикасының ең маңызды ережелері: нағыз бақыт – осы қасиеттердің барлығына ие болу. Оның үстіне ізгі адамдарды жаратылысынан азат дейді. Бұл тұжырым әл-Фарабидің адамдарды пайымдау мен темпераментіне қарай үш түрге бөлу туралы қызықты ойымен байланысты. Бірінші тип – табиғатта еркін адамдар. Олар іс-әрекеттері ақылға қонымды және батыл жандар. Екінші түрін осы екі қасиетке ие болмаған адамдарды қатыгез деп аталатын адамдар құрайды. Үшінші түрі – табиғаты бойынша құлдар, олар ойлана алады, бірақ шешімділігі жоқ. Табиғатынан азат адамдар шынымен бақытты деп қорытады. Әл-Фараби қала ұғымына «адамдар бірлестігінен құралған өзінің шынайы бақытын тапқанға дейін өзара көмек көрсетуге бағытталған қала» деп анықтама береді. Нағыз бақытқа жету жолындағы бұл ынтымақтастық ізгі қала, барлық басқа адамдар қауымдастығынан ерекшеленеді. Өзін-өзі оқшаулау және жалғыздық адамды бақытты ете алмайды. Әл-Фарабидың пайымдауында ізгілікті қаланың негізгі қағидасы – әділеттілік. Осы мемлекеттің әрбір азаматы өз өмір сүру жолын әділеттілікке арнаса, сот төрелігі де халықтың жағында. Ізгі қаладағы әділеттіліктің үстемдігі тұтастай мемлекеттің қаншалықты тұрақтылық пен дұрыс шешім қабылдауында. Әл-Фараби Аристотельден кейін мәңгілік және динамикалық өмір сүруі тек бір ғана, бірақ екі деңгейлі әлемнің болуы мүмкін деп санады. Дүниенің жансыз болмысынан еш ізгілік болмайтын болғандықтан, бұны бірінші деңгейге жатқызды. Осыған дейінгі түрлі тұжырымдар мен принциптен айырмашылығы, Әл-Фараби аристотельдік мәңгілік дүние принципін қабылдады. Философияның міндеті ол ғаламның әртүрлі бөліктерін сапалы талдау арқылы болмыстың мәңгілік және мәңгілігін сипаттау мен түсіндіруді, ондағы процестерді егжей-тегжейлі сапалы сипаттауды талап етеді. Әл-Фараби үшін «ізгілік» категориясының мағынасында этика деп болмыс, ғалам мен адамның өзі, ал қоғамдағы адам ретіндегі ізгілік ойлау, адамның танымы туралы теологиялық түсінік этиканың басты кілті болып табылады. Шындығында, әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі ең маңызды қоғамдық құбылыстардың бірі – тәрбие. Ол адамның жан-дүниесіне қатысты және жеке тұлғаның жастайынан қоғам мүшесі болуға, өзіндік кемелдік деңгейіне жетуге, сол арқылы өзі жаралған мақсатқа жетуге дайындалуын қамтамасыз ететінін жеткізеді. Дегенмен, Әл-Фараби кітаптарында тәлім-тәрбиеге арналған арнайы жазбалар сирек, оның жазбаларын мұқият қадағалаған кез-келген адам әртүрлі ойы жинақталмаған мәтіндерге кезігеді. Ол оның жалпы философиялық көзқарастарына сәйкес келетін тәрбиелік тұжырымдарын шағын түрде ғана қамтиды. Жекелеген ұғымдар мен ойларды «біртұтас дүниетанымға» біріктіру бұл түсінікті толық ашуға мүмкіндік берді. Шынында да, әл-Фарабидің ойынша, білім беру іс-әрекетінің барлығын жеке тұлғаның белгілі бір кезеңде және белгілі бір мәдениетте құндылықтарды, білім мен практикалық дағдыларды меңгеруі деп қорытындылауға болады. Адам баласы осы мақсат үшін жаратылғандықтан, тәрбиенің мақсаты – жеке адамды кемелдікке жетелеу. Кемел адам (әл-инсан, әл-кәмил) теориялық ізгіліктерге ие, осылайша өзінің интеллектуалдық білімін аяқтаған және практикалық тұрғыда қолдана алатын, адамгершілік қасиеттерге ие жан. Осылай ғана ол адам бұл атаққа ие бола алады. Одан кейін осы теориялық және моральдық ізгі қасиеттерді бойына сіңіріп, жауапкершілігін өз мойнына алған кезде ғана қоғамдастықтың жеке мүшелерінің жан дүниесіне бекіп, басқа адамдарға үлгі болады. Әл-Фараби адамгершілік және эстетикалық құндылықтарды осы негіздемелер бойынша біріктірді: жақсылық - әдемі, ал сұлулық – жақсы. Әдемілікті яғни, жақсылықты – зиялы қауымда бірінші орында қадір

тұтады. [Б.Дербісалиев Ә.Әл-Фараби эстетикасы. – Алматы, 1980. – 36]. Білімнен келетін бұл кемелдік білім мен ізгі мінез-құлықты біріктіреді, бұл бір уақытта бақыт пен жақсылықтың бірігуі секілді. Әл-Фарабидің саяси философиясының ерекшелігі араб-мұсылман мәдениетіндегі саяси теориямен тіке көрсетпегенімен біршама байланысты. Әдепті қала – бұл ең жақсы мемлекеттік жүйе кез келген мәселелерді шешуде, қамтамасыз етуге қабілетті және саяси ұйымдардың ерекшеліктеріне ие. Ізгі қала иерархияға негізделген. Иерархия тек үстемдік пен бағыну қатынастарын ғана емес, сонымен бірге үйлесімділік пен тепе-теңдікті де қамтиды. Бұл мұсылман әлемі көзқарасында барлық дәстүрлі қоғамдарға тән әлеуметтік-саяси жүйе тұрғысынан түсіндіріледі.

Сонымен қатар, ізгі қаланың иерархиясы объективті кеңістік тәртібін көрсетеді, бұл тәртіп әлемнің шындығын бейнелейді. Әл-Фараби болмыстың мәңгілік заңдарымен байланысты қоғамдық даму заңдылықтарын жердегі тіршілік пен ғарыштың тамаша үйлесімін көрсетуші деп санады. Әл-Фарабидің пікірінше, әлемдік үйлесімділіктің құпиясын білмей, кемел қоғам құру мүмкін емес. Ізгі қала тұрғындарының кәсібіне келетін болсақ, ондағы әрбір адам өмір үшін белгілі бір іспен айналысуы керек. Әл-Фараби зұлымдық қаласының болуына қарсы шықты, оның ішінде «надан қала», «мейірімсіз қала», «адасқан қала» деп бөліп қарастырды. Бұл қалалар бақыт және оған жету жолдарын білмейді. Қала тұрғындарының барлығы тек пайдасы үшін жүретін надандардан құралады. Мұнда дене саулығы - байлық, ләззат, нәпсіге ерік беру, абырой мен ұлылық. Бұл жамандықтың әрқайсысы бақыт қаласының тұрғындары надан болғанда басталады. Ал ең үлкен бақыт олар осы жамандықтардың жиынтығы деп санайды. Сәйкесінше бақытсыздықты олар ауру, кедейлік деп қана қарастырады. Өз құмарлықтарына еріп, намыссыз болғандарын байқамайды. «Амбиция қаласы», «қуатқа мұқтаж қала», «еркін қала» деген үш ұғым жаңа қала түсінігін құрайды. Қоғамды «ізгілер» және «надандар» деп бөлудің негізі Әл-Фараби осы топтардың жеке мүдделері мен мақсаттарын қарастырудан шықты. Мақсатты дұрыс қою бақытқа ықпал етеді. Бұл ретте, Әл-Фараби тек мақсаттың болуын ғана емес, оған жету жолын да тұжырымдаған. Ең жақсысы – мақсат пен абыройға жету. Қалаларды «надан» деп сипаттау – әл-Фарабидің сол дәуірдегі қоғамның жүйесіне наразылығының бір түрі екені анық. Надан қалалардың өз заманындағы қоғамға тән келеңсіздіктері: надандық, сарандық, билікке құмарлық, бос өмір сүру. Оларды қаланың басқа өкілдерінен бөлетін де осы жағымсыз ерекшеліктері. Әл-Фараби басында қалыптасқан он екіге жуық Платонның идеяларын қостады. Ғалым адамдарды дене мүшелерінің табиғаты мен қабілетіне қарай ерекшеленетіні сияқты, қала мен одақ мүшелері де әртүрлі деп есептеді. Ал егер билік иерархиясының органында орындалмайтын, тек бағынатын билік органдары болса, мемлекеттік иерархия тек бұйрықты орындау міндеті болып табылатын тап болып табылады. Адам ағзасының басты мүшесі жүрек - дененің кейбір басқа мүшелерінің қызметіне өз әсерін тигізеді. Себебі, егер сіз дененің кез келген мүшесін ренжітсеңіз, бүкіл дененің өмірі тоқтамайды. Ал егер сіз жүректі «алдасаңыз» адам өледі. Адамды рухани және тәндік бірлік ретінде түсіну Әл-Фараби тұжырымында осы тұстан шықты. Кемел адам теориясы тұлғаның үйлесімді дамуы мен психикалық қасиеттерін біріктіреді: салауатты дене, таза ақыл, қиял, жақсы есте сақтау, тапқырлық, мәнерлі сөйлеу, білуге құмарлық, нәпсіні басқара алу, зеректік, шындықты сүю, жанның тектілігі, байлыққа мас болмау және т.б. Әсіресе, Әл-Фараби кемел адамда әділдік қасиетінің болуын қажет деп санаған, ол «...әділдік пен оның жақтаушыларын сүюге, әділетсіздікті және олардан шыққандардың озбырлығын жек көруге, басқаларға әділ болуға, әділеттілікті және әділетсіздік құрбандарын қолдауға, әділ болуға, бірақ қыңыр болмауға, әділетсіздікке бой алдырмауға және табандылық танытуға әділетсіздік пен арамдықты жеңуге бірігуді талап етті ...» [Б.Фермер Х.Г. Жақсы сөздер кітаптары. – Нью Дели, 2002.]. Билеуші болуға лайықты адам осы қасиеттердің барлығын біріктіреді. Оның үстіне мұндай адам қоғамға қала басшысы ретінде қарастырылады. Әл-Фарабидегі кемел адам идеалы идеалды мемлекет басшысымен тұспа-тұс келді, өйткені кемел адамға адамдардың тағдырын сеніп тапсыра алады: ақылды адам ұстаздық ете алады. Ал адамдар қалай ақылға келеді? Ізгі адам ізгілікке тәрбиелейді, бақытты адам адамдарды бақытты ете алады. Бақыт, адамгершілік, кемелдік оған жетудің жолдары мен тәсілдері әл-Фараби дәуірінде проблемалық мәселелердің бірі болды. Бүгінде, бұл мәселе өзектілігін жоғалтқан жоқ. Әл-Фарабидің айтуы бойынша, адамның кемелдігі, оның қасиеттерін қалыптастыру — бұл өмір бойы жалғасатын және өліммен аяқталатын процесс. Әл Фараби араб халифатында ертеден қалыптасқан дәстүр бойынша мемлекет басқаруға

лайық білім-парасаты, мінез-құлқы барынша кемелденген мінсіз адамның қалыптасуын отбасы тәрбиесінің ең бірінші міндеті деп қарастырған. Бұл – сол қоғамның өркениетке жетуі үшін қажетті тұлғаның моделі ретінде сипатталды. Мұнда туа біткен немесе жас кезінен бойына дарытылып егілетін он екі қасиеттің атын атайды. Әл-Фарабидің мінсіз кемел адам концепциясы: 1. Мүшелері мінсіз. 2. Жадында жақсы сақтайтын. 3. Аңғарымпаз. 4. Өнер-білімге құштар. 5. Қанағатшыл. 6. Шыншыл. 7. Ізгі ниетті. 8. Әділетті. 9. Мінезі қыңыр емес. 10. Шешімшіл. 11. Батыл, ержүрек. 12. Өткір сөз иесі. Ғұлама осы қасиеттердің бәрін бала бойында қалыптастыра отырып «мінсіз адамды» тәрбиелеп шығарамыз деп тұжырым жасайды. Дегенмен, бұл қасиеттердің барлығы бірдей бір кісінің бойына бітіп, дари қоюы – сирек болатын құбылыс. Осыны ескере отырып «...жоғарыда аталған шарттардың алтауы немесе бесеуі оның бойына біткен болса, онда қиялдау қабілеті жағынан теңдесі болмағандықтан, ол осы қаланың айтулы басшысы болмақ» дейді. Тәрбиенің тұлғалық идеясын басшылыққа ала отырып, отбасын және ондағы тәрбиені басқару қашан да мемлекеттік мүддеге сай қойылуы қажеттігін дәлелдейді. Әл-Фараби адамгершілік категорияларына анықтама береді, сол арқылы "орта"ұғымын сипаттайды. Батылдық, ол ұқыпсыздық пен қорқақтық арасындағы ортаны, жомарттықты сарандық пен ысырапшылдық арасында анықтайды. Фарабидің пікірінше, іс-әрекеттегі модерация адам денсаулығы үшін пайдалы. Жаман мінез-бұл дененің ауруы сияқты жоюға болатын жан ауруынан басқа ештеңе емес. Философ "ақыл-парасатқа"үлкен мән беріледі. Атап айтқанда, философ ең керемет ақыл — ой қасиеті-бұл халыққа, адамдарға және ұзақ уақытқа арналған қалаға қамқорлық жасау деп тұжырымдайды. Одан кейін күнделікті өмірде әр өнерге, әр үйге, жеке адамға қолданылатын психикалық қасиеттер пайда болады.

Жоғарыда айтылғандарға сүйене отырып, «мейірбан адам» және «кемел адам» түсініктерінің түрлі мағыналық жүктемесі бар екені де анық байқалады. Нағыз мейірбан адам намысының қаталдығымен, жанашырлығымен, биязылығымен, ұстамдылығымен, жомарттығымен танылады. Берік ерік-жігерге ие, өзінің өмірлік ұстанымдарының ақиқатына сенімді, ар-намыс пен қадір-қасиеттің өткір сезімі бар мейірбан адам оған мұқтаж кез келген адамға көмектесуге, өзге адамның жағдайына бейім болуға дайын. Сондықтан мейірбандылықты жеке адамның қасиеті және ешбір заңдармен, тыйымдармен, ережелермен, шектелмейтін, өзінің ішкі болмысының табиғи, жақсы көріністерін иелену қабілеті деп түсінуге болады. Әл-Фараби өмірінің соңғы жылдарында сопылық жолмен өмір сүргені белгілі [Әл-Фараби және Ибн Сина. – Алматы, 2014. – 181]. Ұлы ғалым, ойшыл ретінде кемел қоғам мен кемел адам үлгісін жасады. Оның кемелді қоғам тұжырымдамасы идеалды қоғамның негізі болды, ол қайталанбас идея ретінде қарастырылды. Адам өз жолында бірте-бірте өзін-өзі жетілдіру қадір-қасиетін (ақыл-ойы, физикалық кемелдігі және т.б.) сезініп, өзін сол тұрғыда бағалайды. Әлемдегі ең жоғары және бірден-бір маңызды қағида – адамдардың бір-біріне рухани қабілеттерін жетілдіруге көмектесуі ең үлкен күш-жігерді тудырады. Кемел қоғам бүкіл ізгілік пен жақсылықтың жалпы жақсы адамдарға ортақ бірлестігі. Демек, әл-Фарабидың философиялық тұжырымы бойынша адамның бақытқа жету жолы - өзінің сенімі мен түпкі санасының дамуы және басқаларға әсер етуінің, білім мен ілімнің саласында өзін-өзі танумен айналысуында. Ұлы ата-бабаларымыз айтып кеткен ұлағаттарды жас ұрпақ бойына неғұрлым молырақ сіңірсек, соғұрлым ұлтымыздың болашағы да зор болмақ. Адам сапасын, оның білімі мен біліктілігін көтермей, қоғамды ізгілендірмей, қуатты мемлекет құрудың мүмкін еместігін уақыттың өзі көрсетіп отыр.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. әл-Фараби, Талхис науамис Афлатун, ‘Абдәр-Рахман Бадауи редакциясы.: Афлатан фил ислам, Бейрут, Дарул-Андалус, 1982. – С.54.
2. Сатыбекова С.Қ. Әл-Фарабидің гуманизмі. – Алма-Ата, 1975. – Б.136-138.
3. Әл-Фараби. Бақытқа жету кітабы. – Хайдарабат, 1926. – Б.44-46.
4. Лолита Сафронова. Дереккөз: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-26980/>
5. Жолмұхамедова Н.Кемел іздеуде:Әл-Фараби және Ибн Сина. – Алматы, 2014. – 181,
6. Б.Дербісалиев Ә.Әл-Фараби эстетикасы. – Алматы, 1980. – 36,

7. Б.Фермер Х.Г. Араб музыкасының тарихы. Жақсы сөздер кітаптары. – Нью Дели, 2002.

8. Эрик Вогелин қоғамының жиналысы 2009.

<http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2006%20Papers/Samah%20Elha-jbrahim.shtm>

9. Al-Farabi. Traatise көзқарастары. ізгі қала тұрғындары. – Алматы, 1970ж

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ «ҚАЙЫРЫМДЫ ҚАЛАСЫ» ЖӘНЕ ҚАЗАҚ УТОПИЯСЫ

Сыздықова Макпал Бархықызы

Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университетінің қауымдастырылған профессоры,
элеуметтану ғылымының кандидаты

Бимаханов Талант Дүйсенұлы

PhD философия докторы, Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университеті

Аңдатпа. Бұл мақалада әлемге әйгілі ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің ең танымал еңбектерінің бірі – «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаттағы» қоғамтану теориясы мен практикасы саласындағы құндылықтар жазылған. Трактатта ізгілікті қоғам болмысының негізгі тетіктері мен қажетті шарттары туралы жан-жақты талданып, зерделенеді. Мәселен, адамның табиғатынан көмекті қажетсініп, қоғам құруға бейілді екенін және қоғамның түрлері көптігін айтады.

Әл-Фарабидің қайырымды және қайырымсыз қалалар туралы ілімі түп-тамырымен Платон және Аристотельдің мінсіз мемлекет және мемлекет түрлері туралы ілімінен бастау алады. Платон өзінің "Мемлекет" деген шығармасында мінсіз қаланың құрылымы туралы ойын білдірген. Әл-Фарабидің "Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары жайындағы трактаты" – ойшыл дүниетанымының мазмұнды арналарының бірі. Трактатта ізгілікті қоғам болмысының негізгі тетіктері мен қажетті шарттары туралы жан-жақты талданып, зерделенеді. Мәселен, адамның табиғатынан көмекті қажетсініп, қоғам құруға бейілді екенін және қоғамның түрлері көптігін айтады. Себебі, әрбір адамның тіршілік етуі мен кемелділікке жетуі үшін қандайда болмасын қауым керек. Әл-Фарабидің пікірінше, "қайырымды қала" идеал болып табылады. Бұл – қайырымды билеуші басқарған феодалдық қала. Оған өзінің мақсатына сәйкес әрекет ететін басқарушы шенеуніктер мен сол шенеуніктердің мақсатын жүзеге асыратын келесі рангілі шенеуніктер көмектеседі, осылайша қоғамның төмен қабаттарына дейін.

Әбу Насыр әл-Фараби бұл кітаптың алғашқы нұсқасын «Китаб ас-сийаса ал-маданийя» деген атпен 942 жылы жазған. Ал толық нұсқасын 948 жылы Мысырда аяқтаған екен.

Кітаптың көшірілген нұсқалары әлемнің бірнеше музейлерінде, мұрағаттары мен кітапханасында сақталған. Атап айтқанда Британия музейінде және Оксфорд университетінің Бодлиан кітапханасы қорында бұл еңбектің бірегей нұсқалары бар.

Аталған еңбек орта ғасырларда Еуропада кеңінен танымал болған. Ал кейінгі кезеңде алғаш рет 1895 жылы ғылыми айналымға біржола енгізілді. Осы жылы бұл еңбек Голландияның Лейден қаласындағы «Бирбил» баспасында арабтанушы ғалым Фридрих Дитрицидің баспаға әзірлеуімен жарық көрген.

Бұл кітаптың маңыздылығы – автордың өз еңбегінде қала болып қауымдасып өмір сүретін адамзат баласының өзара ешбір қайшылықсыз, мінсіз идеал қоғамы қандай болуы керектігін жан-жақты сипаттауында деуге болады.

Иә, адамзат тарихында меншік пайда болуымен мемлекет құрылып, оның өзіне тән сипаттары туып қалыптасқаны белгілі. Мемлекеттер өзінің құрылымы, басқару формасы, ұстанымы, күш-қуаты тұрғысында қаншалықты сан алуандыққа ие болса, олардың тарих сахнасындағы жетістіктері мен өзіндік ішкі қайшылықтары да соншалықты әркілі болады. Адамзат баласы әрқашанда басқару

механизмі барынша жетілген, мемлекетті құрушы барша халықтың көңілінен шығатын мемлекет құруға әрдайым талпынумен болды. Бұл тұрғыдағы әрекеттерге ой жүгірте отырып алғашқы ой-пікірлер білдіріп, зерттеу жүргізген – антикалық дәуірдің ойшыл-философтары болды. Атап айтқанда грек философтары Платон, Аристотельдер мінсіз де ізгілікті қоғам құру жолдары туралы өз идеяларды ұсынып, трактаттар жазды. Біздің заманымызға дейінгі IV ғасырда жасаған грек ойшылы Платонның «Республика» еңбегі мен қытайдың философ ақыны Тао Юаньминнің «Шабдалы қайнары» атты туындыларында қайырымды қоғам мәселесі көтерілді. Дегенмен, мұны біз ізгі қоғам құру жөніндегі адамзат ойының ілкі бастаулары деп қарастыра алмаймыз. Себебі, мұндай ой-арман адамзат қоғамындағы алғаш мемлекет қалыптасқан кезден-ақ пайда болғанына еш күмәніміз жоқ.

«Әлемнің екінші ұстазы» атанған ойшыл ғалым Әбу Насыр әл-Фараби өзіне дейінгі грек философтарының идеал мемлекет туралы идеяларын дамыта отырып, өзіндік тұжырым-қорытындыларын ұсынады. Ғалым қайырымды (ізгі) қала тұрғындары қалай болуы керек, оның жағымды-жағымсыз, дарынды-дарынсыз басшысына тән сипат-белгілер қандай т.б. жайлы жан жақты талдау жасайды. Біз бұл турасында төменде кеңінен тоқталатын боламыз. Және де «Қайырымды қала тұрғындары туралы» кітапта жазылған ой-тұжырымдарды біз бір қырынан алып қарағанда, орындалу мүмкіндігі бар, шынайы теория деп қарастырамыз. Және сонымен қатар, Әбу Насыр әл-Фарабидің бұл ой-пікірлерін орындалуы еш мүмкін емес қиял-ғажайыпқа толы жазба ретінде де қарастыра аламыз.

Жалпы алғанда, адамзат баласының ең ұлы арманының бірі де осы қайырымды, идеал қоғам ғой. Дүниежүзіндегі барлық дерлік халықтардың фольклорында, әсіресе, ертегілері мен аңыздарында мәңгілік бақытқа кенелген ел мен жер суреттелетіні – санадағы осы аңсар күй, асқақ арманның сөзбен жасалған сұлу суреті екендігі анық.

Түркілік таным аясындағы қазақ әдебиетінде де осы сипаттағы аңыздар мен ертегілер, кейіпкерлердің шоғыры қомақты. Мәңгілік өлмейтін қалып күүді іздеп сар далада тентіреп мәңгіліктің күүін тартқан Қорқыт, жерінің түгі кілемдей, күн райы жыл бойына қоңыржай, жігіті мәңгі жиырма бесте, қызы мәңгілік он сегізде болатын, жастықтың қуаты сөнбей маздаған Жерұйықты желмаясына мініп алып желіп жүріп іздеген Асанқайғының арманы мен ілкідегі Әл-Фарабидің ізгі қоғам құру туралы ойлары – айналып келгенде сол баяғы адамзат қоғамының бақытты тұрмыс кешуі жолындағы ізденістер емес пе?

Әбу Насыр әл-Фарабидің қайырымды қоғам құрудың қолайлы жолдарын іздейтін алты бөлімді «Қайырымды қала тұрғындары туралы трактаттар» кітабының әр бөлімінде не туралы қарастырылатынын бір-бір сөйлеммен айтып өтелік.

Кез келген мемлекеттің күш-қуаты мығым, бірлігі бекем, тірлігі түзу болуы үшін қажет жағдайдың бірі – биліктің мығым болуы екендігін сонау грек ойшылдарынан бастап, қазақ даласында туған ұлы ұстаз Әбу Насыр әл-Фараби мен Еуропадан шыққан билік теоретигі Никколо Маккиавелийге дейін айтудайын айтып, жазудайын жазып кеткен екен. Бұл ой-пікірлердің бәрі қай заманда болсын, өзекті болып келген және біздің жас мемлекетіміз үшін де ерекше маңызды. Фарабтық Әбу Насыр әл-Фараби бабамыз мемлекет басшысының бойынан табылуы тиіс он екі ізгі қасиетті атап көрсете отырып, «Қайырымды қаланы» (біздің қазіргі ұғымымыздағы мемлекетті) дәл осындай адам билеуі керек деген ойды айтады.

Әл-Фарабидің ізгі қоғам туралы ойларына қарап, «қайырымды қаланың» яғни мемлекеттің лайықты гүлденіп, өмір сүруі үшін жеке тұлғаның қаншалықты маңызды екендігіне баса мән бергендігін аңғарамыз. Жеке тұлғаның немесе ел басшысының мемлекет дамуындағы рөлі қашан да жоғары болып келген және қазір де солай десек қателеспеспіз. Әбу Насыр әл-Фараби «Қайырымды қала» туралы еңбегінде қала бақытты болудың үлкен кілті – бірінші басшыға байланысты екендігіне баса назар аудартады. Қайырымды қаланың бірінші басшысы – ол қайырымды халықтың, тіпті жер жүзін мекендейтін барша жұрттың басшысы да бола алатындығын айтады. Ол үшін бірінші басшыға тән он екі бірдей қасиет оның бойында жинақталған болуы тиіс.

Біз төменде Әл-Фарабидің атап көрсетуінше, «қайырымды қала» басшысының бойынан табылуға тиісті қасиеттердің мағынасын аша отырып, әрбірінің қысқаша анықтамасын ғана беруді жөн көрдік. 1. Басшының он екі мүшесі бүтін, дені сау болуы керек; 2. Ақыл-есі бүтін, айтылған сөзді ұғатын болуы керек; 3. Есте сақтау қабілеті мықты, алғыр да аңғарымпаз болуы керек; 4. Сөзі

өткір, тілге шешен болуы керек; 5. Өнер-білімге құштар, оқып үйренуден шаршамайтын, білімпаз болуы керек; 6. Тамақсаулықтан, артық ішіп-жеуден, орынсыз сауыққұмарлықтан аулақ болуы керек; 7. Шыншыл болуы, маңына шыншыл адамдарды жиюы, өтірікшілерден аулақ болуы керек; 8. Рухы биік, ар-намысты биік ұстайтын болуы керек; 9. Пасықтықтан аулақ, игі істерге ынтызар болуы керек; 10. Байлыққа құмарлықтан, ашкөздіктен аулақ болуы керек; 10. Әділетсүйгіш болуы, озбырлар мен әділетсіздерді жақтаудан аулақ, ел-жұртқа қайырымды, мейірімді болуы керек; 11. Бір сөзді, бірақ қыңыр болмауы тиіс, жаман қылықтарға ымырасыз болуы керек; 12. Өзі дұрыс деп тапқан істі жүзеге асыруда шешімшіл, қорқып жасқануды білмейтін батыл да ержүрек болуы керек.

Әбу Насыр әл-Фарабидің пікірінше «қайырымды қала» басшысы болу үшін жоғарыдағы қасиеттерге қоса, билеуші болуға деген бейімділік, дарын тіпті ұмтылыс болуы керек екен. «Қайырымды қаланы әрбір кез-келген адам билей бермекші емес, өйткені, ел билеу – екі бірдей нәрсеге байланысты: біріншіден, билемек адамның өз жаратылысында ел билеуге қаншалық әзір екеніне байланысты, екіншіден, билеуші адамның еріктен қуат алып отыратын жағдайы мен қабілетіне байланысты. Жаратылысында ел билеуге кім бейім болса, билік соның үлесіне тимек.»

«Жиырма беске келгенде, бақыт берді басыңа, тақыт берді астыңа, Отыз жасқа келгенде, дүниеге кең едің... Елу жасқа келгенде, үш жүздің баласының атының басын бір кезеңге тіредің», - деп Бұқар жырау жырлағанындай, жаратылысынан ел билеуге бейім, жігерлі де жалынды жас жігіт Әбілмансұр майданда көрсеткен ерлігінен соң аз жылда басқарушылық талантымен жарқырай көрініп, елу жасқа келгенде үш жүзге ықпалы жүретін ханға айналғаны белгілі. Мұндай тұлғаларды жай ғана басшы емес, феномен тұлғалар десек болар.

Әл-Фараби өз туындысында феномен басшының даналық, көрегендік қасиетін әрдайым жоғарыға қояды. Басшының қабілетсіздігінен, біліксіздігінен қаланың құрып та кету мүмкіндігін жоққа шығармайды: «Егер әйтеуір бір кезде басшыларда даналық болмай қалса, онда бұлар басқа шарттардың бәріне сай келе тұрса да, қайырымды қала ағзамсыз қалмақ, сөйтіп қаланы билеуші басшы бұл ретте ағзам бола алмайды, ал қаланың өзі құрып кету қаупіне ұшырайды. Ал егер осы басшыға ақылшы етіп қоярлық бір дана табылмаса, қала біраз уақыттан кейін сөзсіз құритын болады».

Сондай-ақ Әбу Насыр әл-Фараби өз трактаттарында қала басшысының дара билігімен қатар, топтық биліктің түрі салтанат құру мүмкіндігі барлығын да атап өтеді. Мұны біз парламенттік-президенттік басқару үлгісі деп ұқсақ болады: «Жақсы қасиеттердің бәрін өз бойында ұштастыратын адам болмаса, бірақ бұл қасиеттер бір топ адамның арасында жеке-дара дарыған болса, онда бұл топтың мүшелері бірлесе отырып, әкімнің орнына ие болады, оларды жұрт жақсы басшылар және қадірлі адамдар деп атайды, ал олардың басқаруы қадірлі адамдардың басқармасы деп аталады».

Сонымен қатар Әл-Фараби жазып қалдырған трактаттар жинағында «қайырымды қаламен» қатар, «қайырымсыз қалалар да бар. «Ол қаланың тұрғындары ешқашан бақыт дегенді білмеген, оған жету олардың ойына да кірмеген», - деп «бақытсыз», «қайырымсыз» қалаға сипаттама береді. Бұлардың ең үлкен қателігі – бақыт жолына бірге жұмылып ұмтылмауында: «Бақыт – әрбір адам ұмтылатын ұлы мақсат», - деген тұжырым жасаған Әбу Насыр әл-Фарабидің бұл идеялары орта ғасырлық Еуропадағы мемлекетті басқаруға қатысты гуманистік ілімдердің туып-қалыптасуына зор ықпал етті. Әл-Фарабидің қайырымды қала» турасындағы ойларымен үндестік ағылшын гуманисі Томас Мордың (1478-1535) моральдық-философиялық трактаттарында көрініс тапты. Болашақ қиял жүзіндегі социализмнің негізін қалаушы болып саналатын Томас Мордың басты еңбегі – «Утопия» деп аталды. Ол өз еңбегінде жеке меншікке негізделген қоғамды, өз заманының әлеуметтік-саяси қатынастарын негізге ала отырып, қоғамдық меншікке негізделген қоғамдық құрылысты бейнеледі.

Томас Мордың қиялдағы қоғамы еңбек бөлісіне, оның ішінде отбасы қолөнеріне негізделді. Адамдар демократиялық басқару, еңбек теңдігі жағдайында өмір сүріп, күніне алты сағат жұмыс істеп, қалған уақытында ғылым мен өнермен айналысып, үнемі өзін өзі рухани жетілдірумен шұғылданбақ. Томас Мордың «Утопиясындағы» бұл идеялар болашақтағы утопиялық социализмнің бастамасы болды. Қазіргі күні тіпті Еуропаның кейбір елдерінде Томас Мор ұсынған идеялардың толықтай болмаса да негізінен жүзеге асқаны да өмір шындығы емес пе?

Әл-Фарабидің «Қайырымды қаласы» Томас Мордың утопиялық туындысына әсер етсе, өз кезегінде бұл туынды да өзге еуропалық философтарға үлкен әсер еткені анық. «Адамдар бірлестігі

шынайы бақытқа жеткізетін істерде өзара көмектесу мақсатын қойған қала қайырымды қала болып табылады, ал адамдары бақытқа жету мақсатымен бір-біріне көмектесіп отыратын қоғам – қайырымды қоғам», - деген Әл-Фарабидің тұжырымы италиялық социал-утопист Томазо Кампанелланың (1568-1639) ұжым туралы ой-пікірлеріне негіз болды. Томас Мордан кейінгі еуропалық ең көрнекті утопист-социалист Кампанелла өзінің «Күн қаласы» атты еңбегінде осындай тұжырымдарды көтерді. Томас Мордың «Утопиясынан» «Күн қаласының өзіндік ерекшелігі – өндіріс ұясы отбасы емес, бригада немесе ұстахана болады. Кампанелланың бұлай деуі бүгінгі еңбек ұжымының құрылымын дәл бағамдағандық еді. Күн қаласындағы билік пен басқару азаматтарды тәрбие арқылы бағындыруға; ғалымдардың рөлін арттыруға; мемлекетті басқарудағы халықтың қатысымдылығын жоғары ұстауға негізделеді деп санаған Кампанелла құлдықты, құл иеленушілікті сынады. Мемлекет құқық, әділ сот және жазаға негізделеді деп көрсетіп, тирандыққа ешбір жол жоқ деп нақты белгіледі. Кампанелла ұсынған бұл ой-тұжырымдардың да бүгінгі демократиялық қоғамда көрініс тауып отырғанын анық сезінуге болады.

Арғы дәуірлерден келе жатқан, жүзеге асуы күрделі, қиялдағы дүниелердің жиынтығы утопия деген ұғымның өзі қоғамдық қарым-қатынастардың арманы ретінде, рухани өмірде жалпылама ойды білдіреді десек, қала мәдениеті ауқымындағы арман мен дала мәдениеті аясындағы аңсардың да онша айырмасы болмаса керек-ті. «Қайырымды қала» ұғымын біз, Еуразияның жалпақ даласында емін-еркін көшіп жүрген, сонымен қатар қала салу дәстүрінен де тым аулақ болмаған халқымыздың түсінігінде алып аумақта өмір сүретін, бағынышты билеушісі бар жұрт ретінде танимыз. Бақуатты тұрмыс кешкен мұндай «қайырымды қауымды» біз Қазақ хандығы дәуіріндегі жыраулар поэзиясынан көбірек кездестіреміз.

Отаршылдық қамыты қапысыз кигізіліп, салқар далада емін-еркін көшіп-қонып жүрген қазақ жұрты енді нағыз кіріптарлық – рухани бодандыққа ұшырай бастаған тұстағы ереуіл атқа ер салып, егеулі найза қолға алып, намысын жоқтап шыққан ерлердің ортақ аңсар-арманы еді бұл. Өктем жұрттар өгдеп келіп бөліске салуының салдарынан туған жердің төсіндегі «қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» мамыражай тіршіліктің тұнығы анық шайқалған болатын. Осы тұста, ХІХ ғасырдың ортасынан бастап, кешегі керімсал күнді аңсаған шығармашыл тұлғалар шоғыры «зар заман ақындары» деп аталған болатын. Ал олардың туындыларында қазақ сахарасындағы «қайырымды қаланың» яғни Тәуке ханның «Жеті жарғысын» жосық қылған дәстүрлі көшпелі елдің Дала демократиясы ауқымындағы мемлекет туралы түсінігі анық таңбаланған.

Билік тізгінін нық ұстау ілімінің классигі Маккиавелли өзінің «Патша» шығармасында: «Билеуші қандай әдістермен мемлекетті басқара алады және билікті ұстап тұрады?» - деген сұраққа: «Биліктің мықты негізін қалау арқылы қол жеткізуге болады», - деп жауап берген екен. Демек, ХҮІІІ-ХІХІ ғасырлар – қазақтың феодалдық патриархалды көшпелі қоғамы үшін «қайырымды қала орнату» арманы орындалмас қиял болып қалды. Себебі, биліктің мықты негізін қалаған Бірінші Петр бастаған солтүстік көршінің айы оңынан туып тұрған еді.

«Осы кезеңде еуропалық мәдениет там-тұмдап болса да жетті, оқыған азаматтар туып шыға бастады деп қанша жақауратқанымызбен, Ресей патшалығы қоластындағы бұл ғасырлар қазақ даласы үшін – Еуропалық капиталистік мемлекеттермен салыстырғанда анағұрлым артта қалған аграрлық мемлекеттің мешеу шет аймағы ретінде сипатталары сөзсіз. Мұндай мешеу ел тұрғындарының бақыт, игілік тұрғысындағы мақсұттарын Әл-Фараби былайша қарастырады: «Игілікті алатын болсақ, олар жұрттың ойынша игілік ретінде саналатын алдамшы нәрселерді ғана, жұрттың ойынша өмірлік мақсат болып көрінетін нәрселерді ғана біледі, мәселен, денсаулық, байлық, ләззат, құштарлыққа салыну бостандығы, құрмет пен даңқ осындай нәрселер. Осы игіліктердің әрқайсысы надан қаланың барлық тұрғындарының пікірінше бақыт болып табылады». Ұлы философ сипаттаған, бақыт туралы бұл түсінік қазіргі қоғамымызға да тән емес деп айта алмайтынымыз да анық қой?

Әл-Фараби материалдық құндылықтарды ту еткен надан қалаларды бірнеше топқа жіктейді. Мұның біріншісі – ділгер қала. Оның себебі: тұрғындары тән қажеттілігіне қажетті нәрселер болушы тағам, сусын, киім, баспана, сұқбаттасу және осыған жету үшін бір-біріне көмектесумен ғана шектелетін бей-жай қоғам. Екіншісі – алыс-беріс қаласы. Мұның ерекшелігі: тұрғындар дәулет пен байлыққа жету үшін ғана бір-біріне көмектесуге тырысады. Өзге мақсаттарды көздемейтін

саудагерлік сипаттағы қала. Үшіншісі – пасықтық пен бақытсыздық қаласы. Бұл қаланың ермегі – тұрғындары тағамнан, ішімдіктен, сұқбаттасудан ләззат алуға тырысады, сезім мен қиялға әсер ететін ләззаттарға, сауық құрып, сайран салуға құштар келеді. Төртіншісі – даңғой қала. Даңғой қала тұрғындары өзге жұрттың сый-құрметіне бөленіп, мақтау алу үшін, өздері жайында басқа халықтар біліп, айта жүруі үшін, сөзбен де, іспен де мадақтап, дәріптеуі үшін, өздерін не жат көзіне, не бір-біріне сән-салтанатымен жарқырата көрсетуге құмар болмақ. Надан қалалардың әміршілері де осы қалалардың өздеріне ұқсас болады. Олардың әрқайсысы өздері билейтін қаланың ісін жүргізгенде жеке бастарының құштарлықтары мен ниеттерін қанағаттандыруды көздейді», - деп анықтама берген Әл-Фараби қайырымсыз қалалар жіктемесін бұдан әрі қарай мансапшыл қала, құштар қала, өнегесіз қала, құбылмалы қала, адасқан қала сияқты қалаларға бөліп, әрқайсысына жеке-жеке сипаттама береді. Қысқаша айтқанда, мұның бәрі – «бақытсыз қаланың» алуан сипаттары болмақ.

Ендеше, мұндай «бақытсыз қаланың» лас батпағына батып, қайырсыз қоғамда өмір сүрмеудің жолын неге іздемеске? Иә, адамзат қоғамының бастамашыл, азаткер тұлғалары бұл мәселеге әрдайым бей-жай қарамаған. Мұны біз әр дәуірдегі көркем шығармалардан анық аңғарамыз. Зорлық пен зомбылық, арсыздық, жауыздыққа жол бермейтін, бейбітшілік сүйгіш азаматтардан құралған «қайырымды қоғам» құруға деген аңсар өзге дәуірді айтпағанда тіпті коммунизмге әне-міне жетеміз деп сендіріп, социалистік реализмнің шеңберіне шектелген кеңес дәуірі қаламгерлер шығармаларында да көрініс берді. Оралхан Бөкейдің «Атаукере» романында иен тауда екі баланы тәрбиелеп жататын бір кейіпкер бар. Шынайы өмірде мұндай адамның болу-болмауы екіталай шығар. Бірақ ақсақалдың асырап-баптап отырған ұл мен қызы Әл-Фарабидің тілімен айтқанда адами шынайы қарым-қатынастан аулақтап бұзылған «қайырымсыз қаланың» жағымсыз әдет, салттарынан қашық ортада өсіп жатады. «Ұлымның аты - Қозы, ал қызымның есімі – Баян, ырымдап әдейілеп қойдым. Егер тегін қуаласаң, бірі – батыстан, бірі – шығыстан. Әдейі Қазақстанның екі қиыр шетіндегі балалар үйінен алып келдім. Қандары араласып, балталаса бөлінбейтін ұжымды ел болсын дегенім», - дейді ақсақал. Бұл да болса, ұлтымыздың мінезіне тән қазақы утопия емей немене? Оралхан Бөкейдің саяқ шалы өзінің елден жырақ жүрген бұл қылығын мына сөзбен нықтап түсіндіреді: «Егер мен елден қашсам, баламның саудайы қылық, арзан қызықтан таза өссін дегенім», - дейді.

Мұндағы әбден былық-шылыққа батқан немесе құлдық сана жан дүниесін әбден сансырата жаулап, тобырлық күйге түскен қоғамнан қашу, сөйтіп біртіндеп азат ойлы, өр халық тәрбиелеу идеясы адамзатқа түскен қасиетті кітаптарда көрініс табатын көне еврейлік аңыздарға жетелегендей. «Бұзылған халықтан» аулақ кетіп, жоғарыдағы Алтайдың қусындағы қазақ шалдың мақсатымен бағыты үндес Мұса пайғамбар: «Я, Раббым! Мен сөзімді өзіме және бауырларыма ғана өткізе аламын. Бұзақы елден арамызды ажырата гөр!» - деп Исрайыл ұрпақтарын ертіп жөнелу үшін жалбарынып дұға қылып, Алла-Тағала сол дұғасын қабыл қылмаушы ма еді. Исрайыл ұрпақтары қырық жыл бойы Тигр сахарасында саяқ өмір сүріп, Мұса пайғамбар осы қырық жылда туған сәбилердің барлығын өзі тәрбиелеп шыққаны туралы аңызға сену-сенбеу – өз еркіміздегі дүние. Бірақ бәрібір де мұның астарында «қайырымды қала» идеясы жатқандығы айдан анық.

Қорыта айтқанда, Әбу Насыр әл-Фарабидің «Қайырымды қала туралы» трактаттар жинағы – әлемдік ақыл-ой қазынасының қымбат жауқарының бірі ретінде адамзат баласының игілігіне қызмет ете бермек. Сонау орта ғасырларда аталған еңбекке қандай қызығушылық танытылса, қазіргі адамзат қоғамы да бұл еңбекті кәдеге жаратып, ондағы ой-тұжырымдардан сабақ ала берері сөзсіз. Әл-Фарабидің «қайырымды қала тұрғындары» мен қазақтың кешегі көшпелі қоғамы өкілдерінің халыққа ұнамды мемлекет ұғымы турасындағы ой-пікірлердің ұқсастығына да тоқталдық. Мұны адамзат қоғамына жайлы да мінсіз мемлекет құруға деген мәңгілік ұмтылыс, аңсармен түсіндіруге болатын шығар, бәлкім.

Әдебиеттер тізімі

1. Көшербаев Қырымбек. Құндылықтарымыз құлдырамасын [Мәтін] / Қ. Көшербаев. - Нұр-Сұлтан : Фолиант, 2021. - 344 б.

2. Қартабаева Ерке Тамабекқызы. Шығыс елдерінің ежелгі және орта ғасырлар тарихы [Мәтін] : оқулық / Е.Т. Қартабаева. - Алматы : Қазақ университеті, 2020. - 330 б.
3. Әбішев Қажымұрат. Философия [Мәтін] : оқу құралы / Қ. Әбішев, Ә.Қ. Әбішева. - Алматы : Қазақ университеті, 2020. - 450 б.
4. Тюркские языки и этносы: языковые и этнодемографические процессы [Текст] : монография / Э.Д. Сулейменова, Н.Ж. Шаймерденова, Д.М. Насилов и др. - Алматы : Қазақ университеті, 2020. - 381 с.

ЖАСТАРДЫ РУХАНИ-АДАМГЕРШІЛІККЕ ТӘРБИЕЛЕУ ҚАЗІРГІ ҚОҒАМДАҒЫ БІЛІМ БЕРУДІҢ ҚҰНДЫЛЫҚ БАҒДАРЫ РЕТІНДЕ

Жиенбекова Айнұр Абдрахманқызы

М.Әуезов атындағы Оңтүстік Қазақстан университеті философия ғылымдарының кандидаты, доцент

Abstract The article is devoted to topical issues affecting some aspects of the modern education system. Social processes unite the global world and education becomes a single system in this world. The Bologna declaration is one of the most important documents in the field of integration of Education. The processes taking place in society cause changes in the field of education and contribute to the development of the general educational component. For modern education, the question remains open: how to build the meaningful side of education in existing educational paradigms. This article is devoted to the spiritual and moral education of young people, which is considered through the lens of the value orientations of modern society. This is largely due to the development of the global information space. Modern society needs spiritually mature and socially responsible citizens, for which a clear state policy is needed to develop general priorities for the spiritual life of civil society, and in this regard - the formation and improvement of a holistic value system. The problem of spiritual security of the individual, society and the state as a condition for the prosperity and successful solution of the internal tasks of socio-economic and spiritual development. The interests of the country and the people should come to the fore. The problems of studying the spiritual and moral values of modern education, the process of their development, clarifying the essence and content are of particular importance at present, since it is directly related to the future of our country, which needs people with a stable worldview and a broad culture.

Key words: spiritual education, moral education, values, strategy, value orientations, initiative, professional competence, socialization, training, knowledge, skills and abilities, spirituality, education, culture, globalization

ҚР-дағы заманауи білім әрқашан шығармашылық, интеллектуалдық, рухани-адамгершілік тұлғаны тұрақты тұтас дүниетаным мен кең мәдениетке тәрбиелеу және оқыту орталығы болды. Құндылықтар дүниетанымның мазмұндық құрылымына енгізілген және ҚР болашағы жас ұрпақтың бойында қандай құндылықтар қалыптасатынына байланысты. Елге рухани - адамгершілік бағдарлары берік кәсіби, шығармашылық тұлғалар, өз елінің өркендеуіне ұмтылатын, өз кәсібінің, отбасының, кәсіпорынның шеңберінде ғана емес, мемлекет пен бүкіл әлемнің ауқымында ойлай алатын патриоттар қажет [1].

Сондықтан жаһандану мен бәсекелестік жағдайында қазіргі қоғамдағы патриотизм мен ұрпақтар сабақтастығы рухында студент жастарды тәрбиелеу мен оқытудың рөлі артып келеді.

Қазіргі қоғамды реформалау кезеңінде елеулі өзгерістерге ұшыраған жоғары білімнің аксиологиялық негіздерін әлеуметтік-философиялық талдау қажеттілігі.

Отан, парыз, ар-намыс, қадір-қасиет, кәсіпқойлық, жауапкершілік және т.б. сияқты дәстүрлі ұғымдар айтарлықтай өзгеріп, мазмұны жағынан өзгеріп, бұрынғы мағынасын жоғалтады.

Қоғамдағы салыстырмалы рухани вакуум, дәстүрлі мәдени құндылықтардың беделін түсіру және нақты белгіленген жаңа рухани бағдарлардың болмауы қазіргі білім беруде рухани-адамгершілік құндылықтар жүйесін қалыптастыру мәселелерін шешуде елеулі проблемаларға алып келеді [Мясников, 2008: 41-53].

Қазіргі қоғамның тұрақтылығы мен тұрақтылығы көбінесе жастардың рухани-адамгершілік құндылықтарына, олардың әлеуметтік қасиеттеріне байланысты.

Алынған білім, дағдылар жүйесі ғана емес, сонымен бірге оқу процесінде қалыптасқан адамның дүниетанымы да анықтаушы болуы керек.

Білім алушылардың біртұтас рухани шоғырландырушы бастама бола алатын, жеке тұлғаның салыстырмалы рухани қауіпсіздігін қамтамасыз етуге, ҚР-ның көпұлтты мемлекет ретінде әлеуметтік-экономикалық, әлеуметтік-саяси және рухани дамуының маңызды факторы ретінде әрекет етуге мүмкіндік беретін базалық рухани-адамгершілік құндылықтар жиынтығына жалпы бағдарын сақтау және нығайту маңызды [Наливайко, 2002:191].

Қазіргі білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтарын дамытудың қарама-қайшы процестерін ашудың, олардың қоғам мен мемлекеттің әлеуметтік саласындағы рөлі мен орнын өзгертуді қарастырудың маңыздылығы.

ЖОО-дағы күрделі қарама-қайшы процестерді шешудің шарттарының бірі-дәстүрлі рухани-адамгершілік құндылықтарға негізделген, бәсекеге қабілетті және жоғары білікті мамандарды дайындауға мүмкіндік беретін, өз елінің Отанының игілігі үшін жұмыс істеуге дайын, оны қорғауға қабілетті және дайын тәрбиенің құндылық әлеуеті.

Қазіргі қоғамға рухани жетілген және әлеуметтік жауапты азаматтар қажет, ол үшін азаматтық қоғамның рухани өмірінің жалпы басымдықтарын әзірлеу бойынша нақты мемлекеттік саясат қажет және осыған байланысты-біртұтас құндылық жүйесін қалыптастыру және жетілдіру .

Әлеуметтік-экономикалық және рухани дамудың ішкі міндеттерінің өркендеуі мен сәтті шешілуінің шарты ретінде жеке адамның, қоғамның және мемлекеттің рухани қауіпсіздігі мәселесі. ел мен халықтың мүдделері бірінші орынға шығуы керек,

Осылайша, қазіргі білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтарын зерттеу, олардың даму процесі, мәні мен мазмұнын нақтылау мәселесі қазіргі кезде ерекше маңызға ие, өйткені ол тұрақты дүниетанымы мен кең мәдениеті бар адамдарға мұқтаж еліміздің болашағымен тікелей байланысты.

Бұл мәселе пәнаралық сипатқа ие, өйткені қазіргі заманғы университеттік білім беру феноменін кез-келген салаға жатқызу өте қиын, өйткені оның көп функциялылығына байланысты қазіргі заманғы ресейлік университеттік білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтары мәселелері педагогикалық, әлеуметтанулық, мәдениеттанулық, философиялық және басқа зерттеулерде қарастырылады.

Әлеуметтанушылар мен философтар әлеуметтену процесінде тұлғаның құндылық негіздерін қалыптастыру мәселелеріне қызығушылық танытты [Акулич, 2006:146-160].

Философиялық жұмыстар қазіргі қоғамдағы және әлемдегі өзгерістерге байланысты құндылық басымдықтарының өзгеруін анықтай отырып, білім берудің аксиологиялық, эпистемологиялық, онтологиялық аспектілеріне қатысты болды.

Білім-бұл әлеуметтік процестер мен институттардың әсерін сезінетін, осы әлеуметтік институттардың сипаты мен тиімді жұмыс істеу мүмкіндіктеріне айтарлықтай әсер ететін адами капитал. Бұл болашақты қалыптастыруға шешуші қатысатын білім.

Экономикалық, рухани даму мен қауіпсіздіктің шешуші факторы, сондай-ақ геосаяси мәселелерді шешудің құралы сапалы және тиімді білім болуы мүмкін және болуы керек .

Гуманистік парадигманың аксиологиялық негіздері Ақпараттық қоғам мәдениетіндегі білім беруді реформалаудың құндылық негізі болуға арналған.

Қазіргі кезеңдегі білім берудің құндылық-мақсатты міндеті-адамның рухани және зияткерлік мәдениетінің негізі ретінде әлеуметтік және кәсіби құзыреттілігін қалыптастыру.

Мәдени парадигма тұрғысынан жоғары мектеп өзінің ерекшеліктері бар басқа мәдени-білім беру жүйелерімен өзара әрекеттесуге бағытталған ұлттық мәдениет пен дәстүрлердің мазмұнын

сақтауды, халықаралық жоғары білім беру жүйелерінің табысты тәжірибесін игеруге ұмтылуды жақтауы керек.

Жоғары мектептің мәдени-білім беру кеңістігін дамыту білім берудің жұмыс істеуінің тұрақтылығын, оған білім беру қызметінің рухани-құндылық мазмұнын бұзуға қабілетті бөтен құндылықтардың араласуынан қорғауды қамтамасыз етуді көздейді [6].

Білім беру мазмұнына "жалпы маңызы бар құндылықтар үшін жауапкершілік", "еркін құндылық өзін-өзі анықтау", "құзыреттілік", "білімділік", "адамгершілік өмір салты" сияқты гуманистік құндылықтарды енгізу және игеру, тұрақты әлемдік дамуға бағдарлану, әлеуметтік-мәдени жағдайдың ерекшеліктерін түсіну қажет, бұл білім берудің негізгі доминанттарының өзегі болуы керек.

Қазіргі білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтарының маңызды және мазмұнды жағын зерттеу мәселесін қолда бар Теориялық дереккөздерді талдау негізінде анықтауға болады.

Қазіргі қоғамда адамның рухани келбетінің өзгеруі, оның үлкен материалдық игіліктерге қол жеткізуге деген ұмтылысы байқалады. Қазіргі қоғамның жоғары оқу орындарының білім беру жүйесінде рухани-адамгершілік құндылықтар санаттары құндылықтарды көбейту арқылы есыстырылады, кәсіпкерлікті, материалдық әл-ауқатты, күшті құқықты дәріптейді, осылайша тұтынушылық қоғамның идеологиясын ерекше жақсы және лайықты өмір салты ретінде енгізеді [7].

Айта кету керек, біздің қоғамда тарихи кезеңнен бастап Ұлттық сипаттағы белгілердің қалыптасуына әсер еткен дәстүрлер қалыптасты: Отанға деген сүйіспеншілік, руханилық, діндарлық және т. б. Осыған байланысты білім беру қоғам мен мемлекеттің қажеттіліктеріне сәйкес қоғамдық пайдалы қызметтің барлық негізгі бағыттары бойынша жоғары білікті кадрларды даярлауды қамтамасыз ету, жеке тұлғаның зияткерлік, мәдени және адамгершілік дамуға, білім беруді тереңдетуге және кеңейтуге, ғылыми-педагогикалық біліктілікке деген қажеттіліктерін қанағаттандыру мақсатына ие. Біз қазір қалап отырған нәрсе болашақта көрініс табады және жастардың білім деңгейі мен сапасына байланысты болады. Сонымен қатар, алынған білім, Дағдылар, яғни Кәсіби құзыреттілік жүйесі ретінде маңызды, сонымен қатар жастардың дүниетанымы, олардың құндылықтары, құндылық бағдарлары, сенімдері мен мұраттары.

Білім беру-қазіргі қоғамның рухани жаңғыруына, ұрпақтар сабақтастығына, азаматтық және патриоттық тәрбиеге, рухани-адамгершілік құндылықтардың қалыптасуына жауапты мәдениеттің бірегей құбылысы.

Рухани-адамгершілік құндылықтар мәдениетті талдаудың негізгі негізі болып табылады, күнделікті өмірді толтыратын, өмір әлемі неден тұрады.

Рухани-адамгершілік құндылықтар философиялық-аксиологиялық талдауға жатады, өйткені олар дүниетанымның мазмұнды кенепіне тоқылған. Сондықтан "құндылық" ұғымын теориялық тұрғыдан түсіну маңызды. Құндылық-өркениет жағдайында қалыптасқан және адамдар олардың мәдениеттің жалпы мағыналы үлгілеріне және әр адамның болашақты жобалау, "басқаша" бағалау және өткенді есте сақтау қабілеті байланысты болатын шекті мүмкіндіктерге қатынасының тікелей тәжірибесі. Құндылықтар адамның әлеуметтік-мәдени белсенділігінің мүмкін болатын шектерінің бірін белгілейді. Құндылықтар иерархиясы қоғамның мәдени және қоғамдық-саяси даму деңгейіне байланысты өзгерді [8].

XX ғасырда құндылықтар проблемасы адам өмірінің іргелі мәселелерімен, жеке және ұжымдық қажеттіліктер, мүдделер, ұмтылыстар тұрғысынан шындықтың танымдық объектілері мен құбылыстарын бағалаумен тығыз байланысты басымдықтардың біріне айналуға. Құндылықтар жүйесі адамгершілік, эстетикалық, діни, әлеуметтік-саяси, көркемдік құндылықтарды қамти бастады.

Аксиологиялық талдаудың міндеті-болмыстың жалпы құрылымындағы құндылықтың қалай мүмкін болатындығын және оның ақшалай болмыс әлемімен, қоғам мен мәдениеттің берілгендігімен, адамға бағытталған құндылықтар ретінде шындықта қалай жүзеге асырылатындығын түсіну. Жалпы, Ерекше және жеке қатынастардың әдіснамалық принципіне сүйене отырып, құндылықтардың бүкіл жүйесі жалпыадамзаттық, социоцентрлік және жеке құндылықтардың жиынтығы арқылы ұсынылуы мүмкін. Жалпыадамзаттық құндылықтар әртүрлілікте бірлік қағидатын жүзеге асырады және кез-келген тарихи дәуірде әр түрлі елдердің, әр түрлі халықтардың құндылық тәсілдерінің ұқсастығын көрсетеді. Олар уақыт сынынан өтіп,

өздерінің шынайы әлеуетін сақтап қалды. Оларға ең жалпы тәртіптің құндылықтары жатады: адам, өмір, еңбек, бейбітшілік, бостандық, теңдік, шындық, жақсылық, Сұлулық. Жоғарыда айтылғандардың туындылары-екінші ретті құндылықтар: әл-ауқат, бақыт, заңдылық, мәдениет, ынтымақтастық, әділеттілік және т.б. бұл құндылықтарды құндылық жүйесінің өзегі деп санауға болады [9].

Жеке құндылықтар тұлғаның құрылымдық және мазмұнды мазмұнымен анықталады. Рухани дамыған тұлға үшін ар-ождан, қадір-қасиет, Ар-намыс, жауапкершілік, парыз сияқты моральдық-адамгершілік құндылықтар өте маңызды рөл атқарады.

Руханият мәселесін зерттейтін ғалым философтар "рух", "руханият" адамның мәнінің негізгі құрамдас бөлігі екенін атап көрсетеді. Адамның шынайы қағидасының мәні-адам рухының қолма-қол ақшасы, оның ақыл-ойы мен еркі, тиісінше, "рух, рухани" ұғымы адамның ішкі әлемін білдіреді, оның барлық ақыл-ой және адамгершілік күштері С. и. Ожеговтың "руханият" сөздігінде "рухани, адамгершілік және зияткерлік мүдделердің материалдық мүдделерден басым болуынан тұратын жанның қасиеті" ретінде анықталады". Ең тән-адамның ең жақсы қасиеттерінің жиынтығы ретінде руханият туралы түсінік [11]. Өйткені, рухани адам әрқашан өзінің айналасындағы әлеммен қарым-қатынасын жақсылық, шындық, Сұлулық негізінде жүзеге асыруға тырысады.

Демек, руханияттың қайнар көздерінің бірі-ар-ұждан, ал руханияттың көрінісі-махаббат. Профессорлар Г. в. Платонов, А. Д. Косичев әзірлеген руханият тұжырымдамасы жеті компоненттен тұрады:

1 компонент-жақсылық пен махаббаттың моральдық категорияларында бекітілген моральдық-психикалық қасиеттер;

2 компонент-ар - ождан, парыз сезімі, мінез-құлқына моральдық жауапкершілікті түсіну, өкіну және өзін-өзі сынау қабілеті, шындыққа, жақсылыққа деген сүйіспеншілік, өтірік пен жеккөрушілікке деген жеккөрушілік;

3 компонент-мейірімділік, жанашырлық, аяушылық, кедейлерге, қарттарға, науқастарға және бақытсыздарға қамқорлық;

4 компонент-пікірлер мен іс-әрекеттердің идеялық-эмоционалды көтерілуі, жоғары патриотизм, жаңа, прогрессивті ұмтылыс, батылдық пен нақты жетістіктердің тектілігі;

5 компонент - түсіну және сұлулық сезімі;

6 компонент-ақыл, интеллект, білім мен шығармашылыққа ұмтылу;

7 компонент-табиғатқа жауапкершілікпен қарау [Платонов, 1998: 3–30].

Көріп отырғаныңыздай, бұл тұжырымдамада моральдық сипаттамалар маңызды орын алады, ал адамгершілік адамның ойлау, сезіну және әрекет ету қабілетін оның рухани бастауларына сүйене отырып сипаттайды, яғни. Моральдық нормалар, ережелер мен талаптар адамның мінез-құлқының біліміне, дағдылары мен әдеттеріне ауысып, оның тұрақты сақталуын анықтаған кезде. Адамның руханилығы туралы айтатын болсақ, біз оның адамгершілік жүйесін, мінез-құлқында әлеуметтік өмірдің жоғары құндылықтарын сақтай білуді, ақиқат, жақсылық пен сұлулық мұраттарына ұмтылуды айтамыз.

Гуманистік дүниетанымның негізінде құндылықтар адамның жеке басының, адамдағы барлық адамның қадір-қасиетін, оның ең жоғары рухани құндылықтарын растауға қызмет етеді және қызмет етуі керек деген идея жатыр. Осыған байланысты жоғары оқу орнының білім беру жүйесі жеке тұлғаның рухани-адамгершілік қасиеттерін және жеке тұлғаның өзін белсенді және мақсатты түрде қалыптастыруы керек. Жоғары мектептің рухани-адамгершілік құндылықтарының мәнін анықтау кезінде осы әлеуметтік құбылыстың келесі атрибуттарын бөліп көрсеткен жөн.

- біріншіден, рухани-адамгершілік құндылықтар онтологиялық болып табылады, өйткені олар адамға имманентті түрде тән. Олардың онтологиясы мынада: адам рухани-адамгершілік құндылықтар мен қатынастар саласынан тыс өмір сүре алмайды. Сонымен қатар, құндылықтар адамға туғаннан берілмейді, құндылық бағдарлары әлеуметтену процесінде қалыптасады.

Рухани-адамгершілік құндылықтар тікелей берілмейді және нақты көрсетілмейді. Олар ұтымды емес. Сондықтан, эпистемологиялық аспектіде олардың танымы және мінез-құлық практикасында кейіннен жүзеге асырылуы, ең алдымен, нақты болмыс, сондай-ақ мәдени механизмдер: тәрбие, дәстүрлер, әдет-ғұрыптар, нормалар, рәсімдер арқылы жүзеге асырылады.

- екіншіден, рухани-адамгершілік құндылықтар бір уақытта объективті және субъективті. Рухани-адамгершілік құндылықтардың объективтілігі сүйіспеншілік пен жеккөрушіліктің жан-жақты сезімінің объективтілігімен, жеке тұлғаның қалауы мен қабылдамауының жиынтығымен анықталады.

Құндылықтардың субъективтілігі: олардың адамға жататындығында, онсыз олар жоқ, олар тек адами қатынастар түрінде және олар арқылы өмір сүреді; адамның оларға деген таңдаулы көзқарасында; тұлғаның құндылық бағдарларының өзгеруінде.

- үшіншіден, рухани-адамгершілік құндылықтар - нақты-тарихи. Олар белгілі бір дәуірде белгілі бір елдің даму ерекшеліктерімен анықталады.

Рухани-адамгершілік құндылықтар мазмұнының өзгеруі қоғамдық өмірдің барлық салаларындағы өзгерістерге, білім беру саясатының бағытына байланысты. Тарихи дамудың белгілі бір кезеңінде рухани-адамгершілік құндылықтардың иерархиясы, олардың құрылымы, мазмұны әр түрлі болуы мүмкін. Бұрынғы, ескірген немесе талап етілмеген құндылықтарды жоғалту, сондай-ақ жағдайға, уақытқа байланысты жаңа құндылықтардың пайда болуы мүмкін.

Бүгінгі таңда толеранттылық (діни, этникалық, ұлттық және т.б.) сияқты құндылықтың пайда болу фактісін айтуға болады.

-төртіншіден, кеңейіп келе жатқан жаһандану жағдайында білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтарының әлеуеті басқа елдер мен халықтардың құндылықтарына құрметпен қарау, сабақтастық, аға буынға құрмет көрсету, ұлттық дәстүрлерді ұқыпты сақтау кезінде ұлттық құндылықтардың басымдығына бағдарлануы тиіс; шынайы теңдікті, халықтар бостандығын, лайықты өмірді қамтамасыз етуді білдіретін халықтар достығының құндылығы; басқа ұлттық, діни және әлеуметтік ортадағы адамдарға.

- бесіншіден, рухани-адамгершілік құндылықтардың әлеуеті шығармашылық, гуманистік бағытқа ие, онда жеке адамның, қоғамның және мемлекеттің мүдделері үйлесімді түрде үйлесуі керек.

Жеке тұрғыдан алғанда, рухани-адамгершілік құндылықтар біздің әрқайсымыз, біріншіден, құндылық ретінде адамзат ұрпағының өкілі екендігімізді түсінумен байланысты; екіншіден, әрқайсымыз мемлекеттік, жалпыұлттық (ұлтаралық) құндылықтармен байланысты белгілі бір мемлекеттің азаматы; үшіншіден, жеке тұлға белгілі бір мемлекеттің өкілі ретінде әрекет етеді этноәлеуметтік (ұлттық) құндылықтармен байланысты ұлттар; жеке тұлға белгілі бір қоғамның бөлігі болып табылады, ол өз кезегінде топтық, ұжымдық, корпоративтік, таптық құндылықтармен байланысты. Осыған байланысты жеке тұлға, қоғам және мемлекет мүдделерінің ақылға қонымды үйлесімі болуы керек.

- алтыншыдан, қазіргі білім берудің рухани-адамгершілік құндылықтарына тән белгілер: жүйелілік, иерархия, тұрақтылық, әлеуметтік-мәдени детерминизм [Бондарева, 2019: 43–513].

Тарихтың әртүрлі кезеңдерінде өзгертін жеке және әлеуметтік үйлесімділік шарасы рухани-адамгершілік құндылықтарды анықтайды. Қазіргі білім берудегі гуманизмнің маңыздылығы баға жетпес. Гуманизмнің негізін қалау-адамгершілікке, жанашырлыққа, шыдамдылыққа, жанашырлыққа, көмекке, адамның құқықтары мен бостандықтарын құрметтеуге қабілеттілік, біз болашақ рухани-адамгершілік қоғамды қалыптастырамыз, мұнда әр адам іс-әрекеттің, таным мен қарым-қатынастың толыққанды субъектісі болып табылады және қоғамда болып жатқан барлық нәрсеге жауапты. Рухани-адамгершілік құндылықтардың мәні мен мазмұнын қарастыра отырып, бұл әлеуметтік институт бола отырып, "ішкі процесс, адам өз өмірінде ұстанатын "білім" және /немесе "үлгілерді" құру процесі" ретінде анықталатын, жастарды қоғамдағы өмір мен жұмысқа дайындауда маңызды рөл атқаратындығын атап өтеміз.. оларды әртүрлі қызмет салаларына тарту және рухани-адамгершілік құндылықтарды қалыптастыру. Осылайша, білім-бұл адамның мәдениеті мен шығармашылығы, ал "жанның шығармашылығы - бұл тарихтың, халықтың тағдырының, мәдениеттің дәстүрлерінің және идеалдардың, кемелдіктің таптырмас ізденісінің қатысуы ...» .

Білім-бұл әлеуметтік ұйымдастырылған процесс және оның алдыңғы ұрпақтардың тарихи жинақталған білімі мен тәжірибесін беру, өзін-өзі дамыту, инновация қабілетін қалыптастыру арқылы субъектіні қоғамдық мәдениетке тарту нәтижесі.

Мазмұндық жағынан ЖОО-дағы рухани-адамгершілік құндылықтар махаббат, патриотизм, отбасы, табиғат сияқты құндылықтармен ұсынылған; құрмет, гуманизм, әділеттілік, толеранттылық, жасампаз еңбек, азаматтық ұстаным, ұжымшылдық, халықтар достығы; білім, шығармашылық; бостандық, қадір-қасиет, еңбексүйгіштік, ар-ождан, адалдық, жауапкершілік, парыз.

Әдебиеттер

1. Качество современного отечественного образования: сущность и проблемы. – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2009. – 312 с.
2. Мясников В.А. Образование сегодня: новые возможности, новые проблемы // Мир образования - образование в мире. - 2008. - № 1. - с. 41-53.
3. Наливайко Н.В. Философия образования: комплексный анализ. Новосибирск, 2002. 191 с.
4. Кумбс Ф.Г. Кризис образования в современном мире: системный анализ. – М., 1970.
5. Акулич М.М. Глобализация и образование // Безопасность Евразии. 2006. - № 2. с. 146-160
6. Каган, М.С. Философская теория ценности. СПб: ТОО ТК «Петрополис».- 1997.- 205 с.
7. Философия образования высшей школы: монография/ Т.А.Белогурова, С.Н.Климов, Н.Ю. Налетова и др.; под общ. ред. С.Н.Климова и И.А. Климова.- М.: МГУПС, 2015.- 226 с.
8. Калюжина, Е.В. Высшее образование как социокультурный феномен: институциональный аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11/ - Челябинск, 2012. - 26 с.
9. Яковлева, И.В. Социально-философский анализ проблем развития российского высшего образования: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11/. - Красноярск, 2004.- 25 с.
10. Перевозчикова, Л.С. Аксиологические основания гуманистической парадигмы высшего образования в культуре информационного общества: автореф. дис. ... докт. философ. наук : 09.00.13 / Тула, 2009. – 42 с.
11. Ожегов, С.И.и Шведова, Н.Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им.В.В.Виноградова. 4-е изд., доп.-е.-М. : ООО «ИТИ Технологии», 2008. 944 с.
12. Проблема духовности личности: состав, типы, назначение // Платонов Г. В., Косичев А. Д. Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. 1998. № 2. С. 3–30.
13. Бондарева Я. В., Молчан Э. М. Духовно-нравственные ценности как вектор развития социальных систем // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 1. С. 43–51

ДІНДАРЛЫҚ ӘЛЕУМЕТТІК-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ ФЕНОМЕН РЕТІНДЕ²

Алтайқызы Айкерім

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты Дінтану орталығының жетекші ғылыми қызметкері, PhD

Аннотация. Мақала «діндарлық» ұғымының мәнін әлеуметтік-философиялық тұрғыдан ашуға арналған. Діндарлықтың түрлері мен негізгі тұжырымдамалық сипаты анықталған. Автор «діндарлық феноменін» зерттеген шетелдік және отандық ғалымдардың еңбектерін талдау арқылы тақырып аясында ғылыми-дінтанулық көзқарасын қорытындылайды.

Кілт сөздер: діндарлық, әлеуметтік құбылыс, дін және діндарлық, діндарлықтың мәні, діндарлықтың түрлері.

² Мақала АР09259797 «Қазақстандағы діндарлықтың арту процестері: ерекшеліктері, үрдістері, қоғамның және адами капиталдың дамуына әсері (пәнаралық талдау)» ғылыми жобасы аясында орындалды.

Діндарлықты нақты конфессиямен байланысты адамның сәйкестігі ғана деуге келмейді. Себебі ол әлеуметтену қызметін де атқарады, әлеуметтік әрекетке мән-мағына береді. Яғни рухани-өнегелік ережелердің бағыт-бағдары мен жүйесін анықтайды. Діндарлықты екі тұрғыдан қарастыруға болады: 1) ол – әлеуметтік топтың сипаты және діндарлық рухани сана мен мінез-құлықта көрініс табады; 2) жеке тұлғаның өзіндік діни тәжірибесі.

Қазіргі қоғамдағы діннің орнына деген әртүрлі көзқарастар бар, осыған байланысты оның рөлін, мүмкіндіктері мен әрі қарай даму жолдарын бір ғана бағытта бағалау мүмкін емес. XX ғасырдың тәжірибесі діндердің келешегіне қатысты жасалған біржақты болжамдардың дәрменсіздігін көрсетті – діннің жақын арада дауасыз жойылуы немесе бұрынғы кездегі үстемдігінің қайта жаңғыруы. Бүгін дін қоғам өмірінде маңызды рөл атқарып, терең және қайтарымызсыз өзгерістер болып жатыр [1].

Бірқатар дінтанушылардың пікірінше, діннің мәнін түсіну оның формалары мен болмыстық сипаттамаларына жету арқылы мүмкін [2; 3]. Дін әртүрлі халықтардың рухани және материалдық ерекшеліктерімен байланысты. Жалпы дін құбылысының қалыптасуына әртүрлі адам мен топтар ат салысқан. Сондықтан белгілі бір дінге қатысты діндарлық әр тұлғаның түсінігіндегі ерекше және жеке діни тәжірибемен байланысты. Демек дін жеке адамның дүниені сезінуі және оған деген көзқарасы ретінде бүкіл діни топтың ішіндегі дәстүрмен қалыптасады. Сонымен қатар дербес адамның психикасының, іс-әрекетінің, қылығының және уәждерінің көрінісі ретінде байқалады. Бұл туралы ғалым О.Ф. Лобазова да айтады: «діндарлық – жеке тұлғаның өміріндегі дін болмысының дара үлгісі» [4, 89 б.]. Осыған орай «діндарлық» ұғымын анықтау барысы «дін» түсінігін айқындаудың әртүрлілігімен байланысты күрделі болмақ. Әртүрлі діни дәстүрлерде діндарлықтың мәні мүлдем басқа реңктерге ие болуы мүмкін – қарапайым құдайға сенуден зайырлы өмірден толық бас тартуға дейінгі тақуалық; діни дәстүрлерде діндарлық туралы, оның ақиқаты мен жалғандығы туралы пікірталастар көп. Аталмыш ұғымды тұжырымдаудағы басты қиыншылық – әр конфессия ақиқат пен құтқаруға апаратын жол өздерінің дәстүрі деп түсінуінде.

Діндарлық – әлеуметтік тұрғыдан қарама-қайшы құбылыс, себебі зайырлы мемлекетте діни сенім бостандығына кепілдік берілген, яғни адам діндарлықтың кез келген үлгісін іс жүзінде жүзеге асыра алады. Діндарлық заң аясынан шыққан жағдайда және басқа адамдардың құқықтарын бұзған жағдайда қайшылықтарға алып келеді. Алайда діндарлық әлеуметтену қызметін атқару арқылы діни өзгерістер ахуалында өзі өзгереді және діни кеңістікті басқа күйге ауыстырып отырады.

Осылайша бір конфессияның аясында діндарлық анықтамасының ортақ түсінігінің қалыптаспауы айқындалады. Яғни діндарлықты әлеуметтік-философиялық ұғым ретінде динамикалық құбылыс және жеке тұлғалардың қоғамдық қарым-қатынастарының нәтижесі деп қаратырған абзал. Сонымен қатар діндарлыққа әлеуметтік процестердің бастауы мен қозғаушы күші ретінде де қарастыруға болады. Бұндай діндарлықтың мәнін зерттеуге бағытталған тәсілдер дін әлеуметтануына жатады, олар эмпирикалық сипатқа ие. Бұған қоса діндарлықтың мағынасын тұжырымдаудың конфессиялық мысалдары бар, олар ақиқатқа сай діндарлықты табуға ұмтылады. Дегенмен объективті көзқарасты қалыптастыру үшін бұл түсініктің әлеуметтік-философиялық талдауына жүгінген дұрыс. Сондықтан діндарлықтың мәнін анықтау үшін әлеуметтік және теологиялық көзқарастардың ортақ тәсілі ұтымдырақ болмақ. Діндарлықтың мәні туралы жаңа көзқарасты қалыптастыру эмпирикалық деректерді, сонымен қатар этномәдени және конфессиялық ерекшеліктерді ескере отырып мүмкін болады, бұл жағдайда әлеуметтік философия діндарлықты зерттеудің теориялық бағдарларын жасауға мүмкіндік береді.

Неміс ғалымы Георг Зиммельдің [5] пікірінше, «дін діндарлықты емес, діндарлық дінді қалыптастырады». Бұл – ғалымның дін мен діндарлықтың айырмашылығы мен мәніне деген көзқарасының қысқаша түйіні. Ол дін – аяқталған (дайын) өнім емес, өмірлік үдеріс, дәстүрлі мазмұнының тұрақтылығына қарамастан әр жан оны өзіне бейімдеуі тиіс деп санайды [6]. Діннің мазмұны түрлі сезімдерді тудыруы мүмкін, олар дінді үнемі жаңартып отырады. Осы тұрғыдан алғанда діннің қайнаркөздері бар, оның көрінісі мен іс-әрекеті діннің тарихи пайда болуынан айтарлықтай біраз уақыт өткеннен кейін орын алады.

Г. Зиммель діндарлықты діннен былайша ажыратады: діндарлық адам тәжірибесінің ішкі формасы және ол діннен бұрын жүреді. Яғни, оның ойынша, дін діндарлықтың эмпирикалық

транспозициясы, ал ұйымдастыру деңгейі шіркеу, секта, конфессия мен қозғалыстар арқылы жүзеге асады. Г. Зиммельдің әлеуметтік-дінтанулық көзқарасында діндарлық пен әлеуметтілігінің арасында параллелизм бары анық. Әлеуметтанушының «Ақша философиясы» [7] еңбегінде былай дейді: егер біз мәдениетті жетілдіру және әсемпаздыққа ұмтылу десек, яғни өмірдің парасаттандырылған формалары, ақыл-ой және тәжірибелік еңбекті жүзеге асыру, біз бұл құндылықтарды белгілі бір контекстте қарастырамыз. Алайда олардың объективті мағынасы болғандықтан автоматты түрде бұл контекстіге тиісті деп айта алмаймыз. Бұл пікірді Г. Зиммель дінге қатысты да айтады. Бастпақыда дін – жай ғана табиғи құбылыс болады, кейінірек оның рухани мәні артады, одан әрі толығымен мәдениетке айналады. Әлеуметтік ахуалдың діни сипаты көп жағдайда оның дамуының белгілі бір кезеңіне сай болып келеді.

Сюзанна Хугевен бастаған бірқатар батыстық ғалымдар «Діндарлық пен әл-ауқат арасындағы байланыс» [8] туралы жоба жазады. Оның негізінде келесі тұжырымдар жасалған. Дін мен халықтың ауқаттылығы туралы пікірталас көп ғасырларға созылып келеді. Фрейд дінді «табанды ойлардың әмбебап неврозы» деп сипаттаса, ал Ницше христиандықты «адамзаттың аса зор бақытсыздығы» десе, замануи ғылыми әдебиет діннің психологиялық денсаулыққа деген оң әсері туралы көбірек айтады. Мәселен, жеке тұлғаның діндарлығы депрессияның төмендігімен, бақыт сезімінің молдығымен және өмір сүру деңгейіне деген жоғарғы разылығымен байланысты. Ғалымдар тіпті өлім мөлшерінің төменірек екенін айтады. Алайда, авторлардың пікірінше, дін мен әл-ауқаттылық арасындағы деректілік, әмбебаптылық пен әдістемелік қыр-сыры – шешілмеген мәселе. Бұл жобандағы әлеуметтік зерттеу 24 елдің 10 мыңнан астам қатысушылары арасында жүргізілген. Әлеуметтік зерттеуде негізгі екі сұрақ бойынша талдау жасалды: 1) Діндар адамдардың әл-ауқаты қандай, жоғарғы деңгейде ме? 2) Діндарлық пен ауқаттылық ара қатынасының діндегі мәдени нормаларды қабылдаумен байланысы бар ма? Бұл жерде әл-ауқаттылық – әлеуметтік, экономикалық және психологиялық – бағыттар аясында қарастырылған. Жалпы эмпирикалық нәтижелер діни нанымдар мен адамның денсаулығы, оның психологиялық жағдайы арасындағы жағымды байланысын көрсетті. Өмірлік қиындықтар мен күйзелістерге ұшыраған адамдар үшін дін маңызды құрал қызметін атқарады. Ал діндегі мәдени нормалар мен бағдарлар көп жағдайда экономикалық өмір сүруі деңгейіне әсер етпейді.

Қазақстандық дінтанушы ғалымдардың – Қ.А. Затов, Қ.М. Борбасова, Ж.Е. Алдиярова [9] – пікірінше, дін әлеуметтануында діндарлық дегеніміз «тылсым күшке, «қасиеттілікке» сенетін және оған құлшылық жасайтын, дін мен оның қағидаттарын ұстанатын индивидтер мен олардың топтарына тән күйді айтады» [9, 42 б.]. Діндарлық құбылысындағы назар аударатын ең маңызды мәселе – діни сенімдегі канондар тұлға мен қауымдастықтың мінез-құлқы мен іс-әрекеттерін ынталандыруында. Сонымен қатар, ғалымдардың айтуынша, діндарлық дәрежесі оның белгілерінің көріністері арқылы айқындалады. Оған сенімнің беріктігі немесе әлсіздігі, құлшылық жасау жүйелігі мен діни ұстанымдардың тұрақтылығы сияқты санаттарды жатқызады.

Дінтанушы Б. Мырзаев әлемдік діндер арасында көптеген айырмашылықтар болғанымен, діндарлықтың негізгі өлшемдері көрініс табатын жалпы бағыттар ұқсас келеді деп санайды [10]. Бұндай ұқсастықтарға ғалым Жаратушының сипатын және оған сиынудың түрін, діни ұғымдарды, сенім мен құлшылықтарды, оларға ықпал етуші факторларды, дін мен Құдайға деген сенімнің пайда болуын, діндарлықтың түрлерін, діни құндылықтарды және басқа да осы сияқты өлшемдерді жатқызады. Аталмыш өлшемдерді негізгі бес топқа бөліп көрсетеді:

- 1) идеологиялық – сенім жүйесі;
- 2) әдет-ғұрыптық – діни тәжірибелер мен амалдар, яғни дұға жасау, ғибадат, қажылық, құрбандық шалу, қасиетті кітапты оқу;
- 3) тәжірибелік – әрбір дін өкілдерінің жеке діни тәжірибесі, жаратушымен байланысы;
- 4) ділдік – белгілі бір дінді ұстанушылардың ол туралы білімі, негізгі нанымдары мен құндылықтары туралы ақпараты;
- 5) ықпал етуші – жеке тұлғаның діндар болып өмір сүру арқылы тұтас қоғамның рухани көзқарастарына әсер етуі және бұл діндарлықтың діни қағидаларды сақтап жалғастыруға ұмтылуы.

Әлеуметтік-гуманитарлық ғылымдарда діндарлықтың түрлерін әртүрлі тәсіл бойынша анықтайды. Соның бірі діндарлықты – дәстүрлі, сыртқы діни сенім және квазидіндарлық – деп

қарастыру. «Дәстүрлі діндарлық деп елдің дәстүрлі діни сенімі ғана емес, мінәжаттық қызметі мен діни қауымдастықта мүше болуы да жатқызылады. Сыртқы діни сенім діндарлығы дәстүрлі білім шеңберінен шығатын тылсым күштерге мінәжат етумен сипатталатын дәстүрлі емес діндарлық болып табылады. Квазидіндарлық деп табиғи күштерге құлшылық аталады» [11, 178 б.]. Алайда қазіргі әлемге күрделену үрдістерінің салдарынан идеологиялық плюрализм тән. Сондықтан жаңа діни ағымдар мен сананың қалыптасуына байланысты діндарлық типологиясына деген жаңа ғылыми көзқарастар көп.

Дін адамдардың діни емес қажеттіліктерін де толықтыра алады. Мысалы, әлеуметтік қажеттіліктер – діни ұйымдар тарататын мінез-құлықтың діни нормалары мен ережелері, догматтар мен аңыз оқиғалар жүйесі арқылы дүниетанымдық, рухани, танымдық, коммуниктивті салалар айқындалады. Эстетикалық қажеттіліктер – ғибадат аясындағы көркемділік элементтер арқылы шешіледі. Әлеуметтік байланыстарға, жұбаныш табуға және әлеуметтік белсенділікке қатысты қажеттіліктер – діни қауымдастықтарда жүзеге асады.

Діндарлық ұғымы – белгілі бір нақтыланған күйдегі (яғни діндегі) мәдениет саласы. Осыған байланысты Бергер дінді әлеуметтік институт ретінде қарастырып, оған әлеуметтік ахуал мен мәдени-тарихи ортадағы өзгерістер ықпал етеді деп есептейді. Дін институттары мен наным жолдары үлгісінде киеліні объективизациялау – мәдени және биологиялық дүниелердің диалектикасын сыртқа көрсету, ол мәдениетте және адамның күнделікті тұрмысында көрінс табады. Ғалымның «Жасанды секуляризация» [12, 14 б.] мақаласынан діндарлықты шынайлықты құрастырудың субъективті деңгейіндегі дін институционализациясының көрінісі деген анықтаманы табуға болады. Яғни сыртқы әлемнен және жеке легитимациядан объективация процесінде – адамның қалай әрекет ету керектігі туралы ағымдағы «білімді» қабылдау және қолдау. Бергердің пікірінше, қай мотивтер шын мәнінде діни, қайсысы діни емес екенін анықтау оңай емес, екі нұсқаның дәлелдерін кездестіруге болады. Қоғамның экономикалық даму процесінде діннің рөлі өзгереді, бірақ оның негізгі қызметі өзгеріссіз қалады – өлімнің шарасыздығы алдында жеке адамдарды ортақ қоғамға біріктіру.

Діни бірегейліктің тереңдігіне жақындау өте қиын, өйткені діндарлық тәжірибе ретінде «саналы емес деңгейде» тамырланған сезім және ол «объективті» зерттеу әдістеріне қол жетімсіз [13]. Бірақ оның сыртқы көрінісінің ерекшеліктерін зерттеуге болады. Сонымен қатар, діндарлықты зерттеуде бір ғылымның шеңберімен шектелуге болмайды. Психология діндардың ішкі жеке тәжірибесіне сүйенсе, философия діндарлық түсінігіне анықтама берсе, әлеуметтану қоғамдағы діни сезімнің әртүрлі көріністерін ашып көрсетуі тиіс. Дін зерттеушілерін толғандыратын басты сұрақ – белгілі бір конфессияға тәуелсіз, трансконфессиялық болып табылатын діндарлықтың әмбебап сипаттары болуы мүмкін бе? Әрүрлі діндерді тарихи, мәдени және әлеуметтік аспектілерінде түсіну мәселесі де осыған тікелей байланысты.

Өкінішке орай, зерттеушілердің көпшілігі әртүрлі діндер мен діндарлыққа христиан теологиясының көзқарасы арқылы қарайды және олардың әрқайсысы өзінің жеке түсіндірмесін береді. Мысалы, И. Вах «Діндердің салыстырмалы зерттеуі (The comparative study of religions)» атты еңбегінде діни тәжірибенің ойлаудағы, әрекеттегі және қоғамдағы көрінісін талдайды [14]. Алайда, В.В. Овдиенко мен Н.С. Сидоренконың пікірінше, ең алдымен, діндарлық ұғымына анықтама беру керек [13]:

Діндарлық дегеніміз не? Ол дінтанушылар мен дін әлеуметтанушылары әртүрлі түсіндіретін көптеген аспектілерді қамтиды. Адамның таза ішкі өлшемі бар рухани қабілеті – сенімге қарағанда, діндарлық сыртқа бағытталған. Яғни, ең алдымен, оның табиғаты толығымен – әлеуметтік. Діндарлықтың көп өлшемділігін, демек, оны зерттеудің күрделілігін не көрсетеді?

✓ көптеген элементтерді қамтитын конфессиялық өзін-өзі сәйкестендіру: жеке адамның белгілі бір дінді таңдауынан бастап, діни сезімі мен діни тәжірибенің әртүрлі деңгейлеріне дейін;

✓ діндарлықтың көрінісі, ол да көп қырлы болуы мүмкін: діни әдет-ғұрыптарды сақтау және белгілі бір діни символдық жүйені қабылдаудан бастап, өз рәміздерін және тіпті жаңа дінді құрастыруға дейін;

✓ қоғамның жеке адамның діндарлығына деген көзқарасы. Бұл толық қабылдау болуы мүмкін, және, керісінше, конфессиялық қарсыласу немесе ол екеуінің ерекшеліктерін біріктіруі

мүмкін. Мысалы, қазіргі әлемде христиандық пен исламның диалогы аясында конфессиялық бәсекелестікті байқауға болады, ал екінші жағынан, діндер арасындағы шекаралардың анықталуы қиын синкретизмге негізделген көптеген жаңа діни ұйымдар мен қозғалыстар пайда болуда. Әсіресе діндарлық, ғылым, философия және тарих сияқты әртүрлі бағыттардың синтезі жиі кездеседі. Сонымен қатар, егер бұрын дін адамды «таңдаса», қазір адамның өзі «дінді таңдайды».

Осылайша діндарлық – жеке адамның діни қатынастар жүйесіне араласуы, ол әртүрлі дәрежеде болуы және дәстүр, ұйым немесе қозғалыс ретінде жүзеге асуы мүмкін. Бұндай араласу әлемге және өзіне деген ерекше қарым-қатынас сезіміне негізделген. Діндарлықтың ең бастапқы функциясы – адамның өзінің әлеуметтік тағдырын/бағдарын жүзеге асыру деп қорытындылауға болады.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

- 1) Багаева К.А. Сущность религиозности как социально-философская проблема // Манускрипт. – 2016. – № 3(65). – С. 15-17.
- 2) Гараджа В. И. Религиоведение. – М.: Аспект-Пресс, 1995. – 350 с.
- 3) Митрохин Л. Н. Заключение // Религия и политика в посткоммунистической России. – М.: Знание, 1994. – С. 76-93.
- 4) Лобазова О. Ф. Религиозность современного российского общества: дисс., д. филос. н. – М., 2010. – 314 с.
- 5) Simmel G. Essays on Religion. – New Haven: Yale University Press, 2013. – 244 p.
- 6) Simmel G. Sociology of Religion. – Philosophical Library, 1959. – 76 p.
- 7) Simmel G. The Philosophy of Money. – Routledge, 2011. – 596 p.
- 8) A many-analysts approach to the relation between religiosity and well-being // Religion, Brain & Behavior. – 2022. // <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/2153599X.2022.2070255?needAccess=true&role=button>
- 9) Затов Қ.А., Борбасова Қ.М., Алдиярова Ж.Е. Діндарлық феномені, мәні мен типтері // ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы. – 2019. – № 3(19). – 40-47 б.
- 10) Діндарлықтың негізгі өлшемдері қандай? 15.05.2020. // <https://kazislam.kz/dindarlyqtyng-negizgi-olshemderi-qand/>
- 11) Құсайынов Д.Ө., Нуров М.М. Зайырлылық пен діндарлық арақатынасы мәселесіне // Адам әлемі. – 2021. – № 4 (90). – 173-180 б.
- 12) Бергер П. Фальсификационная секуляризация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 8-20.
- 13) Овдиенко В.В., Сидоренко Н.С. Религиозность как социокультурное явление // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2014. – № 2. // <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznost-kak-sotsiokulturnoe-yavlenie>
- 14) Wach J. The Comparative Study of Religions. – Columbia University Press, 1958. – 231 p.

СЫР СҮЛЕЙЛЕРІНІҢ АҒА РТУШЫЛЫҚ ИДЕЯЛАРЫ

Әпенев Болат Мейрамұлы

Қорқыт Ата атындағы Қызылорда университетінің аға оқытушысы, философия ғылымының кандидаты

Abstract. The idea of enlightenment is the central problem of the worldview of the akyns of Syr. If we analyze the socio-political and cultural situation of the Kazakh society in that period, we can see that this phenomenon had its own deep prerequisites. One of them is that Kazakh society is under the influence of Russian colonialism and suffers from its political consequences. The poets of Syr, like the veterans of Alash, believed that the main way to get rid of colonialism was to turn to education and science, to raise public, especially political consciousness.

Keywords: Enlightenment, knowledge, literacy, science, art

Адам және қоғам өмірінде білім мен ғылымның ролі мен маңызын жоғары бағалайтын ағартушылық идеясы адамзат тарихындағы ең бір ізгілік идеяларының бірі болды. ХІХ ғасыр мен ХХ ғасыр басындағы адамзат қоғамының қарқынды дамуы, өркениеттілікке аяқ басуы қазақ даласының да көзі ашық азаматтарының ой-толғамына жаңа серпін берді. Олар қазақ қоғамының әлемнің өркениетті елдерімен тең болуының басты алғышарты қоғамның ғылым мен білімге белсенді бет бұруы екенін түсіне білді және өз еңбектерінде қоғамды, жастарды ағартушылыққа үндеп, білім алуға шақырды.

Тұрмағанбет ақынның да өмір сүрген заманы қазақ даласына батыста пайда болып, орыс мәдениеті арқылы қоғам өміріндегі ғылым мен білімнің ролін жоғары бағалайтын ағартушылық идеясының кеңінен ене бастаған кезең болатын. Әр адам өз заманының тумасы. Сондықтан оның ой-толғамдарының өз заманы шындығымен үндесетіндігі заңдылық. Тұрмағанбет те заман ағымынан қалыспай, өз жырларында жастарды білім алуға, оқуға, адамгершілікке, жаман мен жақсыны тануға бірлікке үндейді:

Жасыңнан оқу оқып, үлгі үйрен де,
Ел билеп ұлғайған соң тыныстандар!
«Болайын жақсы жігіт!» дегендерің
Ұстаздың осы айтқанын шын ұстандар! [Ізтілеуұлы, 2007: 26].

Гректер де сезімге бой бермей, оны ақылға жеңдіру адамның басты қасиеті санаған және «дана адам ешқашан билікке ұмтылмайды, өйткені ол өз сезімінің құлы емес» -деген даналық сөз қалдырған. Тұрмағанбет нәпсіге бой алдыру ақымақтың ісі екенін, оның орнына білімге бет бұрып, халық арасындағы қараңғылықпен күресуге шақырады.

Ілімге ықыласты шын қойсаңдар,
Аз болсын ұйқы менен тамақтарың.
Ілімнің құлпын қолға ұстасаңдар –
Басқаның байқарсыңдар бар ақпарын...
Болсаңдар, балаларым, хатқа ұста,
Төрден жай аларсыңдар, тұрмай тыста.
Төр түгіл, төменнен де тимей орын
Жүрсеңдер жалқаулықпен жазы-қыста...
Айналған адамдардай құр құнысқа.
Сауалын Сүлейменнің берген шешіп
Білімге бай болған соң бір құмырсқа [Ізтілеуұлы, 2007: 28-30].

Байқап отырғанымыздай, ақын жырларында ағартушылық мазмұндағы білімге, сауаттылыққа шақыратын, білімнің адам өміріндегі тигізер жақсы қырларын ашуға, білімге жетудің көп еңбекті қажет ететіндігін түсіндіруге бағытталған өлең жолдары өте көп.

Ұлдарым, қолыңа ал қаламыңды,
Хат үйрен, ойыңға қой алаңыңды.
Хатқа ұста қатарыңнан бола қойсаң,

Білерсің жолдас, жора, жараныңды.
Көп оқып, көйіл көзін ашып алсаң,
Жүргізер жұртқа сенің араныңды.
Үгіт сөз осылайша біз – ағаңнан,
Сен түгіл, алты алашқа таралыңды.
«Айтатын ағаң ақыл сен емес бе?» - демей,
Білімге жастай жұмса бар әлінді [Ізтілеуұлы, 2007: 32].

Қазақтың ұлы ақыны Абай өз шығармаларының өзегі болып табылатын «Адам бол» қағидасында адам болмысын «Жан» мен «Тәнге» бөледі. Адамның адамдығы оның «Жанында», яғни рухани дүниесінде екенін тұжырымдаса, Тұрмағанбет өз өлең жолдарында ақыл мен ғылым адам үшін оның адами қасиеттерінің жарқын көрінісі екенін, сондықтан күйбең тіршіліктен арылып, өнер мен ғылымға да ұмтылу қажеттігін баса атап өтеді.

Өнер мен кен-ғылымға уақыттың барда,
Себеп не сабынып қол созбайтұғын [Ізтілеуұлы, 2007: 43].

Ақынның бұл ойлары, жоғарыда атап өткендей, оның ағартушық идеясын халық арасында айқын таратушылардың бірі болғанын айғақтайды. Надандыққа салынбай, ғылым мен өнерге бет бұру, ел арасында ғылым мен өнердің артықшылығы мен жақсылығын түсіндіру ақын шығармашылығының өзегі болып табылады.

Қимаймын «адам»-«далын» надандарға
Надан көп осы жүрген адамдарда.
Далаға «далдың» әрпін жібермеңдер,
Ғылымға ойдың көзін қалаңдар да!
Ғылымға олай болмай, бой ұрыңдар,
Сөзімнің сыңайына қараңдар да! [Жанбершиева, 2013: 48].

Тұрмағанбет өз жырларында адамгершілік қағидаларымен бірге ағартушылық идеяларын ұштастыра білген жан-жақты ойшыл деп тұжырымдауға болады. Төмендегі жыр жолдарында жақсылық, жомарттық, қамқорлық, өнер, ғылым, ағартушылық, білім ұғымдарын бір адам болмысы ұғымына жинақтап, кемел адам ұғымының өзіндік бір идеалын жасайды.

Шамдай бол, түн пернесін ашатұғын,
Жердей бол, бар мақұлық басатұғын.
Үйреніп өнер, ғылым бол адамдай,
Айнала әтір сусын шашатұғын [Жанбершиева, 2013: 96].

Әрине дарындар ел ішінде. Жаңа ғылым мен өнерді үйренетіндер де солар. Сейтжан ақын ойы осындай талапты жастарды тауып, оларға дұрыс бағдар беріп, өнер мен білімге баулу, осындай жастардың көзін ашу, жарыққа шығару. Бұл дүниенің тірлігі таусылмайды. Сондықтан, бос тірлікке аз уақытты зая кетірмей, ақын ойы болашақтың қамын ойлап, өнер мен білімге, ғылымға бет бұру, заман ағымынан қалыспау қажет [Сейтжан, 2006: 19]. Заманның азуы, ондағы адам құндылықтарының өзгеруі ақын-жыраулар шығармашылығының басты өзегі екенін жоғарыда айтып өттік. Ақын ойынша, заманның азуының көріністері елдің мал мен жерінен айрылуы, орыстардың үстемдігі, қазақтардың оларға еліктеп, тілін шұбарлап, өз түбірі мен тілін жоғалта бастауы, елдің орыс заңдарымен өмір сүре бастауы, дінінен ажырап, шарифат заңдарының бұзылуы. Қарап отырсақ, айтылған мәселелердің біздің қоғамымызда әлі де орын алып отырғанын байқауға болады. Мұның өзі ақын жырларының әлі күнге дейін өз өзектілігін жоймағанын білдіреді [Сейтжан, 2006: 21]. Ақын арманы өзге ұлттармен, елдермен тең болу. Өз жырларында қазақ халқының болашағына уайымдап, оның алдағы күні не болары туралы қауіп келтіреді. Шындығында, сол замандағы қазақ халқының тағдырын тарих талқысына салап қарасақ, қазақ халқының бірнеше рет жойылып, тарих сахнасынан өшіп кете жаздағанын байқауға болады. Атап айтсақ, азамат соғысы, конфискация мен ұжымдастыру, ұлт зиялыларының репрессиясы, аштық пен ұлы отан соғысы және тағы басқалар. Мұның өзінен ақынның болашақ алдындағы қорқынышы негізсіз болмағаныны байқауға болады [Сейтжан, 2006: 21-22].

Қазақ халқының қасиетті ұлттық құндылықтары діні, тілі мен жері. Бұл құндылықтарынан айрылған, жоғалтқан халық өзін ұлт ретінде жоғалтады. Сейтжан ақын осы ұлт үшін қауіп-қатерді

дәл уақытында анық бағамдай білген және бүкіл қазақ халқын ойлануға, алдағы күніне қам қылуға, жерін, тілін, дінін қорғап қалуға шақырады. Өйткені, тіл мен дін, туған жер кез-келген халық үшін ұлттық негізі, түбірі, тамыры болып табылады. Олардан айрылып, жоғалтқан ұлт тамырынан айрылған томармен тең мәңгүртке айналады. Бұл жерде ақынның орыс отаршылдығының негізгі бағытары мен тәсілдерін, пиғылдарын анық аңғарып, қазақ халқын ертерек ескертуге, оятуға талпынғанын байқаймыз [Сейтжан,2006: 22].

Сейтжан салдың өмір сүрген уақыты орыс отаршылдығының, одан әрі қызыл империяның билік құрып, үстемдік еткен кезеңдерімен сәйкес келді. Кеңес үкіметінің жүргізген саясатының бір бағыты дінге қарсы бағытталды. Бірақ ақын төмендегі өлеңінде кеңестік саясаттың тек қазақ халқына емес, бүкіл мұсылман баласына қарсы бағытталып отырғанын сынап, халықтың тықырға, жарға таяғанын айтып, оның алдағы болашағына алаңдайды. Сол заманда Сейтжан ақынның кеңестік жүйеің солақай саясатын ашық сынауы оның батылдығын, халқына адалдығын, азаматтық белсенділігін көрсетеді.

Мұсылманның баласына,

Келеді нәубет һәммасына.

Шығып жүрміз жар басына,

Қалай болар заман алда? [Сейтжан,2006: 31]

Кеңестік идеологияның басты ұраны барлық халықтардың нәсілі мен жынысына қарамастан тең болуы, кедейлерге теңдік әперу, шаруаларға жер беру секілді сөздер болды. Ақын өз өлеңдерінде «дос дегеніміз қас болды» дей отырып, айтылған ұрандардың тек сөз ретінде қалғанын, кеңес үкіметінің саясаты қазақ халқы үшін үлкен қайғы мен аштық әкеліп, ел ардақты азаматтарынан, бас көтерер ерлерінен айрылғанын, халықтың өз жері мен малынан айрылғанын баса айтады. Өз өлеңдерінде ақын қазақ халқына бұдан әрі шыдауға болмайтындығын, оянып, қоғамда болып жатқан нәубеттерді көріп, оған ұрындырған солақай саясатқа қарсы шығуға шақырады.

Оян қазақ, көзіңді аш,

Дос дегенің болды ғой қас.

Төгілді қан, кесілді бас,

Қалай болар заман алда? [Сейтжан,2006: 31-32]

Басына бақытсыздық түсіп, азып тозған елінің жағдайына күйіне отырып, ақын елге демеу болар жан іздейді, елдің көпті көрген ақсақалдарынан, қарияларынан демеу күтеді. Жоғарыдағы өлең жолдарынан отызыншы жылдары орын алған кеңестік репрессияның көрінісін байқауға болады. Ақын қариялардан елге ие болуға, ел боздақтарын кеңес үкіметі қылышынан алыпқалуға қаракетқылуға шақырады.

Сонымен, сыр сүлейлерінің дүниетанымында өз бастауын батыс елдерінен алатын ағартушылық идеясы орталық мәселе ретінде орын алады. Сол кезеңдегі қазақ қоғамының әлеуметтік-саяси және мәдени жағдайын саралайтын болсақ, бұл құбылыстың өзіндік терең алғышарттары болғанын байқауға болады. Соның бірі ретінде қазақ қоғамының орыс отаршылдығының ықпалында болып, оның саяси зардаптарын тартуын атауға болады. Сыр ақындары алаш ардагерлері секілді отаршылдықтан арылудың басты жолы білім мен ғылымға бет бұрып, қоғамдық, әсіресе саяси сананы көтеру деп санады. Қазақтың біртуар ұлы Мұстафа Шоқай бір халықтың екінші бір халыққа үстемдік жасауы, ең алдымен, олардың саяси санасының теңсіздігінен деп тұжырымдайды. Сыр ақындарының бұл тұрғыдағы ойларын талдай келе, олардың ой-толғамы да осы пікірмен толығымен үндесетіндігін байқаймыз.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Тұрмағанбет Ізтілеуұлы. Шығармалары. I том. Алматы, Жазушы, 2007 ж.
2. Сейтжан ақын мен жорықбай жырау. Алматы, Арыс баспасы, 2006 ж.
3. Философия тарихы : Оқулық / Ж. Алтай, А. Қасабек, Қ. Мұхамбетали. - Алматы, Паритет, 2006 ж.
4. Жанбершиева Ұ. Тұрмағанбет Ізтілеуовтың әдеби мұрасы. Алматы, Арыс баспасы, 2013 ж.
5. Жүншеев Р.Е. Философия [Мәтін]: Оқу құралы / Р.Е. Жүншеев, Ө.С.- Алматы, 2007.

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КЫРГЫЗСКИХ НОМАДОВ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Бектанова Айгуль Карибаевна

Қырғыз-Ресей Славян университетінің философия кафедрасының профессоры, философия ғылымдарының докторы,

Annotation. Kyrgyz traditional culture is a nomadic culture. It has a specific socio-cultural matrix, which differs from the culture of settled peoples. The article examines some features of the traditional culture of the Kyrgyz nomads, it is noted that it is closely related to their economic structure and way of life. Attention is drawn to the fact that many traditions, norms and customs were reflected in folklore, socio-political views and philosophically significant statements of Kyrgyz akyns and thinkers.

Keywords: traditional culture, tribal community, nomads, traditions, sociocultural matrix..

Основными сферами человеческой жизнедеятельности являются экономика, культура, религия и среда обитания. Они обуславливают социокультурную матрицу, существующую в обществе. Социокультурная матрица – это некая совокупность норм, ценностей, традиций и моделей поведения, которые сложились в ходе развития и функционирования конкретной социальной системы. По мнению российских обществоведов В. А. Колесникова и О. А. Полюшкевича, «социокультурная матрица – это основа зарождения и условие развития всех форм социальных институтов, социальных отношений и личного опыта. Данные формы зависят от конкретных географических, исторических и культурно-религиозных особенностей того или иного региона. Личный и общественный опыт человека всегда встроены в эти системы. Они определяют как повседневный уклад жизни, так и какие-либо знаковые, особые, переломные моменты жизни всего сообщества» [Колесников, Полюшкевич, 2013].

Ядро социокультурной матрицы кыргызов составляют нормы и ценности, зародившиеся еще в недрах кочевой общины и соответствующей ей традиционной культуры. Специфика традиционной культуры кыргызов была связана с их хозяйственным укладом и соответствующим ему образом жизни, являющим собой неразрывное единство двух фундаментальных начал – социального и природного. Структура кочевого социума представляла синкретическую целостность, элементы (сфера производства, семья, быт, социальные институты, мировоззрение) которой были «настолько органически взаимосвязаны и взаимозависимы, что немислимо представить структурно-функциональные характеристики каждого из них вне связи с другими элементами общества. Такое органическое состояние общественных отношений у кочевников, в конечном счете, определяет ту фундаментальную структурную особенность культуры, которая заключается в том, что в данном типе социума практически все без исключения социальные элементы, включая производственные, осуществляют определенные культурные функции. Поэтому культура в кочевом обществе – не есть особый срез, сфера или область общественной жизни, а исторически и экологически обусловленное естественное состояние социума» [Алимбай, Муканов, Аргынбаев, 1998:72].

Еще одной особенностью традиционной культуры кыргызов была ее родоплеменная организация. «В отличие от оседлых народов, у номадов ярко выражена родоплеменная идентичность, являющаяся отождествлением кочевников с той или иной родоплеменной структурой, культивирующей соответствующую идеологию, ценности, взаимопомощь и взаимоподдержку» [Джусупбеков, 2009:132]. Другими словами, в основе социальной организации кыргызских номадов лежал трайбализм. К этому можно добавить и то, что член общины идентифицировал себя не только с тем или иным родом, но и с той территорией, которая являлась естественной средой его обитания.

Системообразующей основой культуры номадов являются выработанные веками основополагающие принципы, нормы и формы отношений общинников друг к другу, окружающей среде, природе и т. д., а также способы их осуществления, которые в органическом единстве образуют традиции кочевой общины. «Традиции, выступая одной из социальных норм человеческих, общественных отношений, составляют необходимый компонент жизни общества. В них аккумулируется и передается от одного поколения к другому социальный опыт людей. Благодаря им, обеспечивается преемственность прошлого, настоящего и будущего в развитии общества» [Мукасов, 1999:16-17]. Традиционные нормы поведения определялись в основном идеологией, вытекавшей из культа предков, ибо общины, как традиционный институт социальной организации кыргызов, были основаны и основываются поныне на генеалогии предков. Каждый род считает себя потомками одной родовой ветви, детьми одного предка – праотца (бир атанын балдары). Поэтому одним из неперенных моментов в идеологии культа предков была обязательность знаний своих предков до седьмого колена. Это способствовало, с одной стороны, изучению своих генеалогических корней, а с другой стороны, формированию коллективной социальной памяти, что содействовало сохранению и дальнейшей ретрансляции традиционного способа бытия кочевников.

Красной нитью через традиции общинников проходила идея уважения и почитания старших. Старшие, соблюдая традиционные нормы поведения, не допуская нарушения общепринятых правил, должны были служить примером для младшего поколения, ведь социализация личности проходила только в рамках общины. Кыргызы были уверены, что поступки и деяния молодежи во многом определялись соответствующим поведением их старших сородичей: «Аганы көрүп ини өсөт, эжени көрүп, синди өсөт» («Глядя на старшего брата, растет младший, глядя на старшую сестру, растет и младшая»), «Мурунку көч кайда барса, кийинки көч ошол жакка барат» (Куда следует прежняя кочевка, туда идет и следующая). В свою очередь, молодежь старалась походить на своих дедов и отцов, ведь за скверный нрав и неподобающие в традиционном обществе поступки кыргызы винули не самих нарушителей, а их родителей: «Энеси жаман эзелде онолбойт» («У кого мать плохая, тот вовек не исправится»), «Баланын тентек болмогу үйүнөн» («Озорство ребенка – от дома»). Как видим, старшее поколение несло большую ответственность за воспитание и социализацию подрастающего поколения. Своими поступками, словами, поведением в обществе «отцы» транслировали поведенческую информацию «детям», что содействовало формированию и упрочению характерных для кочевой общины норм поведения. В конечном счете, сложился определенный устойчивый стереотип поведения, основанный на культе предков.

Идеология, основанная на культе предков, затрагивала очень многие аспекты межличностных отношений. Поведение каждого члена общины должно было соответствовать традиционным нормам, выработанным предками в течение многих веков и доведенным до сакрализации. Отдельный член рода не мог представить свое существование вне родовой общности. Причины этого носили как объективный, так и субъективный характер. Объективными причинами были, во-первых, жизненная необходимость совместной организации хозяйственной и производственной деятельности, и, во-вторых, потребность совместного отражения внешней военной агрессии. Сакрализация же традиционных норм родового общества и доминирование, согласно терминологии французского антрополога Л. Леви-Брюля, пралогического мышления чисто субъективно не позволяла индивидууму вырваться из рамок коллективного целого даже в мыслях. Родовая община представляла собой своеобразный «микромир и микрокосм, социум, в котором конституируется вся социальная жизнь индивида, обеспечивается его жизнедеятельность и бытие» [Масанов, 1995:139]. Поэтому, «если не наиболее значительный, то, во всяком случае, наиболее приемлемый, удобный и в этом смысле идеальный тип личности в традиционном обществе – это не незаурядный, яркий, выдающийся человек, а, напротив, индивид, как можно полней воплощающий в себе некоторую сумму выработанных в течение длительного времени устойчивых типичных, обретших силу нормы, освященных традицией качеств», который «целиком был ориентирован на интересы своего рода, племени, ассоциируя и отождествляя себя только с его членами» [Стамова, 2009:155-156, 171].

Но было бы неверным сказать, что традиционное общество кочевников было безликим и однородным. Безусловно, в нем существовала социальная градация. Прежде всего, социальный

статус индивида определялся принадлежностью к определенному роду, имя которого было его «визитной карточкой». Чем выше статус того или иного рода в общей системе родоплеменных отношений, тем значительней и социальное положение представляющей его личности. В каждом же отдельно взятом роде социальный статус личности определялся его местом в вертикальной родовой структуре. Также в каждом роде были свои герои, свои поэты и певцы, словом, свои выдающиеся личности.

Прежде всего, в условиях постоянных военных столкновений с другими родами и этносами таковыми считались те члены рода, которые более других содействовали его выживанию и сохранению целостности. Это были воины, своей отвагой и героизмом отстаивавшие своих соплеменников и родную землю. Так, в эпосе «Манас» воины Манаса с гордостью говорят о нем:

От смерти не клонится он ...

Он – один из смелых львов ...

Он – один из самых

Отчаянных храбрецов [Акмолдоева, 1996:173].

Героизм, смелость, мужество и самоотверженность выдающихся воинов воспевались акынами и манасчы, в которых органично сочетались поэтические и музыкальные способности. Они выделялись из своих соплеменников благодаря не только этим качествам и восхвалению народных героев – батыров, но и тем, что отражали в своих песнях жизнь и чаяния народа, прославляли мудрость, справедливость, щедрость, великодушие, милосердие и честность одних и высмеивали глупость, жадность, алчность, гордыню, бахвальство, тщеславие и жестокость других. Так, например, легендарный мыслитель и акын, «кочевой философ» Асан-кайгы говорил:

Справедливости приметы –

Не возвесть на правду тень.

Мудрого ума примета –

Не искать прошедший день.

Труса подлого примета –

Против вражьих сил не встать.

Злого, хищного примета –

Скот у немощных отнять.

Глупых и невежд примета –

Слову умному не внять [Сегизбаев, 1996:125].

Тем не менее, несмотря на свою незаурядность, охарактеризованные выше члены родовой общины не обладали никакими социальными преимуществами, а наравне с остальными соплеменниками подчинялись неписаным законам рода.

Хотя кыргызская родоплеменная общность не имела ярко выраженного классового деления, она все же была, как уже отмечалось выше, определенным образом социально структурирована. Каждый общинник выполнял определенные функции, характер которых зависел от его социального статуса, возраста и пола. В конечном счете, несмотря на формальное равенство, в кочевой общине существовала социальная градация, основным критерием которой, было имущественное положение. Человек, занимающий более высокое имущественное положение в общине, чувствовал себя и более свободным в выборе модели поведения. Люди же, стоящие на нижних ступенях социальной иерархии, могли оказаться ущемленными. Их поведение регламентировалось гораздо жестче.

Все важнейшие проблемы общины, включая регуляцию хозяйственной жизни и социальных отношений, решались старейшинами – айыл аксакалы. Это обуславливало появление патерналистской психологии. Конечно, такая психология вела к индифферентности общинников. Но, думается, прав К. Аманалиев, выразивший мнение о том, что «необходимость функционирования аксакализма в определенной степени связана и с ограниченной возможностью отдельных индивидов рационально оценивать некоторые возникающие перед ними жизненные проблемы» [Аманалиев, 1996:14].

У каждого кыргызского айла существовал своеобразный устав или свод неписаных правил и установлений, неукоснительно соблюдавшийся всеми без исключения членами кочевого сообщества, благодаря чему обеспечивалась целостность айла и порядок в нем. Первостепенное значение имели

правила коллективной и согласованной трудовой деятельности в рамках кочевого социума. Также надо отметить принципиально важное значение различных проявлений взаимопомощи в общине, таких как саан, күч, чыгым, ашар, кошумча, сойуш, конок алуу и др. «Члены кочевого сообщества вступали больше в экспрессивные социальные связи: когда человек принимает эмоциональное участие в проблемах других людей и берет на себя обязательства по отношению к ним. Кочевник, благодаря этим социальным связям, чувствовал ощущение надежности, признания, личной значимости. Благодаря таким социальным связям <...> родовое общество носило относительно устойчивый характер» [Ботоканова, 2015:121].

Думается, что не следует как преувеличивать, так и принижать значение указанных социальных связей. Так, советские обществоведы все эти виды родовой взаимопомощи называли завуалированной формой феодальной эксплуатации бедных соплеменников баями и манапами, и таким образом свели на «нет» их социальную ценность. В частности, С. М. Абрамзон отмечал, что спецификой патриархально-феодальных отношений у кыргызов была «неполная собственность феодала на работника производства», которая «проявлялась в своеобразных формах закрепощения сородичей – под видом покровительства и помощи нуждающимся родственникам» [Абрамзон, 1990:171]. Мы полагаем, что, действительно, некоторые виды социальных связей между соплеменниками, например, такие, как күч, чоп-оос, жүн берүү формально назывались взаимопомощью, а реально были формой эксплуатации бедняков. Богатые общинники не всегда торопились помочь своим бедным сородичам. Приведем слова Токтогула Сатылганова, которые он адресует баю Абдыракману:

И власть была в твоих руках,
И бархат, и шелка в тюках,
Все было – не было лишь сердца,
Не думал ты о бедняках.
Ты помнишь или позабыл,
Как я голодный и без сил,
К тебе пришел, бежав из ссылки? –
Твой род когда-то щедрым слыл.
Ты не подумал мне помочь,
Сказал: «Пошел, бродяга, прочь!» [Токтогул, 1989:215]

Но подавляющее большинство форм взаимопомощи носило добровольный, безвозмездный и бескорыстный характер и было реальной помощью сородичам. Особенно ярким проявлением реальной взаимопомощи были такие ее виды, как ашар, кошумча, конок алуу, өрүлүк, чыгым. Они были показателем того, что аил жил сплоченной, единой дружной семьей, проявлялось милосердие о ближних, и потому никто не чувствовал себя одиноким или обездоленным. Заметим, что эти ценнейшие качества общины сохранились в отдельных проявлениях и в наше время.

Мы считаем, что в перечисленных установлениях и традициях кыргызов лежат корни таких важнейших ценностей гражданского общества, как гуманность, милосердие, чувство взаимной ответственности, согласие и солидарность. Следует отметить, что указанные качества были присущи традиционному кыргызскому обществу не только в их повседневной жизни, но и прославлялись в устном народном творчестве. В частности, известный акын-заманист Толубай-Сынчи говорил:

Ырыс алды ынтымак	Согласие – залог счастья,
Ынтымак барда ырыс токтойт,	Где есть согласие, там есть и счастье,
Ынтымаксыздан ырыс качат.	Где нет согласия, там нет и счастья [Толубай Сынчи, 1999:506 б.].

Другой акын-заманист Арстанбек Буйлаш уулу так характеризовал положительные качества человека:

Жамандыкты кечирүү	Всепрощение –
Айкөлдүктүн белгиси ...	Черта великодушия
Ата журтту ардакташ	Почитание родной земли –
Азаматтын белгиси ...	Черта молодца...
Элдин камын ойлогон	Забота о своем народе –

Эр азаматтын белгиси
Ынтымак болсо элинде
Кут конордун белгиси.

Черта джигита...
Согласие в народе –
Залог счастья [Буйлаш уулу Арстанбек, 1999:
579 б.].

Судьбоносной ценностью для кочевников была свобода. Мы не совсем согласны с исследователями, утверждающими, что «кочевник был свободен в мыслях, стремлениях и действиях, его деятельность не ограничивалась заданными рамками поведения» [Урманбетова, 20018]. С нашей точки зрения, для кыргыза-кочевника существовал своеобразный дуализм свободы: он был одновременно свободен, и несвободен. Свобода для кочевника была, прежде всего, свободой «от», то есть негативной, внешней, свободой. Она понималась, во-первых, как свобода своего рода, племени, своих территорий от более сильных и могущественных соседей, другими словами, суверенитет своей Родины – Ата-Мекена, а, во-вторых, как свобода передвижения, кочевки. Угрозой для первой были многочисленные, более сильные соседи кочевников. А вторая, то есть свобода кочевников во времени и пространстве, которая была им присуща, по мнению некоторых исследователей, все-таки, с нашей точки зрения, была относительной и сдерживалась необходимостью следовать природно-экологическим и хозяйственно-бытовым предписаниям.

Не всегда кочевник был свободен и в своих мыслях, высказываниях и действиях. Позитивная свобода кыргыза, свобода «для» ограничивалась особенностями кочевого быта и родоплеменной организации социума. Индивид мог быть свободным только вместе со своим родом, только в контексте рода. Такая форма свободы кочевника детерминировала его индивидуальную несвободу, невозможность самостоятельного выбора. Таким образом, свобода для кочевников выступала в форме своеобразной дихотомии внешней и внутренней свободы и несвободы.

Ценность свободы своей отчизны предопределила у кыргызских номадов развитое чувство патриотизма. Причем оно носит конкретно-исторический характер и развивается вместе с эволюцией родоплеменных отношений кыргызов. Если вначале патриотизм ограничивался только рамками своего рода, то впоследствии, когда племена начали объединяться для совместной борьбы против иноземных захватчиков, возникают патриотические чувства уже ко всему отечеству.

Идеи патриотизма, служения своей родине и народу активно пропагандировались в произведениях многих кыргызских акынов. Так, акын-демократ Т. Сатылганов призывал молодежь к следующему:

Даже редким своим гостям
Явства лучшие подавай,
Но лукавящему врагу
Важной тайны не доверяй,
От захватчиков не беги, веру родичей оправдай.
Если молод и полон сил,
От работы не убегай [Токтогул, 1989:187].

Консервативный характер хозяйствования, адаптируемый характер традиционной культуры и самосознания кыргызов определили компромиссную психологию, что способствовало у них становлению духа толерантности. Этому, как нам видится, благоприятствовал и сам образ жизни кочевников – размеренный и созерцательный. Толерантность кыргызов была многоплановой – гендерная, этническая, религиозная. Кыргызские женщины трудились наравне с мужчинами и вместе с ними испытывали все тяготы кочевого жизни. Они, как представительницы других среднеазиатских народов, исповедующих ислам, не носили паранджу и хиджаб. Историческим доказательством того, что кыргызская женщина могла иметь высокий социальный статус, является феномен Алайской царицы – Курманжан датки. Литературным свидетельством этого были не только эпические образы женщин – Жаныл Мырза, Кыз Сайкал, Каныкей, Айчурек, но и простых женщин. Так, акын-заманист Калыгул рассуждал:

Алганын жакшы жолукса,	Сердце молодца
Азамат көөнү бийиктейт.	Радует хорошая супруга
Кадырлыш болсо зайыбың,	Почитаемая супруга
Картайса да кыз мен тең.	И на старости лет молода.

Катының кадырлуу болсо,
Айылының жайлоолу болор.

Если жена пользуется уважением,
То твой аул превратится в джайлоо [Мукасов, 1999:
189].

Свидетельством этнической толерантности кочевых кыргызов было не только их объединение с другими народами для совместного отражения военной агрессии, но и гуманное отношение к побежденным этносам. В качестве примера можно привести слова из эпоса «Манас» мудреца Бакая:

Союштан артык сойбоноор,	Больше, чем на прокорм, не забывайте их скот,
Бугун душман эртен эл,	Сегодня враг, а завтра они наши родичи,
Булундуруп койбоноор.	Не причините им урон.
Ургаачы кармап албаңар,	Не забирайте их женщин,
Улуу доого калбаңар,	Не берите на себя великую вину,
Келин-кыз кармап албаңар,	Не забирайте девушек и молодых,
Кеткен алып шондо – деп,	Говоря, что ваших тоже забрали,
Кектүү болуп калбаңар!	Не будьте мстительными! [Манас: кыргыз элинин баатырдык эпосу, 1995: 361 б.]

На религиозную толерантность и вместе с тем на синкретизм религиозного мировоззрения кочевников-кыргызов указывает тот факт, что, во-первых, ислам у них сосуществовал с различными языческими верованиями и прежде всего с зороастризмом и тенгрианством и не носил ортодоксального характера, а, во-вторых, кочевники не были религиозными фанатиками и вполне терпимо относились к иноверцам.

Таким образом, социокультурные корни современного кыргызстанского общества лежат в традиционной кочевой культуре кыргызов. Нормы, ценности, традиции и модели поведения индивидов, сложившиеся в ходе развития и функционирования кочевой общины, и составили архетипическое ядро социокультурной матрицы кыргызов. В него вошли такие качества кыргызских номадов как: патриотизм и свободолюбие, чувство согласия и солидарности, толерантность в различных ее проявлениях, милосердие и гуманность, доблесть и бесстрашие, мобильность и упорство, гибкость и быстрая адаптация к изменяющимся природным условиям, самодостаточность и оптимизм. Инварианты социокультурной матрицы не исчезли в глубине веков, а оставались устойчивыми, не подвергаясь сильному изменению под внешним влиянием. Несмотря на отсутствие государственности в дореволюционный период, именно перечисленные свойства традиционной кочевой культуры обусловили сохранение кыргызов в качестве единого целого, в качестве самостоятельного этноса. В современных условиях они могут стать основой и в то же время определять специфику нарождающейся гражданской культуры кыргызстанского общества.

Литература.

1. Колесников В. А. От советского к российскому: социокультурные изменения общества [Электронный ресурс] / В. А. Колесников, О. А. Полюшкевич // Дискуссия. – 2013. – Вып. № 2 (32) февр. – Рубрика: Социол. науки. – Режим доступа: <http://www.journal-discussion.ru/publication.php?id=175>.
2. Алимбай Н. Традиционная культура жизнеобеспечения казахов. Очерки теории и истории / Н. Алимбай, М. С. Муканов, Х. Аргынбаев. – Алматы: Гылым, 1998. – 234 с.
3. Джусупбеков А. К. Этническая идентичность номадов / А. К. Джусупбеков. – Бишкек: Илим, 2009. – 265 с.
4. Мукасов С. М. Традиции социально-философской мысли в духовной культуре кыргызского народа / С. М. Мукасов. – Бишкек: Илим, 1999. – 226 с.
5. Масанов Н. Э. Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества / Н. Э. Масанов. – Алматы: Социнвест; М.: Горизонт, 1995. – 320 с.
6. Стамова Р. Д. Личность в условиях трансформации общества: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.11 / Р. Д. Стамова. – Бишкек, 2009. – 276 с.

7. Акмолдоева Ш. Б. Древнекыргызская модель мира (на материалах эпоса «Манас») / Ш. Б. Акмолдоева. – Бишкек: Илим, 1996. – 220 с.
8. Сегизбаев О. А. *Казахская философия XV - начала XX века* / О. А. Сегизбаев. – Алматы: Гылым, 1996. – 472 с.
9. Аманалиев К. Б. Патернализм: социально-философский анализ: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11/К. Б. Аманалиев. – Бишкек, 1996. – 17 с.
10. Ботоканова Г. Т. Традиционные знания кыргызов/ Г. Т. Ботоканова. – Бишкек: Кут-Бер, 2015. – 200 с.
11. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи/ С. М. Абрамзон. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990. – 480 с.
12. Токтогул. Избранное: пер. с кирг. / Токтогул. – Фрунзе: Адабият, 1989. – 325 с.
13. Толубай Сынчи. Кыргыз поэзиясынын антологиясы/ Толубай Сынчи. – Бишкек: «Кыргызстан-Сорос» фонду, 1999. – 1. Т. – 739 б.
14. Буйлаш уулу Арстанбек. Терме: кыргыз поэзиясынын антологиясы / Арстанбек Буйлаш уулу. – Бишкек: «Кыргызстан-Сорос» фонду, 1999. – 740 б.
15. Урманбетова Ж. К. Традиционные номады Центральной Азии и современные цифровые кочевники [Электронный ресурс] / Ж. К. Урманбетова. – Режим доступа: http://connect-universum.tsu.ru/blog/connectuniversum2014_ru/967.html.
16. Токтогул. Избранное: пер. с кирг. / Токтогул. – Фрунзе: Адабият, 1989. – 325 с.
17. Манас: кыргыз элинин баатырдык эпосу / [С. Орозбаковдун варианты боюнча]; Кырг. респ. Улуттук илимдер акад. адабият жана искусство ин-ту. – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – 2-китеп. – 800 б.

АЛЬ-ФАРАБИ ОБ УБЕЖДАЮЩЕЙ СИЛЕ РИТОРИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

Файзиходжаева Дилбар Иргашевна

Ўзбекстан Ұлттық Университетінің доценті, философия ғылымының кандидаты

Annotation. In the history of logic, the logical teaching of Eastern peripatetics, including Al-Farabi, has not been sufficiently studied, so his contribution to the development of logic in general, and in particular to the development of the theory of argumentation, has not been appreciated. Some Western researchers treat him as just a commentator on ancient authors, mainly Aristotle. The reason for this attitude, in our opinion, is the lack of familiarity of Western researchers with the works of al-Farabi. The article will attempt to show the originality of Al-Farabi's logical ideas on the basis of his "Rhetoric" and to substantiate the significance of his ideas not only for the Muslim Middle Ages, but also for the modern development of logic and the theory of argumentation.

Keywords: Aristotle, Al-Farabi, rhetorical argumentation, enthymeme, persuasion.

В обзоре средневековой арабской логики Тони Стрит (Tony Street), один из авторов учебника по истории логики (*Handbook of the history of logic. Vol.1.*), признает, что изучение средневековой арабской логики по сравнению с изучением средневековой западной логики все еще находится на уровне достижений 1965 года. Причиной этому, по его утверждению, является то, что подавляющее большинство логических текстов восточных перипатетиков все еще находятся в рукописи, и значительное число тех, которые имеются в печати, не были соответствующим образом отредактированы. Сумма имеющихся переводов и исследований «все еще далека от желаний» [Tony Street. *Handbook of the history of logic. Vol.1.* 2004, p.523-597.] Поэтому он, в своих исследованиях, основывается на переводы текстов, которые были доступны ему, а также на исследования западных ученых.

В отличие от англоязычных исследователей, у русскоязычных было больше возможностей в этой области. К настоящему времени почти все имеющиеся трактаты аль-Фараби, в том числе и логические, переведены с арабского на русский. Учеными Казахстана была выполнена огромная работа по переводу трудов великого мыслителя на русский и на казахские языки. В этом большая заслуга профессора Ж.А. Алтаева. Он был организатором и руководителем многих проектов по изучению наследия Аль-Фараби и распространению его идей не только в странах СНГ, но и в мировом масштабе. [Altaev A.J. Al-Farabi. Philosophy of the Second Master: Monography. 2019.]

Также, много научных работ, посвященных творческому наследию аль-Фараби (в том числе и его логическому учению) ученых Узбекистана, Таджикистана и России [Наследие Аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога. Сб. ст. 2009.] И в каждом исследовании открываются новые грани, оригинальные идеи Второго Учителя, великого философа.

При написании данной статьи мы взяли за основу перевод с арабского на русский Н.Н.Караева «Риторику» Абу Насра Фараби, выполненной на основе фотокопии Братиславской арабской рукописи логических трактатов Фараби «Кутуб аль-Фараби ди ал-Мантик». [Аль-Фараби Логические трактаты, 1975. С. 439- 526] Трактат «Риторика» Фараби на арабском языке называется «Ал-Хитаба».

«Органон» Аристотеля является источником логических взглядов аль-Фараби. Логическое учение Второго учителя в общем виде состоит из девяти книг. По каждому из них были написаны трактаты, названия которых соответствуют «Органону» Аристотеля вместе с «Введением в логику» Порфирия. Эти трактаты были написаны в виде малых комментариев или парафраз. Особенностью парафразы является то, что комментирующий свободно излагает свое мнение, по своему усмотрению изменяет последовательность изложения текста автора, опускает некоторые части, прибавляет что-то из других произведений. Одним словом, парафраза это, творческий подход комментатора, отражение его собственных научных идей и видения проблемы. В этом можно убедиться, сопоставляя структуру «Риторику» Аристотеля и Аль-Фараби. «Риторика» Аристотеля состоит из трех книг и 59 параграфов. [Аристотель. Риторика 1978. С.15-167.] Каждый из параграфов начинается с короткой аннотацией и указывается, о чем будет идти речь в этом параграфе. «Риторика» Абу Насра Фараби является целостным произведением не разделенной на какие-то части. По сравнению с Аль-Фараби «Риторика» Ибн Сины имеет схожую структуру с «Риторикой» Аристотеля и состоит из четырех статей, включающей 29 разделов. [Абу Али Ибн Сина Риторика 2019. С.558-559]

Ораторское мастерство как в античном мире, так и в средневековья в мусульманском Востоке высоко ценилось. К именам знаменитых ораторов прибавляли почётное звание «воиз» (оратор). Во время пятничных молитв духовные лидеры, знаменитые ученые произносили речи перед собравшимся народом. Слушатели представляли различные слои общества. Поэтому ораторы большое внимание уделяли религиозным и моральным темам. Речь оратора должна была не только понятна всем и каждому, но и должна была быть убедительной, аргументированной.

По утверждению Аристотеля, риторические доказательства обладают признаками, свойственными ораторскому искусству, а все остальное (выбор слов и словосочетаний, стиль речи и т.д.) не что иное, как аксессуар. Поэтому в «Риторике» Аристотель рассматривает проблему «убеждающей речи» не только с точки зрения логики. Много внимания уделяется видам и «украшениям» речи. Аль-Фараби в трактате «Риторика», в основном исследует логические основы риторики и приёмы «убеждающей речи». Риторика у Фараби является наукой об ораторском искусстве, цель которой убедить во всех десяти родах. Под десятью родами Фараби имеет ввиду Аристотелевскую систему категорий. Таким образом в ораторском искусстве можно убедит относительно сущности (субстанции), количество, качество, отношение, времени, места, положение, обладание, действие, претерпевание. [Аль-Фараби. Риторика 1975. С.441.] Предмет риторики не относится какой-либо отдельной науке, она изучает не конкретное содержание рассуждения, а способы «убеждающей речи», т.е. применения риторических приемов. Поэтому она имеет силу, позволяющую ей убедить всех людей относительно любой вещи. Определения риторики Второго учителя совпадает с определением Аристотеля. [Аристотель. Риторика 1978. С.18.]

Убеждение достигается путем обоснования или опровержения. «Убежденность является мнением о чем-либо.» [Аль-Фараби. Риторика 1975. С.441] Это определение Фараби ясно указывает

на характер риторической аргументации. Он подчеркивает, что не знание, а именно мнение, о чем – либо является убеждением. По утверждению Фараби, когда человек о вещи полагает, что она является такой-то или не является такой-то, то его предположения на самом деле может отличаться от того какова эта вещь в действительности. Риторика не дает человеку истинного вывода и любой вывод в риторике представляет собой незнание истины, поэтому человек может удостовериться в любом мнение, если оно совпадает с миром его понятий. Если это так, то зачем нужна риторика? Она нужна для успокоение ума и души. Этим и отличается риторическая аргументация от аподейктического, основанного на достоверном, истинном знании.

Оратору, имея даже самые точные знания, нелегко убеждать некоторых людей, говоря на основании этих знаний. Оценить речь, основанную на знании, есть дело образования, а перед разнородной аудиторией это невозможно. Поэтому, оратор должен вести доказательства и рассуждения общедоступным путем. Как видим, Фараби анализировал логическую проблематику, в том числе и риторическую аргументацию, под углом зрения потребностей своего времени, давая собственные ответы на эти потребности.

По утверждению Аристотеля, имеются три причины, возбуждающие доверие к говорящему, “потому что есть именно столько вещей, в силу которых мы верим без доказательств,— это разум, добродетель и благорасположение.” [Аристотель. Риторика1978. С. 72.] По Аль-Фараби есть несколько степеней убежденности: наименьшая степень и высокие степени убежденности. Они зависят от мастерства оратора и от отношения слушателей к его доводам. Разум, добродетель и благорасположение качества, которые должны быть присущи не только оратору, но и слушателям.

Риторическая аргументация предполагает участия оратора и слушателей. Речи, высказанные ораторами, долго обсуждались слушателями, и они оценивали их выступления с различных позиций. Бывали случаи, когда ораторы соревновались друг с другом и это требовало судейского вмешательства. Исходя из этого Фараби делит слушателей на три группы: 1. Те, кого желают убедить; 2. Противники; 3. Судьи.

Хотя противники и судьи также входят в первую группу, так как оратор должен убедить в своей правоте не только слушателей, но и своих оппонентов и судью. Фараби анализируя риторическую аргументацию определяет требования предъявляемые к слушателям, оратору и к судьям, а также их ожидания от обсуждения. Если обсуждение первым начинают слушатели, то они требуют от оратора убедить их в приемлемости того или иного положения.

Если оратор выступит первым, то он своей речью побуждает слушателей принять то или иное положение касающейся обсуждаемой проблемы. Противники (оппоненты) могут выступить или против самого оратора или его речи или против него и его речи. Они могут выступить собственным видением проблемы и его решения, аргументировать свою точку зрения и склонит слушателей в свою сторону. Также противники задавая вопросы оратору могут уточнить, конкретизировать проблему, указать на недостатки аргументации.

Судьи должны быть компетентными по обсуждаемой проблеме, отличить правдивую информацию от сомнительной и объективно оценить выступления обеих сторон. Если судья не будет соблюдать правила установленные прежними арбитрами, то он может стать противником. Если же его слова будут использованы обеими сторонами, чтобы очернить друг-друга, то услугами таких судей нельзя воспользоваться.

Риторическую речь Аль-Фараби называет частично истинным и частично ложным. Поэтому он анализирует речь с точки зрения истинности и дает определения таким понятиям как знание, мнение, сильное мнение, слабое мнение, возражение, сомнение, взгляд, воззрение. Точное определение этих понятий дает возможность не только правильно составить, но и оценить риторическую речь. [Файзиходжаева Д. Абу Наср аль-Фаробий ва Абу Али Ибн Сино мантикий исботлаш хакида2013. С. 100-101.]

По Аль-Фараби риторическая речь бывает не только в форме монолога, но и в форме диалога. Диалог происходит тогда, когда оратору высказывают возражения относительно приведенных доводов и мнений, считая их недостоверными знаниями. Вопросы задает тот, кто сомневается или тот, у кого есть возражения. Мыслитель указывает на три вида таких вопросов. Оратор, отвечая на

вопросы, частично или полностью опровергает возражение. Исход диалога зависит от того насколько достоверны (убедительны) доводы обеих сторон.

Логической основой риторики является энтимема и пример, т.е. риторическая индукция. В энтимемах и примерах умалчиваются явно сомнительные посылки для внушения того, что они опущены как очевидно истинные. Аль-Фараби тщательно анализирует энтимемы и примеры – что они есть, из чего образуются вообще, как образуются, на сколько видов делятся, из чего образуется каждый вид и как они оба применяются. По утверждению Аль-Фараби, энтимемы занимают более высокое положение чем примеры. Он делит энтимемы на категорические, условно-соединительные, условно-разделительные и энтимемы противоположности. Энтимемы противоположности применяются для опровержения рассуждений и возражений. [Аль-Фараби. Риторика 1975. С.509]

В энтимеме посылками могут быть не только дескриптивные, но и оценочные и нормативные высказывания. Энтимемы могут состояться из сочетания посылок, которые не являются силлогистическими. Такие сочетания также способствуют формированию убеждений в отношении неопределенного, неправильного мнения. Аль-Фараби указывает на три вида таких сочетаний. Целью же риторического высказывания является не необходимость вывода, а его убедительность. Убедительность же достигается с помощью энтимемы, а энтимема не всегда бывает в силлогизме обязательно категорической посылкой, она образуется также путем устранения и исключения в условных /суждениях/, что более приемлемо в тех случаях, когда желают вынести порицание, а не одобрение. [Абу Али Ибн Сина Риторика 2019. с.705.] Эти мысли Аль-Фараби созвучны с понятием «невыраженные посылки» современной теории аргументации в частности с его прагматодialeктической концепцией. [Еемерен Ф.Х., Гроотендорст Р. 1992. С. 68-71.]

Примеры в риторике убеждают человека в том, что - такая-то вещь существует в другой вещи из-за того, что она существует в подобие этой вещи. Подобие может быть по словесным выражениям, по форме словесных выражений и по значению. Примеры высказываются в категорической или в условно-соединительной форме.

Фараби перечисляет и анализирует двенадцать уловок, применение которых помогают скрыть сомнительные и ложные места в речи оратора и способствует формированию убеждения слушателей:

- 1) Использование энтимем и примеров.
- 2) Указание на добродетельность оратора и порочность его оппонента.
- 3) Склонение слушателей на свою сторону высказываниями, действуя на их эмоциональное состояние, чтобы они поверили в правдивость речей говорящего и лживость речей его противника.
- 4) Побуждение слушателей считать истинным высказывание оратора посредством привлечения слушателей этическими высказываниями и заставлять их думать, что у них имеются добродетельные нравственные качества, даже если у них их нет.
- 5) Приукрашивание и возвышение вещи, о которой высказываются или, напротив, преуменьшение и принижение его.
- 6) Ссылки на обычаи, толкуемые в пользу своего высказывания.
- 7) Ссылки на мнение одного или на группу свидетелей
- 8) Связывание высказываний с желанием или страхом говорящего.
- 9) Предсказание, пророчества и использование пари.
- 10) Клятва говорящего в истинности его высказывания.
- 11) Выражение и состояние лица говорящего и вид частей его тело и поступки.
- 12) Манера высказываться, голос и интонация. [Аль-Фараби. Риторика. С. 476-487.]

Уловки 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10 являются разновидностями *argument ad hominem*. Уловки 1,5 относятся к лингвистическим уловкам, остальные относятся к психологическим уловкам.

Все эти приемы широко изучаются в современной теории аргументации и направлены на то, чтобы подчеркнуть то, что выгодно для говорящего и убедить слушателей в правдивости его речей.

Суммируя вышеизложенные высказывания о риторической аргументации аль Фараби, можно сделать вывод о его инновационных идеях которые дополнили и обогатили учение Аристотеля. Идеи Фараби и в наши дни являются современными и плодотворными для развития

теории аргументации и его практического применения в учебных процессах и в проведении духовно-просветительских мероприятий.

Литература:

1. Tony Street. Arabic Logic // Handbook of the history of logic. Vol.1. Greek, Indian and Arabic logic. Edited by Dov M. Gabbay John Woods. © 2004 Elsevier B.V p.523-597.
2. Абу Али Ибн Сина Риторика// Абу Али Ибн Сина Сочинения, т.7. Душанбе: Дониш. 2019. С.558-559.
3. Аль-Фараби. Риторика //Логические трактаты. Алма-Ата, «Наука», 1975. С. 439- 526.
4. Аристотель. Риторика // Античные риторика. Собрание текстов, статьи, комментарии и общая редакция проф. А. А. Тахо-Годи. М.: Издательство Московского Университета. 1978. С.15-167.
5. Altaev J.A. Al-Farabi. Philosophy of the Second Master: Monography. – Amsterdam, 2019. – 95 p.
6. Емерен Ф.Х., Гроотендорст Р. Аргументация, коммуникация и ошибки.// перевод с английского. Санкт-Петербург: Васильевский остров, 1992. С. 68-71.
7. Наследие Аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога// Сборник статей. -Алматы: 2009.
8. Файзиходжаева Д. Абу Наср аль-Фаробий ва Абу Али Ибн Сино мантиқий исботлаш ҳақида. // Файзиходжаева Д. Абу Наср аль-Фараби и Абу Али Ибн Сина о логическом доказательстве. Монография (на узб.яз.). Т.: Nishon-Noshir, 2013.

ӘЛ-ФАРАБИ ҒҒБЕКТЕРІНДЕГІ БІЛІМ ЖӘНЕ ТӘРБИЕ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН ЗЕРТТЕУ ЖҰМЫСТАРЫ

Жапаров Дархан Ахансеріұлы

Қонаев қаласының № 12 орта мектебінің мұғалімі, педагогика ғылымының магистрі

Annotation. This article discusses the study and popularization of the heritage of Al-Farabi's works, the development of world civilization, science, the influence of philosophical views, logic, music theory, astrology, theoretical medicine, mathematics, from different historical periods to the present day.

Key words: thinker, philosophical treatises, spiritual heritage, civilization, works, conclusions, propaganda, research.

Әл-Фараби тәрбие теориясы, оның ішінде еңбек теориясы ғылымға негізделуі керек деп есептеді. Ол ғылымды тарихи процесс ретінде түсінді және ғылым жүйелі түрде құрылған білімнің ең жоғары формасы екенін анықтады. Фараби дәуірінде педагогика ұғымы болмағаны белгілі. Алайда ол білім мен тәрбие, еңбек мәдениеті туралы ілім жасады. "Еңбектің өзі-өнер. Ал еңбек тәрбиесі осы өнерден туындайды, әркімді еңбекке баулиды, еңбек шеберлігіне үйретеді. Оларда еңбек дағдылары қалыптасады", - деді ол. Ол еңбек-тіршіліктің негізі, адамзаттың өмір сүруінің мәңгілік, табиғи шарты деп есептеді. Педагогикалық тұрғыдан алғанда, бұл "саналы тәртіп, сапалы білім, пайдалы қоғамдық еңбекке баулу" дегенді білдіреді. Еңбек тәрбиесі теориясын дамытуда Фараби адамның жан-жақты дамуы үшін еркін еңбектің маңыздылығын атап көрсетеді.

Фараби мұраларының ішінде этнопедагогика үлкен орын алады. Ол этниканы жақсылық пен жамандықты ажырата алатын ғылым, ал этнопедагогиканы халықтың салт-дәстүрлерін кейінгі ұрпаққа беретін ілім деп санады. Оларға оқыту, білім беру, тәрбие кірді. Ұлы ғалымның осындай этникалық ойларынан ол терең гуманизмге толы, ол адамзатты жаратылыстың биік шыңы, бүкіл жанның иесі деп түсінді. Бірақ зұлымдық жақсылықты жеңген кезде ғана адам жақсылық идеалға

жетеді деген қорытындыға келеді. Әл-Фараби шығармашылығында ерекше орын алатын мәселелердің бірі-тәрбие мәселесі. Тәрбиеге ерекше мән бере отырып, ол: "ата - ана тәрбиесі-адамдарға этикалық қасиеттер мен білімге негізделген өнерді сіңіру тәсілі... Әр түрлі әдістердің ішінде Әл-Фараби ерікті тәрбие әдісін жоғары бағалайды. Адамның жанын баурап алатын сезімдеріне ерекше әсер ететін этикалық астарлы әңгімелер адамды жақсы мінез-құлыққа тәрбиелейді. Тәрбие нәтижесінде адам пайда болған ізгі қасиеттерді, мінез-құлықты тұрақты күйге айналдыру дағдысына ие болады. "...Бұл әрекеттер қайырымдылық әрекеттерге бағытталған және бұл әрекеттер әдет-ғұрыпта нығаяды және нығаяды, іс-әрекетте бекітіледі, адам жан дүниесінде осы әрекеттердің өзін тудыратын мемлекет жасайды

Әл-Фараби – көрнекті ойшыл, өзінің замандастарының арасындағы ең ірі ғалым, философ және шығыс аристотелизмінің ең ірі өкілі. Өзінің білімділігі мен сауаттылығының арқасында "Екінші Ұстаз" атауына ие болды. Әл-Фарабидің шығармашылық мұрасы орасан зор (150 астам жуық философиялық және ғылыми трактаттар), ал оның айналысқан ғылыми салалары ол – философия мен логика, саясат пен этика, музыка мен астрономия, ғылым мен өнердің барлық саласына өлшеусіз үлес қосып, артында өшпес ғылыми жазбаларын қалдыраған. Оның айтқан теориялық тұжырымдары дүние жүзі халықтарының қоғамдық-философиялық ойларына ықпал етті деп айтуға болады. Қазіргі кезде әл-Фарабидің мұраларына қызығушылық тек қана біздің елде емес, әлемдік деңгейде өте үлкен қызығушылық танытып отыр. Себебі ол кісінің жазған еңбектері әсіресе жаратылыстану ғылымдары саласы бойынша әлемдік өркениеттің, ғылымның, әлемдік философияның дамуына үлкен ықпалы болған. Бұл кісідей бұрын да, кейін де даналар болды. Бірақ олардың ішінде....дәл ӘлФарабидей геометрия, музыка, астрономия сияқты үш ғылым саласына бірдей ұлы үлес қосқан.....аса ірі жаңалық, ашқан ғалымдарды табу қиын. Ғалымдар Әл-Фараби өмірі мен шығармаларын орта ғасырларда араб, парсы және басқа тілдерде жазған ғұламалар арқылы біле алады. Захр ад-Дин, Әбу-әл-Хасан әл-Байхаки. Әл-Байхаки кітабында Шығыстан шыққан дәрігерлер, астрономдар, 34 фәлсапашылардың өмірі мен еңбектерін әңгімелейді. Әл-Байхаки кітабында Әл-Фараби жайлы да тарау бар, онда ғалымның өмірінің түрлі кезеңдері мен шығармашылығы туралы мәліметтер береді. Ибн Саид Әл-Кифти Әл-Фараби өміріне байланысты еңбектерінде ерекше баға беріп, ғылымға қосқан жаңалығын айтқан. Сонымен бірге ішінде араб-парсы тілдерінде жазған Ибн әл-Надим, Хаджи Халифа. Әбу Наср әл-Фараби туралы сол кездегі көптеген авторлар өздерінің ойпікірлерін жазып қалдырған. Ұлы ойшыл Әбу Әли бн Сина (980-1037), тарихшы ғалымдардан Захируддн әл-Байхакий (1169 жылы қайтыс болған), Жамолуддин ибн әлКифтий (1172-1248), Ибн Әби Усайбиа (1203-1270), Ибн Халликон (1211-1282) сияқты атақты ғалымдар өз шығармаларында ұлы философ Әбу Наср әл-Фараби жөнінде кейбір мәліметтер беріп келген [1,159]. Аты әлемге белгілі Әл-Фарабидің еңбектерінен нәр алмаған, сусындамаған ғалым жоқ деп айтуға болады. Орта ғасыр кезеңінде әсіресе Әл-Фараби өзінің философиялық жүйелі ойларымен, ғылым тарихында, логика, музыка теориясы, астрология, теоретикалық медицина, математика, мемлекет іліміне қатысты өзінің жарқын ойларын таныта отырып, әлемдік ғылымға өзіндік ізін қалдырды. Оның ойлары ибн Сина және ибн Рушд сияқты кейінгі философтармен жалғастырылып, Спиноза философиясына және ол арқылы француз философиясына айтарлықтай өз ықпалын тигізді. Демек, әл-Фараби философиясы тек Орта және Таяу Шығыстағы әлеуметтікфилософиялық идеялардың дамуына әсер етіп қоймай, Батыс Еуропаға да өз ықпалын тигізді деп айта аламыз. Белгілі философ Ибн Бадж (XI ғ. аяғы – 1138 ж.) Әл-Фарабидің бірсыпыра идеяларын дамытты. Батыс Еуропа ортағасырының ірі ойшылдары Р. Бэкон, Д. Скот өздерінің теориялық шығармаларында Әл-Фараби еңбектерін қолданды. Спинозаның кейбір трактаттарында құрылымы мен бағытына қарай әл-Фараби еңбектеріне жақындық сезіледі. Олардың ішіндегі ең ұқсасы әл-Фараби мен Спинозаның әлеуметтік-саяси концепциялары жөніндегі ойлары. Мысалы, бақытқа жетудің жолдары, мақсаты, мемлекетті басқарудың формасы мен функциясы т.б. Спиноза әлФараби секілді өзінің қоғам туралы ілімін адамның «шынайы» табиғатынан шығарады, мемлекеттің мақсаты әрбір адамды ақылмен басқарып, бақыт пен бостандық сыйлау дейді. Сондықтан да арабтілді ортағасырлық философия көне гректік философияның алғашқы мұрасы ретінде шығармашылық жағынан дамытып, жаңа деңгейлерге көтерді. Әл-Фараби Шығыс пен Еуропа мәдениеттерін байланыстырушы «көпірге» айналды. Әл-Фараби есімі көптеген Еуропа елдеріне ертеден танымал болып, XII-XIII ғғ. өзінде-ақ оның философиялық трактаттары

ежелгі еврей және латын тілдеріне аударылды. Бірақ әл-Фараби мұрасын жүйелі әрі нақты зерттеу оның трактаттарының мәтіні мен аудармаларын басып шығарумен қатар, зерттеу жұмыстары XVIII-XIX ғғ. ортасында шыға бастады. Ортағасырлық Еуропа классикалық ежелгі грек философиясымен көп жағдайда Әл-Фараби еңбектері арқылы танысты. Мәселен, XII ғ. кезінде оның «Ғылымдар классификациясы» деген еңбегі латын тіліне екі рет аударылды. «Сананың мәні туралы», «Сұрақтар негізі», «Бақыт жолы туралы» және логикаға байланысты трактаттары мен басқа да еңбектері XII ғ. бастап XVII ғ. дейін латын тіліне бірнеше рет аударылды. Роджер Бэкон, атақты Әбу Әли ибн Сина (980-1037) және басқалар Әл-Фарабидің “Энциклопедиясының” тікелей әсерімен өздерінің белгілі энциклопедиялық еңбектерін жазған. Еуропа ғалымдарын да ұлы ғұламаның өмірі мен еңбектері қызықтырған, атап айтқанда Роджер Бэкон, Леонардо да Винчи, Спиноза, т.б. неміс ғалымдары. XIX ғ. орта тұсынан бастап Әл-Фарабидің өмірі мен шығармашылығы көптеген Еуропа ғалымдарының назарын ерекше назарын аударып бастады. Әл-Фараби 35 ілімімен жақсы таныс болған, одан көп үйренген Маймонид (1135-1204), Роджер Бэкон (1214-1294), Леонардо да Винчи (1452-1519), Спиноза (1632-1677), тағы басқа да көптеген Батыс Еуропа ғалымдары Отырар перзентінің өмірі мен еңбектерін арнайы зерттеген [2, 19] Француз ғалымы Рудольф Эрланже 1930-1935 жылдары Әл-Фарабидің аса үлкен, әрі терең мағыналы «Әуездің үлкен кітабы» атты трактатын француз тіліне аударған. Мұның өзі Әл-Фараби мұрасын іздестіру, аудару, бастыру, зерттеуде шетел ғалымдарының да айтарлықтай еңбек сіңіріп отырғанының айғағы болса керек.[2].

Тест: әл-Фарабидің өмірі мен ғылыми мұрасынан не білесіз?

Ұлы ойшыл, шығыстың Аристотелі атанған Әбу Насыр әл-Фарабидің туғанына 1150 жыл толып отыр. Ғалам ғұламасының өмірі мен оның адамзат ғылымына қалдырған еңбегі туралы не білеміз?

"Әбу Насыр әл-Фараби 70-ке жуық тіл білген" деп жазған араб тарихшысы кім?

А) Шәмсуддин Әбул Аббас Ахмад ибн Мұхаммед ибн Халликан.

Б) Әбу Бәкіп ибн әс Сирадждан

С) Әли Юхан ибн Хайлан

Д) Әбі Бишр Матта ибн Юнус

Араб тарихшысы Шәмсуддин Әбул Аббас ибн Мұхаммед ибн Халликан «Әбу Насыр әл-Фараби 70-ке жуық тілді меңгерген» деп жазған. Дегенмен бұған күмән келтіретін ғалымдар бар.

Ойшыл қай еңбегінде өсімдік пен жануардың жаны туралы айтады?

А) Вакуум

Б) Ақылдың мәні туралы

С) Ғылым туралы

Д) Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы

Әл Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы» трактатында адамның өзін тану жөніндегі ойларын «өсімдік жаны», «хайуан жаны», «адам жаны» деп жүйелейді.

Әл Фарабидің пікірінше, қайырымды қала басшысы қандай өнерді жетік білуі керек?

А) Қолөнер

Б) Музыка

С) Тез тіл табыса білу

Д) Соғыс өнері

әл-Фараби "Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы" атты трактатында қайырымды қала басшысында алты қасиет болуы керек деп есептейді. Олар: даналық, асқан пайым, сенім, ойлау қабілетінің жоғары болуы, соғыс өнерін жетік білуі, денсаулығының мықты болуы.

Әл-Фарабидің жүрек туралы философиялық ой-пікірі Абайдың нешінші қара сөзінде айтылады?

А) он жетінші

Б) Тоғызыншы

С) Үшінші

Д) Жиырма бірінші

әл-Фарабидің "Жүрек - басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді" дегені Абайдың он жетінші қара сөзінде қолданылады. Абай қайрат, ақыл, жүрек үшеуінің ғылымға

жүгінгенін баяндайды. Сонда ғылым: "Сен үшеуіңнің басыңды қоспақ - менің ісім. Бірақ үшеуің ала болсаң, мен жүректі жақтадым", - депті.

Әл-Фарабидің фәлсафалық, математикалық, саяси-әлеуметтік, логикалық және поэзиялық еңбектері орыс, қазақ, өзбек тілдерінде жарық көрді. Әл-Фараби мұрасын зерттеу ісіне В.В.Бартольд, Е.Э.Бертельс, Б.Гафуров, С.Григорьян, В.Зубов, П.Иванов, А.Сагадаев, Ю.Завадовский қатысты XX ғ. басынан бастап, ортағасырлық араб философтарының шығармашылығының зерттеуге арналған ғылыми еңбектер пайда бола бастады. Фараби философиясының бай мазмұнын ашуға ат салысқан шетел ғалымдарының қатарына М.Штеннштейндер, Р.Хаммонд, М.Хартен, Р.Вальцер, Х.Тураба және т.б. жатқызуға болады. [3, 91] Оның еңбектері еуропалық Ренессанстың өрлеуіне үлкен ықпал етті. Фараби Шығыс пен Батыстың ғылымы мен ежелгі мәдениетін табыстыруда зор рөл атқарды. Ресейде XX ғ. басында оқырман қауым әл-Фараби мен оның ғылымға қосқан үлесі туралы біршама жақсы білді: 1908-1913 жылдары Ресейде жарық көрген «Ф.А. Брокгауз бен И.А. Ефронның Еврей энциклопедиясында» әл-Фарабидің кейінгі дәуір философиясының дамуына ықпалы туралы толығырақ қамтылған мақала берілді. Ғылыми мұрасын зерттеуді алғаш қолға алған совет ғалымдарының бірі академик В.В. Бартольд болды. Әл-Фарабидің кеңестік ғылымға қайтып оралуы жөнінде айтатын болсақ, орыс тіліндегі «Еуропалық энциклопедияда» келтірілген материалдарға XX ғасырдың жетпісінші жылдарына дейін айтарлықтай назар аударылған жоқ. Бұл Кеңес Одағындағы гуманитарлық ғылымның дамуының бірқатар ерекшеліктеріне байланысты болды. Олардың ішінен жаңадан жасалған марксистік-лениндік ілімнің басымдықтарына академиялық пән ретінде философияның бағындырылуын атауға болады. Онда ислам философиясындағы араб-мұсылман ойшылдарының іліміне орын табылған жоқ. Әл-Фараби мұрасына бет бұру ұлтшылдықпен, космополитизммен және «басқаша ойлаудың» осындай көріністерімен күрес жөніндегі идеологиялық науқан бәсеңсігеннен кейін ғана мүмкін болды. Бұрынғысынша, «құдай іздеушілікпен» тығыз байланысты тақырыптар жетістікке үміттен алмады және теология тұрғысында мұсылман философтары еңбектері зерттеулерінің кеңестік академиялық институттарда мақұлдануы да екіталай еді. Кеңестік дәуір ғалымдары: Е.Э.Бертельс араб әдебиеті тарихын сөз ете отырып, орта ғасырда өмір сүрген арабтың атақты ақындары мен тарихшыларының еңбектерінде әл-Фараби үлкен ақын болған және оның көп өлеңдері бар деген болжамдарын баяндайды. С.Н.Григорьян мен А.В.Сагадеев әл-Фараби философиясының тарихи қайнарын, оның философиясының маңызы мен мәнін, трактаттарының эстетикалық қырларын саралап, ғұламаның кейбір еңбектерін аударып, ғылыми жұртшылыққа таныстырады. М.Хайруллаевтің “Мировоззрение Фараби” атты монографиясы әл-Фараби философиясы турасында жазылған алғашқы ауқымды зерттеу еңбек деп атап көрсетіледі. Қазақстанда әл-Фараби мұраларын зерттеп, саралау XX ғасырдың II жартысынан бері қарай жолға қойылды деп шамалауға болады. Әл-Фараби сынды ұлы ғұлама есімінің өз Отаны – қазақ топырағына қайта оралуына үлкен ғалым, академик 36 Ақжан Машанов орасан зор еңбек сіңірді. Ол 50 жылдан астам өмірін әл-Фараби бабамызды зерттеуге арнады. А.Машанов 1958 жылдан бастап Лондон, Каир, Париж, Берлин, Лиссабон, Бейрут т.б. қалалардың ең ірі кітапханаларына хат жазып, әл-Фарабидің шашырап жатқан мұраларын жинастырып, оның бірталай еңбегінің библиографиясын тауып алады. 1961 жылы әл-Машанидің республика Ғылым академиясы хабаршысының №5 санында «Әл-Фараби және оның мұралары» деген алғашқы мақаласы шығады. Бұған дейін қазақ топырағында әл-Фараби туралы ешкім айтпаған еді. 1962 жылы «Білім және еңбек» журналының бірінші санында әл-Машанидің әл-Фараби туралы мақаласы жарияланды. Онда төрткүл дүние түгел мойындаған әл-Фараби жайында түсініктеме беріліп, оның қазақ топырағынан шыққан біздің бабамыз екендігі бірінші рет айтылды. Бұл бүкіл әлем зиялыларының көзқарасында өзгеріс тудырған тосын жаңалық болатын. Бабамыздың мұрасын іздетуді тоқтатпаған әл-Машани, әйгілі ғұлама Птоломейдің арнайы карта жасап, Отырарды Әл-Фарабидің туған жері деп көрсетіп кеткен бұлтартпас дәлелін табады. Сөйтіп, «Әл-Фараби ұлы ғалымдар қатарында халықаралық тізімге кіргізілсін, оның 1100 жылдық мерейтойы КСРО-да, Отаны Қазақстанда тойлансын», деген ЮНЕСКО қаулысының қабылдануына көп еңбек етті. А.Машанов Республика Ғылым академиясының Президенттері Қ.Сәтбаевтың, кейіннен Ш.Есеновтің тікелей қолдауымен шет елдерден әл-Фараби еңбектерін алдыртып, оларды қазақ, орыс тілдеріне аудартып, бабамыздың философиялық, логикалық, саяси-әлеуметтік, математикалық, жаратылыстанушылық, музыкалық трактаттарын жеке-жеке кітап болып екі тілде

басылып жарық көруінің басы-қасында жүрді. Осы кезеңде әл-Машанидың қаламынан ұлы бабамызға арналған «Әл-Фараби мұрасын зерттеу туралы», «Шығыстың Аристотелі», «Әл-Фараби еңбектерін қазақ тіліне аудару туралы», «Әл-Фараби», «Орта Азия мен Қазақстанның ұлы ғалымдары», «Әл-Фараби және Абай» сияқты көптеген кітаптары жарық көрді. Әл-Фараби мұраларын зерттеуге еліміздің атақты ғалымдары Ә.Марғұлан, А.Көбесов, Р.Бердібай, А.Қасымжанов, Ә.Дербісәлі, тағы басқалар да ат салысты. Әл-Фарабидің мұраларын зерттеп, оқырман қауымға таныстыруда көп еңбек сіңірген ғалым А.Көбесов және ұлы ойшылдың мұраларын зерделеу барысында Фараби аттас басқа да ғалымдардың бар екенін және олардың еңбектерін саралай келе “Әл Фараби эстетикасы” және “Қазақ даласының жұлдыздары” (I тарау) атты Әбу Насырға байланысты көлемді еңбек жазған белгілі арабтанушы-ғалым Ә.Дербісәлі. Сондай-ақ, Ә.Әлімжанов, М.С.Бурабаев, А.Х.Қасымжанов, Н.Келімбетов, М.Мырзахметов және басқа да ғалымдар әл-Фараби мұраларын зерттеуді өз ғылыми жұмыстарына арқау етсе, Қ.Жарықбаев Әл-Фараби еңбектерінің библиографиясын жасады. [4]. Екінші ұстаз, ұлы жерлесіміз әл-Фараби еңбектері күні бүгінге дейін маңызын жоғалтқан жоқ, мұраларының насихатталуы, зерттелуі және оның мемлекет басқару жөніндегі тұжырымдары, әлеуметтік-этикалық, саяси, философиялық, діни 37 көзқарастары қазіргі жаһандану аясындағы қоғамымыз үшін өте маңызды. Қазіргі таңдағы жаһандану кезеңіндегі халықтар мен мәдениеттердің өзара бірлігі мен тұтастығына негізделген әл-Фараби идеяларының жүйесін толықтай зерттеу арқылы сол кезеңдегі қазақ даласындағы өркениетті насихаттау мен болашақ жас ұрпақтың жадында мәңгі сақтау болып табылады. Рухани жаңғыру — ұлт үшін маңызды. Ұлттың өткен өмірі мен философиясына мән беру — санаға сілкініс салып қана қоймай, болашағына да байыпты бағыт ұсынады. Бағыты мықты елдің ғана, болашағы баянды болады! Білім мен ғылымда озық ел ғана — көшбасшылардың қатарынан табылады .

Пайдаланған әдебиеттер тізімі

1. Әл-Фараби Научное творчество сб. Статей М. 1975
- Н.Келімбетов Ежелгі әдеби жәдігерліктер Алматы, 2005
- 2.Дербісәлиев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы, 1995
3. Ж.Алтаев, Ж.Әмірқұлова Әл-Фараби және ислам философиясы. Оқу құралы, Алматы, 2012
- 4.Қазақ халқының философиялық мұрасы, 2 том, Астана, 2005
5. В.В. Чистов, Алматы 2001, Психология в афоризмах и народных изречениях
6. Қ. Жарықбаев Алматы Библиографиялық көрсеткіш «Қазақстан» 1975 (I-кітап)

3 СЕКЦИЯ

ЗАМАНАУИ ҚАЗАҚСТАН ФИЛОСОФИЯСЫ: НЕГІЗГІ МӘСЕЛЕЛЕРІ МЕН КЕЛЕШЕГІ

ҚАЗАҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ТАРИХИ ХРОНОТОПТАРЫ МЕН АРХЕТИПТЕРІ³

Сатершинов Бақытжан Меңлібекұлы

ҚР ҒЖБМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институтының бас ғылыми қызметкері,
философия ғылымының докторы, профессор

Әлеуметтік құрылымдардағы кеңістік-уақыттық қатынастар өзінің күрделі кескінімен ерекшеленеді. Әлеуметтік, тарихи-мәдени уақыттың ерекшелігін талдағанда уақыт пен кеңістік дамудың имманентті формалары ретінде көрініс табады. Сонымен бір мезгілде, нақтылық болмысының тәсілі ретіндегі дамуды ұғыну тарихи тұрғыда кеңістік пен уақыт табиғатын түсінумен тығыз байланыста қалыптасты. Ал уақыт пен кеңістікті ұғынудың, өз кезегінде, терең мәдени-тарихи детерминацияға ие екендігін ескеру қажет. Бұл ежелгі дүние мен ортағасырлардағы, жаңа заман мен қазіргі замандағы уақыттың мәні туралы түсініктердің, әртүрлі мифологиялық, діни және философиялық жүйелердегі уақыттың түсіндірілуімен байланысты көзқарастардың тарихи сана қалыптасуына әсерін айқындайды.

Қазақ және басқа да түркі халықтарының тарихи санасы мен біздің заманымызға дейін жеткен мәдени мұраларынан олардың бүкіл еуразиялық Ұлы даланы Ата қоныс ретінде қадір тұтқаны аңғарылады. Бұл кеңістіктік тұтастықтың әлеуметтік жадыға әсерін тигізіп отырған уақыт ағымына да тәуелді болғанын атап өту керек. Сондықтан да қазақ мәдениетінің негізіндегі тарихи сана қалыптасуының кезеңдерін білу үшін оның түркілік және прототүркілік кезеңдердегі хронотоптары мен архетиптерін терең игеру қажет.

Мәдени кеңістік пен уақыттың бірлігін ХХ ғасырдағы орыстың көрнекті мәдениеттанушысы М.М. Бахтин «хронотоп» (грек тілінен уақыт және жер деп аударылады) ұғымы арқылы білдіреді: «...хронотоп дегеніміз – уақыт пен кеңістік белгілерінің нақты бір бітімінің табиғи бірлікте көрініс табуы. Мұндай уақыт қоюланады, сығылады, сөтіп көркемділігімен көзге түседі; ал кеңістік болса шоғырланады, тарихтың сюжеттік, уақыттық қозғалысына бағындырылады. Уақыттың белгілері кеңістікте ашылса, кеңістік уақытпен өлшеніп, уақыт арқылы ұғынылады» [1, 234-бет].

Ал «архетип» ұғымын ғылымға енгізген австриялық психоаналитик К.Г. Юнг екені баршаға мәлім. Оның пікірінше, мәдени-тарихи тұлғаның рухани-шығармашылық қазынасын қауымдық тылсым құрайды. Осы көмескі сананың, тылсымның құрылымдық бөліктерін архетиптер деп атайды. Оларға адамның өмірін априорлы (тәжірибеге дейін) қалыптастыратын және оның іс-әрекетін, мінез-құлық жүйесін жалпылама анықтайтын құндылықтар жатады. Осының негізінде адамда «мендік» сана-сезім, этноста ортақ уақыттық-кеңістіктік өріс пайда болады.

Демек, бұл екі ұғымның да тарихи сана қалыптасуы мен дамуына қатыстары бар. Қазақ мәдениетінің типологиясына терең талдау жасаған еліміздің көрнекті мәдениеттанушысы Т. Ғабитов этномәдени уақыттың рухани мәдениеттегі (негізінен қазақ халқының) мынадай типтерін атап өтеді: «1. Мифологиялық уақыт; 2. Архетиптік уақыт; 3. Өркениеттік уақыт; 4. Дәстүрлік уақыт; 5. Инновациялық уақыт» [2, 69-бет]. Осы жіктемені жетекшілікке ала отырып, біз мифологиялық уақытқа өте ертедегі кезеңдердегі прототүрік және сақ-ғұн дәуірлеріндегі тарихи сананы, архетиптік уақытқа түркілік дәуірдегі сананы, ал өркениеттік уақытқа еуразиялық көшпенділіктің шырқау шыңына жеткен Алтын Ордадағы қазақ-ноғайлы кезеңіндегі тарихи сананы жатқызсақ, дәстүрлі

³ Мақала № BR20280977 «Қазіргі жаһандық өзгерістер жағдайындағы әділеттілік мазмұнына және оны қазақстандық қоғамда іске асырудағы заманауи концептуалды тәсілдер» тақырыбындағы ғылыми бағдарлама аясында дайындалды.

уақытқа Қазақ хандығы тұсындағы тарихи сана мен инновациялық уақытқа қазіргі трансформацияға ұшыраған тарихи өзіндік сананы жатқызамыз.

Өте ерте кезден бастап, яғни неолит пен палеолит дәуірлерінен Орталық Азия территориясы көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығына негізделген еуразиялық номадизмнің эпицентрі болды. Қозғалысы динамизммен, дәстүрі статизммен сипатталып, үш-төрт мың жыл бойы тұрақтылығын сақтаған бұл әлеуметтік-тарихи формация - «дала өркениеті» немесе «атты-көшпелі өркениет» өкілдері мобильді өмір сүру тәртібінің нәтижесінде құрылықтың алып кеңістіктерін игеріп, халықтар мен мәдениеттердің өзара алмасуын, әсерін қамтамасыз етті. Көшпелі өркениет осы даланы мекендеген тайпалар мен халықтардың мифологиялық дүниетанымымен астасып жатты. Сол себепті де біз қола дәуірі мен алғашқы темір дәуіріндегі Қазақстан территориясын мекендеген тайпалардың тарихи санасын, олардың қалыптастырған мәдениетін мифологиялық уақытпен байланыстырамыз.

Карл Ясперстің пікірінше, тағылықтан өркениеттілікке өтуде суландыру жүйелері мен қалалардың, жазудың пайда болуымен қатар, этностардың орнығып, жылқыны пайдалана білу адамзат үшін өте маңызды болды [3, 71-72 беттер]. Жылқыны пайдалану шектелген кеңістіктен бүкіл әлемді игеруге бағытталған алғашқы қадам болды, әртүрлі мәдениеттердің сұхбаттасуына, жол ашты. Шексіздікті жеңу мәселесі сонау шумерлік өркениеттегі «Гильгамеш туралы жырдан» келе жатқан мотив. «Халықтардың ұлы қоныс аударуын», ал ол өз кезегінде өркениеттерді өмірге әкелді. Тарихта үнді-арийлердің шығысқа қоныс аударуымен қатар, гиксостардың Мысырға, юечжилердің Жетісудан оңтүстік-батысқа, ғұндардың Еуропаға, оғыздардың Кавказ бен Кіші Азияға, қыпшақтар мен моңғол-татарлардың батысқа жаппай миграциялық толқыны сияқты айғақтар бар.

Үш мың жыл бойына қос өркениет (көшпенді және отырықшы) салыстырмалы түрде ішкі автономияларын сақтай отырып, иық тіресе дамыды, бірін-бірі үздіксіз байыта отырып, біртұтас жалпыадамзаттық мәдениетті қалыптастырды. Көшпелі өмір сүру тәртібі осы сайын даланы мекендеген жергілікті халық үшін өзінің өмірқамы үшін өзекті ұлттық идеяның орнын басқандай еді. Дегенмен көне өсиетте Қабыл мен Абыл арақатынасы туралы аңызда (бұл аңызда екінші Қабыл өзінің бақташы інісі Абылды қызғаныштан өлтіріп, жер бетіндегі ең алғаш адамды, өз бауырын өлтіруші ретінде тарихи санада қалды. Осыған орай А. Тойнбидің мына бір сөзі еске түседі: «Құрғақ даланы тек бақташы ғана меңгере алады, бірақ сол далада тіршілік етіп табыстарға жету үшін ол өзінің шеберлігін тынбай жетілдіруге міндетті, ол ерекше адамгершілік пен парасаттылық қасиеттерді өзінде қалыптастырады» [4, 185-бет] көрініс тапқан, қоғамдық еңбек бөлінісінің нәтижесінде дүниеге келген бұл құбылыс «Шығыс пен Батыс», «отырықшылық пен көшпенділік, «культура» мен «натура», «қала мен дала» дилеммалары сияқты терең мәдениеттанулық талдауды қажет етеді.

Осы уақытқа дейін еуропаорталықтық көзқарастың басымдылығымен ескерілмей, тіпті кемсітіліп келген көшпенділік құбылысы гуманитарлық ғылым салаларында өркениеттер теориясының таралуына орай мәдениеттегі Шығыс пен Батыс дилеммасы сияқты, отырықшылық – көшпенділік баламасында сипаттала бастады. Соңғы кездері номадология аталатын арнаулы саланың кеңінен таралуы еуропалық зерттеушілер мен ғалымдардың көшпенділік феноменіне жаңа дүниетанымдық бағдар ретінде қызығушылық таныта бастағанын аңғартады. Біздің мекен етіп отырған еуразиялық кеңістікте қалыптасқан мәдениеттер қабатын «қазақ өркениеті» ретінде айқындап қана қоймай, осы аймақты әлемдік рухани антропогенез ошақтарының бірі ретінде (ал дарынды тарихшы Серікбол Қондыбай антропогенездің ошағын «дрим-тайм» (түс көру) дәуіріндегі гиперборейлерді дей-дей түркілер ретінде сипаттап, Кавказға орналастырады [5, 12-13 беттер], сондай-ақ шумерліктерді түркілердің арғы ата-бабалары деп есептейтін ғылыми жормалдар да бар екендігін еске саламыз) сипаттап жүрген отандық белгілі ғалым Еренғайып Омаров номадология туралы мынадай пікір айтады: «номадология – қазіргі постиндустриализмдегі жаңа бағыт, әлемді түсінді-рудің бұл тәсілін батыстық классиканың дәстүрлерімен байланыстырады, постмодернизм классиканың түсіндірмелік қуатының мазмұндық тұрғыда сарқылуына орай оның орнына әлемге көзқарастың номадологиялық үлгісін ұсынады. Делез бен Гваттаридің көзқарастары бойынша қазіргі заман «номадизмге деген қажеттілікті» айқын көрсетіп отыр. Бұл батыстық қоғамның дағдарысымен де байланысты».

Біздің заманымызға дейінгі екінші мыңжылдықтан бастап Еуразияның сайын даласында мал шаруашылығы мен егіншілікке негізделген экономика мен жоғары дамыған металлургия қалыптасты. Қола дәуірінде мыс пен қалайының қоспасы алынып, палеометалдарды өндірістік тұрғыда игеру басталды. Бұл қоғамдағы еркектердің рөлінің күшеюіне және ақырында патриархаттың толық бекітілуіне әкелді. Қола дәуірінде Сібірдің, Орал мен Қазақстанның далалы аймақтарында шыққан тектері туыс және тарихи тағдырлары ортақ тайпалар мекендеп, соңына жарқын мәдениеттің іздерін қалдырды. Ғылымда бұл мәдениет алғашқы ескерткіштердің табылған жеріне орай (Оңтүстік Сібірдегі Ачинск қаласының маңындағы Андроново ауылында табылды) «андрон мәдениеті» деп шартты аталып кетті. Андрондықтарда металдан жасалған еңбек және соғыс құрал-жабдықтары мен әшекейлік бұйымдарды, сондай-ақ геометриялық стильдегі саз балшықтан жасалған ыдыстарды өндірудің жоғарғы техникасы бұл мәдениеттің жоғарғы деңгейінен хабар береді. Жерлеу ғұрпының өте ұқсастығы осы далалы аймақты мекен еткен тайпалардың бірегейлігін дәлелдейді. Ерте және орта қола дәуірлерінде Орталық Қазақстандағы «Бегазы-Дәндібай», «Атасу» мәдениеттерінің өкілдері өздерінің төлтума мәдениеттерімен Қазақстан даласында қалыптасқан жаңа этномәдени түзілімдердің негізгі компоненттерінің бірі болды.

Еуразиялық Ұлы дала тарихының беттерінен әлемдік тарихи үдерістің дамуына дүмпу болған бірнеше ерекше тарихи-мәдени кезеңдерді атап көрсетуге болады. Бұл тарихи кезеңдер тарыдай шашылған түркі тілдес халықтардың тарихи санасы мен әлеуметтік жадынан ұшты-күйлі жоғалып кетті деуге болмайды.

Мемлекет негізі әлсіз болған сайын табиғи ортаның этностық қауымдастыққа ықпал ететіні белгілі. Ал қазақтың ата тектерінде және өздерінде этатизмнің мейлінше бәсең болғандығы белгілі. Қазақ даласын қола дәуірінде мекендегендер үшін де табиғат әрқашанда абсолюттік және мәңгілік дүние бастауы, бірден бір ақиқат болды. Ол тіршілік етудің имманентті себептері мен факторларының, белсенділік пен эволюцияның негіздері болды. Адамдар алғашында табиғат заңдарына қалтқысыз мойынұсынып, өз болмысын сонымен үйлесімділікте құруға тырысты. Табиғат бұл жерде адамдарға тұрмыстың формалары мен әдістерін, көшпенділікті немесе егіншілікті таңдап белгілеп беретін ғалам ретінде көрінеді. Табиғат дүниенің аяқталған қалыпты жағдайы, ал адам табиғаттың бір бөлшегі ғана болды.

Адамдардың өндірістік әрекетінің нақты тұрмыстық жағдайға қалай ықпал ететіні сияқты, көшпелі және жартылай көшпелі мал шаруашылығы да еуразиялық даланы мекендеген ежелгі халықтарға солай әсер етті. Кез келген қоғамда тұтыныс үшін ұдайы өнім өндірілуі тиіс, бұл әрбір қоғам үшін де, қола дәуіріндегі осы қоғам үшін де бұлжымас заң болып табылды. Қандай да болмасын өндіріс үдерісіндегі қоғамдық форма барлық жағдайда үздіксіз болуы керек, яғни барлығы да дүркін-дүркін қайталанып, белгілі бір айналымда болуы тиіс. Қоғам тұтынуды тоқтата алмайтыны сияқты, өндірісті де тоқтата алмайды. Сондықтан да өндірістің кез келген қоғамдық үдерісі өз жаңғыруының тұрақты байланысында және үздіксіз тасқынында бола отырып, сонымен қатар ұдайы өндіріс үдерісі де болып табылады. «Көптеген ғасырлық шежіресі бар, ал біздің елімізде осы күнге дейін қалдығын сақтап отырған көшпенді мал өсіру кәсібі бұл халықтың аса терең тіршілік тамырларына нәр береді. Мұның өзі болмыс ұстындары мен адам баласы жасаған игіліктерге келіп қосылады. Оның үстіне бұл игіліктердің ежелден келе жатқандығы сонша, олар адамға нәресте күнінен қанына сіңген, сондықтан да көбінесе бейсаналы әрекеттерге барғанымен, оның түпкі мәнін түсіне алады. Бұл адам санасында жиі кездесетін, қанында бар, туа біткен және ата-бабадан қалған мінез-құлық формалары, тарихи санасы, оларды жеке адамның тек өз өмірі арқылы түсіндіруге болмайды. Бұл дүниедегі барлық заттардың өз тарихы бар, демек ақыл-ойдың да өз тарихы болуы тиіс. Айталық адамның антогендік сатыдағы санасы даму кезеңіне жол салады. Дамудың бұл сатыларында нақ сол филогенетикалық тұрақтылық орнығады, бұған адамның ақыл-есі болғанымен, өзінің тікелей қатысы болмайды, бірақ қайта жаңғыртып отырады» [6, 86-87 беттер]. Басқаша айтқанда, баланың өзіндік дамуы барысында оның арғы тегінің филогенетикалық сатылары қайта жаңғырады. Бұл тәрбие барысында жүзеге асады, сонан соң бейсаналы түйсік құрамына кіреді де, санаға әсер етеді.

Адам психикасындағы осы «бейсаналықтар» мен архаистік «ұжымдық бейнелер» мифологиялық тақырыптар арқылы тарихи сананың негізін құрайды. Неліктен осыдан екі мың жыл бұрын өмір сахнасынан кеткен мифтер үнемі жаңғырып отырады және бұл құбылыс бүгінде де неге

біздің санамызда белсенділігін сақтап қалған деген сұраққа жауап іздесек, ол мынадай болмақ. Мифтер адамның ойлау аппараттарында бәзистік білім ретінде қатысып отырады. Кейінірек бұл көне қалдықтар психиканы талдаудың басқа мектептерінде мифологиялық бейнелер мен тақырыптардың саналы көрінісі болып табылатын архетиптер немесе прообраздар ретінде танылады. Мындаған жылдарға созылған көшпенді өмір сүру тәртібі, оның батырлық, ерлік дастандары, киіз үй кеңістігі, жылқы мен жалпы мал бағу кәсібі мен оның өзіндік сипаты, көштің салтанаты, ата жұртқа деген қимастық пен сағыныш сияқты көптеген тақырыптары тек қана өндірістік қатынастар ықпалымен ғана емес, қоғамдық мәдениеттің болуымен, яғни белгілі бір тіршілік салтының әсерінен пайда болады.

Демек, осыдан барып қоғам мүшелерінің барлығына қатысты индивидуалдық деңгейде көрінетін және қоғамда ұжымды түрде қалыптасатын ұлттық дүниетаным мен ойлау жүйесі, тарихи сана мен ұлттық менталитет көрініс табады. Мәдениеттің бұл «ферменті» әрбір адамның әлеуметтік мінез-құлқында шешуші рөл атқарады. Өйткені ол оның санасында орныққандықтан, оған қоғамдық қозғалыстың жолын айқындайды, сан қилы өмір сәттеріне бағдар береді, ең бастысы, барлық объективті мүмкіндіктер ішінен өз қалауын таңдауға жөн сілтейді.

Ежелгі дәуірден келе жатқан тарихи санадағы осы сарынды сабақтастықты сақ мәдениетінен де байқауға болады. Қазақ халқының дәстүрлі этномәдениетіндегі ата-баба рухын қастерлеу, туған жер мен елді аялау сияқты қасиеттер өзінің бастауын тым ертеден-ақ алады. Көшпелі қазақтар қоршаған ортаны, табиғатты өздеріне қарсы қоймаған. Табиғатты қастерлеу адамдық парыздан пайда болады.

Қазақтың тарихи өзіндік санасына ықпалын тигізген дәстүрлі дүниетанымдық жүйесінде ислам бірден доминантты жүйеге айналып кете қойған жоқ. Халықты өз дүниетанымына иландыру үшін исламға сол халықтың рухани өзегі мен ділін де қабылдауы керек еді. «Бұл процесс екіжақты болды. Тәңірі мен киелі аруақтар мұсылмандық мазмұнға ие бола бастады (Көк Тәңірі Аллаға, аруақтар пірлер мен машайықтарға, ескі демондар (албасты, жезтырнақ, обыр т.б.) ислам түсінігіндегі жын-шайтандарға айналды. Бұл өте бір күрделі және жан-жақты мәдени құбылыс. Өтпелі мәдени кейіпкерлердің (генотеистік және исламдық қасиеттері аралас) рухани мәдениетте басым типтік күш ретінде бейнеленгенінің талай деректерін діни текстерден және фольклордан келтіруге болады. Тіпті бақсылықтың өзі қазақ мәдениетінің кеңістігінде исламның элементі болып кетті» [2, 167-168 беттер]. Ислам дәстүрлі мәдениеттен берік орын алғандықтан, қазақы тарихи сана да өз бойына мұсылмандық құндылықтарды сіңірді.

Тарихи сана қалыптасуына дәстүрлі дала заңдарына сүйенген әдет те, ислам құндылықтарына негізделген шариат та өз ықпалын тигізді. Көптілді әрі көпдінді орасан үлкен қағанатты бағындыру үшін қатал заң да керек. Кезінде Шыңғыс ханның дала заңдарынан құрастырған «Жасағындағы» «көбі азына мойынұсыну, азы көбінің дәстүрін құрметтеу» деген жалғыз сөйлемнің нәтижесінде моңғолдар бағындырған елдің тілі мен дінін қабылдады да, ал бағынушылар олардың ережелеріне (заңдарына) көнді. Алтын Орда билігінің басындағылар да осылайша қыпшақтанды. Еуропадан шыққан сауда керуені қағанаттың ұлан-ғайыр аймағын басып өткенде, ешкімнің оларға тиісуге қақы болмады, олар бейбіт жолдармен алаңсыз сапар шегетін. Шыңғыс хан өзі билік құрған жылдары Еділ бойындағы Сарайдан шыққан хабар Моңғол үстіртіндегі айшылық алыс Қаракорымға алты-ақ күнде жететін керемет тәртіп болған. Желдей жүйрік сәйгүліктерге мінген хабаршылар әр отыз шақырым сайын заулап бара жатқан қалпы хат салынған қуыс сапты құтыны бір біріне беріп үлгеретін. Бөгет болған адамға өлім жазасы кесілді.

XIII ғасырда хатқа түскен «Моңғолдың құпия шежіресі» де, XVI ғасырда жазылған «Алтын топшы» атты тарихи мұра да тек Шыңғыс қағанның өмір жолын баяндап, жырлаумен ғана шектелмейді, сонымен қатар, сол дәуірде қойы қоралас, ауылы аралас, қыз алысып, күйеу түсіріп, құда-құдандал болып, тілмашсыз сөйлесіп, өзара қарым-қатынас жасаған, сол өлкені мекендеген түркі-моңғол тайпаларының тілін, дінін, тарихын, әдебиеті мен мәдениетін білуге барлық қырынан мүмкіндік беретін – аса құнды жәдігер. Олай дейтініміз, бір жерде тарихтың бір кезеңінде өмір сүрген көшпелілердің қоғамдық құрылысы, әлеуметтік-экономикалық жүйесі де ортақ болды. Сондықтан да, бүкіл болмыс-бітімінде, өмір-тіршілікке деген көзқарасында, дүние-таным, ақыл-парасатында ұқсастықтардың болуы да дау туғызбайды. Кеңестік дәуірде бұл жәдігерлер көпшілік

қауымға белгісіз болып келді. Оның бір себебі кітапта көшпелі текті халықтардың ұлттық санасы мен намысын оятатын, тарихи жадыны жаңғыртатын сенім негіздері бар еді. Партиялық идеология осы себепті бұған саналы түрде тосқауыл қойды.

Жалпы алғанда, еуразиялық көшпелі өркениет әлемдік жалпыадамзаттық мәдениеттің құрамдас бөлігі ретінде өзіндік табиғи-ландшафттық жағдайларда – ерте кезден Батыс пен Шығыс мәдениеттерін байланыстырып келген Ұлы Дала аймағында қалыптасты. Алтай, Алатау және Орал тауларының арасындағы ең даланы мекен еткен Орталық Азия халықтары мен ертедегі тайпаларының палеолит, қола дәуірлерінен басталған мәдени дәстүрлері ғаламдық заңдылықтардың динамикасы ағымындағы әлеуметтік-мәдени үдерістерді бастан кешіріп, номадизмге тән көшпелі мал шаруашылығының ықпалымен орнықты. Кейінірек толық құралып біткен автохтонды төлтума дәстүрлер жапсарлас жатқан халықтар мен елдердің мәдени әсерін бойына сіңіре отырып, қазіргі әлеуметтік философиялық тұрғыдағы зерттеулерді талап ететіндей күрделі және біртұтас феномен – ұлттық өзіндік тарихи сананы дүниеге әкеліп, сыннан өткен теңдессіз бай рухани және мәдени мұраны артындағы ұрпаққа мирас етіп қалдырды.

Тарихи санадағы түбірлі өзгерістерді қазақ халқының әлеуметтік дамуындағы мынадай негізгі тарихи кезеңдермен айқындауға болады: «алтын заман» - Алтын Орда тұсындағы қазақ пен ноғай бірлігі, еуразиялық көшпенді өркениеттің шарықтау шегі; «қилы заман» - қазақ пен ноғайдың айырылысып, қалауы ауыр кезеңде көшпенділікті таңдап қоныс аудару, дербес мемлекеттік құрып, оны сыртқы жаулардан қорғау; «зар заман» - еуразиялық көшпенділіктің жаппай дағдарысы, оның соңғы тұяғы – Қазақ хандығының тәуелсіздіктен айрылып, Ресей империясының боданына айналуы; «Жаңа заман» - XX ғасырдың басынан бастап бүкіл Шығыс елдерін қамтыған реформаторлық қозғалыс империализмге қарсы күреске ұласып, ұлттық сана оянып, ұлтжандылықтың өз күшіне енуі; «қазіргі заман» - еуразиялық алып кеңістікте Ресей империясының орнына Кеңестер Одағының келуі және бүгінгі тәуелсіздік кезең.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
2. Ғабитов Т.Х. Қазақ мәдениетінің типологиясы: Мәдениеттану оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 203 бет.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
4. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
13. Қондыбай Серікбол. Гиперборея: түс көрген заман шежіресі. – Алматы: «Үш қиян», 2003. – 592 б.
14. Орынбеков М. Ежелгі қазақтың дүниетанымы. Алматы: Ғылым, 1996. – 168 б.
15. Ыбыраев Ш. Эпос әлемі. А., 1993.

СОВРЕМЕННАЯ КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВВЕДЕНИЕ К НАУКОМЕТРИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ

Лифанова Татьяна Юрьевна

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының аға оқытушысы,
философия ғылымының кандидаты

Веревкин Алексей Валентинович

әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің әлеуметтену және әлеуметтік жұмыс
кафедрасының аға оқытушысы, әлеуметтену ғылымының кандидаты

Abstract. The article considers the modification of publication strategies under the influence of the criteria of scientometric analysis. According to the new academic practice, scientometric monitoring of the activities of Kazakh universities and individual scientists has become part of building professional trajectories, participating in competitions for grant funding, building the image of universities and their investment attractiveness. On the one hand, it is obvious that publications in well-known databases allow a scientist, a scientific team to determine their place in a scientific ranking, on the other hand, it is possible to note some resistance from the academic environment, justified by the prevalence of formal, quantitative indicators within the framework of scientometrics. Over the coming decades, philosophical research in Kazakhstan has not only changed, but also acquired great social significance. Publication activity in the field of "Art and Humanities" is quite high and remains stable.

Key words: philosophy, art and humanities, scientometrics, citation, publication activity.

Введение

Начиная с первого десятилетия XXI века рейтинги, индексы, проценти и, собственно, наукометрический анализ в целом, стали частью профессиональных стратегий как академического сообщества, так и большинства казахстанских ученых. Согласно новой академической и социальной практике, начало каждого года сопряжено с наукометрическим мониторингом деятельности казахстанских вузов, отражающемся, в первую очередь, в международном рейтинге университетов QS. Результаты этого рейтинга включают и индивидуальные показатели базы данных Scopus и Web of Science, которые являются инструментом отслеживания цитируемости научных статей, опубликованных сотрудниками вузов и научных организаций Казахстана. Таким образом, в ближайшее десятилетие публикационная активность в международных базах данных, стала значимым показателем эффективности и казахстанских ученых.

С одной стороны, очевидно, что публикации в известных базах данных позволяют ученому, научному коллективу определить свое место в научном рейтинге, на основе таких показателей, как количество публикаций, суммарное цитирование, средняя цитируемость, индекс Хирша, получив независимую оценку своего вклада в науку (Garner, 2018). С другой, возможно отметить, некоторое сопротивление академической среды, обоснованное превалированием в рамках наукометрии формальных, количественных показателей. Для философии это противоречие особенно актуально, поскольку затрагивает специфику философского знания как размышления о «вечных» проблемах, ранжирование которых затруднительно. И все же понимание и принятие инноваций уже состоялось, и публикации в журналах входящих в базы ведущих агрегаторов научной информации не только требование работодателей или допуск к защите докторской диссертации, а в первую очередь способ заявить о себе как об ученом, что невозможно без статей в авторитетных научных журналах.

Соответственно, наукометрический анализ представляет собой мощный инструмент изучения динамики науки через многообразные измерения и статистическую обработку научной информации (индексы цитируемости, количество статей по периодам и т.д.).

Результаты и обсуждение

В целом ранжирование успешности научной деятельности как ученых, так и научных коллективов оценивается по трем основным показателям: количеству публикаций, количеству цитирований и индексу Хирша (h-index).

Важнейшие наукометрические параметры на уровне автора - h-index and h-graph. H-index теоретически аккумулирует результаты работы исследователя, измеряемые количеством цитирований за всю жизнь, которые получает каждая опубликованная статья; h -индексы указывают на баланс между продуктивностью (научный результат) и влиянием цитирования (количество цитирований) (Scopus, 2023). В тоже время, учитывая дискретность самого H-index, может возникнуть вопрос о степени «актуальности» этого показателя для конкретного учреждения или ученого. Интерпретация индекса научного цитирования также вызывает много вопросов. Это стало предметом научных дискуссий представителей разных направлений исследований – стохастики, медицины, техники, философии и социологии науки. И все же, что значит индекс цитирования?

Означает ли это меру авторитетности автора в определенной научной области? Дает ли возможность оценивать степень влияния ученого на научное сообщество? Показывает ли уровень и качество развития того или иного научного направления? Каковы критерии классификации научных работ?

В современных научных дискуссиях сложилась достаточно влиятельная критическая традиция в понимании использования наукометрических индексов в оценке результатов научной деятельности. При том, что большинство ученых склонно к частично положительным ответам на все эти вопросы. То есть индекс цитируемости конкретного ученого может лишь частично характеризовать меру его авторитета, величину оценки научной продуктивности автора, степень его влияния на научное общество.

Критическая традиция оценки механизмов и задач наукометрического анализа выражается в формулировке «публикации ради публикаций». В качестве примера можно привести доводы авторов двух достаточно известных исследований. Статья «Publish or perish» / «Публикуйся или умри» (2010) поднимает тему невостребованности многих публикаций. На примере Китая, отмечается, что многие статьи в более чем 5000 научно-технических журналах страны остаются непрочитанными и не цитируемыми, что ставит под сомнение как ценность исследований, так и эффективность научных публикаций, в том числе в международных журналах.

Турецкий ученый А.М. Celâl Şengör в статье «How scientometry is killing science» / «Как наукометрия убивает науку» отмечает, что применение количественных методов позволяет осуществить анализ науки как информационного процесса. Результатом исключительной опоры на наукометрические данные стало распространение научных журналов, основная причина существования которых заключается в публикации статей, которые будут учитываться наукометрическими организациями. «Среди таких журналов, - пишет А.М. Celâl Şengör, - появились даже подпольные, позволяющие авторам цитировать работы друг друга только для того, чтобы повысить свой наукометрический авторитет». При обнаружении наукометрические исследовательские организации выбрасывают их из своих списков, а до тех пор продолжают свою «зловещую деятельность» и влияют на наукометрические данные. При этом ученые, нацеленные на результат, социальный эффект или практическую эффективность имеет гораздо меньше шансов опубликовать более одной статьи, в то время как исследователь, стремящийся исключительно к формированию «наукометрического авторитета» сможет создать много статей. Поэтому последние будут в гораздо более выгодном положении, когда дело доходит, например, до поиска работы. «Однако, без этой одной работы с прикладными данными - десять, опубликованных другими, обречены оставаться бессмысленными» (Şengör, 2014). Безусловно, выводы А.М. Celâl Şengör получили в научных исследованиях неоднозначную оценку и тоже не миновали критики.

Проблемы существуют и на уровне университетов и научных организаций. Так, с точки зрения С. Dagaio «рейтинги университетов являются предметом парадокса: чем больше они подвергаются критике со стороны социологов и экспертов по методологическим соображениям, тем больше внимания к ним привлекают политики и средства массовой информации», что в свою очередь требует преодоления четыре основных недостатка рейтингов университетов, а именно: одномерность; статистическая устойчивость; зависимость от размера университета и состава предметов; отсутствие учета структуры «затраты-выпуск».

Поэтому применять количественные показатели для оценки работы отдельных ученых достаточно сложно. И для достижения объективных результатов предлагается использовать несколько критериев, в частности подсчет общего числа публикаций, доли публикаций на уровне исследователей и учреждений, количества цитирований и индекса цитирования. При обсуждении целей любой национальной системы оценки научных исследований следует учитывать, что способы достижения этих целей тесно связаны с методом подсчета публикаций, который может служить стимулом для определенных публикационных практик (Korytkowski, Kulczycki, 2019).

Остановимся более подробно на некоторых наукометрических показателях КазНУ им. аль-Фараби в области гуманитарного и социального знания на основании анализа информации, представленной в базе Scopus. Для обобщения и конкретизации информации был использован аналитический продукт Elsevier - «SciVal» - <https://www.scival.com/>.

Так, на рисунке 1 представлена динамика публикаций казахстанских ученых и ученых КазНУ им. аль-Фараби с 1996 по 2021 год.

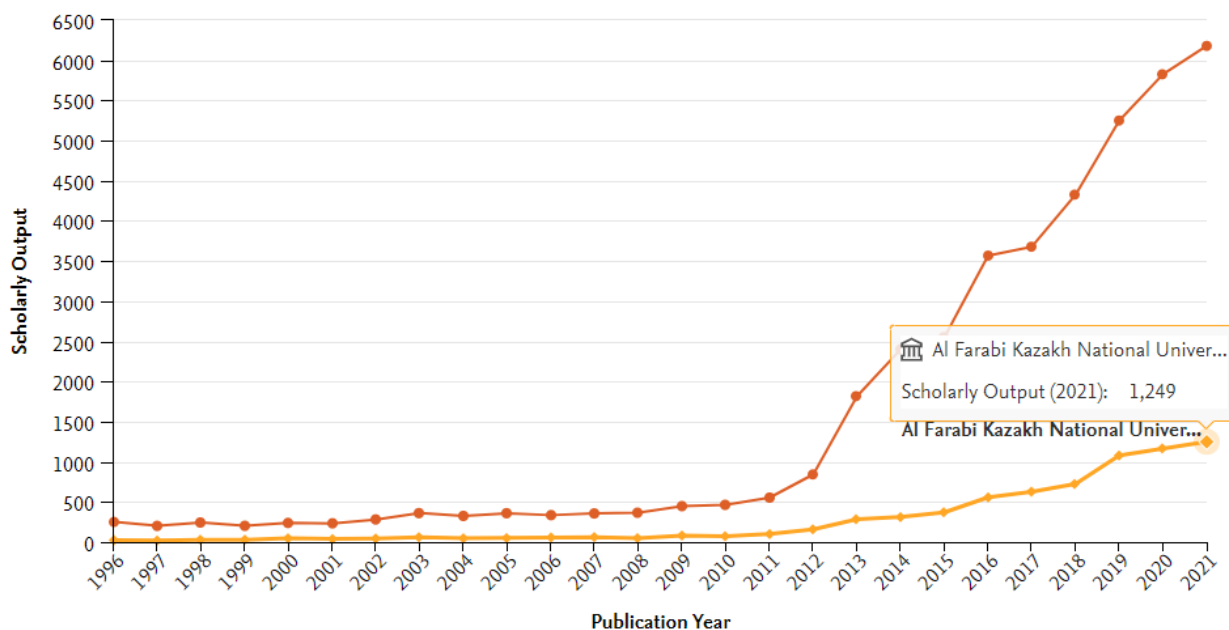


Рисунок 1 – Сравнительный анализ публикационной активности казахстанских ученых и ученых КазНУ им. аль-Фараби 1996-2021 гг. (SciVal, 2023).

Очевидно, что на показатели базы Scopus, принимаемые в качестве основных для оценки вузов, непосредственное влияние оказывает научная деятельность ее научных сотрудников. Чем выше такая активность, тем выше будут наукометрические показатели научно-педагогического состава вуза и, как следствие, вероятно, будут выше показатели в рейтинге самого вуза. Как видно из графика из 6179 статей, опубликованных казахстанскими учеными в 2021 году, вклад КазНУ им. аль-Фараби составил 20,2% (1249 статей).

Область исследования при этом принципиально важна для потенциального рейтинга и реализации публикационных стратегий. Исследователи отмечают, что при общей объективности, например показателей цитируемости, абсолютной универсальностью они не обладают. Так, если значимость тем и индивидуальный вклад ученых, например, в области медицины (одной из наиболее цитируемых предметных областей) могут быть объективно ранжированы на основании индексов цитируемости, то значение гуманитарных, философских, исторических и др. изысканий находится в многомерной зависимости от региональной специфики, политической конъюнктуры и много другого.

За ближайшие десятилетия философские исследования в Казахстане не только изменились, но и приобрели большую социальную значимость. Достаточно высокий процент публикаций охватывает сферу междисциплинарных проблем, что в свою очередь затрудняет точный анализ количества публикаций. И все же публикационная активность в сфере «Art and Humanities» достаточно высокая и сохраняет стабильность. За пятилетний период процент публикаций в области гуманитарных наук составил 7,2% (2257 статей) и социальных наук – 17,6% (5565 статей) от общего числа статей, опубликованных казахстанскими учеными (рисунок 2).

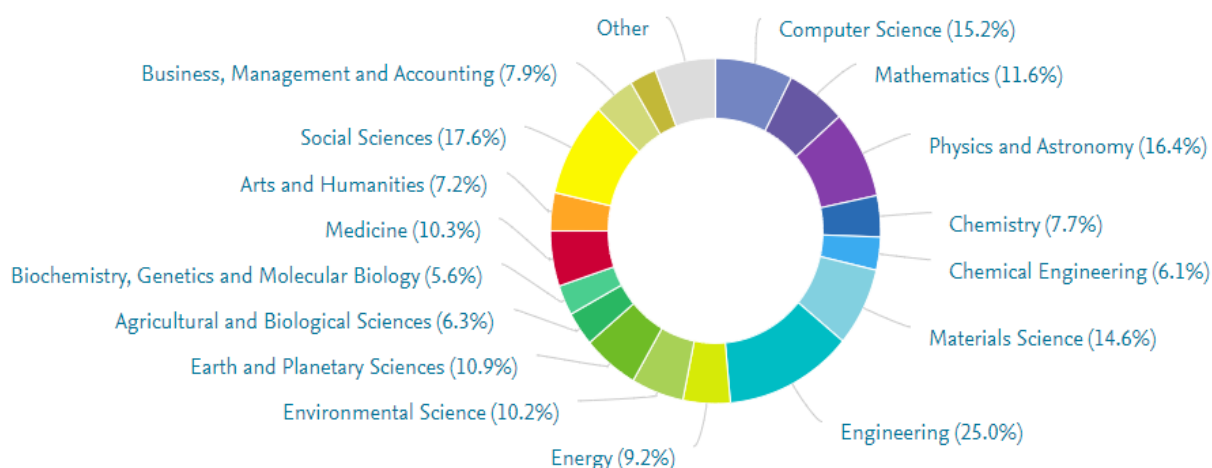


Рисунок 2 – Публикации казахстанских ученых в разрезе предметных областей с 2017 по 2022 гг. (SciVal, 2023).

Опираясь на общие статистические данные, можно отметить, что с 2017 по 2022 год всего было опубликовано более 31 тысячи статей, 40,1% которых находится в открытом доступе. Количество цитирований – 210 648, среднее количество цитирований на одну публикацию – 6,7 (SciVal, 2023).

На рисунке 3 приведены сравнительные данные о публикациях ученых КазНУ им. аль-Фараби в различных предметных областях гуманитарного знания. Размер сегмента на диаграмме представляет собой относительную долю публикаций в каждой предметной области. При этом каждая отдельная публикация может быть связана с несколькими предметными областями. Важно отметить, что особенностью методологии является представленность публикации во всех, заявленных предметных областях. Проценты представляют относительную долю публикаций по предметной области.

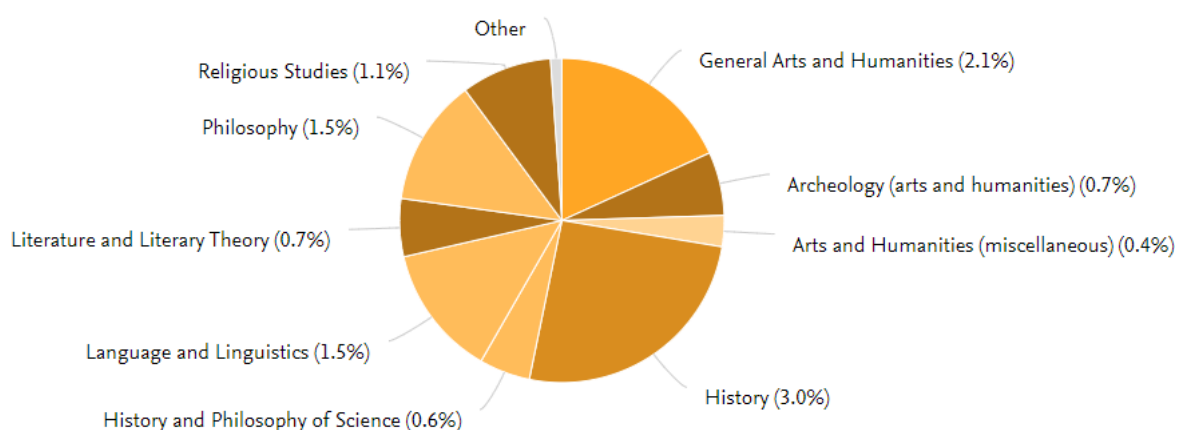


Рисунок 3 – Публикации ученых в разрезе предметных областей направления подготовки кадров «Art and Humanities» с 2017 по 2022 гг. (SciVal, 2023).

Обобщенные данные показывают, что с 2017 по 2022 учеными университета по проблемам философии было опубликовано 90 статей, что составляет 1,5%, а также 36 работ по истории и философии науки – 0,6% от всех статей имеющих аффилиацию с КазНУ им. аль-Фараби.

Выводы

В заключении возможно отметить, что неоднозначность оценки результатов наукометрического анализа не меняет того факта, что возрастание роли наукометрии сопряжено с факторами развития современной науки, определившими переход от так называемой «малой науки» к «большой науке» (Джаманбалаева, 2021). Казахская философская школа стала частью этого процесса, демонстрируя постепенный рост показателей. Существующие проблемы, к которым можно отнести отсутствие на начальных этапах опыта реализации эффективных публикационных стратегий и как следствие неудачный опыт публикации в некачественных журналах, относительно невысокий уровень цитируемости (в среднем h-index от 1 до 3), снижение публикационной активности молодых ученых после защиты диссертации и др., характерны для многих областей.

Философские исследования обладают внутренней спецификой и эвристической ценностью, оставаясь при этом востребованными преимущественно в узкой профессиональной сфере и среди академической общественности. Это не снижает их научной ценности, однако наукометрические показатели не всегда прямо отражают вклад автора и значение научных результатов. Не критикуя наукометрию, при принятии решения о публикации результатов своей работы, необходимо учитывать как ее преимущества и новые возможности, так и ограничения.

Литература

1. Garner R.M., Hirsch J.A., Albuquerque F.C., Fargen K.M. Bibliometric indices: defining academic productivity and citation rates of researchers, departments and journals // J. Neurointerventional Surg, 2018, Vol. 10(2)
2. Publish or perish // Nature, 2010 467, 252. <https://doi.org/10.1038/467252a>
<http://www.nature.com/nature/journal/v467/n7313/full/467252a.html>.
3. Şengör Celâl A.M. How scientometry is killing science // GSA Today, 2014. - Volume 24 Issue 12. - P. 44-45 doi: 10.1130/GSATG226GW.1 <https://rock.geosociety.org/net/gsatoday/archive/24/12/article/i1052-5173-24-12-44.htm>
4. Daraio C., Simar L. et al. Rankings and university performance: a conditional multidimensional approach // European Journal of Operational Research, 2015 https://www.academia.edu/16982821/Rankings_and_university_performance_a_conditional_multidimensional_approach
5. Korytkowski P., Kulczycki E. Publication counting methods for a national research evaluation exercise // Journal of Informetrics, 2019. - Volume 13, Issue 3. - P. 804-816 <https://doi.org/10.1016/j.joi.2019.07.001>
6. SciVal. Research performance insights on thousands of institutions, worldwide - <https://www.scival.com/benchmarking/analyse>
7. Scopus. Metrics to show journal, article & author influence - <https://www.elsevier.com/solutions/scopus/how-scopus-works/metrics>
8. Джаманбалаева Ш.Е., Лифанова Т.Ю., Лифанов С.А. Тәуелсіздік жылдарындағы әлеуметтанушылар-дың жарияланымдық белсенділігі // Вестник КазНУ им. аль-Фараби. Серия «Социология. Психология» 2021, №4 (79). - С. 45-54 <https://doi.org/10.26577/JPoS.2021.v79.i4.05>.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В КАЗАХСТАНЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Мацюк Дмитрий Анатольевич

Қ. Жұбанов атындағы Ақтөбе өңірлік университетінің аға оқытушысы

Annotation: In this article there is given social-philosophical analysis of interreligious dialog as a modern culture element. Therefore it is shown some difficult and perspectives of forming the situation of interreligious consensus as a political permanency.

Keywords: nomads, syncretism, religious tolerance, nonviolence, multiculturalism.

Во все времена мир и спокойствие являлись важными критериями стабильного развития народов и государств. Однако в истории человечества подобные периоды всегда сменялись различного рода социальными потрясениями (войнами, революциями, восстаниями, смутами, долголетними конфликтами и т.д.). Особо данные негативные явления дали о себе знать в конце XX – первой четверти XXI вв. Не остался в стороне от этих тенденций и современный Казахстан. Ведь наша страна, как известно, является многонациональной и поликонфессиональной, что несет в себе определенные угрозы.

Вполне логично, что позитивный характер межэтнической коммуникации напрямую зависит от устойчивого развития межрелигиозных и межконфессиональных отношений. Наличие данных тенденций в развитии современного Казахстана создает не только благоприятный климат для развития института демократии, но и позволяет нашему государству достичь стабильного уровня экономики. Поэтому после обретения независимости на долю государствообразующего казахского этноса выпала большая ответственность в плане выстраивания нового механизма межэтнических, а вместе с тем и межрелигиозных отношений.

Из множества явлений, повлиявших на уникальность межрелигиозных отношений в стране, хотелось бы выделить несколько. Так, ключевую роль при выстраивании миролюбивой модели межрелигиозной коммуникации сыграл такой важный фактор, как синкретизм казахов, который ведет свое происхождение с эпохи средних веков. Данный фактор зарубежная исследовательница Д. Стюарт охарактеризовала как «явление, когда народ, исповедующий одну религию, под влиянием других верований образует нечто новое» [Стюарт, 2002: 227]. Подобного рода ситуацию можно проследить у тюрков, а затем у их потомков – казахов на примере исламской религии. Так, ислам в Казахстан стал проникать в VIII в., когда часть его территорий оказались в орбите арабских военных завоеваний. Но специфика исламизации заключалась в том, что она затрагивала только южные и юго-восточные части Казахстана. Население данных регионов было преимущественно представителями оседло-земледельческой культуры. Важность данного региона заключалась в его стратегическом (с точки зрения торгово-экономического развития) значении, поскольку именно здесь пролегали ключевые трассы Великого шелкового пути. Торговая среда способствовала тесным контактам оседло-земледельческого и кочевого миров. На фоне товарного обмена происходил также и культурно-религиозный контакт. Подобный симбиоз породил некую новую форму ислама. То есть ислам, проникая в оседлую среду земледельцев (в более «чистом» виде), стал распространяться далее уже среди кочевников (с определенными видоизменениями). Таким образом, кочевники восприняли ислам не в чистом его виде, а в новом состоянии, поскольку постоянный кочевой образ жизни не позволялномадам четко соблюдать все религиозные предписания ислама. Более того, со временем шло формирование как бы новой ветви ислама в ходе его наслаивания на предшествующие языческие пережитки. Таким образом, предки казахов – тюрки, заимствовав исламские традиции извне, сумели динамично сохранить свои старые религиозные традиции. В этом то и заключается синкретизм верований казахов. Все это подчеркивает способность населения Казахстана в историческом прошлом приспособиться к новым влияниям при одновременном сохранении традиций прошлого. В наше время явление синкретизма также продолжает иметь место, но уже с учетом новых культурных тенденций.

Дальнейшее развитие синкретизма способствовало зарождению такого не менее важного феномена как религиозной толерантности. Данное явление особо важно в развитии современной политической системы Казахстана. По мнению И. Цепковой – исследовательницы явления толерантности, подобная ситуация сложилась в силу того, что «Республика Казахстан заявила, что является государством многонациональным, поликонфессиональным и государством, стремящимся к образованию гражданского общества через признание и исполнение демократических норм» [Цепкова, 2000: 149]. Однако не следует ошибочно полагать, что объявление политики религиозной

толерантности ограничивается лишь декларативным характером в рамках некоего пиар хода Казахстана в целях лишь своей международной популяризации. Ведь от реальных успехов в выстраивании межрелигиозных отношений в стране, напрямую будет зависеть аналогичный успех в функционировании внутривластного механизма государства. Однако реализация всего этого является непростым как кажется процессом, поскольку здесь обнаруживается немало препятствий. Попытаемся их обнаружить и дать им социально-философский анализ.

Религиозная толерантность видит свое главное предназначение в противодействии такому социальному явлению как дискриминация. Дискриминация, по определению Л.В. Скворцова, есть «искусственное культивирование особенностей, оправдывающих ограничение прав, возможностей экономической, социальной политической и духовной активности, вытеснение, подавление иного субъекта» [Скворцов, 1996: 12]. То есть, дискриминация, исходя из своей внутренней природы, выстраивает такой механизм социальных взаимодействий, при котором ценности одной социальной группы ставятся выше ценностей другой. Религиозная же дискриминация, действуя в координатах межгрупповых отношений, создает ни равноправие, а строгую иерархию религий. Подобная абсолютность приводит к ситуации, когда дискриминируемая религия стремится защитить свои ценности и нередко прибегая к насилию. Аналогичные явления не редко вызывают в жизненную практику так называемые религиозные войны. К сожалению, данный вид конфликтов не остался в историческом прошлом. В современных условиях его наличие еще с большей силой выставляет на повестку дня актуальность толерантности.

Говоря о современных проблемах религии в контексте ненасильственных форм их развития, не следует забывать об одной важной особенности. Данную особенность достаточно тонко подчеркнул отечественный философ М.К. Надыров: «... суть религии, по крайней мере с социологической точки зрения, состоит не просто в вере в сверхъестественное, а в способности объединять и мобилизовать разрозненные индивидуальные силы в единое мощное движение» [Надыров, 2004: 184]. В этой связи религия способна стать мощным орудием в руках как радикалов (организация религиозной идеологии террористического толка), так и во имя благих целей (духовное возрождение нации, налаживание межрелигиозного диалога и т.д.). Поэтому для современного Казахстана важно, чтобы процесс возрождения и развития тех или иных религий носил характер субъектно-субъектных отношений, когда представители разных конфессий, как по закону, так и в реальной ситуации, были равноценными участниками межрелигиозного взаимодействия. Именно в этом состоянии поликонфессиональное общество будет иметь перспективу к своему дальнейшему мирному развитию (в рамках которого любой назревающий межрелигиозный конфликт будет предотвращен на его ранней стадии). В этом и состоит позитивная интегрирующая функция межрелигиозного диалога.

Именно в этой связи ряд исследователей, занимаясь проблемой социальной духовности, первостепенное значение придают вопросам религии. И это весьма важно, поскольку составным компонентом любой культуры является, прежде всего, религия. Или как в этой связи говорил И.В. Бестужев-Лада: «...подлинная культура... покоится на освященных всеми мировыми религиями культурах Милосердия, Любви, Семьи, Разума, Добра...» [Бестужев-Лада, 2002: 61]. Поэтому, религии в своем социальном воздействии нацелены на духовное развитие человека. Однако религиозными нормами апеллируют и те, кто не в состоянии при помощи нормативно-правовых рычагов установить свое влияние. Их религиозные призывы способны расшатать конституционный строй государства. В создавшихся условиях четко просматривается как интегрирующая, так и дезинтегрирующая направленность религии. В первом случае, религия способствует духовному возрождению нации и консолидации общества; во втором – она нацелена на социальный раскол, последствия которого чреваты печальными последствиями (гражданская война, религиозный раскол, региональный конфликт и т.д.).

Возвращаясь к проблеме межрелигиозного диалога в казахстанском обществе, хотелось бы напомнить, что наш опыт в данной сфере представляет огромный интерес и заинтересованность со стороны мирового сообщества. Возникает вопрос: в чем же уникальность подобной ситуации?

Во-первых, это связано с тем, что, несмотря на усиливающуюся тенденцию процесса глобализации и порожденной им активизации экстремизма и терроризма, религиозные отношения в

республике в целом имеют позитивную динамику своего развития. Это во многом связано не только с работой специальных служб, но и с желанием большинства верующих недопущения межрелигиозных конфликтов, а также историческими традициями мирного сосуществования в степи различных религиозных сообществ.

Во-вторых, вопреки устоявшемуся стереотипу о противоборстве христианства и ислама, у нас в стране основу позитивного межрелигиозного диалога составляет, прежде всего, ось «ислам-христианство». Как когда-то отмечал академик А.Н. Нысанбаев: «Это согласие – не просто временное состояние или благое пожелание на будущее, оно вполне возможно как на базе цивилизованного устойчивого социально-экономического и политического развития Казахстана в условиях глобализации, так и на основе важнейших заветов и заповедей ислама и христианства, проповедующих любовь, милосердие, доверие открытость, уважение к близким и дальним, достойное поведение, возрастание в добрых делах» [Нысанбаев, 2002: 17].

В-третьих, современное географическое расположение Казахстана, как связующее экономическое звено между Востоком и Западом, заставляет казахстанские власти сделать территорию республики регионом благоприятного межконфессионального взаимодействия. Ведь гражданское спокойствие есть залог развития стабильного хозяйственного развития, а вместе с тем желания зарубежных стран стать инвесторами в отечественную экономику. Здесь проявляется яркая взаимосвязь функционирования религиозных отношений внутри государства с развитием его экономической системы.

Таковы позитивные тенденции развития межконфессиональных отношений внутри казахстанского общества. Однако нельзя упускать внимания также со стороны определенных трудностей. Ведь взаимодействие, как успехов, так и трудностей представляют собой объективный процесс. Более того, наличие трудностей (в виде проблем и угроз) помогает выработать качественно новые подходы к организации диалога конфессий. Знаменитые Съезды лидеров мировых и традиционных религий, проведенных в Казахстане за последние два десятилетия, являются элементами эффективной политикой создания постоянной структуры в рамках гармонизации межрелигиозных отношений. Так, на прошедшем 13 сентября 2022 г. в Астане VII Съезде лидеров мировых и традиционных религий, Президент К.К. Токаев озвучил информацию о том, что «в Казахстане в гармонии и согласии живут представители более 100 этносов, свободно действуют около 4 000 религиозных объединений, представляющих 18 конфессий» [Токаев, 2022] Ведь тяжело в наше беспокойное время найти на карте мира такое поликонфессиональное место, где укрепление диалога и сотрудничества было вполне конкретной реальностью. А для Казахстана это также важнейшая часть внутренней культурной политики. Все ранее проведенные межрелигиозные форумы в нашей стране, как и данный, осудил радикализм, конфликты и насилие, которыми нередко прикрываются радикальные течения. Поэтому, несмотря на то, что Казахстан является светским государством, органы власти заботятся о создании благоприятных условий для реализации стабильных межрелигиозных воздействий.

Республика Казахстан в своем внутривнутриполитическом развитии, начиная с 1991 г., применяет политику мультикультурализма. Это выражается, прежде всего, в создании благоприятных условий для гармоничного развития самобытности культур и народов, населяющих территорию страны. К тому же, государство усматривает в процессе взаимопроникновения культур позитивный смысл. Недаром Н.А. Назарбаев в книге «В потоке истории» писал следующее: «... ставка на изолированное развитие общеказахстанской культурной среды в конечном счете лишь умножит различия и увеличит культурную дистанцию между национальными группами. Это приведет к одностороннему развитию особенностей и отличий каждой этнической культуры, а не того, что сближает всех представителей той новой общности, что именуется просто и значимо – казахстанцы» [Назарбаев, 2003: 122]. Безусловно, в начале 90-х годов усматривались опасения, что, получив определенную свободу, каждый этнос может расценить это, как возможность реализации борьбы за право получения автономии. К счастью этого не произошло. К тому же, ряд ученых большую заслугу в данном позитивном моменте придают институту национального государства, сущностная основа которого заключается в регулировании межэтнических отношений при ключевой роли автохтонного народа. Идея национального государства в рамках РК ценна поскольку, беря на себя обязанности

арбитра, представители казахской нации реализуют принципы толерантности, невзирая на слабый уровень владения государственным языком представителями некоренных этносов.

Классическим примером позитивных сдвигов в сфере осуществления политики мультикультурализма явилось создание в далеком 1995 г. Ассамблеи Народов Казахстана. Вопреки возникновению деструктивных межнациональных отношений в ряде бывших советских республик, Казахстану удалось не только пресечь целую волну межэтнических трений, но и выстроить особую модель межнациональной политики. Первоначально институт Ассамблеи Народов Казахстана задумывался в качестве совещательно-консультативного органа при президенте. Только, начиная с 2007 г., Ассамблея Народов Казахстана стала реальным политическим субъектом, получив политические полномочия в рамках функционирования Парламента. Проведение политики предоставления равных прав и возможностей стало обретать реальное содержание, конечной целью которой было достижения согласия. Межконфессиональное согласие не следует ассоциировать лишь с искусственным сохранением ныне существующего конфессионального многообразия. Единство – это, прежде всего, связь многообразных элементов при одновременном наличии между ними гармонии как целого. «Ведь развитие только и может осуществляться благодаря творческому взаимодействию, взаимообогащению, взаимовлиянию многообразных сторон целого, в противном случае многообразие будет не развиваться, а распадаться. Именно мультикультурализм является адекватной моделью межэтнического и межконфессионального диалога и взаимодействия в республике Казахстан» [Нысанбаев, 2002: 24].

Таким образом, хочется отметить, что межрелигиозный диалог являет собой уникальное явление современной культуры. Он содержит в себе сложный процесс преодоления ценностно-мировоззренческих противоречий посредством поиска таких социальных целей, которые заложат основу позитивной межрелигиозной практики. Именно поэтому межрелигиозный мир нельзя считать некой утопией, поскольку он есть вполне реальная ценность, наполненная определенным содержанием. Именно поэтому философия и идеология межрелигиозного мира должна стать важнейшим приоритетом выстраивания внутренней и внешней политики многими современными странами.

Использованные источники:

1. Стюарт Д. Синкретизм верований казахов и его актуализация // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 227-231.
2. Цепкова И.Б. Проблема толерантности в современном казахстанском обществе // Евразийское сообщество. – 2000. – № 4. – С. 149-154.
3. Скворцов Л.В. Перспектива толерантности // Человек: образ и сущность. Толерантность и архитектура эмоций / редкол.: Л.В. Скворцов. – М.: ИНИОН РАН, 1996. – С. 8-45.
4. Надыров М.К. Социально-философское исследование феномена массовости: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Бишкек: Институт философии и права НАН КР, 2004. – 216 с.
5. Бестужев-Лада И.В. Диалог между религиями: Возможен ли? Нужен ли? // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – С. 60-66.
6. Нысанбаев А.Н. Гуманистические основы межконфессионального диалога и философия взаимопонимания // Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии: материалы международной научно-практической конференции. – Алматы, 2002. – С. 13-25.
7. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра. – 2003, – 288 с.
8. Президент Касым-Жомарт Токаев выступил на открытии VII Съезда лидеров мировых и традиционных религий [Электронный ресурс]. – 2022. – URL: <https://www.akorda.kz/ru/prezident-kasym-zhomart-tokaev-prinyal-uchastie-v-rabote-vii-sezda-liderov-mirovyh-i-tradicionnyh-religiy-1485829> (дата обращения: 14.09.2022).

ЗАМАНАУИ ҚОҒАМДАҒЫ БІЛІМ БЕРУ ЖҮЙЕСІНДЕГІ МАШЫҚТАНУДЫҢ АЛҒЫ ШАРТТАРЫҢЫҢ РӨЛІ

Андатпа: Қарастырып отырған мақалада қазіргі заманауи қоғамда оқу үдерісі үнемі дамып отыруды талап ететін басымдылықтардың ауысымы және әлеуметтік құндылықтар пайда бола бастауын қарастырған: ғылыми – техникалық өрлеу адамның қажеттіліктерін, адамдардың рухани байлықтарының дамуын үнемі жетілдіруді қанағаттандыруға жауап беретін өндірістің осындай дәрежесіне жетудің тәсілі ретінде қарастырады.

Түйін сөздер: Ойлау, машықтану, ғылым, техника, индукция, тәжірибе, тіл, сана.

Ойлаудың тілсіз өмір сүре алмайтындығы сияқты, тілдің де ойлаусыз мүмкін еместігін шешендер сөзіндегі даналық ойлар да дәлелдейді. Даналық сөздер дұрыс ойлау мәдениетінен туындайды. Даналық ең абзал нәрселерді мейлінше жақсы танып білу деген сөз. Ал өз мәнін ақылмен пайымдауға және білуге қабілетті болса, онда ол ең абзал нәрселерді мейлінше жақсы танып біледі [1, б 75]. Жүйелі логика бар жерде жүйелі түсінік қалыптасады. Таным теориясында тіл мен логиканың байланысын былайша түсіндіреді: «Точно так же не вызывает сомнения, что логика в качестве руководства к правильным суждениям оказывает влияние и на языковое выражение (и в особенности выражение понятий и суждений) и тем самым представляет место для определенных описательно-семасиологических соображений» [2, б 8].

Бүгінде кез келген салада, әсіресе бүгінгі Қазақстанның дүниежүзіне бәсекелі мемлекет болып танылып жатқан уақытында, салауатты да, сауатты ой жеткізетін бүгінгі ұрпақтың тілі шولاқ, ойы ойпаң болмауын қадағалау әрине, ұстаздар қауымына келері сөзсіз. Тіл мен ойлаудың өзара байланысы ұғымдар арқылы жүзеге асады. Бұл туралы С.Негимов, Г.Қосымова, Б.Қасым, Ф.Шамсиева т.б. ғалымдардың оқу құралдары көптеген оқу орындарында тандау пәндерінің негізіне айналды.

Ұғымның пайда болуы санада өтетін пайымдау әрекетінің нәтижесі. Пайымдау арқылы логика ғылымы ойқорытындыларын жасап, қорытпа білім алуда қолданылатын ойлау заңдарын зерттейді. Логика таным теориясының бөлігі ретінде ежелгі Қытай, Үнді және Греция елдерінде біздің жыл санауымыздан бұрын V- IV ғасырларда зерттеле бастаған. Дегенмен, логиканың ғылым ретінде қалыптасқан отаны Ежелгі Греция деп саналады, ал оның негізін салушы ұлы ғалым Аристотель болды. Сондықтан ол логиканың атасы деп саналады. Аристотель ойлаудың формалары туралы өзіне дейін жинақталған білімдерді талдай отырып, логика ғылымының барлық мәселелерін жан-жақты зерттеді. Өзі жасаған бұл ғылымды Аристотель логика демей, «Аналитика» деп атады. Осы еңбегінде өзі ашқан ойқорытындының ерекше формасы – силлогизмді жан-жақты зерттеп, логикалық дәлелдеудің мәнін, ұғымдарды анықтау және бөлу әдістерін, т.б. ашып берді [2, 346]. Дискурдың сабақ барысында туып, оның аяғы таусылмайтын дауға апаратын жері де сол силлогизмге байланысты. Сондықтан сабақ барысында осындайға мұқият болуды қадағалау қажеттілікті туғызады. Силлогизмнің үш терминінің (P-M-S) арасындағы қатынастар адамның ойлау практикасында сан мың рет қайталана келе, аксиомалық сипатқа ие болады. Ал аксиома дегеніміз – ақиқаттығы өзінен-өзі көрініп тұрған, арнайы дәлелдеуді қажет етпейтін қағида екенін математикадан білеміз. Сондықтан да силлогизм адамның ой қорытындысының табиғи формасы. Силлогизмнің аксиомасы терминдердің (ұғымдардың) көлемі және белгілері жағынан екі түрлі тұжырымдалады, үшінші ой тудырады.

Индукциялық ой қорытынды дегенімізде, ғылым мен практиканың кез келген саласында таным үдерісі эмпириялық танымнан, яғни жеке нәрселер мен құбылыстардың сапалары мен қасиеттерін талдаудан басталады. Бір нәрселердің бәрінде тектес табиғат және қоғам құбылыстарын бақылау барысында зерттеуші ұқсас қайталанатын белгілі бір қасиеттерін табады. Олардың ұдайы қайталана беруі: ол қасиеттер белгілі бір топқа жататын барлық құбылыстар үшін ортақ жалпы қасиет екенін көрсетеді. Сөйтіп, жекеше білімнен жалпы білімге көшудің логикалық формасы –

индукция әдісі қолданылады. Индукциялық ой қорытындының негізгі идеясы – жеке айғақтарды жинақтап, жалпы ойқорытып шығару. Бұл жалпылау өзінің мазмұны мен маңызы жағынан алуан түрлі – күнделікті қарапайым іс- практикалық әрекеттен бастап, ғылымдағы тәжірибелік жалпылау немесе ғылымдардың ең жалпы заңдарын қорытып шығару. Индукциялық ой қорытындының негізіне бір топқа жататын құбылыстарда қайталанатын белгілер жайлы тәжірибе жолымен шығарылған жеке-дара жағдайлар алынады. Дедукциялық ойқорытындымен салыстырғанда, индукциялық ой қорытындының ақиқат сілтемелері әрдайым қажетті түрде ақиқат қорытынды бере бермейді, өйткені индукциялық ойқорытынды жеке деректерге, тәжірибелік мәліметтерге негізделетіндіктен, ол деректердің барлық көріністерін түгел қамти алмайды. Тәжірибенің толық аяқталу-аяқталмауы индукциялық қорытындының логикалық сипатына айтарлықтай әсерін тигізеді. Сондықтан индукциялық қорытынды, негізінен, ықтималдық сипатта болады.

Тәжірибелік зерттеудің толықтығына, аяқталған-аяқталмағандығына индукция *толымды* және *толымсыз* болып екі түрге бөлінеді. Толымды индукция дегеніміз – белгілі бір құбылыстың барлық жағдайларын толық қамтитын алғышарттардан жалпы қорытынды шығаруымызға болатын индукциялық ой қорытындының бір түрі. (Мысалы, геометрияда денелердің қасиеттерін, ал географияда дүниенің бөліктерін, дүние жүзіндегі елдерді және т.б. оқып үйренгенде толымды индукцияны қолдануға болады). Толымды индукциядан шығатын қорытынды тек белгілі жағдайларға ғана қатысты болады. Мұнда басқа оқиғалар болуы мүмкін емес. Өйткені олай болғанда индукция толымды болмас еді. Толымды индукцияны қолдану мүмкіндіктері шектеулі, өйткені көптеген нәрселер мен құбылыстардың тобына жататын жеке түрлерін толық тізіп шығу іс жүзінде мүмкін емес. Зерттеушінің зерттеуі тиіс нәрселер мен құбылыстардың тобы шексіз болса, онда ойқорытынды толымсыз индукция формасында құрылады. Толымсыз индукция дегеніміз – зерттеліп отырған құбылыстың барлық жағдайларын қамтымайтын алғышарттардан жалпы қорытынды шығаратын индукциялық ой қорытындының бір түрі. Толымсыз индукцияның ерекшелігі және сонымен бірге құндылығы мынада: біз толымсыз индукция арқылы зерттеп отырған құбылыстың барлық жағдайлары жөнінде жалпы қорытынды жасай алмаймыз. Бірақ толымсыз индукцияның сілтемелерінде ол жағдайлардың бәрі емес, біразы ғана көрсетіледі. Алайда толымсыз индукцияны қолданатын жағдайлар есепке алынбаса, оның бұл ерекшелігі қате қорытындыларға әкеп соқтыруы мүмкін. Мысалы, адамдар аққудың барлығы ақ болады деп ойлап келген. Бұл қорытынды толымсыз индукция арқылы жасалған. Толымсыз индукцияның мұндай түрін қайшы жағдайлар кездеспейтін жай атап көрсету индукциясы деп атайды. Ғылыми индукция дегеніміз – белгілі топқа жататын нәрселердің кейбір бөлігінің себепті байланыстарын және мәнді қасиеттерін зерттеу негізінде, сол топқа жататын барлық нәрселер жөнінде жалпы қорытынды шығаратын индукциялық ой қорытындының бір түрі. Мұндай қорытынды жасау мүмкіншілігі бір текті нәрселердің, құбылыстардың өздеріне тән заңдылықтары мен себептерін білуге негізделген. Ғылыми индукция мен толымсыз индукцияның айырмасы осы жай атап көрсетуден қорытындыланады. Мысалы, біз өзіміз көріп жүрген құстардың барлығының ауамен тыныс алатынын байқаймыз. Осыдан «барлық құстар ауамен тыныс алады» деген қорытынды жасаймыз. Бұл жай атап көрсету индукциясы деп аталады. Бірақ, біз бірнеше немесе тіпті бір құстың тіршілік ету үдерісін есептегенде ауаның өмір сүруге қажетті нәрсе екенін анықтағанбыз, енді біз ауаның барлық құстарға қажетті екені туралы жалпы қорытынды шығара аламыз. Бұл ғылыми индукция болады. Ол өзінің қорытындыларында тек байқалған фактілердің санына сүйенуден гөрі (жай атап көрсету индукциясы секілді), фактілерді мұқият және жан-жақты зерттеуге басымырақ сүйенеді. Егер фактілер зерттеу ісіне жаңа материалдар беретін болса және мұндағы заңдылықты тереңірек түсіну үшін мүмкіндік беретін болса, ғылыми индукция үшін фактілердің саны маңызды болады. [3, б 73]. Біріншіден, ежелгі грек ойшылдары таным процесіне талдау жасай отырып, мазмұны әр түрлі ойқорытындылардың нәтижесінің ақиқат болуы тек алғышарттардың ақиқаттығына ғана емес, сондай-ақ пайымдау барысында олардың арасындағы байланыс түріне де тәуелді деген қорытындыға келді. Екіншіден, ежелгі гректер жұрт алдында сөйлей білу өнеріне айрықша мән берген. Әдемі сөйлей білу, жұртты сендіре білу қабілеті аса жоғары бағаланып, оны үйренуге баса назар аударылды. Қазақ тіліндегі күрделі атаудың ішкі мағыналық құрылымы мен лексикалық мағынасының арасындағы тәуелділікті зерттеген проф. Б.Қасым: «Адам заттар мен құбылыстарды

танып білу нәтижесінде жаңа атаудың өзіне ғана тән белгіні таңдауы, дүниетанымына байланысты белгілеуі атаудың ұғымдық белгісі болып саналады. Ұғымдық, танымдық белгі адам санасында қалыптасқан өмірде бар заттар мен құбылыстарды ұқсату, елестету арқылы тандалынып, жаңа атау жасалуына арқау, өзек болады», – дейді [2, б 198]. Адам миында қандай ой пайда болмасын, ол тілдік материалдың негізінде ғана туындап, іске асады. Тіл – ойды білдіретін таңбалар жүйесі. Тілдегі кез келген сөз дыбыстардың қосындысы немесе таңбалар жиынтығы ретінде материалдық нәрселерге қолданғанға ғана мағынаға ие болады [3, б 73]. Шешендік сөздерде заттың қасиеттерін іріктеп танып білуден туындаған семантикалық мәні өзара түсінікке құрылған тілдік қатынасты құрайды. Адам мен адамның арасындағы қатынаста көбінесе сөздердің ауыс, келтірінді мағыналары белгілі бір психикалық және логикалық мазмұнмен бірлікте құлқын реттеп отырады. Мысалы: «Дүниеде не жеттім?» деген Жәнібектің сұрағына Қарабас шешен: Оты жоқ жер жетім, Басшысы жоқ ел жетім, Елінен ауған ер жетім, Тыңдаусыз сөз жетім, Жоқтаусыз қыз жетім, – деп жауап береді. [4, б 23].

Ой қорытуда сөздің нақты, дәлді болу үшін лебіз мазмұнды болуы керек. Жалпылама сөйлеуден аулақ болу қажет, бұл - тыңдаушыны жалықтырмаудың алғы шарты. Лебіздің мазмұнды, ұтымды, әсерлі шығуы тек, сен кімнің алдында ой жеткізесің, қандай өзектілікті қозғайсың, мәліметтің қаншалықты жаңашылдығы бар, дәлелдемелердің жеткіліктілігі бар ма, осыларды сараптап алу нәтижесінде ғана, дағдыға айналдырған жағдайда машықтанған сөз әдебі ойқорытудың танымдық деңгейіне жетеді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Әл-Фараби. Әлеуметтік -эстетикалық трактаттар. Алматы,1975. 420 б.
2. Г.Қосымова.Қазақ шешендік өнерінің негіздері және тілдік танымы. Ғылым, Алматы, 2005. 295б
3. Ә.Нысанбаев, Ғ.Есім, М.Изотов, К.Жүкешев. Қоғамдық білім негіздері: Жалпы білім беретін мектептің қоғамдық-гуманитарлық бағытына арналған оқулық / т.б. – Алматы: Мектеп баспасы, 2006 жыл.
4. С.Негимов. Шешендік шиырлар. Ғылым. Алматы,1991ж. 285б.

ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚСТАНДЫҚ ҚОҒАМДАҒЫ ТҮЛҒА ҚАЛЫПТАСТЫРУ МӘСЕЛЕСІНІҢ ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Серікбай Гүлжан Жанисқызы

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының докторанты

Аңдатпа. Қазіргі қоғам өзінің дамуының жаңа кезеңінде. Жаһандану адамдардың жалпы және бірыңғай мінез-құлық үлгілерін қалыптастыруға әкелуде. Мақалада тұлға мәселесінің философия тарихындағы эволюциясы қарастырыла отырып, қазіргі Қазақстандық қоғамдағы тұлға қалыптастыру мәселесінің аспектілері қарастырылады. Адамда тұлғалық қасиеттерін жетілдіру, тәрбиелеу бүгінгі таңдағы маңызды мәселелердің бірі. Осы тұрғыда, адамды жетілдіруде қоғамның орны, рөлі айқындалады.

Кілт сөздер: адам, тұлға, өзін-өзі жетілдіру, қоғам.

Тұлға қалыптыру мәселесі қазіргі заманның философиялық пікірталастары аясында ерекше орын алатыны сөзсіз. Мұның көп бөлігі қазіргі өркениетке тән жаһандық өзгерістерге байланысты. Бұл өзгерістер өмір салтымызға, өзіміз туралы не ойлайтынымызға және коммуникативтік байланыстар желісіне терең әсерін тигізіп отыр. Қазіргі қоғамдағы адам әрқашан трансформация барысында, жан-жақты әрі үздіксіз даму барысында, ол көптеген бірегейліктердің бір уақытта

қалыптастырудың үздіксіз процесіне қатысады. Индивид жеке «Менінің» барған сайын мозаикалық, нақтыланбаған күйін сезінеді. Индивидтің жеке «Мені» қоғамда орын алатын сыртқы факторлар мен жағдайларға бағынатындығын сезінеді. Сол себептен қазіргі жағдай тұрғысынан тұлға және тұлғалық қалыптасу мәселесін, оның генезисін және оны негізгі факторларын зерттеу ерекше маңызға ие. Бұл мәселенің қалыптасуының эволюциясы классикалық философияға тән.

Тұлғаның классикалық субстанциялық концепциясы антикалық философиямен, оның ішінде ең алдымен Платонның есімімен байланысты. Платон философиясында адам мәндер мен идеялар әлемінің аспектісінде қарастырылады, онда оның жаны пайда болып, қалыптасады [1, б. 225]. Адам өзінің негізгі табиғатына сәйкес идеялар әлеміне бағынады және оның шынайы мәні уақыттан тәуелсіз, барлық тарихи және объективті болмыстың арғы шетінде. [1, 226-бет]. Адам өмірінің мақсаты – игіліктің жоғарғы идеясына жақындау, бұл жеке адамға қатысты құндылық – жалпыға бірдей принциптің бастамасын көрсетеді. Платондағы жеке тұлға туралы түсінік толығымен жоққа шығарылмаса да, ол идеялар әлемімен және игілік тұжырымымен салыстырғанда артта қалады. Аристотельдің тұжырымдамасы Платонның ұстанымынан біршама ерекшеленеді, өйткені адамның дара табиғаты оның тұтас мәнімен бірге танылады. Аристотельдегі адам, Платон сияқты, әмбебап, Мәңгілік, субстанциялық және маңызды сипатқа ие. Софистика, скептицизм және эпикуреизм сияқты философиялық ілімдерде тұлғаның индивидуалдығы туралы ұғымының пайда болуының белгілі бір алғышарттары болғанына қарамастан, ол антикалық философияда толық мәнде дами алмады.

Бұл мәселеге байланысты ортағасырлық христиан философиясы адам бойындағы ерекше, қайталанбас тарихи бастаманы табуға тырысты. Құдайды тұлғалық негізде тану, тұлғалық махаббат, индивидтің өлместігі, өтелу және құтқару – антикалық философияның көзқарастарымен қарама-қайшылыққа түскен негізгі элементтер болды [1, с. 228]. Адам ол-толғауының еркіндігінің салдарында, тұлға мәселесі жаңа серпіліс алды. Ренессанс философиясында жеке адам алғаш рет өзінің, өзінің "Менінің" автономды санасының шынайы мағынасында қол жеткізеді. Мұндай үрдіс Жаңа ғасыр философиясында одан да маңыздырақ бола түседі. Мысалы, Гегель философиясында, мұнда тұлға ұғымы міндетті сипатқа ие әмбебап нормаларды тану аспектісінде қарастырылады, және келесі әйгілі принципке сүйенеді: "адам бол және басқаларды тұлға ретінде құрметте" [2, 98-бет].

Әл-Фараби философиясының негізгі ерекшелігі – адам, тұлға қалыптастыру мәселесіне ерекше мән беруі. Адам мәселесі әл-Фараби ілімінің өзегін құраған. Ортағасырлық философияда адам мәселесі дін мәселесімен біте қайнасып жатқан. Құран Кәрімге сәйкес адам Құдайдың жаратылысы және Жаратушысына тұтастай тәуелді, барлық іс-әрекеті діни қағидалармен реттелген және нұсқауланған. Әл-Фараби индивидтен тұлға қалыптастыру мәселесін философиялық тұрғыда шешуге талпынды. Әл-Фарабидің адам мәселесін жаңа қырынан қарастыруы, дін мен философияның байланысын зерттеп, оларды бір-бірін жоққа шығаратын емес, керісінше толықтырушы ғылымдар ретінде тұжырымдауы ортағасырлық философияның тың жаңалығы болған. Осыған орай, әл-Фараби философия ғылымының да беделін айқын көрсеткен, себебі оның пайымдауынша болмыс мәнін ұғынуда философия тек таңдаулы адамдардың құралына айналса, дін қалың жұртшықтың көңілінен шығатын құрал болып табылады.

Әбу Насыр әл -Фараби – Орта шығыста философиялық зерттеулердің объектісі ретінде адам мәселелерін талқылайды. 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 философия практикалық философия деп аталады. 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.

Әл Фараби философиясында адамның тұлғалық сипатқа 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» [3] «Тазалық- сезімдік күшке, ал батылдылық-ашуға, даналық- айыра білуші күшіне жатады. Әділеттілікке, олардың ізгіліктері мен бөліктері, оның түрлері немесе құрамдас бөліктері сияқты жетілгендік күштерінің жиынтығы жатады: бұлар- мырзалық, сабырлылық, төзімділік, бекзаттық, пәктілік, мейірімділік, кешірімділік, қамқоршылдық, қалтқысыздық, тұйықтылық, даналық, айқындылық, көрегендік, естілік, шешімділік, шыншылдық, достыққа адалдық, махаббат, аяушылық, ұяттылық, кеңпейілдік, сөзге беріктілік, кішіпейілділік»[3]

Қазіргі Қазақстандық қоғамда тұлға қалыптастыру мәселесі ерекше маңызға ие. Қазіргі кезеңде қоғамда орын алған трансформациялық үдерістер қоғам даму парадигмаларының өзгеруіне, жаңа әлеуметтік қатынастардың қалыптасуына әкелді. Қоғам, адам өміріндегі әлеуметтік іргетастың негізі бола отырып, адам өмірінің барлық салаларын қамтиды. Қоғамның интеллектуалды, моральдық және экономикалық, техникалық дамуы адамның тұлғалық қасиеттерінің қалыптасуына үлкен үлес қосады. Қоғамдағы техникалық өркениеттің және рухани құндылықтардың үйлесімді түрде қарым-қатынас жасауы, оны материалды және рухани тұрғыдан прогресске алып келетін басты фактор деп сипаттасақ болады. Соның негізінде тұлға немесе индивид – қоғам болмысының алғаш бастауы. Адам мен қоғам арасындағы қарым-қатынас екі жаққа ықпал етуші үрдіс. Өз жағдайын, интеллектуалды деңгейін, білімін, рухани құндылықтарын прогрессивті бағытқа бұрған тұлға, өз айналасын өзгертуге үлкен қадам жасайды.

«Кез-келген қоғамның даму тенденциясы ондағы адамдар мен әлеуметтік топтардың даму тенденциясы арқылы айқындалады. Біздің елімізде адамды дамытуға осы соңғы мезгілде ғана көңіл аударыла бастадық», - дейді белгілі ғалым Ә.Н. Нысанбаев [4].

Қоғам барған сайын интеллектуалды элементтің – жаңа білімдерді, дағдылар мен тәжірибелердің жасап шығарудың, яғни әлеуметтік-экономикалық прогрестің қозғаушы күшінің даму деңгейіне мүдделі ғана болып қоймай, оларға тәуелді бола түсуде. Қоғамның дамуы қазіргі таңда адамның шығармашылық тұлға ретінде қасиеттерімен – бұрын жалпы қоғамның дамуы үшін аса маңызды болмаған, оның ішкі потенциалымен анықталады деуге болады. Тұлға қалыптатырудағы мұндай іс-шаралардың маңызы айырықша.

Адам әлеуметтік тіршілік иесі ретінде, біріншіден қоғамға дағдылануға (енуге) және өзінің тұрмыс-тіршілігіне қажетті барлық игіліктерге қол жеткізуге, сондай-ақ қоғамда қордаланған материалдық, рухани игілікттерді өндіру, айырбастау, тұтыну дағдыларына ие болуға, түптеп келгенде өзін-өзі қоғамдық өмірде қорғауға әрекет етеді. Қоғам адамды биологиялық тіршілік иесі деңгейінен әлеуметтік тіршілік иесіне көтере отырып, оны ең алдымен өзі үшін қоғамның сақталуына, өркендеуіне қызмет етуге итермелейді. Демек, әрбір адамның яғни, әлеуметтік тіршілік иесінің өмірінің мәні – бұл өзі өмір сүріп отырған қоғамға қызмет ету.

Рухани-адамгершілік сипатқа ие жеке тұлға ретіндегі адам өмірінің мәні өзі белгілеген өмірлік ұстанымын жүзеге асыру. Адамның өмірінің мәні – өзінің биологиялық жаратылысын, әлеуметтік мақсатын және тұлғалық мұратын толықтай іске асыру. Яғни осы үштіктің жүзеге асуы болып табылады. Адамға бұл өмір мәндік қызметін ұғынуға және орындауға біріншіден, өзі өмір сүріп отырған қоғамдық орта ахуалы зор ықпалын тигізеді.

Қазіргі кездегі қоғамдық прогрестің негізгі бағыты гуманистік, демократиялық қоғам орнату болып табылады. Маркстік теорияға сәйкес қоғамдық прогрестің екі тарихи түрі бар. Олар: антогонистік және антогонистік емес. Прогрестің антогонистігінің негізі жеке меншіктің пайда болып, дамуы және адамның өндірген өнімін басқа біреудің пайдалануы, қоғамдық байлықтың оның тек бір бөлігінің қолында шоғырлануы. Қоғамдық прогрестің антогонистік емес түрі – жоғары күрделі даму түрі болып табылады. Ол қоғамнан саналы әрекетті талап етеді. Қоғамдық байлық тек

жеке адамдардың мүддесіне ғана емес, барлық қоғам мүшелерінің игілігіне қызмет етеді. Мемлекет бұл жерде әртүрлі әлеуметтік топтардың мүдделерін біріктіруші, қоғамда ортақ мақсатты жүзеге асыруға жұмылдырушы органға айналады.

XX ғ. үшінші жартысында орын алған технологияның қарыштап дамуы, компьютердің жаппай қолданысқа енуі және ақпараттандыру процесі жаңа қоғамдық жағдайдың қалыптасуына алып келді. Осының нәтижесінде қоғам жайлы теориялар да жаңа сипатта дами бастады. Алғашында Ю. Хабермас, Э. Гидденс ақпараттық қоғамды индустриалды қоғамның бір кезеңі деп қарастырды. Д. Белл, Э. Тоффлер ақпараттық қоғамды индустриалды қоғамнан кейін келетін жаңа кезең деп түсіндірді. Бұл туралы зерттеуші Т.Б. Қилыбаев өзінің мақаласында: «Ақпараттық саланың кеңюіне байалынысты кәсіби дағдылық, қоғамның білім беру саласы, еңбектің түрі өзгереді. Сол еңбек үдерісіне қатысып отырған адамдардың іс-әрекеті, рөлі өзгеріп, оның интеллектуалды, шығармашылық еңбегі алға қойылады» [5, 85 б.] деп атап көрсетеді.

Ақпараттық қоғам институтының басшысы, көрнекті жапондық ғалым И. Масуданың ойынша, замануи қоғам көбінесе компьютерлік технологияны қолдануға негізделеді, ал қоғам өмірін технологиялық тұрғыдан дамыту бірте-бірте адам ақыл-ой еңбегінің орнын басады. Масуданың пайымдауынша, мемлекеттегі өндірістің жетекші саласы – бұл өнімін замануи телекоммуникациялық технологиялар арқылы тарататын өндіріс болып табылады [6, 145 б.].

Замануи өркениет – әуелі қалалық өркениет. Қала әлеуметтік ортаның негізі, оның орталығы. Облыстың материалды және әлеуметтік қорлары қала игілігіне жұмсалатыны сөзсіз. Урбанизация бүгінгі күні қарқынды дамыған құбылысқа айналып отыр. 2008 жылы адамзат тарихында алғаш рет, қала тұрғындарының саны ауылдық округтер көрсеткішінен жоғарылады. Бүгінгі әлеуметтік көрсеткіштерге сүйенсек, 2030 жылы әлемдік халық санының 60% қалалық орталықтарға өмір сүреді деген болжам бар. 2050 жыл қарсаңында бұл көрсеткіш 3,2 пайызға өзгеруі ықтимал. Осы себептен қалалық әлеуметтік-экономикалық, мәдени, материалдық, технологиялық, білім-беруші ресурстар барынша прогрессивті бағытта дамуы тиіс.

Адам табиғатынан біріншіден, белсенді әрі жасампаз тіршілік иесі, ол қоршаған ортасын мақсатты түрде өзгертуге бейімделген. Екіншіден, адам әлеуметтік жаратылыс, сондықтан қала адамның шығармашылық қызметінің нысаны мен нәтижесі болып табылады. Қалада адамның өмірдің барлық саласындағы әрекеттері көрініс табады, демек қала – адамның әлеуметтену процесінің квинтэссенциясы. Қоғам, адам өміріндегі әлеуметтік іргетастың негізі бола отырып, барлық салаларын қамтиды. Қоғамның интеллектуалды, моральдық және экономикалық, техногенді дамуы, адамның тұлғалық қасиеттерінің өркендеуіне үлкен мүмкіншілікті ұсынады. Қоғамдағы техногенді өркениеттің және рухани құндылықтардың үйлесімді түрде қарым-қатынас жасауы, қоғамды материалды және рухани тұрғыдан прогресске алып келетін басты фактор деп сипаттасақ болады. Соның негізінде адам немесе индивид қоғам болмысының алғаш бастауы.

Осы идеялардан негіз алатын ең үлкен мәселелердің бірі – қоғамдық болмыс пен қоғамдық сананың арақатынасының мәселесі. Адамдардың қоғамдық санасы олардың әлеуметтік жағдайларының, әлеуметтік болмысының айнасы деп сипаттауға болады. Қоғамдық сана – адам іс-әрекетінің тәжірибесі мен әлеуметтік болмысының негізінде құралады. Осы факторлардың негізінде қоғамдық сананың мәні мен табиғаты түсіндіріледі. Оның негізгі жүйесі және идеологиялық астарын зерттей келе, оның объективті материалды негізіне көз жеткізуге болады. Қоғамдық сананы осы тұрғыда зерттеген кезде, оны адам өмірінің реалді үрдісінің көрінісі екендігіне көзіміз жетеді. Карл Маркстің әлеуметтік философиясында қоғамдық сана, қоғамдық болмыстың дамуына тиесілі екендігі туралы айтады. Бірақ сонымен қатар қоғамдық сана «салыстырмалы дербестікке» де ие. «Салыстырмалы дербестік бұл өзіндік логикаға ие, және қоғам өмірінің әр бөлігіне өз әсерін тигізетін құбылыс. Қоғамдық сана өз бойына, ғылым, өнер, мораль, мәдениет, дін сияқты салалардың өмірлік құнды деректерін қалыптастырып отырады. Сабақтастық – қоғамдың сананың дамуының басты ерекшелігі. Экономиканың, моральдық нормалардың, саясаттың, құқық нормаларының және жалпы қоғамның дамуына білімнің орасан зор түрде қосатын көмегі бүгінгі таңда айқын көрінеді» [7, 10 б.].

Қоғамдық болмыс – адамдардың материалды және рухани қажеттіліктерін жүзеге асыруға мүмкіншілік беретін құрал. Сонымен қатар қоғамның техникалық, инфрақұрылымдық, технологиялық, материалдық тұрғыдан дамуы қоғам мүшелеріне

білім деңгейін лайықты түрде дамытуға жол ашады. Білім сапасын жақсарту және адамдардың интеллектуалдық деңгейін көтеру қоғамның әлеуметтік, саяси, мәдени дамуына жақсы жағдай тудырады.

Әдебиеттер

1. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург; Бишкек. 1997.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.
3. Әл-Фараби әлеуметтік-этикалық тракттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 448 б.
4. Нысанбаев Ә. Еліміздегі адам ресурсы: сана мен сапа // Егемен Қазақстан. – 7 мамыр, 2004.
5. Қилыбаев Т.Б. Әлеуметтік капиталдың ақпараттық қоғамдағы дамуы // әл Фараби атындағы ҚАЗҰУ. Барманқұлов оқулары. Ақпараттық қоғам жағдайындағы электронды бақ ұлттық және жаһандық мәселелері, таяу болашағы. Халықаралық дөңгелек үстел материалдары. – 2011, 145 б.
6. Чернов А.А. Становление глобального информационного общества: проблемы и перспективы. – М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и К», 2004. – Р. 284 с.
7. Гуревич П.С., Спирова Э.М. Размеживание и тенденции современной философской антропологии. Москва, 2015.- 258 с.

ЖАУАПКЕРШІЛІК ҚҰНДЫЛЫҒЫ ЦИФРЛЫ ҚОҒАМ ДАМУЫНЫҢ НЕГІЗГІ ШАРТЫ МЕН МОТИВАЦИЯСЫ

Бекенова Жұмагүл Нұрдәулетқызы

әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының докторанты

Аңдатпа. Мақалада жаһандану үрдісіндегі ақпараттық әлемнің даму бағыты және оның адамға ықпал етуінен туындайтын өзекті заманауи мәселелер жан-жақты қарастырылады. Әр дәуірдің өзіндік үстем құндылықтары болады. Қоғам, сана өзгерген тұста құндылықтарымыздың да жаңартылуы заңдылық. Ал мұның бәрі қазіргі ақпараттық қоғамдағы құндылықтар жүйесін ғылыми тұрғыдан сараптау қажеттілігін көрсетеді. Сонымен қатар, ақпараттық кеңістік біртұтас құбылыс ретінде зерделеніп, цифрлы қоғамның жағымды және жағымсыз қырлары анықталады. Мақалада жауапкершілік пен еркіндік категорияларына өмірлік маңызды экзистенциалдық категориялар ретінде талдау жасалынған. Бұл философиялық ұғымдар адам тіршілігінің маңыздылығын сипаттайды. Еркіндік пен жауапкершілік бақылау, сараптама, тәжірибе жасау нәтижесінде адам білімінің артуына көмектеседі.

Кілт сөздер: цифрлық қоғам, гуманизм, жауапкершілік, еркіндік, адам өмірінің мәні, тарихи жауапкершілік.

Кіріспе. Ақпараттандырудың жаһандық тұрғыда дамуы және мәдениет дағдарысының тереңдеуі өзара терең байланысты. Ақпараттық қоғам феномені мәдени дағдарыс жағдайында көрініс табады. Жаңа әлеуметтік-мәдени жағдайдағы адамгершілік ережелерінің жаңа тенденцияларын зерттеу қажеттілігі туындап отыр, осыған байланысты теориялық жүйе ретінде ақпараттық этиканы дамыту қажет. Мәдениет дамуының қазіргі кезеңінде адам мен техниканың қарым-қатынас жүйесіне

моральдық нормалар мен құндылықтарды енгізу қажеттілігі туындап отыр. Егер алдыңғы дәуірлерде моральдық қатынастар жүйесі қоғам мен жеке адамның, екі адамның арасындағы қарым-қатынас ретінде құрылса, онда қазіргі заманғы мәдениет адамды қиындыққа душар етті: адам басқалармен жанама түрде өзара әрекеттеседі, бұл анонимділік пен іс-әрекеттің моральдық бақылаусыздығын тудырады. Ақпараттық этика қолданбалы этика ретінде бұл елесті шешуге арналған. Сондықтан қазіргі уақытта ақпараттық жүйелерде этикалық бағыттағы жұмыс үрдісі байқалады, жанама қатынастарды моральдық және құқықтық тұрғыда реттеуге ықпал ететін құқықтық және этикалық нормалар мен ережелерді әзірлеу қажеттілігі туындап отыр.

Менің ойымша, ақпараттық қоғамның моральдық дилеммаларын жеңудің негізгі құралы ақпараттық этика. «Сөздің құнсыздануы», «шындыққа немқұрайлы қарау», «жедел жариялылық», «коммерциялық қызығушылық», «сенсацияға ұмтылу», «жедел іске асыру» мәдениеттің жалпы дағдарыстық жағдайынан туындаған ақпараттық қоғамның негізгі моральдық кемшіліктеріне айналды [1, 48-49 б.].

Қазіргі әлеуметтік-мәдени кеңістіктің негізгі моральдық дилеммасы: қоғамда ақпараттың көптігі мен сенімді болуы арасындағы қайшылық. Бұқаралық ақпарат таратушылардың жеке арсыздығы миллиондаған адамдардың психикалық және моральдық жағдайына қатты әсер етуі мүмкін. Мұның дәлелі ретінде пандемия кезінде таралған жалған ақпараттардан байқасақ болады. Месенджерлер арқылы таралған көптеген қарама-қайшы пікірлердің нәтижесінде адамда экзистенциалды дағдарыс пайда болады, психикалық бұзылулар дамиды.

Қазіргі заманғы ақпараттық мәдениеттің адамгершілік логикасын сипаттайтын моральдық дилеммалар ерекше маңызға ие:

- 1) қоғамның жоғары хабардарлығы мен ақпараттың дәйексіздігі арасындағы қайшылық;
- 2) ақпараттың көптігі мен оның пайдасыздығы, мағынасыздығы арасындағы қайшылық;
- 3) ақпараттың кең таралуы мен оның қол жетімсіздігі арасындағы қайшылық;
- 4) қазіргі заманғы адамның ақпаратпен жан-жақты қамтылғандығы мен ақпараттың адам психикасына деструктивті әсері арасындағы қайшылық;
- 5) сөз бен пікір бостандығы мен сананың манипуляциясы арасындағы қайшылық [2].

Цифрлық қоғамды моральдық тұрғыда реттеудің негізгі тетіктері:

- тиісті комитеттер тарапынан құқықтық және этикалық бақылау шеңберінде қоғамның «ашық моральдық проблемаларын» ұғынуға ықпал ету;

- нақты қарым-қатынасты виртуалдылықпен ауыстыру нәтижесінде пайда болған адамдар арасындағы оқшауланудан шығару. Дәстүрлі мәдениеттің әлеуетін пайдалана отырып, коммуникацияның дәстүрлі тәсілдерін насихаттау қажет;

- қазіргі техникалық дамыған қоғам мен рухани-адамгершілік надандық арасындағы мәдени алшақтықты жоюға ықпал ету;

- Қазіргі интернет-тәуелділіктің төмендеуіне ықпал ету;

- заманауи медиа мәдениеттің ақпараттық әлеуетін пайдалана отырып, қоғамды ізгілікке шақыру;

- медиабілім ресурстарын пайдалана отырып, қоғамды рухани-адамгершілік ағартуға бағыттау;

- интернеттегі мінез-құлық пен қарым-қатынасты нормативтік реттеу тәсілі ретінде желілік этикеттің дамуына ықпал ету; ақпараттық қоғамның қолданыстағы этикалық кодекстерін жетілдіру [3, 140 б.].

Моральдық мәселелерді шешуде рефлексия маңызды орын алады. Алайда, қазіргі технологиялық өмірдің жедел қарқынында адамдар философиялық рефлексияны қажет етпейді көбінесе нақты, жедел шешімдер қабылдауды талап етеді.

Адам баласына берілген еркіндік пен жауапкершілік, оны айналадағы болмысты зерттеп, тануға қызықтырады. Сондықтан бұларды иеленгендер қашанда белсенді позицияда тұрады. Таңдау еркіндігі арқылы әрекеттене отырып, адам тәжірибесін байытады, өзін көрсету мүмкіндігіне ие болады. Олар өз еркімен әрекет етіп, ойлай алатын мүмкіндіктен тұрады.

Объективті әлемде біз өзімізден басқа бар нәрсені көрмейміз, тек, өзіміздің еркін әрекетіміздің ішкі шектелуін ғана байқаймыз. Еркіндік үшін алғышарт қажет, адам өз әрекетінде еркін, соңғы

нәтижесінде қажеттілікке тәуелді. Адам еркіндігі мәселесі қазіргі таңда саяси және рухани өмірдің орталығында тұр, оған жету деңгейі қазіргі қоғаммен, оның жалпы мәдени дамуы демократиялығымен анықталады және өркениеттілігінің негізгі критерийі болып табылады [4, 480 б.].

Қаншалықты абстрактілі ұғым болса да, еркіндіктің нақты, тарихи және әлеуметтік жағдайда мазмұны бар. Еркіндік пен жауапкершіліктің байланысы адам болмысының әмбебаптық сипаттамасы. Қарапайым түсінікте еркіндік біреудің үстемдігінсіз өмір сүру, қалаған әрекетін іске асыра алу қабілеті болып саналады. Еркін таңдау, ерікті адам, ерікті ерік, азамат еркіндігі, еркін ойлар, еркін махаббат міне қарап тұрсаңыз, қоғамдық сана мен бұқаралық мәдениетте еркіндіктей анағұрлым қажетті де, лайықты ұғым жоқ та шығар. Сондықтан, адамзат үшін еркіндік пен жауапкершілік – мемлекет қайраткерлерінің, жастар субмәдениетінің риторикалық атрибуты болып саналады. Еркіндік пен жауапкершіліктің философиялық интерпретациясы әртүрлі түсіндірулермен байланысқан. Мұнда орталық мәселе ретінде, еркіндік пен қажеттілік арақатынасын алуға болады. «Краткий словарь философии права» кітабында жауапкершілікке мынадай анықтама берілген: «Жауапкершілік – тұлғаның әлеуметтік ортадан қоғам мен мемлекеттен нормативтік үлгіге сәйкестікті талап ететін этикалық-құқықтық категория». Жауапкершілік ұғымында әлеуметтік нормаларды ұстану үшін моральді-құқықтық санаға шақыратын мәжбүрлік сипат бар. Бұл біздің жоғарыда айтып кеткен анықтамамызға ұқсас болып тұр. Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысы адамзат дамуының ажырамас бөлігі, олар материалды игіліктер мен ақпаратқа өзара айырбас жасаумен байланысты [5, 320 б.].

Философиялық сөздікте де жауапкершілік пен еркіндік өзінше анықталып жүр. Анықтамасы бойынша: «Жауапкершілік – этика және құқық саласымен байланысқан, ерекше, әлеуметтік және моральді, құқықтық тұлғаның қоғамға, адамзатқа қатынасын білдіреді, ол өнегелік парыз атқарумен сипатталады». Анықтамада көрсетілгендей, шындығында, қазіргі кезде жауапкершілік этика мен құқық саласында ең көп қолданыс тапқан, өнегелік парыз сезімімен байланысқан. Дегенмен, бұл анықтаманы толық, жан-жақты деп айту қиын, себебі, адам онтологиясының осы мәселеге қатысты келесі маңызды көрінісі – еркіндікпен байланыссыз қарастырған. Жауапкершілік – еркіндіктің керісінше жағы, оның екінші «мені», ол еркіндікпен үздіксіз байланысқан, еркіндіктің имманентті шектеушісі болып табылады.

Философиялық әдебиетте: жауапкершілікке қоғам алдында адамның өз міндеті мен парызын сезінуінің моральдік-психологиялық категориясы деген анықтама беріліп жүр. Бұл тұрғыдан қарағанда, жауапкершілік – адамдардың өз әрекетінің нәтижесін көре білу мүмкіндігі, оның қоғамға әкелер пайдасы, не зияны бар ма, осыны анықтау болып табылады. Қалай десек те, бұл екі ұғым философиялық қана емес, антропологиялық, онтологиялық, діни, этикалық, құқықтық ұғымдар ретінде күнделікті тұрмысымызда көп кездесетінін байқаймыз. Этикалық тұрғыдан жауапкершілік ұғымына жақын ұғымның бірі әдеп болып табылады, ол туралы саралап көрсек: әдеп – қоғамдағы адамдар мінез-құлқына қойылатын этикалық талаптардың жиынтық атауы. Әдептің қоғамдағы басты қызметі тұлғалық қатынастарды адамгершілік талаптарына сәйкес ретке келтірумен байланысты. Бұл сипатта әдеп мәдениеттің іргелі бір құрамдас бөлігіне жатады.

Объективті әлемде біз өзімізден басқа бар нәрсені көрмейміз, тек, өзіміздің еркін әрекетіміздің ішкі шектелуін ғана байқаймыз. Еркіндік үшін алғышарт қажет, адам өз әрекетінде еркін, соңғы нәтижесінде қажеттілікке тәуелді. Адам еркіндігі мәселесі қазіргі таңда саяси және рухани өмірдің орталығында тұр, оған жету деңгейі қазіргі қоғаммен, оның жалпы мәдени дамуы демократиялығымен анықталады және өркениеттілігінің негізгі критерийі болып табылады. Еркіндік пен жауапкершілік тұлғаның өмір сүруінің шарттары, адамдар өз әрекетінің мақсатын анықтағанда едәуір еркіндікті иеленеді. Еркіндік те, жауапкершілік те абсолютті ұғымдар емес. Еркіндік бізді күреске итерме-лейді, адамдық қуаныш пен ләззаттан бас тартуға сүйрейді. Қайғыру, тәуекел, жеңіліс арқылы болған еркіндіктің өзі өмірімізді жақсы ете алады, сондықтан оған адам ғана таңдау жасайды. Еркіндік пен жауапкершілік мәселесі өздерінің әлеуметтік мәнінде қоғамдық өмірде, саясатта, заң, басқа да заңды актілерде, өнерде, көркем әдебиетте кең тарағандықтан антропо-логия, саясаттану, заң ғылымдары, психология, мәдениеттану, әлеуметтану, этика, қоғамтану пәндерінің орталық мәселесі ретінде көреміз.

Бұл категориялар адамзат дамуының әрбір кезеңінде, әр дәуірдің философтары, әлеуметтанушылары болсын, тіпті христиандық, ислам және буддизм дінінің өзі еркіндік мәселесіне өзінше қарап, өздігінше тұжырым жасаған, алайда мәселе күрделілігінің салдарынан толық шешілмеген және бұл ұғымдардың өзара байланысының әлеуметтік-философиялық, діни-этикалық аспектілері жайлы зерттеу жоқ, сондықтан біз осы мәселені көтеріп отырмыз.

Қаншалықты абстрактілі ұғым болса да, еркіндіктің нақты, тарихи және әлеуметтік жағдайда мазмұны бар. Еркіндік пен жауапкершіліктің байланысы адам болмысының әмбебаптық сипаттамасы. Қарапайым түсінікте еркіндік біреудің үстемдігінсіз өмір сүру, қалаған әрекетін іске асыра алу қабілеті болып саналады. Еркін таңдау, ерікті адам, ерікті ерік, азамат еркіндігі, еркін ойлар, еркін махаббат міне қарап тұрсаңыз, қоғамдық сана мен бұқаралық мәдениетте еркіндіктей анағұрлым қажетті де, лайықты ұғым жоқ та шығар. Сондықтан, адамзат үшін еркіндік пен жауапкершілік – мемлекет қайраткер-лерінің, жастар субмәдениетінің риторикалық атрибуты болып саналады. Еркіндік пен жауапкершіліктің философиялық интерпретациясы әртүрлі түсіндірулермен байланысқан. Мұнда орталық мәселе ретінде, еркіндік пен қажеттілік арақатынасын алуға болады. «Краткий словарь философии права» кітабында жауапкершілікке мынадай анықтама берілген: «Жауапкершілік – тұлғаның әлеуметтік ортадан қоғам мен мемлекеттен нормативтік үлгіге сәйкестікті талап ететін этикалық-құқықтық категория». Жауапкершілік ұғымында әлеуметтік нормаларды ұстану үшін моральді-құқықтық санаға шақыратын мәжбүрлік сипат бар. Бұл біздің жоғарыда айтып кеткен анықтамамызға ұқсас болып тұр. Еркіндік пен жауапкершіліктің өзара байланысы адамзат дамуының ажырамас бөлігі, олар материалды игіліктер мен ақпаратқа өзара айырбас жасаумен байланысты [6, 639-640 бб.].

XX ғасырдың екінші жартысынан бастап адамзат тарихында бұрын-соңды болмаған ақпаратты тасымалдау мен өңдеу құралдарының дамуы, оларды жеткізу мен тарату жылдамдығының күрт артуы, ақпараттық үрдістердің қарқынды дамуы басталды. Аталған үрдістер қоғамның жаңа үлгісінің пайда болуына және оны басқару мен қызмет етуін қамтамасыз ету қажеттілігіне алып келді.

Ақпараттық этика - медиа мәдениеттің манипуляциялық әсеріне идеологиялық және моральдық тұрғыда қарсы тұруға көмектеседі. Осылайша, қазіргі ақпараттық қоғамда адам мінез-құлқын моральдық реттеудің маңызды әдісі ретінде әрекет ететін «ақпараттық этика» үлкен мәнге ие екені нақтыланды.

Жалпыға ортақ қол жетімді Интернеттің пайда болуының арқасында қазіргі қоғамдағы әртүрлі деңгейдегі құрылымдар элементтерінің арасындағы қатынастардың бір-бірімен араласуын көруге болады. Бұл адам баласының дамуын айқындайтын жаһандық мақсаттағы басқарушылық шешімдер қабылдауға, оның жүйеге кіруші әрбір элементке іс жүзінде жетуіне және олардың іс-әрекеттерін осы мақсаттарға жету жолында бағыттауға мүмкіндік береді. Интернет кеңістіктің дамуына мемлекет, корпорациялар және желі ішіндегі қауымдастықтарда өздері қалыптастыратын адамдар тобы әсер етеді.

Бұрын еңбек құралдары адамның физикалық мүмкіндіктерін кеңейтіп келсе, қазіргі таңда ақпараттық құрылымдардың дамуы әсерінен еңбекте адамның зияткерлік қабілеттіліктері күшеюде. Сонымен бірге, еңбек үрдісінің интеллектуализациясы адамның технологиялық үдерістерге қатысу бостандығын жоғарылатып, тұлғаның шығармашылық қалыптасуына мүмкіндік ашуда [7, 255 б.].

Ақпараттық қоғамның жалпылама әлеуметтік-мәдени ахуалы дәстүрлі құндылықтар мен өмірлік стандарттарды қайта қарау мәселесін тудыруда.

Қазіргі кезде барлық мемлекеттерге тән бұқаралық сана мен бұқаралық мәдениет тарихи даму барысында күрделі өзгерістерге ұшырады. Желілік құрылым басымдылығы орын алған қазіргі жағдайда адамзат өзара қарым-қатынас әлемін ақпараттық-технология өлшемдеріне сай қайта қалыптастыруға нық қадам басты. Бұл желілік құрылымның онтологиялық сипаты мен мәні және адамның жаңа медиашындықтағы орны туралы мәселені шешуге итермелейді. Себебі, желілік құрылым субъект санасында әлем мен адамның, әлеуметтік ортаның бұрынғыдан өзгеше бейнесін қалыптастырады. Медиа құралдарының дамуы мен жетілуі тұңғыш рет «бұқаралық адамды» әлеуметтік үрдістегі жеткілікті түрде ықпал ете алатын анонимді топқа айналдырды. Осыған орай әлеуметтік өмірдегі «статус иерархиясы» да өзгеріске ұшырады. Ендігі жерде «бұқаралық адам» өзін

қоғамдық жүйеге «бағыныштылығына» қарай бірегейлендірмейді, керісінше заманауи өмірдің бірден-бір қажетті және қозғаушы күші ретінде сезініп, әрекет етеді.

Әлеуметтік өмір үрдістеріне қатысушы барлық адамдардың ақпараттық өзара әрекеттестігімен байланысты желілік құрылымның дамуы қоғамдық және тұлғалық өрлеудің басым алғышарттарының бірі болып табылады.

Цифрлық қоғам өзінің коммуникациялық мүмкіндіктерімен қатар, өзінің бойында жасырын қауіп-қатерге де ие. Адам бостандығын басқару, психиканы бағдарламалау, нейролингвистикалық бағдарламалау, саяси пиар-технологиялар – осылардың бәрі қолдарында бар «қаскөйлер» дәстүрлі моральдық құндылықтар тұрғысынан қарағанда тұтас мемлекет пен ел үшін апатты зардаптарға алып келуі мүмкін [8, 440 б.].

Әлбетте, бейнелі ақпарат таратудағы техникалық мүмкіндіктердің орасан зор рөлін ерекше атап өту – маңызды құбылыс. Эфирлік толқын арқылы тараған сигналдар бүгінде ұялы телефон толқындары арқылы таралуда. Өткен ғасырдың 50 – жылдарындағы сіріңкенің қорапшасындай теледидарлар қазіргі таңда бөлменің жартысындай көлемді алып жататын жұқа плазмалық теледидарларға ұласты. Бұрын-соңды көрермендер теледидар тамашалауға арнайы уақытта арнайы жерге баруға мәжбүр болса, бұл күнде қалталы телефондар - смартфондардың көмегімен әлемнің кез-келген нүктесінде көре алатындай деңгейге жетті.

Болашақта көпжақты құбылыс әрі пәнаралық күрделі мәселе ретінде цифрлық қоғамдағы құндылықтар жүйесі басқа қырынан да зерттелуі тиіс деп есептеймін.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі:

1. Плешаков В.А. Виртуальная социализация как современный аспект квазисоциализации личности // Проблемы педагогического образования. Сборник научных статей. Вып. 21. – М., 2005. – 48-49 б.
2. Мантатова Л.В.. Стратегия развития: Ценности новой цивилизации. - Улан-Удэ: издательство ВСГУТУ, 2004.
3. Вальденфельс Б. Ответ Чужому: основные черты респонзивной феноменологии // Вальденфельс Б. Мотив Чужого. Мн.: ПроPILEI, 1999..123-140 б.
4. Йонас Г. Принцип ответственности Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 б.
5. Ореховский А.И. Философия ответственности. Методологический, концептуально-теоретический, правовой, аналитико-прогностический аспекты. М.: Алгоритм, 2015. 320 б.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. 639 б. (Мыслители XX века)
7. Философия ответственности / Под ред. Е. Н. Лисанюк, В. Ю. Перова. СПб.: Наука, 2014. 255 б.
8. Ши Тао. Собрание высказываний о живописи // Завадская Е.В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М.: Искусство, 1975. 440 б.

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА В ДУХОВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАЗАХСТАНА

Мкпо Дана Сериковна

эл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті философия кафедрасының магистранты

Abstract. This article delves into the history of Catholicism in Kazakhstan and examines the way in which Catholic aesthetics have been adapted and incorporated into the Kazakhstani cultural context. The author conducted extensive research on the formation of Catholicism in Kazakhstan and its evolution over time, highlighting the role of Catholic missionaries and local converts in shaping the Kazakhstani Catholic community. In addition, the author analyzed modern Catholic icons created in the Kazakh style, exploring how traditional Kazakh motifs and imagery have been blended with Catholic iconography to create a unique visual language that speaks to the local culture and history. The article provides valuable insights into the intersection of religion and culture, and how different traditions can come together to create something new and meaningful.

Key words: aesthetics, kazakh culture, iconography, catholic music, catholicism

Красота является фундаментальным аспектом нашей жизни, поскольку она обладает огромной силой воздействия на наши чувства, эмоции и мышление. Красота способна вызывать в нас чувства благоговения, радости, умиротворения и восторга. Идея красоты привлекала философов издревле, потому что она представляла собой одну из наиболее фундаментальных и универсальных категорий человеческой мысли. По этой причине феномен красоты не остался без внимания и в одной из самых распространенных мировых религий - католицизме.

В католическом учении красота является одним из трансцендентальных качеств, наряду с истиной и добротой. Эти качества рассматриваются как свойства Бога, и поэтому они присутствуют во всем созданном им творении. Человек, будучи созданным по образу и подобию Бога, унаследовал способность к творчеству. Таким образом человек на земле призван к творению прекрасного. Красота человеческой творческой деятельности может быть выражена в природе, искусстве, музыке, словах и деяниях.

Католическая эстетика, как разновидность эстетики как таковой, базируется на общефилософских принципах красоты. На сегодняшний день выделяется шесть основных принципов, исходя из которых, можно выводить суждения относительного “красивого” в католическом миропонимании:

В первую очередь это - трансцендентность. Католическая эстетика утверждает, что красота связана с более глубокими реалиями, которые превосходят материальный мир. Красота может быть признаком божественного, и она может вести к более высоким духовным ценностям. Абсолютом красоты (как и всех других добродетелей) является Бог.

Вторым важным критерием красоты считается принцип объективности. Согласно католическому вероучению, красота существует в объективном мире, а не только в восприятии индивидуального субъекта. Также опровергается идея о том, что красота субъективна и зависит от личных предпочтений или вкусов.

Наряду с ними не уступает в важности принцип истинности. В католицизме не допускается называть красивым то, что является ложным и искаженным образом. Как и в любой другой религии немаловажны и критерии сакральности и гармонии.

Заключительным принципом считается универсальность. Католическая эстетика утверждает, что красота и ее ценности должны быть доступны всем, независимо от социального положения, расы или национальности. Согласно этому принципу, красота не ограничивается какой-то определенной культурой или эпохой, она переходит через границы и является общей для всех людей. Католическая эстетика утверждает, что все люди обладают внутренним чувством красоты, и что они могут распознавать и оценивать красоту в различных ее формах и преодолевать всевозможные культурные различия.

Зарождение христианства католического толка в Казахстане (другие ответвления были и ранее) датируется XII-XIII веками и связано прежде всего с империей Чингисхана.

В 1245 году Францисканский монах Иоанн де Плано Карпини, архиепископ Антиварийский, был направлен Папой Римским Иннокентием IV во главе духовной миссии к монгольскому хану. Путешествие длилось более двух лет (Хорезм, Семиречье, Тарбагатай, Центральная Монголия) [Хронология католической церкви, 2023].

Францисканец Гийом де Рубрук на рубеже 50-х годов XIII века встречался с ханом Мунке. Эта встреча принесла много плодов: сын хана Бату Сартак обратился в христианство и в дальнейшем Мунке (1255 год).

Ватикан неоднократно совершал попытки организации Католических Церковных Структур в Средней Азии, в частности на территориях современного Казахстана в XIII веке.

В 1292 году развитие и рост миссионерских пунктов (в городах ВШП) приводит к основанию двух викариатов: Tataria Aquilonaris и Tataria Orientalis. Монахи францисканцы OFM, пребывающие на территории Кипчака (Казахстан) имели от правителей Чингизидов следующие привилегии: освобождение от военной службы, от всякого рода налогов, ханы обязывались охранять католические храмы и колокольни [Хронология католической церкви, 2023].

В 1328 году основывается Алмалыкская Католическая Епархия. До XV века сохраняется стабильность, которая сменяется впоследствии на ожесточенное истребление католиков в Средней Азии.

Далее до XVIII века мы наблюдаем в истории Казахстана редкие вспышки появления католиков, которые пресекаются в связи с господствующей позицией ислама в казахских степях.

С приходом к власти Екатерины II на территории современного Казахстана снова появляются католические епархии. В XIX веке отцы-иезуиты развивают распространение христианства католического толка на казахской земле. Ими открывается приход в Томске (куда территориально относились и Киргизская Степь). На смену иезуитам в казахские степи снова возвращаются францисканцы, а далее представители доминиканского ордена.

22 июля 1847 года между Российской Империей и Святым Престолом подписывается конкордат (специфический вид договора или соглашения, заключаемого между верховным понтификом Папой Римским и каким-либо государством), благодаря которому в Астрахани и на территории Западного Казахстана формируется еще одна Епархия.

В конце XIX века на территории Семиречья появились первые католические миссионеры из Китая, которые обслуживали и окормляли католиков этого края. Туркестанский край в свою очередь обслуживался капелланами из Грузии.

В советское время католическая церковь была подвергнута репрессиям со стороны коммунистических властей. Большинство католических священников были арестованы и репрессированы, а церковные имущества были конфискованы. В 1937 году был закрыт последний католический приход в Казахстане.

В период 1940-х годов католическая церковь в Казахстане не существовала официально, однако были случаи тайного служения священников. В 1990 году была создана Алма-Атинская епархия, которая стала первой официально зарегистрированной католической епархией в Казахстане после советского периода.

После обретения независимости Казахстана в 1991 году католическая церковь в стране начала активно развиваться и расширять свое присутствие. В настоящее время в Казахстане существуют пять католических епархий:

Алма-Атинская епархия была создана в 1990 году и стала первой официально зарегистрированной католической епархией в Казахстане после советского периода. Епархия включает в себя Алматы, Алакольский, Аягузский, Жаркаинский, Капшагайский, Каскеленский, Коксуский, Нарынский, Саркандский, Талдыкорганский, Текелийский и Ушаральский районы.

Карагандинская епархия была создана в 1999 году. Епархия включает в себя Карагандинскую, Костанайскую, Кызылординскую, Мангистаускую, Павлодарскую и Северо-Казахстанскую области.

Астанская епархия была создана в 2003 году и включает в себя город Астана, Аккольский, Бурабайский, Кургальджинский, Щучинский и Железинский районы Акмолинской области.

Атырауская епархия была создана в 2016 году и включает в себя Атыраускую и Западно-Казахстанскую области.

Таразская епархия была создана в 2017 году и включает в себя Жамбылскую, Кызылординскую и Южно-Казахстанскую области.

Католическая церковь в Казахстане занимается не только духовной работой, но и осуществляет множество благотворительных проектов и программ, направленных на помощь нуждающимся.

В 2002 году в Казахстане был официальный визит Папы Иоанна Павла II. Это было первое посещение Римским Папой Казахстана. В ходе визита Папа провел множество встреч с казахстанскими официальными лицами, а также с представителями различных религиозных общин.

Также в 2022 году Папа Франциск посетил Казахстан в рамках своей поездки по региону Центральной Азии. В ходе визита Папа провел встречи с главой Казахстана, а также посетил места религиозной значимости в Астане и Караганде.

Посещения Римскими Папами Казахстана были важными событиями для католиков и других верующих людей в стране, а также подчеркнуло важность диалога между различными религиозными общинами в Казахстане.

В контексте культурного многообразия Казахстана, католическая эстетика становится еще более значимой. Казахстан является многонациональным государством, где проживают люди различных национальностей и религий. Католическая эстетика, с ее универсальными ценностями, способна объединить различные культуры и религии, создавая мосты между ними. Католическая эстетика - это часть богатой культурной мозаики Казахстана. Сегодня мы наблюдаем интенсивный процесс казахизации католичества во многих сферах религиозного служения.

На протяжении истории католической церкви появление национальных католических образов было связано с миссионерской деятельностью и проповедью евангелия в разных странах и культурах. Эти образы отражают местные традиции, обычаи, культурные особенности и идеалы.

Например, в Японии, католический образ Богородицы представлен в образе Ходжо Марии, которая представлена в японской традиционной одежде и имеет традиционную японскую прическу. Этот образ был создан в XVI веке миссионерами, которые пришли в Японию для распространения христианства.

Также существует национальный католический образ Негритянской Богородицы, который популярен в Латинской Америке и на Карибах. Он представляет Богородицу в образе молодой женщины с темной кожей и представляет символ милосердия и защиты для местного населения.

Такие национальные католические образы помогают приблизить веру католической церкви к местному населению и сделать ее более доступной для понимания и принятия. Они также являются выражением культурного многообразия и сочетания католических традиций с местными обычаями и представлениями.

В казахской культуре католическая церковь относительно нова, и национальные католические образы только начинают появляться и развиваться. Однако, существуют некоторые католические образы, которые уже приняты и полюблены местным населением.

Одним из таких образов является нашумевшая в сети икона “Улы Дала Анасы” (“Мать Великой Степи”) изображающий классический западный иконографический образ Мадонны с младенцем на руках, но только теперь в казахской интерпретации. Автором данной иконы является казахстанский художник Досбол Касымов.

Главным источником своего вдохновения во время работы над иконой автор считает понятие “мать” в сознании казахского народа. В казахской культуре мать (“Ана”) очень почитается, есть множество пословиц и поговорок, легенд, связанных с этим почитанием. Досбол Касымов говорит: “В какой-то мере моей маме, в какой-то — вашей маме и матери в целом” [Готовский, 2023].

Как и в любой иконе, здесь важен не только главный образ как таковой, но и мелкие детали, каждая из которых символизирует глубокую идею.

Богородица изображена здесь в традиционном казахском одеянии “кимешек”, а младенец Иисус в ее руках укутан в чапан, который указывает нам его уникальном будущем как взрослого мужчины.

Между Богородицей и традиционной казахской матерью есть главная схожая черта - смиренность, это то, что мы читаем во взгляде Девы Марии на иконе “Мать Великой Степи”. Уже здесь она осознает, что ее сыну предстоит пройти тяжелый путь, и она готова на все испытания ради своего ребенка, как и любая любящая мать.

Над головами Богоматери и Иисуса возвышаются нимбы, в которых также заключена казахская символика. В нимбе Иисуса мы видим “шанырак” - верхнюю часть конструкции юрты, которая символизирует единство, мир и семейный очаг. Иисус, исходя из христианского вероучения, спустился на землю в теле беспомощного младенца, не только чтобы совершить великий подвиг искупления кровью, но чтобы показать людям, насколько велико значение семьи и друзей. Как и все обычные люди Сын Всемогущего Бога предпочел родиться в скромной, но полной любви семье. Как и обычные люди, он имел друзей. Именно это есть главная идея христианства. Но и есть и вторая сторона символики шанырака. По своей форме шанырак представляет собой крест. Именно крестным страданием Иисус пришел в мир, что искупить грехи людей и об этой своей миссии он знал даже будучи младенцем.

На нимбе Девы Марии мы видим традиционный казахский орнамент, по форме напоминающий цветок, что указывает на женственность Мадонны, ее нежность и красоту. Некоторые в этом орнаменте видят звезду, и это тоже неслучайно, ведь Деву Марию в католицизме часто сравнивают со звездой. Тому свидетельствует гимн “Ave Maris Stella” (“Радуйся, Звезда Морская”), также в иконографии распространен образ Девы Марии с короной из 12-ти пятигранных звёзд.

О культурных различиях в понимании образа матери Досбол Касымов ответил следующим образом: “Вообще, я считаю, что ни одна религия не противоречит другой, они взаимопроникают и взаимодополняют друг друга. Поэтому я противоречий особых не вижу. Наоборот, мне как художнику, творцу интересно, как наши степные Мадонны общаются с европейскими Мадоннами. Даже не знаю, как это объяснить словами. Воспевая красоту наших женщин, наших матерей, хочу, чтобы она была понятна европейцу и человеку с любого континента, чтобы каждый мог ее оценить” [Готовский, 2023].

Такая интерпретация действительно сблизила культуры и дала возможность казахскому человеку прочувствовать образ Богородицы, сопрягая его уже со знакомым ликом своей казахской матери. Это открывает новые горизонты для духовной жизни и более плодотворной молитвы. Ведь Мария - наша заступница и молитва есть диалог с Господом именно через нее [David Solís, 2019].

“Улы Дала Анасы” - это не единственный интерпретированный в казахском стиле образ Богородицы. В Кафедральном Соборе Пресвятой Девы Марии Карагандинской также имеется Казахская Мадонна. Эту статую подарили Карагандинской Епархии две испанки, приехавшие в Казахстан из Памплоны. Это была седьмая годовщина освящения собора. Идея подарить Казахстану статую пришла девушкам внезапно во время Святой Мессы, которую проводил приехавший тогда Папа Иоанн Павел II. На площади, где служилась Святая Месса в то время стоял памятник с женщиной (олицетворяющей Родину) раздающей пищу своему народу. Отсюда возникла идея заказать Деву Марию, держащую в руках Иисуса (истинную пищу). Статуя была полностью приобретена на личные средства девушек.

Статуя была выполнена скульптором Реми Инсамом из Ортizei-Сент-Ульрих (Италия, Доломиты), который уже вырезал другие статуи для кафедрального собора Караганды. Богоматерь Мария изображена, как на иконах и многих статуях разных стран мира, с чертами местных женщин, чтобы показать, что Она является матерью всех народов. Эта статуя имеет черты казахской женщины.

В Северном Казахстане в Тайыншинском районе расположено небольшое село под названием “Озерное”. Именно здесь установлена одна из самых удивительных святынь Казахстана, посвященная Деве Марии. Святилище Девы Марии получило название “Звезда Казахстана” и собрало к себе паломников со всего мира. Сооружение представляет собой массивный алтарь выполненный из драгоценных металлов.

Появление Святилища здесь связывают с экстраординарной историей, произошедшей в этом регионе в 1941 году. По рассказам старожил, население гибло от голода. Тогда, сосланные в Озерное в 1936 году поляки-католики, начали усиленно возносить молитвы к Деве Марии, что привело к таинственному образованию зарыбленного озера в селе. В 1997 году здесь была установлена статуя Девы Марии с рыболовной сетью в руках, а позднее в 1998 году, в память о жертвах репрессий, возведен крест с надписью “Богу - слава, людям - мир, мученикам - Царство

Небесное, народу Казахстана - благодарность, Казахстану - процветание". Вместе с этим, в красивейшем святилище Озерного есть живописное изображение статуи Девы Марии Карагандинской.

В Алматы, в приходе Пресвятой Троицы также есть уникальное изображение Девы Марии в казахском стиле. Она изображена с Иисусом в руках, в окружении одного из водоемов Алматинской области с чертами казахской женщины.

В посёлке Жанашар, что находится также в Алматинской области, в часовне висит изображение Иисуса "Доброго пастыря" (классический западный иконографический образ), однако он находится в окружении наших родных маковых полей, а анонимная художница из Казахстана по заказу молодежи Астанинской Епархии написала образ казахского Иисуса, изображенного в традиционном казахском чапане и обнимающего ягненка (параллель с христианским представлением об Иисусе как жертвенном Агнце).

Примечательным элементом казахской культуры можно назвать также дарохранительницу (священный сосуд, в котором хранятся Святые Дары: Тело и Кровь Христовы), выполненную в виде золотой юрты. Этот уникальный атрибут находится в приходе Божьей Матери Неустанной Помощи в столице республики Астане.

Проявлениями казахизации католической эстетики считаются не только иконы и статуи. В Казахстане на сегодняшний день ведется активная переводческая деятельность в религиозной сфере, и католичество это не обошло стороной.

Для верующих-католиков переведены не только базовые инструменты для духовного образования (катехизис, базовые молитвы и Священное Писания), но и музыка. В 2023 году Алматинской и Астанинской епархиями была завершена работа над казахо-русским католическим песенником, где собраны гимны и антифоны на все случаи (начиная Адвентом, заканчивая Пятидесятницей). В их числе культовые рождественские "Adeste Fidelis"/"О, верные Богу"/"Келіңдер" и "Silent Night"/"Ночь Тиха"/"Тыныш Түн", Великопостный "Cruх Fidelis"/"Крест Святой"/"Қасиетті Айқыш" и Пасхальный "Regina Caeli"/"Царица Неба"/"Қуан Көктегі Патшайым" и многие другие. В общей сложности в песеннике представлено более 70-ти песен. В честь Девы Марии Карагандинской епархией в 2009 году была написана авторская мелодия для переведенной на казахский язык молитвы "Ave Maria". На казахском песня носит название "Сәлем саған, Мәриям".

Переводами священных текстов и песен на казахский язык занимается группа энтузиастов-католиков со всего Казахстана. В их числе семинарист Карагандинской Семинарии "Мария-Матерь Церкви" Максим Пермин, аколит Епархии Пресвятой Троицы в Алматы. В одном из своих интервью Максим рассказал о своей любви к казахскому языку, и как он помогает ему на пути веры:

"Время от времени занимаюсь переводом молитв, гимнов, песен на казахский язык. Меня на это сподвигает моя любовь к казахскому языку. Мой уровень владения казахским языком не позволяет мне свободно и хорошо говорить по-казахски, но знания грамматики, тот багаж, который получил в школе, в университете, изучая казахский, практика вот уже почти 9 лет позволяют мне заниматься переводом молитв, текстов совместно с друзьями-католиками. Это мое хобби, мой вклад в Католическую Церковь именно в Казахстане. В один момент я начал сильно любить казахский, и моей мечтой было, чтобы казахский язык стал частью Католической Церкви в Казахстане. Иисус умер за всех людей, в том числе и за всех казахов. Мне бы хотелось, чтоб о Нем узнали все жители нашей страны, в том числе на своем родном языке. Начиная с переводов коротких основных молитв, потом перешел на песни. Сейчас, обучаясь в семинарии, этим занимаюсь меньше, но когда могу помочь, стараюсь это сделать. Знание грамматики позволяет мне сделать это более-менее качественно. Но я советуюсь с друзьями, для которых казахский язык является первым. Интернет-ресурсы, источники тоже помогают. Сам этот процесс переводов текстов, молитв, песен тоже совершенствует мой уровень знания казахского языка. Уверен, что воля Божия в том, чтоб Евангелие, таинства, Евхаристия преподавались и на казахском языке в нашей Церкви, чтоб люди могли приобщаться ко Христу и на родном языке. В этом наша миссия — нести весть о Христе нашим соотечественникам на нашем государственном языке" [Пермин, 2023].

Немаловажно отметить, что в планах Максима, когда он станет священником, вести Мессы на казахском языке (первые инициативы уже были осуществлены несколько раз). Также, на Мессе

Папы Франциска в Астане Максим произнес перед многочисленной паствой со всего Казахстана “молитву верных” на казахском языке.

Важно понимать, что любые изменения в культурной сфере происходят медленно и постепенно, и не следует ожидать резких изменений в ближайшее время. Однако, мы можем со смелостью утверждать, что процесс казахизации католичества уже начался и оценивается основной массой общества позитивно. В казахской культуре присутствуют все те базовые архетипы и образы, что присущи католицизму. В обеих традициях почитается образ матери, образ семьи. Казахам присущи все христианские добродетели, такие как мудрость, отвага, мужественность и милосердие. Католическая Церковь, как Вселенская Церковь замечает национальные особенности, но относится к ним с большим уважением, как и казахский народ, вместивший в своей бескрайней степи такое огромное количество народностей. Дальнейшие тенденции развития этого процесса непредсказуемы в связи с неустойчивым социально-культурным и экономическим положением Казахстана, но надежды возлагаются большие.

Литература:

1. Максим Пермин Новый казахстанский аколит о своем пути к вере и к призванию // Католическая Церковь в Казахстана [Электронный ресурс] <https://catholic-kazakhstan.org/> - <https://catholic-kazakhstan.org/novyj-kazahstanskij-akolit-o-svoem-puti-k-vere-i-k-prizvaniju/>
2. Хронология католической церкви в Казахстане // Католическая Церковь в Казахстана [Электронный ресурс] <https://catholic-kazakhstan.org/> - <https://catholic-kazakhstan.org/wp-content/uploads/2019/05/hronologija-kc-v-kazahstane.pdf>
3. Алексей Готовский Досбол Касымов о своём творении — образе «Мать Великой Степи» // Сибирская Католическая газета/ Издание римско-католической приобращенской епархии в Новосибирске [Электронный ресурс] <https://sib-catholic.ru/dosbol-kasyimov-o-svoyom-tvorenii-obraze-mat-velikoy-stepi>
4. David Solís Nova El icono y su herencia en el arte // Veritas no.44 Valparaíso dic. 2019 - <http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/1599/EI%20%C3%A>
[Dcono%20y%20su%20herencia%20en%20el%20arte-1-2.pdf?sequence=6&isAllowed=y](http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/1599/EI%20%C3%A)
5. The Importance of Christian Aesthetics in Catholic Life The New Scholasticism Volume 20, Issue 2, April 1946 Francis J. Burkley Pages 126-156
6. The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity and The Truth of Catholicism The Bernard Gilpin Lectures in Pastoral Theology The University of Durham May 1996

ОНТОЛОГИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВИРТУАЛЬНОСТЬ

Лифанов Сергей Алексеевич

эл-Фараби атындағы ҚазҰУ, философия кафедрасының докторанты

Abstract. The article deals with the issue of interpreting the concept of virtuality in the context of classical ontology and the so-called representation ontology. The philosophical analysis of virtuality, in contrast to its understanding as an environment artificially created by means of computer technology, involves not only an interdisciplinary vision, but also a different interpretation of virtuality in the context of purely philosophical approaches. The phenomenon of "virtuality" in modern philosophy is most often considered in the aspect of ontology and philosophy of consciousness. First of all, the reading of virtuality is relevant in the context of the search for criteria for real and possible existence. The article deals with the understanding of virtuality as a representation of a part of reality, explained through the concepts of presence, representation, representation. In the desired context, the definition of the modern information society is analyzed as a society in which the main properties are virtual, so the whole society has virtual and open characteristics.

Key words: virtual reality, possibility, reality, ontology, representation, consciousness.

Введение

Философский анализ виртуальности в отличии от ее понимания как среды, искусственно созданной посредством компьютерных технологий, предполагает не только междисциплинарное видение, но и различную интерпретацию виртуальности в контексте чисто философских подходов. Основания для этого анализа возможно найти еще в античной философии, в рамках которой сформировались основные традиции исследования достоверности действительности и наших представлений о ней и, соответственно, их критики. Кратко резюмируя классическую традицию, следует отметить, что, реальность может основываться как на данных нашего восприятия, так и использовать правильное (и свободное от противоречий) мышление, ставя под сомнение достоверность чувственности. Оба подхода, и сложившиеся на их основании гносеологические модели потенциально могут быть применены для поиска определений виртуальности.

Феномен «виртуальность» в современной философии рассматривается чаще всего в аспекте онтологии и философии сознания. В первую очередь, актуально прочтение виртуальности в контексте поиска критериев реального и возможного бытия. Именно анализ виртуальность, по мнению, например М. Grimshaw обладает возможностью представить «решающие» аргументы в этом философском вопросе. Виртуальность, по сути, не может трактоваться иначе как представление о части реальности, объясняемое через понятие «присутствие» [Grimshaw, 2014]. По мнению L. Ropolyi исходными для построения различных интерпретаций виртуальности являются присутствие, мирское и множественность [Ropolyi, 2015]. Виртуальность как онтология, реализованная с помощью вычислений, трактуется в работах М. Heim, делающего акцент на символическом, знаковом характере проявлений виртуальности [Heim, 1994].

Исследование виртуальности актуально в контексте философской традиции анализа формирования содержания сознания, позволяющей разработать новые социальные конструкты на основе виртуальной реальности, религиозной веры и практической феноменологии [Metzinger, 2016]. Возможно также отметить, что на основе идей семиотики и семантики часто делаются выводы о содержательных изменениях в смыслах и значениях естественного языка, иллюстрирующие проникновение объектов виртуального дискурса во все сферы общественной жизни [Shaev, 2013].

Таким образом, конституция виртуальной реальности в сознании человека требует внимания к средствам ее осуществления. На основе философского анализа возможно предложить подход к виртуальности, способный учесть различные элементы ее понимания, как в аспекте мирозозидающей способности языка и сознания, так и с позиции анализа компьютерных систем как новых технологий представления.

Результаты и обсуждение

Возможно без всякого сомнения утверждать, что одной из главных тем философского мышления является выявление и характеристика действительности. Природа и границы реальности, правильное разграничение между реальным и нереальным (кажущимся, воображаемым, ирреальным, ложным, несуществующим, бессмысленным и т.д.) как фундаментальные вопросы онтологии могут стать постоянным источником идеологических и философских дебатов. Особенности виртуальности, таким образом, могут быть выведены из этого интеллектуального контекста. Виртуальность при этом преобразуется в понятие об особенностях, искомого вида «реальности». Таким образом, множество различных интерпретаций, ассоциаций и дефиниций виртуальности на самом деле согласуются не с одним актуальным «состоянием» или «состоянием» виртуальности, а с большим числом различных артикуляций в рамках различных траекторий. Соответственно, каждая интерпретация виртуальности отражает разные концепции, систематику и параметры, которые постоянно отодвигают значение виртуальности как переходного состояния от ее онтологического понимания как такового. Поскольку каждое понятие виртуальности обрабатывается по-разному, виртуальный субъект обычно определяется по отношению к другим понятиям, где другие значения в основном постулируются как «противоположные» состояния, обусловленные «иным», чем виртуальность.

Таким образом, в поисках характеристик реальности мы можем следовать подходу социального конструктивизма, поэтому представляются логичными попытки собственно социального конструирования виртуальности. В истории философии мы находим различные контексты понятия реальности и виртуальностей, исходя из которых становится ясно, что виртуальность – это либо разновидность реальности, либо ее составная часть, либо аспект, либо часть, либо характеристика реальности. В обычном контексте эти характеристики виртуальности нечетко различимы, они регулярно накладываются друг на друга. В самом очевидном контексте виртуальную реальность (virtual reality, сокращенно VR) можно рассматривать как современную, успешную, эмпирически обоснованную и хорошо понятную технологию создания реальности. VR сам по себе технология репрезентации, где можно относительно ясно увидеть условия, обстоятельства и контекст производства и воспроизводства реальности. Однако в VR конструирование реальности намного проще, чем в случае «традиционных» социокультурных систем, но это упрощение может быть полезным. Таким образом, анализ виртуальной реальности может иметь решающее значение для понимания проблемы реальности, действительности. Как отмечает, в своей работе М. Grimshaw, люди испытывают виртуальность во многих областях и, таким образом, имеют представление о виртуальном как о части реальности. Присутствие – это концепция, которая объясняет, как мы воспринимаем наши отношения с виртуальностью и реальностью. Это психическое состояние, в котором пользователи вспоминают опыт виртуальной реальности так, как если бы он был на самом деле [Grimshaw, 2014]. Многочисленные аспекты проблемы также представлены и проанализированы в работе «Virtuality and Reality - Toward a Representation Ontology», центральными понятиями в данном анализе виртуальности, по мнению автора, являются: присутствие, мирское и множественность. Все три приобретают свое значение исходя из определенного отношения между действительностью и возможностью.

Возможно также отметить, 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.

Здесь важно упомянуть, что исконно философское понятие «онтология» (как и собственно «виртуальность»), в современных научных представлениях вышло за пределы предметной области философии. Сейчас, наряду с философией, термин «онтология» уверенно используется именно в сфере информационных наук и инженерии знаний, где приобрел несколько иное значение и начал применяться по отношению к моделям, описывающим действительность [Gruber, 1993]. Ключевым в этой области стало определение Т. Gruber, согласно которому онтология – это «явная спецификация концептуализации», где концептуализация – это «абстрактная, упрощенная модель мира, представляемая нами с определенной целью» [Gruber, 1993: 199]. Возможно также упомянуть, определение онтологии как системы хранения знаний. Верхний уровень подобных прикладных онтологий занимает именно «онтология представления», цель разработки которой описание области представления знаний и создание языка для спецификации онтологий более низких уровней [Митрофанова, 2015].

В качестве основания философского анализа виртуальности в контексте онтологии представления необходимо обратиться к аристотелевским онтологическим воззрениям. Главным концептом онтологии Аристотеля было его учение о четком различии двух уровней бытия, а именно различие между действительностью и возможностью. Актуальное бытие – это «полноценное», целостное бытие, а потенциальное бытие лишено полноты. Однако, согласно аристотелевскому мышлению, и актуальное, и потенциальное бытие присуще каждому существу, а значит, реальность и виртуальность распределяются между сущими нашего мира вместо их (платоновской) концентрации в совершенно обособленных мирах. С другой стороны, Аристотель описывал и анализировал

превращение потенциальности в актуальность и, наоборот, и таким образом истолковывал понятие движения.

На современном этапе логично предложить дополнить аристотелевскую дуалистическую онтологическую систему, различающую актуальное и потенциальное бытие, третьей формой бытия: «виртуальностью» [Ropolyi, 2015]. В виртуальной форме бытия актуальность и потенциальность неразрывно переплетены. Виртуальность есть потенциальность, рассматриваемая вместе с ее актуализацией. Открытость есть действительность, рассматриваемая вместе с ее возможностями [Ropolyi, 2006, 2013]. По сравнению с реальностью виртуальность есть реальность с мерой, реальность, не имеющая абсолютного характера, но имеющая относительный характер.

«Классическое» понятие актуальности и потенциальности можно рассматривать как два «предела-значения» на отрезке, где отрезок линии представляет собой расширенную область виртуальности между двумя «крайностями» абсолютной действительности и абсолютной потенциальности. Иными словами, можем говорить о виртуальности как о континууме реальности. Важно отметить, что эта точка зрения существенно отличается от континуума реальность-виртуальность Р. Milgram, в котором две «крайности» – реальная и виртуальная, а срединные точки – смешанные из них [Milgram, Kishino, 1994].

Здесь можно пояснить, что широко известная континуальность Р. Milgram связана с вышедшей в 1994 году работой Milgram P., Kishino F. «A Taxonomy of mixed reality visual displays»/ «Таксономия визуальных дисплеев смешанной реальности», которая ввела в литературу понятие континуума реальность-виртуальность (reality-virtuality (RV) continuum) и термин “смешанная реальность” (“mixed reality”, MR) [Milgram, Kishino, 1994]. В последующие четверть века, что позволяют увидеть соответствующие наукометрические базы данных (Scopus, web of Science, Google Scholar и др.) эта работа, цитировалась тысячи раз, закрепляя за ней статус одной из основополагающих в данной области. Хотя первоначально континуум RV и три измерения поддерживающей его таксономии (объем знаний о мире, точность воспроизведения и метафора степени присутствия) предназначались для характеристики возможностей технологии визуального отображения, исследователи приняли континуум RV, в значительной степени игнорируя таксономию. Переосмысливая эти идеи авторы работы «Revisiting Milgram and Kishino's Reality-Virtuality Continuum», отмечают, что континуум RV на самом деле прерывист; идеальной виртуальной реальности достичь невозможно; во-вторых, смешанная реальность шире, чем считалось ранее, и, фактически, охватывает обычные впечатления от виртуальной реальности. Наконец, пересмотренная таксономия добавляет согласованности, учитывая роль пользователей, что важно для оценки современного опыта смешанной реальности и включает в себя знакомые конструкции, такие как присутствие и погружение, а также предлагает новые конструкции, которые могут оказаться важными по мере развития технологии смешанной реальности [Skarbez et al., 2021].

В тоже время, остается возможным утверждать, что все сущности, созданные репрезентативными технологиями, обязательно виртуальны. Причина может быть найдена в самой природе представления. Нет представления без использования знаков. Знак имеет специфическую, двоякую природу: знак есть актуальное бытие, но в то же время потенциально нечто иное. Мы можем идентифицировать что-то как знак тогда и только тогда, когда эти две особенности его природы (действительно «что-то» и потенциально «что-то другое») присутствуют одновременно, например, – это действительно буквы и потенциально понятия.

Иными словами, всякое «представление» предполагает два вида сущего (сущее, которое изображается, и сущее, которое его представляет) или два различных контекста для сущего (рассматривать одно и то же двояко). Важно, чтобы между этими двумя типами сущностей или контекстов существовала необходимая взаимосвязь для создания репрезентаций. Репрезентация как таковая есть существование этого отношения, а создание этого отношения иногда называют кодированием или обозначением. Любое отношение является источником «фактически чего-то, но потенциально чего-то другого» относительно природы вещи. Представления обязательно производят такие виртуальные сущности. «На языке философии можно констатировать, что представления имеют специфические онтологические признаки: онтологию отношений, или взаимосвязей, которая – в предлагаемом смысле – есть онтология виртуальных сущностей» [Ropolyi, 2015].

Выводы

В заключении возможно отметить, что современная реальность/виртуальность создается, возможно, воображением, которое представляет собой специфическую и конкретную смесь восприятия, воли и разума и имеет ярко выраженный индивидуалистический характер. Условно говоря, постмодернистский мир открыт для того, чтобы включать все и ничего не исключать.

Чтобы проиллюстрировать, как технологии производят виртуальные сущности, возможно рассмотреть в качестве примера именно информационные технологии. Характеристика информационных технологий должна основываться на понимании понятия информации. Очевидно, что без использования знаков информации не бывает, поэтому информация является продуктом своего рода репрезентативной технологии, а значит, является виртуальным бытием. В герменевтическом подходе информация есть «интерпретируемое бытие». В связи с этим информационные технологии представляют собой «герменевтическую индустрию», где производство осуществляется посредством интерпретации в сознании людей. Все продукты этой «индустрии» – суть виртуальны по своей природе. Следовательно, социальное бытие в век информации обязательно виртуальное бытие. Информационное общество – это общество, типические черты которого являются виртуальными, поэтому все общество имеет виртуальные и открытые характеристики.

Кроме того, Интернет можно узко рассматривать исключительно как разновидность информационных технологий. Это намеренно созданная и поддерживаемая искусственная виртуальная сфера, основанная на объединенных в сеть компьютерах и индивидуальных интерпретационных практиках человека. Таким образом, Интернет является средой нового, виртуального способа человеческого существования, принципиально независимого от прежних (природных и социальных) сфер существования, но построенного на них, сосуществующего с ними, постоянно воссоздаваемого людьми в процессе социальной практике и коммуникации.

Литература

1. Grimshaw-Aagaard Mark. The Oxford Handbook of Virtuality. - Oxford press, 2014 – 540 p.
2. Ropolyi Laszlo. (2015). Virtuality and Reality—Toward a Representation Ontology // *Philosophies*, 2015, Vol. 1. – P. 40-54. –10.3390/philosophies1010040.
3. Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. -Oxford: Oxford University Press, 1994 doi: 10.1093/acprof:oso/9780195092585.001.0001
4. Metzinger Th. Why Is Virtual Reality Interesting for Philosophers? // *Frontiers in Robotics and AI*, 2018, Vol. 5. 10.3389/frobt.2018.00101. https://www.researchgate.net/publication/327643558_Why_Is_Virtual_Reality_Interesting_for_Philosophers
5. 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>
6. Gruber T.R. A Translation Approach to Portable Ontology Specifications // *Knowledge Acquisition*. – 1993. – Vol. 5 (2). – P. 199–220.
7. Митрофанова О.А., Константинова Н.С. Онтологии как системы хранения знаний. – СПб., 2015. –<https://reallib.org/reader?file=804222&pg=2>
8. Ropolyi Laszlo. Az Internet természetete. Internet filozófiai értekezés (On the Nature of the Internet. Discourse on the Philosophy of the Internet). - Typotex: Budapest, Hungary, 2006.
9. Ropolyi Laszlo. Philosophy of the Internet. A Discourse on the Nature of the Internet; Eötvös Loránd Tudományegyetem. - Budapest, Hungary, 2013.
10. Milgram P., Kishino F. A taxonomy of mixed reality visual displays // *IEICE Transactions on Information Systems*, 1994, Vol. 77. – P. 1321-1329. http://vered.rose.utoronto.ca/people/paul_dir/IEICE94/ieice.html

КҮНДЕЛІКТІ МӘДЕНИЕТТЕГІ УАҚЫТ ҚҰРЫЛЫМЫ

Нарымбаев Қуандық Датхабайұлы

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті мәдениеттану мамандығының 1 курс доктранты. Ғылыми жетекші – философия ғ.к. Исмагамбетова Зухра Нұрланқызы

Аңдатпа. Мақалада күнделікті мәдениеттің қоғамдағы маңызы және тіршіліктің қалыптасуындағы уақыт құрылымының ерекшелігі туралы отандық, шетелдік зерттеулерге сүйеніп талдаулар берілген. Күнделікті өмірде уақыт динамикасына сәйкес арқарылатын іс-әрекеттердің және қызмет түрлерінің жүйелі реттік қайталануы өткен, қазіргі және болашақтағы нақты циклды қалыптасуыды аңғартады. Күнделікті уақыттың жалпы сипаттамсы мақаланың негізгі мазмұны мен өзектілігін ашып көрсетеді.

Түйін сөздер: Күнделікті, мәдениет, уақыт, цикл, тіршілік, өмір.

Тәжірибенің негізгі әлемі ретінде күнделікті өмірдің берік идеясы «күнделікті өмір - адамның үйі» метафорасын бекітуге әкелді, ол белгілі бір дәрежеде күнделікті мәдениеттің әртүрлі зерттеулерінде көрінеді. Негізгі күнделікті өмір кеңістігін өмірлік қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталған іс-әрекеттер жүзеге асырылатын орындар жүйесі ретінде көрсетуге болады. Бұл орындардың ассортиментіне тұрғын үй, жұмыс орындары, көлік тұрақтары, сауда орындары (дүкендер, базарлар, сауда ойын-сауық орталықтары), қызмет көрсету кәсіпорындары (қоғамдық тамақтану орындары, шаштараздар, шеберханалар, емханалар) және т.б. жатады.

Күнделікті мәдениеттегі уақытты құрылымдау бірнеше деңгейде жүзеге асырылады. Біріншіден, бұл әр адам мәдени үлгілерге сүйене отырып жоба ретінде жүзеге асыратын күнделікті өмірді жаһандық теңестіру болып табылады. Бұл құрылым еңбек әрекетінің басталу және аяқталу уақыты туралы, белгілі бір жасқа тән қызмет түрлері туралы, өмірдің әртүрлі кезеңдеріне тән кәсіби және жеке жетістіктер туралы қоғамның идеяларымен реттеледі. Бұл деңгейде адам өмір жолының негізгі кезеңдерін белгілейді.

Екіншіден, күнделікті мәдениеттің уақыты жылдық циклге сәйкес реттеледі. Бұл процесс жұмыс көлемін анықтайтын табиғи заңдылықтарға негізделген, олардың орындалуы белгілі бір кезеңде мүмкін немесе қажет жұмыс жасайды. Бұл үлгілер күнтізбелік циклде бекітіліп, әлеуметтік өлшемге ие болады. Сонымен қатар, жылды тең бөліктерге бөлетін ресми күнтізбе қаланың күнделікті өмірін, әсіресе қазіргі заманғы ырғақты ұйымдастыруды белгілейтіні сөзсіз, бірақ дәстүрлі түрде күнделікті өмір ағымы икемді түрде нақты құрылымдалған. Н.И.Толстой атап өткендей, «жылдың уақыт кезеңдерге бөлінуі ол адамдар арасында айлар бойынша емес, мерекелер, тұрмыстық қажеттіліктер немесе лауазымдар бойынша жүреді», яғни күнделікті тәжірбиелік ойларға негізделген [Н.И.Толстой, 1997: 23].

Үшіншіден, уақытты құрылымдаудың ең айқын және нақты деңгейі - бұл күнделікті жұмыс болып табылады. Күнделікті мәдениетте уақытты өлшеудің негізгі бірлігі - күн, астрономиялық мағынада емес, әлеуметтік мағынада - оянған сәттен бастап ұйықтауға дейінгі белсенділікті, сондай-ақ ұйқыны қамтитын уақыт кезеңі ретінде түсіндіріледі. Күнделікті мәдениеттің нормасы - түнгі ұйқы және күнделікті сергектікке ие. Сонымен қатар, өркениет жетістіктері ұйқы мен сергектіктің биологиялық циклдерін түзетеді.

Тәуліктің күндік бөлігі семантика жағынан да, белсенділік жағынан да үлкен жүктемеге ие. Лингвистикалық зерттеулер көрсеткендей, түн белсенділіктің болмауы күнделікті әрекеттегі алшақтықпен байланыстырады. табиғи және астрономиялық критерийлерге сәйкес тәуліктің белсенді бөлігін таңертең, түстен кейін және кешке деп бөлу, сондай-ақ осы уақытта әдеттегідей әрекеттің белгілі бір түрлеріне негізделуі мүмкін. Осыған байланысты орыс тілі өте индикативті болып табылады, онда «тәулік уақытының лингвистикалық белгіленуі көбінесе оны толтыратын қызметпен анықталады» [А. А.Зализняк, А. Д. Шмелев, 1997: 229].

Күнделікті мәдени өмірдің функционалдық сипатына сүйене отырып В.Д.Лелеко былай дейді. Әр түрлі өмірлік қажеттіліктерді жүзеге асырумен және күнделікті тәртіпті ұжымдық түрде қалыптастырумен байланысты күн құрылымында уақыттың төрт секторын бөліп қарастырамыз

1. Негізгі өмірлік қажеттіліктерді қанағаттандыру уақыты. Уақыттың бұл секторы жасына, әлеуметтік жағдайына және белгілі бір дәуірге қарамастан кез келген адамның өмірінде болады. Ол ұйқыға, тамақты тұтынуға, дене күтіміне жұмсалған уақытты, сонымен қатар негізгі ақпараттық қажеттіліктерді қанағаттандыруға жұмсалған уақытты - қоршаған әлем және өзі туралы ақпарат алуды және өмірді қамтамасыз ету бөлігі ретінде басқа адамдармен қарым-қатынас жасауды қамтиды.

2. Бос уақыт. Бұл өзін-өзі дамытуға, қарым-қатынас процесінің жақсартуға, демалуға арналған уақыт. Мұндай іс-шараларға арналған уақыт ұзақтығы әртүрлі болғанымен, бұл сектордың өзі күн құрылымының негізгі бөлігі болып саналады.

3. Еңбек міндеттерін орындау уақыты. Бұл сектордың мазмұны өзін және отбасын қамтамасыз етуге бағытталған қызмет: ақша табу, ауыл шаруашылығы жұмыстары. Оған білім де кіреді. Әлбетте, бұл сала еңбекке қабілетті халықтың басым бөлігінің уақытының едәуір бөлігін алады, бірақ мектеп жасына дейінгі балалардың, зейнеткерлер мен жұмыссыздардың күнделікті жұмысынан тыс.

4. Үй шаруасымен айналысатын уақыт. Уақыттың бұл секторы үй жинау, тамақ әзірлеу, жуу, жөндеу және т.б. жұмыстарды қамтиды. Бұл міндеттердің өзі кез келген үйде болғанымен, олар белгілі бір адамның өмірінде болмауы мүмкін. Бұл қызмет түрлерін отбасының басқа мүшелеріне, қызметшілерге, олардың орындалуына жауапты адамдарға (мысалы, монастырларда, армияда, жабық оқу орындарында және т.б. болады) беруге болады [В.Д. Лелеко, 2002: 304].

Объективті түрде күнделікті мәдени өмір «осы жерде және қазіргі» жағдайда өмір сүреді, сондықтан ол әрқашан өзін қазіргі уақытта жүзеге асыратын мәдениет болмысының негізгі өзекті нысанын білдіреді. Осымен қатар қайта өндіруді көздейтін күнделікті мәдениеттің консерватизмі тұрақты мінез-құлық үлгілерінің, әдеттердің және т.б айтуға мүмкіндік береді. Күнделікті өмірдің қажеттіліктерге тәуелділігі күнделікті тіршілікте негізінен қысқа мерзімді жоспарлау ретінде болатын қазіргі мен болашақтың байланысына қарағанда, күнделікті өмірде өткен мен бүгінгінің байланысын маңыздырақ етеді. Күнделікті мәдени өмірдің құрылымы, ең алдымен, әлеуметтік институттар нақтылайтын және түзететін табиғи биологиялық ырғақтармен (күн мен түннің алмасуы, жыл мезгілдерінің ауысуы) алдын ала анықталады.

Бір қарағанда, күнделікті өмірдегі уақыттың сызықтық және циклдік модельдері арасындағы таңдау соңғысының пайдасына шешіледі. Шынында да, күнделікті өмірдің уақыты біркелкі, қайталанатын оқиғаларға толы және табиғи және әлеуметтік циклдармен тығыз байланысты. Мұндағы тарихи айнымалы тек циклды құрайтын факторлар болып табылады. Ортағасырлық қала тұрғыны үшін шіркеу мерекелерінің шеңбері шешуші болды. Фермер үшін циклділік ең алдымен табиғи (күнделікті, маусымдық, жылдық) ырғақтармен байланысты. Қазіргі жұмыс істейтін немесе оқитын адам негізінен бес немесе алты күндік жұмыс аптасының циклінде өмір сүреді.

Бірақ күнделікті өмірде қайталау ешбір жағдайда мифологиялық «мәңгілік қайтару» және өзгеріссіз бірнеше рет қайталанатын жабық циклды білдірмейді. Француз әлеуметтанушы А.Лефевр күнделікті өмірдің уақытынына ерекшелігіне назар аударды. «Күнделікті өмір, - ол қайталанудың екі түрінің қиылысында орналасқан: табиғатта басым болатын циклдік және «рационалды» деп аталатын процестерде басым болатын сызықтық»- деп атап өтті. Күнделікті өмір бір жағынан, циклдарды қамтитын - күн мен түн, жыл мезгілдері мен ауылшаруашылық маусымдары, белсенділік пен демалыс, аштық пен тоқтық, тілек пен оның қанағаттанушылығы, өмір мен өлім, - екінші жағынан, ол қайталанатын еңбек және еңбек тұтыну әрекеттерін қамтиды. [А.Лефевр, 2007: 35].

Басқаша айтқанда, ол күнделікті өмірдің нақты циклдік ұйымдастырылуымен қатар, циклды құрамайтын қайталанатын оқиғаларды да қамтиды. Сонымен қатар, күнделікті өмірдің сыртқы бірқалыптылығы мен қайталануы сол дәуірдің күнделікті өмірінде де, жеке адамның өмірінде де көрінбейді, дегенмен тұрақты өзгерістерді жасырады. Демек, күнделікті өмірдің уақыты да сызықтық қасиетке ие.

Күнделікті өмірдің бұл екі жақтылығы үш категорияны, яғни өткен, қазіргі және болашақтың - күнделікті өмір үшін басымдылық екі гипостазада ұсынылған қазіргі уақыт екеніне әкеледі. Бұл, біріншіден, ағылшын тілінде Present Indefinite грамматикалық шақ ретінде анықталатын қазіргі шақ, яғни әдеттен тыс орындалатын кәдімгі тұрақты әрекеттердің уақыты. Екіншіден, күнделікті өмір осы жерде және қазір туындайтын мәселелерді шешуге бағытталған, сондықтан күнделікті өмірдің қазіргі уақыты өмірді қамтамасыз етудің шұғыл міндеттерімен толтырылады. Күнделікті өмірдің уақытын сипаттайтын негізгі сөздер «қазір» және «бүгін». Адамның күнделікті іс-әрекетін анықтайтын бүгінгі күннің мәселелері, сондай-ақтаяу өткен және жақын болашақтағы әр түрлі жағдайлар [Э. Зерубавель, 2015: 33].

Дегенмен, бүгінгі күннің ерекшелігі күнделікті өмірден басқа уақыттарды мүлдем жоққа шығармайды, олардың арасында өткеннің маңыздылығы ерекше. Күнделікті өмір тәртібінің өзі өткенді, яғни қазіргі уақытта өткенді қайталау арқылы қалыптасады. Қазіргі уақытта әдеттер, дәстүрлер, қалыптасқан мінез-құлық және іс-әрекет ережелері өткен күнделікті түрінде болады. Біз күнделікті өмір әлемінде «энергияны үнемдеу» режимінде өмір сүруге мүмкіндік беретін бұрынғы тәжірибемізге назар аударамыз, яғни күнделікті мәселелерді шешудің дайын әдістерін қолдана отырып, оларды әр уақытта қайта жүзеге асырмаймыз. Сонымен қатар, өткенге еріксіз сенім арту адамға психологиялық жайлылық беріп қана қоймайды, сонымен қатар жиі тоқырау сезімін, күнделікті өмірге сіңуін, бірқалыптылықты тудырады.

Күнделікті өмір үшін ең аз маңыздысы - келер шақ. Бұл, атап айтқанда, күнделікті өмірдің болжамдылығына, оның салыстырмалы қауіпсіздігіне байланысты, ол болашақ туралы үнемі қарқынды ойлауды және оны болжауға тырысуды қажет етпейді. Күнделікті өмірдегі болашақ уақыт, күтілетін және күнделікті және апта сайынғы жоспарлау түрінде – негізінен осы болашақтың уақытқа тікелей іргелес және оның табиғи жалғасы ретінде қабылданатын аймағы түрінде ұсынылады. Күнделікті өмірдің семантикалық орталығының болашаққа ауысуы әдеттегі өмір ағымы бір немесе басқа себептермен бұзылған кезде ғана мүмкін болады (көшіп тұру, жұмысты ауыстыру, отбасылық жағдайды өзгерту, денсаулық мәселелері және т.б.).

Жоғарыда аталған сипаттамалар уақыттың осы түрінің ерекшеліктерін толығымен сипаттайды және жалпы алғанда, оның шекараларын анықтауға мүмкіндік береді. Дегенмен, күнделікті және күнделікті емес уақыт кезеңдерінің арақатынасына қатысты бірнеше даулы мәселелер бар. Оларды тек күнделікті уақыттың объективті критерийлеріне сүйене отырып шешу мүмкін емес және оның субъективті өлшемін, яғни қабылдау мен тәжірибенің ерекшеліктерін ескеруді талап етеді. Ең алдымен, күнделікті өмірге демалыс пен ойын-сауық уақытын қосу мәселесі дау туғызады. Дәстүрлі көзқарас бойынша рекреациялық іс-шаралар күнделікті өмірдің шеңберіне кірмейді. Дегенмен, бұл талап бірқатар себептерге байланысты әлі де мәселелер бар. Демалыс күндері семантикалық тұрғыдан ештеңе істемеу идеясымен байланысты болса да, олардың нақты мазмұны көбінесе негізгі қажеттіліктерді қанағаттандыруға бағытталған күнделікті бірқатар әрекеттерді орындаумен байланысты.

Әдебиеттер тізімі:

1. Толстой Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка: Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М. : Индрик, 1997. С. 23.
2. Зализняк А. А., Шмелев А. Д. Время суток и виды деятельности // Логи- ческий анализ языка: Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М. : Индрик, 1997. С. 229.
3. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культу- ре / В. Д. Лелеко. СПб. : С.-Петербург. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. С. 304.
4. Лефевр А. Повседневное и повседневность // Социол. обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С.

35.

АНАЛИЗ СОБСТВЕННОСТИ В ЦЕРКВИ И В ИСЛАМСКОМ ПРАВЕ

Мелисова Балжан

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің PhD докторанты

Abstract. The article is devoted to the analysis of property in the church and in Islamic law. The article highlights the main directions of the study of church law by Russian secular scientists historians, lawyers, philosophers, culturologists, as well as representatives of the clergy in the late XX - early XXI centuries, and the understanding of waqf in the Muslim legal system.

Key words: church property, Muslim system of law, waqf, Koran, legislation, owner.

Частная собственность относится к фундаментальным экономическим институтам человечества. Государство в разные исторические эпохи по-разному воспринимало соотношение правовых норм и религиозных канонов в решении гражданско-правовых вопросов, в частности касающихся имущества. Вплоть до середины XVI в. правовой режим имущества религиозного назначения устанавливался каноническими нормами, в настоящее время он определяется не только позитивным правом (внутригосударственным, международным), но и церковным, которое, по мнению М. Ю. Варьяса, стало «первой общеевропейской наднациональной системой права. Институты и правовые процедуры, порожденные ею, опередив национальное правовое регулирование по времени своего появления, легли в основу сформировавшихся позднее национальных правовых систем Европы» [1, с. 3]. Формирование канонического права как особой правовой системы происходило под воздействием византийского права. С принятием христианства на Руси появились славянские переводы номоканонов, которые содержали не только церковные каноны, но и государственные законы по церковным делам [2, с 114].

Вопросы церковно-имущественного права являлись достаточно сложными на протяжении всей истории, что объяснялось целым рядом причин. Во-первых, в любую эпоху необходимо было найти консенсус между правовыми и каноническими нормами. Как отмечает М.И. Хлыстов, с момента образования церковного имущества делались попытки определить его канонический или же церковно-юридический статус, выдвигались разные учения на характер и сущность церковной собственности. Не игнорировала эти вопросы и Русская православная церковь. При этом акцент делался на два аспекта: 1) нравственные проблемы индивида при владении собственностью. Данный уровень глубоко проанализирован в творениях святых отцов 2) Социальный уровень проблемы, поскольку собственность – категория общественная и её влияние прежде всего распространяется на взаимоотношения между людьми» [3, с. 136].

Право церкви на обладание имуществом получило каноническое закрепление. Однако этого было недостаточно, как правильно отмечал А. С. Павлов, «чтобы естественное право церкви на приобретение имущества в собственность облекалось во все обыкновенные формы частного или гражданского права, для этого необходимо, чтобы государство, в сфере деятельности которого находятся все материальные блага, признало церковь субъектом прав, то есть юридическим лицом. В противном случае церковь может владеть имуществом только фактически...» [4, с. 217—218].

В церковном праве существуют различные концепции о субъекте церковных имуществ. Н. С. Суворов в своем исследовании дает исторический экскурс существующих учений:

1. церковное имущество принадлежит Богу и предназначено исключительно для церковных нужд;

2. церковное достояние — собственность нищих, все, кто не может жить на свои средства, в том числе и духовенство, имеют право жить за счет церковного имущества;

3. теория общецерковной собственности, по которой папа римский был субъектом права собственности на все церковное имущество, была распространена в Западной Европе;

4. публицистическая теория, согласно которой право собственности церковного имущества принадлежит государству [5, с. 388—392].

Известный историк церковного права А. С. Павлов выделил два направления в исследуемых источниках относительно субъектов права церковного имущества:

1. Гражданское направление, в рамках которого церковь признается юридическим лицом, ее имущественное право признается государством, но при этом государство является верховным собственником.

2. Церковное, или каноническое, направление, согласно которому церковь (церковные общины, церковные учреждения) — собственник всего своего имущества [6, с. 220].

Таким образом, в рамках этих направлений субъекты церковного права понимаются по-разному: если в первом церковь как юридическое лицо наделяется правоспособностью и дееспособностью в области гражданских имущественных отношений, то во втором церковь выступает полновластным собственником, ее имущество неотчуждаемо.

В новых западноевропейских государствах церковь, благодаря многочисленным привилегиям, сконцентрировала в своих руках огромное богатство, в том числе и недвижимости. Исходя из того, что эта амортизация сопровождалась невыгодными последствиями для государственной экономики, светские властители издавали амортизационные законы, которыми ограничивали размеры приобретенных церковью земельных владений. Начиная с эпохи Реформации такие законы вошли в действующее право не только протестантских, но и больших католических государств. Церковь имела и право надзора за использованием своего имущества. Являясь субъектом права, церковь могла защищать свое имущество от любых притязаний и преследовать всеми законными мерами нарушения своего права [7, с. 422].

В России XV—XVI вв. — это время интенсивного формирования различных форм собственности, в том числе церковного и монастырского землевладения. Православная церковь превращается в одного из крупнейших и богатейших землевладельцев и сохраняет свои позиции на протяжении XVII в [2]. На современном этапе правовой режим имущества религиозного назначения в России определяется Конституцией, федеральными законами № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» и № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», международными нормами, а также каноническими — Уставом Русской православной церкви, Основами социальной концепции и Положением о церковном имуществе [8].

Церковные нормы в разные исторические эпохи играли разную роль — до начала XX в. носили юридический характер. Некоторые нормы, установленные православной церковью и признаваемые властью, были составной частью правовой системы — это были нормы, регулирующие гражданско-правовые, процессуальные и брачно- семейные отношения. Что касается права в Католической церкви права собственности признаются: 1) епископские дома; 2) кафедральные и коллегиальные капитулы, т. е. духовные корпорации при церквях; 3) приходская должность и специальное имущество для ее обеспечения; 4) церковная фабрика - фиктивный субъект, материальным субстратом которого служит имущество, предназначенное для сооружения, устройства и поддержания храма и богослужения; 5) монашеские ордена и конгрегации; 6) учебные и благотворительные церковные учреждения. Неприкосновенность имущества церкви и церковных учреждений, в зависимости от правовой системы того или иного государства и статуса церкви в ней, защищается теми или иными законами. Сама же церковь не имеет ни власти, ни права поколебать свое достояние санкциями принудительного характера; она имеет для этого средства иного, духовного характера.

Что касается субъектов церковного имущества, то они делятся на 1) вещи священные и 2) вещи церковные. К первым относятся все предметы, специально предусмотренные для совершения

богослужения, а вторые-включают всякое имущество, что служит верховным целям. Вещи священные, в свою очередь, делятся на священные в прямом смысле слова и освященные. Вещь становится священной через освящение. Это могут быть как движимость, так и недвижимость. Кроме самих храмов, церковей священными считаются: священные сосуды, а также все на престольные вещи, покровы священных сосудов, одежды на престоле и жертвеннике и т.д. К освященным вещам относят следующее по недвижимости: молитвенные дома, часовни, кладбища, а из движимости: купели, ковши, кропила, кадила, лампады, подсвечники, поставленные на них свечи, богослужебные книги, колокола. Согласно канонам, священные вещи не могут быть преобразованы в обычное пользование. К обыкновенному церковному имуществу принадлежит вся недвижимость, движимость и все деньги, предусмотренные для содержания церковей, духовенства и удовлетворения общецерковных нужд, на содержание духовных школ.

Вакф

Важной особенностью мусульманской системы права является ее многообразие, вытекающее из различий трактовки права собственности разными мазхабами. По мнению некоторых исламских ученых, нормы права, содержащиеся в Коране, можно разбить на две группы: регулирующие отношения между Аллахом и человеком (религиозные ритуалы), а также между людьми. Способы интерпретации этих норм складывались на протяжении длительного времени, причем в разных национальных государственных образованиях. В результате сложилось четыре школы исламской правовой мысли (четыре мазхаба). Каждая из них была основана известным имамом, который был склонен к определенным приемам грамматического и логического толкования Корана [9].

«Вы не обретете благочестия, пока не будете расходовать из того, что вы любите, и что бы вы ни расходовали, Аллах ведаёт об этом» (Коран, 3: 92).

В этом Священном тексте содержится указание на то, что верующий человек обязан расходовать из своего имущества на пользу общества. В призыве Пророка (да благословит его Аллах и приветствует) к непрерывной милостыне содержался смысл вакфа: «Когда умирает сын Адама, прерываются все его дела, кроме трех: непрерывной милостыни, знания приносящего пользу, праведного ребенка, который просит за него», приводится в сборнике Муслима ибн аль-Хаджаджи Найсабури под названием «Аль-Джами ас-сахих» [10].

Вакф – это один из видов организованной материальной помощи, это признак сильного гражданского общества, стремящегося к развитию своей страны в различных сферах, таких как строительство школ и больниц, оказание поддержки в различных научных сферах, так как это было и в прошлом, когда вакф играл основную роль в развитии общества. Система вакфов в большинстве арабских стран имеет глубокую историю. Существует необходимость изучения былого опыта использования данного самого эффективного вида постоянной учредительной помощи, способной осуществить саморазвитие общества, которое включало бы научные, социальные и экономические стороны, не опираясь на государственное или внешнее финансирование. Поэтому возродить вакф является обязанностью для каждого имеющего на это возможность.

Вакф представляет собой неотчуждаемое имущество, переданное на цели, определенные его учредителем. Институт вакфа — это типичный пример расщепления права собственности, при котором правомочия владения и пользования имуществом переходят к бенефициариям, а распоряжение ограничено волеизъявлением учредителя вакфа. Поскольку в Коране о вакфе напрямую ничего не говорится, мусульманские исследователи рассматривают данный институт в контексте стихов, посвященных вопросам благотворительности. В первые два века хиджры термин вакф еще не использовался повсеместно для обозначения того, что ныне понимается под вакуфной собственностью. На ранних этапах развития мусульманского права разные термины могли применяться для обозначения одного и того же института или же, наоборот, под одним названием могли скрываться разные институты [11]. Имущество, переданное в вакф, перестает быть собственностью дарителя, но и не становится собственностью того, кому подарено. Обычно под вакфом подразумевается «вакф хайри» т. е. богоугодный, благотворительный вакф [12].

Слово вакф используется в Исламе в значении владения определённой собственностью и сохранения её для определённой пользы или благотворительности и запрещения любого использования или реализации её за рамками этой конкретной цели. Это определение соответствует

бессрочности договорённостей в вакфе, т.е. это нетленная собственность, которая не подлежит присвоению. Поэтому вакф широко связан с землёй и зданиями. Однако есть вакф книг, сельскохозяйственной техники, скота, акций и наличных денег. Мусульманские правоведы утверждают, что первые вакфы в истории – это строительство Каабы в Мекке (в западной части Аравийского полуострова), так как Коран (Коран, 3: 96) упоминает, что это первый молитвенный дом, в котором собирались люди для богослужения. Также в истории ислама одним из религиозных вакфов является мечеть Куба в Медине, 400 км к северу от Мекки, которая была построена по прибытии пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует). Она стоит сейчас на том же месте, только уже в более крупных размерах. Шесть месяцев спустя примеру мечети Куба последовала Мечеть Пророка (мир ему и благословение) в центре Медины. Мечети и недвижимости ограничиваются обеспечением, которое тратится на мечети. Техническое обслуживание и текущие расходы входят в категорию религиозных вакфов [13, с. 87].

Вакуфная деятельность должна осуществляться в рамках закона государства. Занимающийся этим должен быть в здравом разуме. Разрешается мусульманину предназначать вакуфное имущество и бедным немусульманам. Людям других вероисповеданий также разрешается заниматься вакуфной деятельностью. Поэтому в Египте, Палестине, Сирии, Ливане, Иордании существуют христианские организации, целью большинства которых является строительство церквей и монастырей. Имущество от вакфа обязательно должно находиться в использовании, если же оно не используется, то предназначение вакуфного имущества должно быть изменено. Ханифиты объясняют вакф (мн. ч. “вукуф”), как договор, в силу которого “собственник имущества, из видов благочестия и богоугодного действия, посвящает оное на пользу известных лиц и учреждений”. В силу фикции о принадлежности Богу всех земель в мире, “как Творцу всего существующего” вакф трактуется как возврат имущества, которым ранее пользовался простой смертный, Богу, и именно поэтому вакф не может носить временного характера. Осуществляя акт возврата имущества посвяtitель вакфа (вокиф) автоматически переносит его в область сакральную, и с этого момента любое дробление, посягательство на данное имущество или взимание доходов с него, не предусмотренных в акте посвящения, носят характер религиозного преступления [14].

Вакф направлен на поддержку бедного сегмента общества и всех видов деятельности, которые представляют интерес для широких слоёв населения, таких как библиотеки, научные исследования, образование, медицинское обслуживание, уход за животными и окружающей средой, поддержка малого бизнеса, обустройство парков, дорог, мостов, плотин и т.д.

Слова вакф в сунне не встречается, в I–II веках хиджры для обозначения вакфа использовались различные термины: садака, хубс, садака мухаррама, садака махбуса, садака хубс, хубс маукуфа, садака хабис, садака мусаббала, садака мафруда, садака му‘аббада и др. [11].

Однако есть немало сторонников теории заимствования института вакфа арабами напрямую или опосредованно у одного из соседних народов: византийцев, римлян, евреев, персов. В то же время с большой долей вероятности можно утверждать, что вакф послужил образцом при создании института доверительной собственности (trust) в английском праве. Одной из наиболее жизнеспособных версий является та, согласно которой вакф попал в Англию через Сицилию, где господствовали арабы, а потом было создано норманнское королевство. Так, например, Оксфордский университет был учрежден в соответствии с механизмом, сходным с тем, что лежит в основе вакфа [15]. Влияние, которое оказывали вакфы на институты благотворительности на самом мусульманском Востоке, сложно переоценить. По аналогии с мусульманским вакфом возникли так называемые христианские вакфы в Османской империи на территории Ливана, Палестины и Сирии [16, с. 148].

Передача в вакф движимого и недвижимого имущества изначально осуществлялась в пользу религиозных учреждений - мечетей, медресэ, мектебе, дервишских обитателей, а также гробниц святых и государей, благотворительных учреждений, как-то: госпиталей, странноприимных домов, приютов для стариков, вдов, сирот и т.д. Необходимо заметить, что благотворительность среди мусульман, помимо морального общечеловеческого значения, имела огромное религиозное стимулирование, поскольку каждый правоверный мусульманин был убежден в ожидающем его воздаянии за праведное дело. И если, например, в вакф в пользу бедных посвящался урожай от яблочного сада, то

“то пока бедный и нуждающийся получают от этого пользу, даритель вознаграждается тем, что его поступки вплоть до Воскресения продолжают записываться в Книге его добрых деяний”.

На протяжении всей истории Османской империи именно вакфы создавали, управляли и содержали научно-просветительские учреждения (школы, медресе, текке и библиотеки), религиозные институты (соборные и небольшие мечети, молельные площади), муниципальные и социальные службы (больницы, дома умалишенных, приюты, постоянные дворы и гостиницы, имареты и кладбища), а также дороги, мосты, системы водоснабжения и т.д. Многие из этих благотворительных учреждений служили как бедным, так и богатым (мечети, водные источники, дороги, мосты, библиотеки, кладбища), другие — прежде всего малоимущим (имареты, постоянные дворы, больницы). Создаваемые вакфами медресе и школы, особенно начальные, предназначались также в первую очередь для бедных [17].

Существовали вакфы социальной помощи, выплачивающие «пособия» нуждающимся, покупающие одежду сиротам и дающие приют вдовам и т.п. Приведенные выдержки из вакфие достаточно четко показывают, как вакфы наряду с такими институтами, как община, ремесленный «цех», торговая корпорация, махалле и т.д. брали на себя обширные функции социального обеспечения и защиты. Нередко вакфы даже осуществляли своего рода социальное страхование [18].

В настоящее время в некоторых государствах, практикующих систему вакф, вакуфная деятельность сталкивается с некоторыми проблемами. К ним можно отнести то, что государство в некоторых странах вмешивается в дела вакфа. Это приводит к тому, что люди отдаляются от занятия этой деятельностью. Правительства некоторых государств обратили вакуфное имущество в собственность государства, что вызывало недовольство людей. Вакуфная деятельность не должна осуществляться через государство, однако под его контролем. В будущем сфера деятельности вакфов будет значительно развиваться в рамках законов государства. Это в значительной мере должно принести пользу обществу. В рамках глобализации вакф не должен ограничиваться одним государством. Средства от вакфов могут предназначаться на оказание помощи соседним государствам, находящимся в трудном положении. Иногда средства вакфа могут быть предназначены на поддержку образования в других государствах, например, организации одной страны могут помогать книгами другим государствам. Основа идеи вакфа лежит в исламе, однако практикуется эта деятельность не во всем мире.

Список используемой литературы:

1. Варьяс М. Ю. Церковное право в романо-германской правовой системе: автореф. дис. ... канд. юр. наук. М., 1997.
2. Алексеева Н. И., Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. Вып. 9. С. 114—121.].
3. Хлыстов М.И. Основные концепции канонического права о собственности // Рязанский богословский вестник. 2010. № 2(3). С.136.
4. Павлов А. С. Из лекций. Имущественное право Церкви // Богословский вестник. 1901. Т. 3, № 10.
5. Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004.
6. Павлов А. С. Из лекций. Имущественное право Церкви // Богословский вестник. 1901. Т. 3, № 10.
7. Романовская В. Б., Данилова Е. В. Правовое регулирование имущественных прав Русской православной церкви в имперский период // «Черные дыры» в Российском законодательстве. 2006. № 1.
8. О свободе совести и о религиозных объединениях [Электронный ресурс]: федер. закон от 26 сент. 1997 г. № 125-ФЗ: с изм. и доп. Доступ из справ.правовой системы «Гарант».
9. Беккин Р.И. Вакф как современный исламский финансовый институт//146 Pax Islamica 1(2) /2009.
10. Gil M. The Earliest Wagf Foundations // JNES, Vol, 57, 1998, pp. 125-140.
11. Илюшина М.Ю. Вакфы и вакуфная собственность в Египте второй половины XVIII в. по материалам Д.Креселиуса//Вестник Санкт-Петербургского университета Сер. 9. 2008. Выпуск 3. Ч. I. стр. 100.

12. Азаматов Д.Д. Из истории мусульманской благотворительности. Вакуфы на территории Европейской части России и Сибири в конце XIX – начале XX века. Уфа: АСТ, 2000. с.140.
13. Конкин Д.В. Ханифитский мазхаб и его трактовка вакфа// Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Выпуск XI. с. 490-501.
14. Hasanuddin Ahmed, Ahmedullah Khan. Strategies to Develop Waqf Administration in India// Jeddah, 1419 (1998).
15. Hennigan P.C. The Birth of a Legal Institution. The Formation of the Waqf in Third-Century A.H. Hanafi Legal Discourse// Leiden — Boston, 2004.
16. Gaudiosi M.M. The Influence of the Islamic Law of Awqaf on the Development of the Trust in England: The Case of Merton College // University of Pennsylvania Law Review. 1988. Vol. 136. №4. 1231–1261.
17. Bagaeen S.G. Evaluating the effects of ownership and use on the condition of property in the old city of Jerusalem // Housing Studies. 2006. Vol. 21. № 1.
18. Шлыков П.В. Вакфы в Османской империи XVIII — начала XX в.: кризис развития традиционного института и пути его «обновления»// 262 Pax Islamica 1–2 (8–9)/2012.

ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА: ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

Амирова Айша Айдаровна

ҚР ҰҚК Академиясының 1 курс докторанты, заң ғылымдарының магистрі

Annotation: the article considers the positive experience of foreign countries in the prevention of extremism and terrorism.

The author analyzes the modern practice of foreign countries to prevent extremism and terrorism, such as the United States of America, the People's Republic of China and Turkey. Substantiates proposals for further improvement of the main directions of prevention of extremism and terrorism at the present stage.

Ключевые слова: экстремизм, терроризм, предупреждение, причины и условия, зарубежный опыт.

В информационном отчете о глобальных рисках (*18-е издание*) Всемирного экономического форума за 2023 год на первый план выдвинуты несколько областей, которые представляют реальные угрозы стабильному и устойчивому миру. В указанном отчете, глобальные риски ранжированы так: экологические, относящиеся к окружающей среде, геополитические, социальные и технологические. Важно отметить, что в списке глобальных угроз на ближайшее будущее (*2 летний период*) теракты заняли 30-е место [1].

В концепции «Новый Казахстан» Президент Республики Казахстан Касым-Жомарт Токаев озвучил приоритетные направления в развитии страны. В рассматриваемом документе особое значение придается единению общества, перезагрузке общественных ценностей, системным реформам, направленным на неприятие радикализма, крайних взглядов и действий, а также укреплению созидательного мотива [2]. Важное внимание Президент уделяет противодействию экстремизму и терроризму, обозначив в дальнейшем важность принятия жестких и решительных мер предупреждения в любой форме их проявления.

Республикой Казахстан осуществляются различные меры по противодействию глобальным вызовам и рискам в рамках обеспечения национальной безопасности, совершенствованию общегосударственной системы предупреждения экстремистских и террористических проявлений.

Более того, Республика Казахстан присоединилась почти ко всем основным международным конвенциям по противодействию экстремизму и терроризму. Между тем, проблема радикализма, ведущая к насильственным акциям экстремизма и терроризма, продолжает оставаться реальной угрозой национальной безопасности Республики Казахстан [3]. В настоящее время экстремизм и терроризм обрели специфические черты: отсутствие государственных границ, международное взаимодействие, изощренность методов и средств, массовое и жесткое проявление, конспирация и современное техническое оснащение.

Безусловно, вступление Республики Казахстан в мировое сообщество дало дополнительные возможности в сфере развития социально-экономических отношений, но в тоже время глобализационные процессы внесли новые глобальные угрозы в виде экстремизма и терроризма.

Вышеизложенное подтверждает необходимость обстоятельного рассмотрения вопроса изучения зарубежного опыта по предупреждению экстремизма и терроризма.

По версии Forbes, в рейтинге стран, наиболее опасных по уровню проявления терроризма, Казахстан занял не последнее место (93 место из 135). К сожалению, этот показатель характеризует, что наше государство все еще находится в зоне террористической опасности, даже если расположилось ниже среднего уровня.

Статистика, между тем, показывает, что за январь – октябрь 2020 года, по данным КПСиСУ ГП РК, в стране было зарегистрировано **189** уголовных правонарушений, связанных с экстремизмом и терроризмом, — на **14,9%** меньше, чем годом ранее. В региональном же разрезе больше всего правонарушений, связанных с экстремизмом и терроризмом, зарегистрировано в Туркестанской области и г. Алматы — по **29** случаев в каждом из регионов. Почти треть правонарушений пришлось на возбуждение социальной, национальной, родовой, расовой, сословной или религиозной розни: **58** случаев за год.



Рисунок -2. Зарегистрированные уголовные правонарушения, связанные с экстремизмом и терроризмом

Ещё **28,6%** случаев правонарушений пришлось на организацию и участие общественного или религиозного объединения после решения суда о запрете их деятельности или ликвидации в связи с осуществлением ими экстремизма или терроризма [4].

Увеличилось и число ложных сообщений об актах терроризма. Возбуждено 181 уголовных дел по статье 273 Уголовного кодекса Республики Казахстан. Как показывает практика, преступники действуют не только внутри страны, но и за ее пределами [5].

Очевидно, что на сегодняшний день предупреждение экстремизма и терроризма требует разработки новых концептуальных подходов, поскольку существующий контртеррористический алгоритм наглядно демонстрирует свою неспособность обеспечить спокойствие и безопасность, как в обществе, так и в государстве в целом.

Глубокое и всестороннее изучение сущности экстремизма и терроризма, причин их возникновения, различные аспекты их существования и развития в современных условиях содержатся в трудах многих авторов. К их числу можно отнести научные труды следующих зарубежных ученых: Э. Арон, Ю. Динстейн, У. Колби,

У. Лакер, Б. Хоффман, Г. Дэникера, А. Кассиза, Х. Людвиг, И. Фетчера, П. Уилкинсона, Л. Тимоти, Р. Гунаратна, С. Хантингтон, П. Уилкинсон, Г. Уордлоу, Х. Бонд, Алава Серафин, Дивина Фрау Мейгс. Среди российских ученых можно выделить наиболее значимые работы таких авторов как: Ю.И. Авдеев, А.Г. Арбатов, С.И. Грачев, С.М. Ермаков, И.И. Карпец, Д.Б. Левин, Е.Г. Ляхов, Л.А. Моджорян, В.Е. Петрищев, К.Н. Салимов, В.В. Устинов. Из отечественных ученых весомый вклад внесли: С.К. Абсаметов, Н.Ж. Байтенова, К.М. Бишманов, Е.Т. Карин, Г.Ж. Джуманова, А.В. Кондратенко, К.Ж. Назарбек, Л.С. Шакимова, А.К. Сабдин, Б.М. Сатершинов, Я.Ф. Трофимов и др.

Учитывая многоаспектность экстремизма и терроризма, многие свойства и механизмы их предупреждения недостаточно изучены и требуют дополнительного рассмотрения. Особое значение в свете новых задач приобретает разработка эффективных превентивных мер, опираясь на изучение и применение положительного опыта зарубежных стран с учетом специфики Республики Казахстан. Наука должна предложить практические рекомендации, которые способствовали бы если не исключению, то хотя бы минимизации возможности осуществления экстремизма и терроризма.

В настоящее время ни у кого не вызывает сомнения то, что предупреждение преступлений является наиболее эффективным направлением борьбы с преступностью относительно уголовно-правовых средств [Авдеев, 2012:21]. Так, например, В.И. Гладких утверждал, что предупреждение преступности можно определить, как исторически сложившуюся и развивающуюся в новых социальных условиях систему объективных и субъективных предпосылок сокращения преступности, а также комплекс государственных и общественных мер, направленных на нейтрализацию причин и условий, порождающих данное явление и способствующих его сохранению в обществе [Гладких, 2022:109].

Согласно Закона Республики Казахстан «О противодействии терроризму», предупреждение терроризма осуществляется через «комплекс правовых, экономических, социальных, организационных, воспитательных, пропагандистских и иных мер, осуществляемых государственными и местными исполнительными органами по выявлению, изучению, устранению причин и условий, способствующих возникновению и распространению терроризма» [8]. Аналогичного мнения придерживается Н.Г. Канунникова, отмечая, что «предупреждение экстремизма и терроризма напрямую связано с выявлением и устранением причин, их порождающих» [9]. Таким образом, для предупреждения экстремизма и терроризма необходимо уже на начальном этапе минимизировать факторы, влияющие на их совершение. Тем самым, обеспечивая субъектам предупредительной деятельности возможность нейтрализации либо минимизации возможного ущерба еще на ранних подступах, выстраивая наиболее эффективные меры предупреждения.

Противодействие экстремизму и терроризму в различных их проявлениях представлено в ряде международно-правовых документов, таких как: Конвенция о преступлениях и некоторых других актах, совершаемых на борту воздушных судов (Токио, 14.09.1963г.); Международная конвенция по уничтожению всех форм расовой дискриминации от 21 декабря 1965г.; Конвенция о борьбе с незаконным захватом воздушных судов (Гаага, 16.12.1970г.); Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против безопасности гражданской авиации (Монреаль, 23.09.1971г.); Конвенция о предотвращении и наказании преступлений против лиц, пользующихся международной защитой, в том числе дипломатических агентов (Нью-Йорк, 14.12.1973г.); Международная конвенция о борьбе с захватом заложников (Нью-Йорк, 17.12.1979г.); Конвенция о борьбе с незаконными актами, направленными против морского судоходства (Рим, 10.03.1988г.); Международная конвенция о борьбе с бомбовым терроризмом (Нью-Йорк, 15.12.1997г.); Международная конвенция о борьбе с финансированием терроризма (Шанхайская конвенция от 15 июня 2001г.) «О борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом» [10]. Наличие в мировом сообществе столь многочисленных и разнообразных форм регулирования наглядно доказывает, что любые проявления экстремизма и терроризма не могут быть оправданы, а также все виновные в совершении данных деяний должны быть привлечены к ответственности.

Следует отметить, что на Западе, в том числе, Контртеррористическим управлением Организаций Объединенных Наций используется понятие «Предупреждение насильственного

экстремизма» (Preventing Violent extremism). Оно применяется при разработке долгосрочных и краткосрочных планов и стратегии по борьбе с насильственным экстремизмом, и смягчение факторов, вызывающих эти негативные явления.

Предупреждение экстремизма и терроризма является одним из главных приоритетов правительства США. После терактов 11 сентября 2001 года в США ООН была особенно активна в создании механизмов предупреждения международно-правового регулирования в борьбе против экстремизма и терроризма. Основными методами по борьбе с терроризмом в XXI веке стало: совершенствование правовой базы и использование уголовного права для наказания террористов, совершенствование деятельности специальных служб, применение военной силы, усиление борьбы с финансированием терроризма, использование дипломатических ресурсов, активизация разъяснительной и пропагандистско-идеологической работы [11]. Очевидно, что политика США активно используя комплексный подход противодействия, все же акцентирует внимание на механизме мобилизации денежных средств для обеспечения бесперебойной работы по предупреждению экстремизма.

Так, ежегодно в бюджете США за последние 10 лет на борьбу с терроризмом выделяется около 100 млрд. долл. Это привело к колоссальному увеличению персонала спецслужб, созданию новых тайных организаций всемирного проникновения. Один из американских журналов недавно отмечал, что в Вашингтоне было построено 33 новых здания площадью 17 млн. кв. футов (*это примерно 20 зданий Капитолия или трех сенатов*), которые размещают организации и службы, ведущие постоянную борьбу с терроризмом. [Антонович, Особенков, Панкова, Щегорцов, 2010:14].

Одной из основных задач правительства США является мониторинг и контроль деятельности потенциальных террористов и экстремистов. Для этого были созданы различные правоохранительные агентства, такие как Федеральное бюро расследований (FBI), Департамент внутренней безопасности (DHS) и Национальный центр борьбы с терроризмом (NCTC). Эти организации сотрудничают с местными правоохранительными органами и другими государственными службами, чтобы обнаруживать и предотвращать планируемые террористические акты и другие формы экстремизма.

Кроме того, США продолжают усиливать свои границы и контролировать въезд в страну, чтобы предотвратить проникновение террористов и экстремистов. Недавние изменения в иммиграционной политике и законодательстве обеспечивают дополнительные механизмы проверки и контроля иммигрантов и беженцев, которые прибывают в США. Как видим, антитеррористическая политика США содержит определенный положительный опыт, который может быть заимствован Республикой Казахстан, а именно тех мер, которые доказали свою эффективность при предупреждении экстремизма и терроризма.

Следующая страна, которая ведет активную борьбу с экстремизмом и терроризмом является Китайская народная Республика. КНР осуществляет бескомпромиссную политику в области предупреждения террористической деятельности, как на глобальном, так и на региональном уровне, применяя разнообразные методы и средства.

Важное внимание Китай уделяет противодействию международному экстремизму и терроризму в рамках взаимодействия с ООН, Шанхайской организацией сотрудничества и США.

Криминальный экстремизм и терроризм в Китае имеют следующие особенности:

1) совершаемые преступления насильственного характера отличаются идеологией религиозного экстремизма и терроризма;

2) средствами совершения преступлений являются в основном холодное оружие и взрывные устройства в условиях строгого контроля над оружием в стране;

3) органы государственной власти, в том числе полиция, являются главными объектами терактов;

4) органы общественной безопасности редко получают информацию о терактах заблаговременно;

5) терроризм в Китае тесно связан с зарубежными террористическими организациями и финансируется ими [13].

КНР не ограничивается только взаимодействием с США, но также активно сотрудничает с ШОС. Создание этой организации Китай использует для активизации антитеррористической деятельности, прежде всего, на двусторонней основе. В этом отношении он больше всего преуспел в отношениях с Кыргызстаном. Так, например, 10–11 октября 2002 г. части Народно-освободительной армии Китая и вооруженные силы Кыргызстана провели совместные антитеррористические военные учения в пограничном районе. Впервые Китай осуществил военные маневры с пересечением границы с одним из своих соседей. Это были первые антитеррористические учения, проведенные членами ШОС [14].

Одной из важнейших мер по борьбе с экстремизмом и терроризмом в Китае является законодательство. В 2015 Китай принял закон о противодействии терроризму, который дал правительству расширенные полномочия по предотвращению террористических актов и пресечению экстремистской деятельности. В рамках этого закона была ужесточена ответственность за провокационные и экстремистские высказывания, а также за финансирование террористических организаций.

Также, в стране действует система предупреждения и борьбы с терроризмом, которая включает в себя превентивные меры, направленные на предотвращение подготовки и совершения террористических и экстремистских актов. В рамках этой системы проводятся обучающие программы для различных служб, включая полицию, армию и спецслужбы. Специалисты получают знания о методах подготовки и совершения террористических и экстремистских актов, а также о том, как предотвратить эти явления.

Кроме того, Китай делает упор на решение проблем в области устойчивого развития страны, в частности важное внимание государством уделяется вопросам трудоустройства и образования молодежи.

Изучая Турецкий опыт предупреждения экстремизма и терроризма, необходимо в первую очередь отметить его неординарный характер. Прежде всего, одной из главных стратегий в борьбе с экстремизмом и терроризмом является укрепление законодательства и правопорядка в стране. В 2018 году Турция приняла новый закон о борьбе с терроризмом, который ужесточил наказание за террористические преступления. Закон также расширил полномочия правоохранительных органов в борьбе с террористическими актами.

Вместе с тем, Турецкие власти активно проводят кампании по ограждению населения от деструктивной пропаганды экстремистских и террористических организаций. Правительство проводит информационные кампании в школах и университетах, а также организует мероприятия для молодежи, чтобы предотвратить их вербовку в экстремистские группы.

В Турции существует многолетняя история борьбы с терроризмом, что подразумевает соответствующую институциональную обеспеченность. Академия Турецкой национальной полиции, Международный центр по борьбе с терроризмом и транснациональной преступностью (UTSAM) и Турецкая международная академия по борьбе с наркотиками и преступностью (TADOC) оказывают поддержку в оперативном реагировании различным правоохранительным органам, проводя тренинги и практико-ориентированные исследования в данных областях [15]. Турция, при осуществлении противодействия экстремизму и терроризму из всего арсенала средств и методов отдает предпочтение военному подходу, при этом прилагает усилия для осуществления антитеррористических миссий в разных частях мира

Турция демонстрирует крайнюю нетерпимость к проявлениям экстремистской и террористической деятельности, допускает возможность применения особо жестких мер вплоть до прекращения гражданства по отношению к лицам, совершившим преступления против Родины согласно законодательству.

Анализ международного опыта на примере ряда стран показывает, что специфика правового регулирования преступлений, связанных с экстремизмом и терроризмом, заключается в его превентивной направленности. Предотвращение наиболее серьезных последствий экстремизма и терроризма видится в использовании комплексных мер, включая:

минимизация причин и условий, способствующих осуществлению экстремизма и терроризма;

оздоровление социально-экономической обстановки в стране и регионах, повышение уровня жизни населения;

повышения уровня образования населения, особенно молодежи;

совершенствование идеологической, воспитательной работы среди подрастающего поколения;

обеспечение информационной безопасности в стране путем оперативного выявления и блокирования всех видов СМИ, разжигающих ненависть, вражду, агрессию, дестабилизирующих общество и государство;

совершенствование единой нормативно-правовой базы по предупреждению экстремизма и терроризма;

дальнейшее развитие системной и эффективной государственной программы по предупреждению экстремизма и терроризма;

активное осуществление международного сотрудничества в сфере предупреждения экстремизма и терроризма.

Итак, рассмотренный зарубежный опыт может и должен быть использован при организации превентивных мер в отношении экстремизма и терроризма, но он должен применяться с учетом всестороннего и объективного осмысления, прежде всего отечественного законодательства, а также национально-культурных и исторических особенностей Республики Казахстан.

Түйіндеме:

Мақалада терроризм мен экстремизмнің алдын алудағы шет мемлекеттердің оң тәжірибесі қарастырылған. АҚШ, Қытай, Түркия сияқты шет мемлекеттердің терроризм мен экстремизмнің алдын алудағы заманауи тәжірибесін талдай келе, қазіргі кезеңде экстремизм мен терроризмнің алдын алудың негізгі бағыттарын одан әрі жетілдіру бойынша ұсыныстар негізделді.

Қарастырылған шетелдік тәжірибие экстремизм мен терроризмге қарсы профилактикалық іс-шараларды ұйымдастыруда пайдаланылуы мүмкін, бірақ оны жан-жақты және объективті түсінуді, ең алдымен отандық заңнаманы, содай-ақ Қазақстан Республикасының ұлттық, мәдени және тарихи еркшеліктерін ескере отырып қолдану қажет.

Список использованной литературы

1. Информационный отчет «Глобальные риски 2023 года»/18-е издание/Всемирный экономический форум / ISBN-13:978-2-940631-36-0.- С.97.
2. Послание Главы государства Касым – Жомарт Токаева народу Казахстана: Новый Казахстан: Путь обновления и модернизации [Электронный ресурс].– URL:<https://primeminister.kz/ru/addresses/16032022> (дата обращения 03.02.2023).
3. Постановление Правительства Республики Казахстан от 15 марта 2018 года № 124 «Об утверждении Государственной программы по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018 - 2022 годы».
4. Forbes Kazakhstan [Электронный ресурс].–URL:<https://m.forbes.kz/stats/v> обращения 28.02.2023).
5. 25 лжетеррористов осуждено в Республике Казахстан [Электронный ресурс].– URL:https://www.inform.kz/ru/25-lzheterroristov-osuzhdno-v-rk-v-2022-godu-genprokuratura_a4027632 (дата обращения 30.01.2023).
6. Титушкина Е.Ю. Правовые основы профилактики преступности: пути совершенствования [Электронный ресурс].–URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovye-osnovy-profilaktiki-prestupnosti-puti-sovershenstvovaniya> (дата обращения).
7. Гладких В.И. / Криминология: учебник / коллектив авторов- 2-е изд., перераб. и доп. – М: Юстиция, 2022.-474 с.
8. Закон Республики Казахстан от 13 июля 1999 года № 416 «О противодействии терроризму» [Электронный ресурс].–URL: https://adilet.zan.kz/rus/docs/Z990000416_ (дата обращения 07.02.2023).

9. Канунникова Н.Г. Предупреждение экстремизма и терроризма [Электронный ресурс].– URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/preduprezhdenie-ekstremizma-i-terrorizma> (дата обращения 07.02.2023).

10. Канунникова Н.Г. Зарубежный опыт противодействия международному экстремизму и терроризму [Электронный ресурс].–URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/zarubezhnyy-opyt-protivodeystviya-mezhdunarodnomu-ekstremizmu-i-terrorizmu> (дата обращения 14.02.2023).

11. Гарусова Л.Н. Стратегия борьбы США с международным терроризмом: опыт, новые вызовы, проекция на АТР [Электронный ресурс].–URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-borby-ssha-s-mezhdunarodnym-terrorizmom-opyt-novye-vyzovy-proektsiya-na-atr> (дата обращения 07.02.2023).

12. Антонович И.И., Особенков О.М., Панкова Л.Н., Щегорцов В.А. Международный опыт профилактики терроризма. Предложения в сфере международного взаимодействия по противодействию распространения идеологии терроризма. – М., Университетская книга, 2010. – 132 с.

13. Хуан Даосю Террористические преступления в Китае и противодействие терроризму [Электронный ресурс]. –URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/terroristicheskie-prestupleniya-v-kitae-i-protivodeystvie-terrorizmu> (дата обращения 07.02.2023).

14. Кузнецов В. Китай подключился к борьбе с терроризмом [Электронный ресурс].– URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/kitay-podklyuchilsya-k-borbe-s-terrorizmom> (дата обращения 07.02.2023).

15. Аватков В.А. Особенности борьбы с терроризмом в Турецкой республике на современном этапе [Электронный ресурс].–URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-borby-s-terrorizmom-v-turetskoy-respublike-na-sovremennom-etape> (дата обращения 18.03.2023г.).

ЖАСТАРДЫҢ ҚҰҚЫҚТЫҚ САНАСЫ - ҚОҒАМ ҚАУІПСІЗДІГІНІҢ КЕПІЛІ

Бекдербек Айбол Асханбекұлы

Әскери іс және қауіпсіздік магистрі, ҚР ҰҚК Академиясының докторанты

Abstract: The paper examines the impact of the legal consciousness of young people of Kazakhstan on the development and security of society and the state at the present stage. The place of legal consciousness of young people, the prerequisites and conditions that affect its formation are analyzed. The role and importance of the legal culture of the generation of young people as the future of the country will also be highlighted. A system of measures to increase the legal awareness of young people is proposed.

Key words: youth, Kazakhstan, legal consciousness, legal culture, law.

Заң – адамдардың тәжірибесін қоғамның игілігі үшін пайдаланатын адам даналығының ең жоғарғы көрінісі.

Сэмюэл Джонсон

Қазақстан Республикасының Конституциясына сәйкес, Қазақстан Республикасы өзін демократиялық, зайырлы, құқықтық және әлеуметтік мемлекет ретінде орнықтырады, оның ең қымбат қазынасы – адам және адамның өмірі, құқықтары мен бостандықтары [1]. Құқықтық мемлекет деп танылуымыздың бірден-бір белгісі – еліміз аумағында заңның үстем болуы.

«Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігі туралы» Заңы 6-бабының 1-бөлігінде ұлттық қауіпсіздікке негізгі қауіп-қатерлердің біріншісі болып «ұлттық мүдделердің қорғалу дәрежесінің төмендеуіне ықпал ететін заңдылық пен құқықтық тәртіп деңгейінің төмендеуі, оның

ішінде қылмыстың, оның ұйымдасқан нысандарын қоса алғанда өсуі, мемлекеттік органдардың қылмыстық құрылымдармен, террористік немесе экстремистік ұйымдармен кірігуі, лауазымды адамдардың капиталдың заңсыз айналымына қолдау жасауы, сыбайлас жемқорлық, қарудың және есірткі заттарының заңсыз айналымы» бекітілді [2].

Қауіп-қатерлердің өзегі болып табылатын бұл тізімдегі құқыққа қайшы құбылыстардың орын алуы қоғамдағы адамдардың мінез-құлқына, мемлекеттік билікке, жүргізіліп отырған саясатқа және құқықтық жүйеге деген көзқарастарына, пікірлеріне, сенімдеріне байланысты десек артық болмас. Бұл атаулының бары еліміздің қоғамдық санасын құрайды.

Қоғамның не мемлекеттің қауіпсіздігін қамтамасыз ету тек осы мақсатқа жұмылдырылған күштеу әдістері арқылы ғана емес, сонымен қатар, күштік емес тәсілдермен де жүзеге асырылады. Бұл әдістердің қатарында қоғамның рухани-адамгершілік негіздері, яғни, қоғамның құндылықтары аса маңыздылыққа ие. Бұл құндылықтар қоғамның санасында қалыптасатыны және оның өзегін құрайтындығы белгілі.

Қазақстан Республикасының Ақпараттық доктринасында ұлттық құндылықтардың қатарында «әділеттілік, заңның үстемдігі және сыбайлас жемқорлыққа мүлдем төзбеушілік» бекітіліп, түсіндірмесінде «Қоғамда, экономика мен саясатта әділ қатынастарды қалыптастыру елдің табысты дамуының кепілі болып табылады. Құқықтық мәдениетті үнемі жетілдіріп отыру қажет. Заңдылық пен құқықтық тәртіп – әрбір азаматтың саяси, азаматтық, мәдени құқықтарын іске асырудың басты шарты. Цензураға тыйым салумен және азаматтық жауаптылықпен ұштасқан сөз бостандығы ақпараттық саланы дамытудың негізгі қозғаушысы болып қала беруге тиіс» деп көрінісін тапты [3].

Қоғам санасының бір нысаны – қоғамның құқықтық санасы қоғам қауіпсіздігін қамтамасыз етудің негізгі факторы болып табылады. Еліміздің болашағы болып табылатын жас буынның құқықтық санасының дұрыс қалыптасуы мемлекетіміздің келешекте тұтас ел болып қалуға және ұлттық мүдделерімізді жүзеге асыруға кепіл болатыны айқын.

«Жастардың құқықтық санасы» ұғымы - бұл олардың құқыққа (қолданыстағы және қалаған), мемлекеттік органдардың заңды қызметіне, сондай-ақ құқықтық реттеу саласында жасалатын іс-әрекеттерге жастардың қатынасы көрсетілген идеялардың, теориялардың, тұжырымдамалардың, сезімдердің, эмоциялардың жиынтығы деп білеміз. Құқық тиімді шығармашылық күшке айналуы үшін оны саналы түрде ғана емес, сонымен бірге оны мойындау керек.

Құқықты мойындау дегеніміз – ол заңдарды қатаң сақтау және оларға бағыну, себебі тек мойындау арқылы ғана жоғары құқықтық сананы қалыптастыруға болады. Бұл жағдайда құқықтық сананың рөлін келесі аспектілер арқылы көрсетсек болады:

1. Заңдар мен ережелерді сақтау. Жоғары құқықтық санасы бар азаматтар заңдар мен ережелерді сақтайды, бұл өз кезегінде қоғамдық қауіпсіздіктің артуына әкеледі. Мәселен, жол қозғалысы ережелерін сақтау жолдардағы апаттар мен жарақаттардың санын азайтады.

2. Мемлекеттік институттарды қолдау. Құқықтық санасы жоғары азаматтар мемлекеттік институттардың, соның ішінде құқық қорғау органдары мен сот жүйесінің жұмысын қолдайды. Бұл қылмысқа қарсы күрестің тиімділігін арттыруға және қоғамдық қауіпсіздікті қамтамасыз етуге тікелей ықпал етеді.

3. Өзге адамдардың құқықтары мен бостандықтарын құрметтеу. Жоғары құқықтық санасы бар азаматтар басқа адамдардың құқықтары мен бостандықтарын құрметтейді, бұл қоғамдағы қақтығыстар мен зорлық-зомбылықты азайтуға көмектеседі.

4. Экстремизм мен терроризмге қарсы күрес, оның алдын алу. Жастардың жоғары құқықтық санасы экстремизм және терроризм сынды аса қауіпті құбылыстардың алдын алуға, онымен күрес жүргізуде маңызды. Себебі, бұл антисоциалды идеялардың негізінен жастардың арасында кеңінен таралуын [4] ескерсек, жас буынның деструктивті идеологияларға деген нөлдік төзімділігі қалыптасады.

Жастардың құқықтық санасының дұрыс қалыптасуы қоғамда позитивті трендтердің елең алуына себеп болса, керісінше, құқықтық мәдениеттің төмен болуының кері салдары да аз емес. Бұл өз кезегінде жастардың арасында маргиналдану үрдісімен тығыз байланысты.

Бүгінгі таңда жастардың жаппай маргиналдануын зерттеу мәселелері өзекті болып қалуда. Жастар деструкциясының жандануы қазіргі уақытта қазақстандық қоғам үшін елеулі қауіп

төндіретіндіктен, ол қоғамдық, құқықтық, әкімшілік ықпалды талап ететін құбылыс ретінде терең және жан-жақты, оның ішінде әлеуметтанулық таным құралдарымен зерделенуге тиіс.

Маргиналдылықтың көріністері, атап айтқанда, жасөспірімдер мен жастар ортасында жеке адамдардың белгілі бір санатына тән. Мұндай маргиналды топтардың ауытқуының жоғарылауы физиологиялық, психологиялық және әлеуметтік ерекшеленетін көптеген себептермен анықталады.

Біздің ойымызша, мұндай ауытқулардың әлеуметтік-мәдени катализаторы қазіргі жастардың көпшілігіне тән идеялық және құндылық вакуумы болып табылады. Екінші жағынан, өтпелі қоғам жағдайында деструктивті көріністерге бейім жастардың әлеуметтену процестері салыстырмалы түрде тұйықталу және басқа құрдастарынан оқшаулану арқылы көрінетін маргиналды топтардың ерекшеліктерімен күрделене түседі.

Маргиналды топта болу адамның санасы мен мінез-құлқында қоғамға қарсы көзқарастарды бекітеді. Жеке құқықтық мәдениеттің болмауы, топтық мінез-құлқтың асоциалдылығы мен ауытқуы кәметке толмаған адамның құқықтық салдарын ұғынбай, қылмыс ретінде жіктелген әрекетті жасайтыны шындық.

Дәл осы жағдайда, біздің ойымызша, жасөспірімнің санасында құқық бұзушылық субмәдениеті сұранысқа ие болады, жасөспірім өзін-өзі мақұлдайтын топта жалған әлеуметтенуден өтеді және оның құрамына біржола еніп, өзінің қабылдауында лайықты әлеуметтік мәртебеге ие болады.

Елдегі және тіпті әлемдегі күрделі әлеуметтік, мәдени, қаржылық жағдай - мұның бәрін маргиналдарды қоғамнан шеттетуге әкелетін катализаторлар деп санауға болады. Мұндай мінез-құлқы бар жасөспірімдер, көбінесе стресстік жағдайларға тап болып, проблемадан «қашуға» немесе қоғамға қарсы топтарға, ұйымдарға қосылуға тырысады. Жасөспірім үшін де, оның отбасы үшін де, қоғам үшін ең қиын нәрсе-дәл осы сәт. Әр жолы өзін қоғамға қарсы қойып, жастар өз өмірлерін немесе өздеріне жақын адамдардың өмірін қатерге тігеді [Бережков, 2015: 34].

Бүгінгі ақпараттық және технологиялық кезеңде жастардың бойындағы идеялық және құндылық вакуумды толтыруға ғаламтор желісі де белсенді атсалысуда.

Ақпараттандырудың күнделікті құқықтық санаға әсері екі жағынан көрінеді. Біріншіден, жаңа ақпараттық технологиялардың дамуы азаматтардың мемлекеттік органдармен өзара іс-қимылда кең өріс алуын тудырады, бұл қоғамдағы құқықтық тәртіп деңгейінің артуына ықпал етеді, өйткені азаматтармен заң олардың құқықтары шынымен іске асырылатын және қамтамасыз етілетін құрал ретінде қабылданады.

Екіншіден, ақпараттандыру құқықтық санадағы бірқатар дағдарыстық құбылыстармен байланысты, өйткені ол ақпарат ағынын арттырады, оны жүйелеу мен орталықтандыруды қамтамасыз ету мүмкін емес, бұл өз кезегінде көптеген ақпарат көздерінің анонимділігіне әкеледі және бұл қоғам мен мемлекеттің қауіпсіздік деңгейіне әсер етеді, азаматтар арасындағы құқықтық нигилизмнің өсуіне ықпал етеді. [Завадская, 2018: 37-38]

Құқық теоретиктері қылмыс атауының негізгі себептерінің бірі ретінде – заңға құрметсіздік, күнделікті өмірде заңды емес, әлдебір әлдебір жазылмаған ереже-понятияларды, жеке не топтық мүдделерді басшылыққа алуды атайды. Құқықтық нигилизм – заң, ережелерді мойындамаудан туындайтын қылмыс-құқықбұзушылықтың артуы, құқықтық жүйе мен қоғамның дамуына кедергі келтіруімен, заңды – адамдар арасындағы қарым-қатынасты реттейтін элемент ретінде жоққа шығаруымен қауіпті [Жұмағұлов, 2022: 84].

Құқықтық нигилизмнің көрінуінің ең қауіпті түрі, біздің ойымызша, бұл терроризм және экстремизм – Қазақстан Республикасының құқығы мен ұлттық қауіпсіздігіне төнетін қауіп. Тиісінше, терроризм - бұл құқықтық сананың деформациясы ретінде қарастырылатын нигилизмнің ерекше жағдайы деп қорытынды жасауға болады.

Жастардың аталмыш деструктивті бағыттарға бет алуы – олардың бойында дәстүрімізге, қоғамымызда қабылданған құндылықтарға қайшы келетін көзқарастардың қалыптасуы. Бұл өз кезегінде дін мәселесіне тікелей байланысты болып келеді.

Соңғы екі онжылдық ішінде Қазақстанды діни мемлекет ретінде көргісі келетіндер санының бес есе өсуі байқалады. Қазақстандықтардың ментальді сәйкестігінің салалары қарама-қайшы дамуда, және ұдайы құбылмалылық жағдайында тұрады. Жас және орта ұрпақтарда діннің рөлі мен

орнын бағалауда босандық (либерализм) векторларына айналу және ауытқу байқалады. Теледидар, баспа, радио, Интернет маңызды әлеуметтік-мәдени институттар бола отырып, көбінесе мағыналардың сәйкес келмеуіне ықпал етеді, құндылықтар, қоғамдық дамудың мақсаттары мен мұраттарының бірлігі туралы жалған таптаурындары қалыптастырады. Халықтың 70%-ға жуығы мемлекеттік емес электрондық қорлардан ақпарат алады, мемлекет контентті бақыламайды [Бурова, 2021: 61].

Ғаламтордағы контенттің әлсіз бақылануы күн сайын жүздеген жастардың интернет-кеңістігіне кірген бойда дінді уағыздайтын идеологиялық торға түсуіне әкеледі. Олардың кейбіреулері белгілі бір нанымдағы діни бірлестіктерге қосылса, енді біреулері радикалданған діни топтардың қармағына ілініп, соғыс ошағына айналған елдерге кетеді.

Әлемде көптеген діни ұйымдар мен бірлестіктер озық ақпараттық-коммуникациялық технологияларды меңгерудің жоғары деңгейімен сипатталады. Елімізде 2015 жылдан сотпен қызметіне шектеу қойылған ДАИШ («Ислам мемлекеті») халықаралық террористік ұйымы басқа исламдық сипаттағы діни террористік ұйымдардың арасында өзінің әскери және экономикалық күшімен ғана емес, сонымен қатар, бұқаралық ақпарат құралдары мен интернет арналарын қолдана отырып, діни ұйымның іс-қимылдарын өте шебер насихаттаумен ерекшеленеді [Утебаева, 2021: 19].

ДАИШ халықаралық террористік ұйымы және сол сынды бірқатар деструктивті діни ағымдардың идеологиясы конституциялық құрылысты, мемлекетіміздің зайырлы негіздерін, құқықтық жүйені жоққа шығара отырып, Қазақстанды тәуелсіз мемлекет ретінде емес, әлемдік халифаттың бір бөлігі ретінде қарастырады.

Осымен қоса, бүгінгі таңда бұқаралық ақпарат құралдарында таратылатын тұтыну қоғамының мәдени құндылық бағдарлары, берілген өмір стандарттары қоғам мүшелерінің басым көпшілігі, әсіресе жастар үшін объективті түрде қол жетімсіз болып табылады. Консьюмеризм ықпалының нәтижесінде жас буын өкілдері арасында «материалды» тұрғыдан бәсекелестік белең алса, бірқатары өздерінің халін басқалармен салыстырып, депрессияға ұшырап жатқандары да аз емес. Кейбіреулері әлеуметтік желілерде белсенді дәріптелетін «қаржылай бостандық», «жетістік» категорияларын мақсат тұтып, оған жетудің заңға қайшы жолдарын таңдауы әдетке айналған. Бұл жағдай да жастардың бойында құқықтық сананың әлсіздігін немесе мүлдем жоқтығын айғақтайды.

Хәкім Абай бүгінгі жастар туралы «Жігіттер, ойын арзан, күлкі қымбат...» атты өлең жолдарымен нақты жырлаған:

«Пайда деп, мал деп туар ендігі жас,
Еңбекпен терін сатып түзден жимас.
Меліш сауда сықылды күлкі сатып,
Алса қоймас, араны тағы тоймас».

Жоғарыда аталып өткен теріс үрдістерге әкелетін ақпараттық әсерді төмендету үшін кейбір елдер (мысалы, Қытай және Солтүстік Корея) ұлттық Интернет желілері мен әлемдік Интернет желілерінің түйісуі арқылы өтетін ақпаратқа жалпы бақылауды енгізді. Алайда, тіпті ең либералды елдерде де зорлық-зомбылықты көрсетуді шектеуге және одан да көп шақыруға, жыныстық сипаттағы ақпаратқа жас шектеулеріне және т. б. байланысты белгілі бір цензуралық шектеулер бар [Чернушевич, 2018: 48].

Қазақстандық қоғам ауқымында, әсіресе, жастардың арасында теріс ықпалы бар трендтердің дәстүрлі құндылықтарға әсерін төмендету не жою үшін мемлекет тарапынан ақпараттық кеңістікте шектеу және бақылау шараларын енгізу қажеттігі туындады. Осы мақсатта ҚР Президентінің жарлығымен бекітілген «Қазақстан Республикасының Ақпараттық доктринасының» қабылдануы уақтылы әрі орынды қадам деп санаймыз.

Осылайша, жастардың құқықтық санасы қоғам қауіпсіздігін нығайтудың маңызды факторы болып табылады, өйткені ол заңға және қоғамдық тәртіпке жауапкершілікпен қарауды қалыптастырады, қылмыс пен бұзушылық деңгейін төмендетеді және тұтастай алғанда құқықтық тәртіпті нығайтуға ықпал етеді. Сондықтан, қазақстандық жастардың құқықтық санасын қалыптастыруда және құқықтық мәдениетін жоғарылатуда отбасы тәрбиесіне, азаматтық қоғамның ықпалына және мемлекет тарапынан жүргізілетін кешенді іс-шараларға назар аударылу қажет. Өйткені, саналы әрі жауапты ұрпақты тәрбиелемейінше, болашағымыз бұлыңғыр болып қала бермек.

Пайдаланылған әдебиеттер тізімі

1. Қазақстан Республикасының 1995 жылдың 30 тамызындағы Конституциясы.
2. «Қазақстан Республикасының ұлттық қауіпсіздігі туралы» 2012 жылғы 6 қаңтардағы №527-IV Заңы // [Электронды ресурс]: <https://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1200000527>. Жүгінген күні: 22.03.2023.
3. ҚР Президентінің 2023 жылғы 20 наурыздағы №145 Жарлығымен бекітілген Қазақстан Республикасының Ақпараттық доктринасы // [Электронды ресурс]: <https://www.akorda.kz/kz/kazakstan-respublikasynyn-akparattyk-doktrinasyn-bekitu-turaly-2025635>. Жүгінген күні: 22.03.2023.
4. Генпрокуратура описала портрет казахстанского террориста // [Электронный ресурс]: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=31293942. Жүгінген күні: 22.03.2023.
5. Бережков Н.А., Меликян А.В. Маргинальность подростков и особенности ее проявления в условиях стрессогенной социальной среды // Таврический научный обозреватель. - 2015. - №5. – 32-35 б.
6. Завадская Л.Н., Миненко К.С., Воронцова Н.В., Шеяфетдинова Н.А., Соловьев А.А. Правосознание, информатизация, терроризм: вопросы взаимосвязи // Противодействие терроризму. Проблемы XXI века. – 2018. - №3. - 36-40 б.
7. Жұмағұлов Р. Құқықтық нигилизмнің себеп-салдары, қауіп, алдын алу жолдары // Заңгер. - 2022. - №9 (254). - 83-85 б.
8. Бурова Е., Назарбетова Ә. Қазіргі Қазақстандағы діндендіру үдерісі: ерекшеліктер мен үрдістер // Қоғам & Дәуір. – 2021. - №3. - 55-71 б.
9. Интернет-кеңістіктегі дін және жастар: ұжымдық монография / Д.С. Утебаева, Ж.О. Қаңтарбаева, Н.Қ. Альджанова, А.К. Дуйсенбаева, Қ. Назарбек, С. Асанова, А.Н. Қарыбаева. – Алматы: Қазақ университеті, 2021. - 145 б.
10. Чернушевич И.В., Стеренчук Д.Д., Головин А.С. Профилактика экстремизма и терроризма в сфере защиты детей от негативной информации. Воспитание как основа безопасности государства // Противодействие терроризму. Проблемы XXI века. - 2018. - №4. – 46-50 б.

РЕЛИГИОЗНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ТУРЦИИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА СРЕДНЮЮ АЗИЮ

Хишанло Рашид Шабарович
ҚР ҰҚК Академиясының магистранты

Аннотация. В предлагаемой статье исследуется религиозная деятельность Турции и ее влияние на Среднюю Азию. Определяется положение исламской религии в Турции, анализируются цели и задачи деятельности религиозно-просветительских движений «Диянет» и «Хизмет», а также их влияние на Центральную Азию. Изучаются идеологии таких религиозных деятелей, как Осман Нури Топбаш, Сулейман Тунахан, Саит Нурси и Фетхуллах Гюлен.

Ключевые слова: Диянет, Гюлен, Средняя Азия, религиозная деятельность Турции, Хизмет.

Конституция определяет страну как светское государство. Он предусматривает свободу совести, религиозных убеждений, выражения мнений и отправления культа и запрещает дискриминацию по религиозным мотивам. Государственное учреждение Управления по делам религий (Диянет) регулирует и координирует религиозные вопросы, связанные с исламом; его мандат заключается в обеспечении возможности практиковать ислам, предоставлении религиозного образования и управлении религиозными учреждениями.

Ислам является самой распространенной религией в Турции. По данным турецкого правительства, 99 процентов населения составляют мусульмане, примерно 78 процентов из которых – ханафиты-сунниты. Представители других религиозных групп оценивают, что их члены составляют 0,2 процента населения, в то время как самые последние опросы общественного мнения, опубликованные в январе 2019 года турецкой исследовательской и социологической фирмой KONDA Research and Consultancy, показывают, что примерно 3 процента населения идентифицируют себя как атеисты и 2 процента населения. процентов неверующих [Religious Demography, 2021].

Турция и большая часть Центральной Азии – имеет глубокие связи с более широким исламским миром со времен арабских завоеваний почти 1300 лет назад. Несмотря на историю российского и советского господства в этом регионе в двадцатом веке, различные народы Центральной Азии (далее ЦА) по-прежнему глубоко привержены своей исламской идентичности [John Glenn, 1999: 224]. В советское время исламское образование сохранялось в подполье в преимущественно тюркских республиках в ЦА.

Несмотря на навязываемый государством атеизм, религиозные учителя заменили формальные исламские институты частными и очень часто нелегальными образовательными организациями. Образованные в Советском Союзе элиты, которые доминировали в новых независимых республиках ЦА, изначально были открыты для идеи углубления связей своей страны с мусульманскими странами за пределами региона. Однако, несмотря на попытки правительств ЦА продолжать подавлять все политически неприятные религиозные организации и обряды, население этих стран становилось все более уязвимым перед международными исламскими и исламистскими движениями. За последние два десятилетия число новых контактов и взаимных влияний между мусульманами ЦА и мусульманами из других регионов увеличилось.

Распад СССР привел к широкому исламскому возрождению в постсоветских странах, а также к растущей конкуренции между различными исламскими движениями за влияние в ЦА. Поскольку многие из этих движений пользуются государственной поддержкой, в том числе со стороны Ирана и Саудовской Аравии, религиозная конкуренция также носила глубоко культурный и политический характер. Турецкие группы были одними из самых успешных в преимущественно тюркских странах ЦА. В этом анализе рассматриваются два наиболее важных турецких течения в ЦА: движение «Диянет» и движение «Хизмет», то есть представители турецкого государства и последователи очень известного турецкого мыслителя и духовного лидера Фетхуллага Гюлена. Наибольшее влияние Турции среди тюркского населения постсоветского мира связано не с их общими этноязыковыми корнями, а с успехом религиозной деятельности Турции.

Отношения между мусульманским населением Турции, Центральной Азии с первых лет постсоветской независимости были весьма неоднозначными. Два драйвера привели к их реализации. Прежде всего, турецкое правительство стремилось построить прочные отношения с новыми тюркскими республиками в результате стремления Анкары сформировать более широкий тюркский политический союз с ЦА, основанный на общем этнолингвистическом наследии [Mustafa Aydin, 1996: 157-177]. Геополитические цели Турции и последующая деятельность способствовали установлению новых торговых отношений между Анатолией и ЦА, что способствовало расширению обмена между гражданскими и религиозными группами в различных тюркских странах. Во-вторых, турецкая религиозная деятельность в ЦА носила светский характер и поэтому не бросала вызов Западу в его растущей идеологической конкуренции с исламизмом. Западные страны, в том числе США, опасались распространения исламского радикализма на постсоветском пространстве и поэтому поощряли турецкие группировки играть активную роль в Центральной Азии, чтобы блокировать распространение иранского и саудовского влияния. Более того, центральноазиатские элиты первоначально приветствовали растущее влияние Турции [Idris Val, 1998: 17], поскольку западные официальные лица активно поощряли правительства ЦА к принятию турецкой модели секуляризма, демократии и рыночной экономической политики. Следовательно, новые республики ЦА в целом приветствовали турецкие исламские группы и их школы.

После распада СССР в бывших советских республиках больше не запрещалось публичное выражение и применение ислама. Мало того, что большинство людей в ЦА исповедовали

традиционный ислам, исламская вера неожиданно получила сильную поддержку со стороны целого ряда видных институтов в регионе. В результате новые правительства стремились интегрировать веру в свои новые национальной идентичности, поскольку они стремились кооптировать исламскую идентичность своих граждан. Народы ЦА в прошлом в целом придерживались классического учения суфизма и стали рассматривать свои традиции как оплот против экстремизма и радикализма. В Узбекистане правительство отремонтировало и публично открыло мавзолей великого мистика Бахауддина Накшибенд в Бухаре, основатель накшибендийи. Тем временем в Туркменистане новое правительство отремонтировало и превратило мавзолей Наджмеддина Кубра в место паломничества. В Казахстане власти публично поклонялись Ахмеду Яссави: основателю ясавийа [Maria Elisabeth Louw, 2007].

В то же время новые режимы ЦА сохранили многие практики управления советской эпохи в отношении религии. Поэтому они внимательно следили за религиозными интеллектуалами и организациями на предмет реальных и потенциальных вызовов их политической власти. По мере того, как исламское возрождение в ЦА начало набирать обороты, региональные власти начали активизировать свои усилия по контролю за религиозной практикой и выражением. Религиозное возрождение вкупе с государственными репрессиями носило деструктивный характер. Об этом свидетельствует основание Исламского движения Узбекистана (ИДУ) в 1993 году. ИДУ начиналось как маргинальное движение с небольшим влиянием в узбекском обществе в целом. Пережив жестокие репрессии со стороны узбекского правительства, ИДУ создало оперативную базу в соседнем Таджикистане, откуда оно предприняло серию нападений на свою родную стране [Ahmed Rahsid, 2000: 274].

В конце 1990-х годов распространение радикального исламизма в Таджикистане и Кыргызстане в сочетании с коварным влиянием талибов в Афганистане побудило региональные правительства проводить все более репрессивную религиозную политику. Опасения по поводу сговора между массовыми радикальными исламистскими движениями ЦА странами и Талибаном оказались оправданными, поскольку «Исламское движение Узбекистана», «Талибан» и «Аль-Каида» в Афганистане начали координировать свои операции в конце 1990-х годов. В ответ на эту новую джихадистскую угрозу Центральные Азиатские режимы обычно проводят более авторитарную политику в отношении религии. Вдобавок к реальной угрозе джихадизма преобладающее мнение правящих элит стран ЦА состоит в том, что любое исламское явление потенциально радикально. На практике и Казахстан, и Кыргызстан в целом были более либеральны в своей внутренней политике по отношению к исламу, чем другие государства ЦА.

На всей территории ЦА государство осуществляет контроль над религией через два учреждения: Управление по духовно-религиозным делам и Государственный комитет по делам религий. Официальный государственный исламовед, муфтий республики, возглавляет Управление по духовным и религиозным делам. Он, в свою очередь, управляет государственными руководящими принципами исламской практики, назначает имамов, наблюдает за восстановлением мечетей, составляет расписание молитв и т. д. После обретения независимости каждая страна ЦА также учредила Государственный комитет по делам религий. Роль этих комитетов, которыми руководят назначаемые государством технократы, которые часто практически не имеют религиозной подготовки, заключается в наблюдении за религиозными организациями и обеспечении их соблюдения законов штата и стандартов политической корректности. Вместе эти два правительственных органа несут ответственность за мониторинг и формирование эволюции ислама в ЦА. Они устанавливают стандарты для приемлемой литературы, религиозного дискурса и обучения лидерству из-за рубежа. Только они имеют право подтверждать (или отвергать) деятельность религиозных организаций, и они имеют высшую власть решать, какие организации и какие страны могут работать в ЦА. Из всех зарубежных стран и движений, которые проводят религиозную работу в регионе, правительства стран Центральной Азии предпочитают Турцию.

Управление по делам религий «Диянет» является свидетельством сложности и неоднозначности отношений между государством и религией в Турции [Istar Gozaydin, 2008]. Диянет является отличительной чертой турецкой республиканской системы. Он был создан для управления отношениями между кемалистским государством и исламом и, таким образом, наблюдает за работой

мечетей и религиозным образованием в Турции. Совместимость «Диянет» как религиозной организации с секуляризмом, основополагающей идеологией современного кемалистского государства, в прошлом была предметом интенсивных споров [Ufuk Ulutas, 2010].

Зарубежных стран задолго до распада СССР. На протяжении 1980-х годов «Диянет» отправляла имамов и оказывала другие религиозные услуги турецким эмигрантам по всей Европе.

В турецких посольствах и консульствах за границей сотрудники «Диянет» выполняли функции атташе по религиозным вопросам, которые помогали турецким эмигрантам, а также наблюдали за ними. Диянет внезапно стал основным инструментом турецкого политического влияния на территории ЦА, и особенно в этнически и культурно тюркских республиках.

В начале 1990-х годов турецкие элиты твердо считали, что тюркские районы бывшего Советского Союза не должны попадать под влияние региональных конкурентов, таких как Иран или Саудовская Аравия. Действительно, многие турки опасались, что новые республики будут искать в других местах авторитетные источники мусульманской идентичности. Из-за боязни потерять влияние в ЦА способность Турции вести религиозную деятельность стала стратегически важным активом.

Религиозное влияние турецкого правительства на ЦА официально началось в 1994 году с основания Евразийского исламского совета. Организация подчиняется непосредственно «Диянет» и объединила 32 Совета по духовным делам из Центральной Азии. Цель совета – способствовать диалогу о надлежащих отношениях между исламом и государством и Ислам в обществе. В ходе восьми саммитов, проведенных с 1995 года, совет добился определенных успехов в достижении договоренностей среди участников по целому ряду вопросов, включая даты основных мусульманских праздников, структуру и программу исламского образования, продвижение уникального исламского наследия, духовные лидеры и идеи большого тюркского мира. Таким образом, она позволила Турции донести свое уникальное видение ислама до стран, где она стремится иметь политическое влияние.

Эта организация способствовала расширению турецкого влияния, в том числе ЦА, она не везде была успешной.

После распада СССР турецкое правительство оказало ощутимое влияние на возрождение турецкого ислама в постсоветских республиках. Через «Диянет» Турция смогла построить или отреставрировать мечети во всех этих странах. Действительно, «Диянет» построил самые большие мечети, привлекающие к пятничной молитве самых ревностных верующих в Баку и Ашхабаде. Во всех тюркоязычных странах, кроме Узбекистана, турецкая «Диянет» стремилась обучать новую исламскую элиту, создавая богословские факультеты по образцу престижного теологического факультета Университета Мармара. Студенты из Центральной Азии, которых «Диянет» принимает в различные богословские школы, обучаются служить своим странам по возвращении. Наконец, обширная исламская литература о жизни Пророка, сути исламской этики и истории ислама печатается в Турции на всех соответствующих языках и бесплатно распространяется в Центральной Азии.

Основными движениями являются движения религиозных лидеров Османа Нури Топбаша, Сулеймана Тунахана, Сайта Нурси («Нуджулар») и Фетхуллага Гюлена. Из них двое, принадлежащие к братству накшибендия, Осман Нури Топбаш и Сулейман Тунахан, наиболее прямолинейны и непреклонны в отношении религиозного характера своей деятельности в Центральной Азии. Однако два наиболее влиятельных движения основаны суфийским возрожденцем Сайтом Нурси и современным духовным лидером Фетхуллагом Гюленом.

Сайт Нурси родился в 1876 году недалеко от Эрзурума на востоке Турции. Впервые он получил известность благодаря своей военной службе на Восточном фронте против России во время Первой мировой войны. Будучи исламистским мистиком, он впоследствии стал влиятельным религиозным авторитетом в своей родной провинции [Давыдов, 2007]. Фетхуллаг Гюлен является его самым влиятельным учеником Сайтом Нурси. Однако Гюлен дистанцировался и создал движение от классического учения Нурси. Родившийся в 1938 году в консервативной семье на востоке Турции, Гюлен последовал за Сайтом Нурси и посвятил себя реформе образования. В то время как его идеи уходят корнями в суфийский мистицизм, учения Гюлена постепенно стали

сосредотачиваться на реформировании гражданского общества посредством исламского спиритуализма. Религиозное движение, которое он основал, стремилось воспитать новое «золотое» поколение, которое одновременно верно исламским турецким традициям и современно в своем политическом и экономическом мировоззрении. Фетхуллах Гюлен сформировал свою первую группу учеников в 1960-х годах, когда он работал имамом государства в Измире [Joshua Hendrick, 2013]. К следующему десятилетию идеи движения распространились на другие регионы Турции. Когда в 1980 году в Турции был проведен ряд рыночных реформ, появился новый богатый средний класс, который начал оказывать финансовую поддержку деятельности движения «Хизмет». Экономический рост Турции в сочетании с глубокой исламской верой ее народа увеличил популярность ориентированного на рынок религиозного движения [Nakan Yavuz, 2009]. Последующее открытие Центральной Азии в 1989 г. и религиозной деятельности.

В Турции и других странах последователи Гюлена стали особенно влиятельными в четырех сферах жизни общества. Сначала движение создало образовательную сеть, в которую теперь входят тысячи частных учреждений. Вторым приоритетом движения были средства массовой информации. «Zaman» является одним из самых авторитетных журналов в Турции и имеет международную аудиторию. СТВ и несколько других телеканалов, связанных с «Хизмет», также распространяют идеи Фетхуллага Гюлена. Третьей приоритетной сферой движения Гюлена является интеллигенция. Его последователи стремились создавать форумы, посвященные межрелигиозному диалогу, как в Турции, так и за рубежом. Наконец, движение было особенно активно в сфере торговли и бизнеса. Следовательно, движение хорошо финансируется и, таким образом, может поддерживать свою образовательную, медийную и межконфессиональную деятельность. Бизнесмены, симпатизирующие Фетхуллаху Гюлену и жертвующие свое время и деньги «Хизмету», управляют сотнями крупных компаний и тысячами малых и средних компаний по всей Центральной Азии.

Первоначально фетхуллага определяли себя просто как «джамаат» (община) верующих. Сейчас они называют себя более формально организованным движением. В последние годы многие Фетхуллага стали называть движение «Хизмет», т.е. «Служба», поскольку их деятельность стала более интернациональной. Заявленная цель движения — продвигать идеалы диалога, социального мира и гражданского ислама в глобальном масштабе. Чтобы поддержать это утверждение, движение «Хизмет» освещает межрелигиозные встречи, которые оно регулярно организует во всех странах, где оно действует. Он также поддерживает инициативы в немусульманских секторах с христианами, евреями и людьми других вероисповеданий [Claire Verlinksi, 2012].

В частности, российский ученый А.Л.Дворкин, отмечает, для движения Ф.Гюлена характерен феномен, который специалистами, изучающими деструктивные культы, обозначается как «эзотерический разрыв» [Дворкин, 2016].

Сегодня движение «Хизмет» действует в 150 странах. Образовательные учреждения, которые Хизмет основал в ЦА, были в основном средними школами и университетами. Турецкие преподаватели отдают приоритет изучению турецкого и английского языков. В процессе обучения используются турецкие учебники, для которых характерны идеологическая ангажированность и гипертрофированный национализм, пренебрежительное отношение к фактологическому материалу. По оценкам специалистов, уровень обучения в турецких лицеях не соответствует стандартам отечественной средней школы. В большинстве случаев в них используются программы, разработанные Министерством образования Турции, где основной упор делается на углубленное изучение турецкого языка, истории Турецкой Республики и тюркского мира.

Как и в Турции, инициативы движения в области образования и гражданского общества в зарубежных странах направлены на воспитание нового мусульманского среднего класса, верного исламу и современного в своем экономико-политическом мировоззрении. Большой постсоветский тюркский мир был испытательным полигоном для первых международных набегов движения.

Несмотря на нерелигиозную репутацию движения и хорошую репутацию его школ, растущие опасения по поводу исламизма в регионе ЦА с 2001 года вызвали большие подозрения в отношении движения и породили опасения, что оно имеет скрытые исламистские цели. Российские власти 2008 году запретили школы «Хизмет», утверждая, что они пропагандируют исламизм и пантюркизм. Верховный Суд пришел к выводу, что деятельность структурных подразделений «Нурджулар» на

территории Российской Федерации угрожают межнациональной и межконфессиональной стабильности в обществе, территориальной целостности государства.

21 мая 2014 года Коптевский районный суд САО г. Москвы принял решение о признании литературы С. Нурси, изданной московским фондом «Нуру Бади», экстремистской и о запрещении ее распространения на территории Российской Федерации. Таким образом, Россия стала второй страной в мире после Узбекистана, на территории которой многие труды Саида Нурси в переводе на русский язык запрещены.

В результате в последние годы в большинстве стран Центральной Азии резко усилилось наблюдение за деятельностью движения. Для исламистских соперников движения «Хизмет» инициативы Фетхуллага Гюлена являются коррумпированными, если не злыми, они считают, что движение помогает «врагам ислама». Например, фундаменталистское турецкое движение Джемалеттина Каплана считает движение Гюлена недостаточно исламским.

Ислам, продвигаемый Гюленом, представляет собой синтез мистического ислама, турецкого национализма, современного гуманизма и гражданского служения. Но неясно, можно ли вообще охарактеризовать влияние движения как «религиозное» или, если уж на то пошло, как исламистское. Школы Гюлена, вероятно, обучили тысячи учеников в регионе ЦА. Некоторые из этих выпускников начали занимать важные должности в правительстве, научных кругах и частном секторе. Первые признаки их воздействия на молодое поколение не демонстрируют фундаментально исламского влияния. Все это вызывает вопрос: какое влияние оказывает движение «Хизмет» на будущее Центральной Азии? На такой вопрос особенно сложно ответить, поскольку у нас еще нет социологического профиля репрезентативной выборки выпускников «Хизмета».

Таким образом, темсил работает как своего рода мягкая сила. Как стратегия религиозного прозелитизма она, возможно, оказалась весьма успешной, о чем свидетельствует быстрый рост влияния движения «Хизмет» в регионе ЦА сразу после распада СССР. Однако последователи Фетхуллага Гюлена с тех пор в значительной степени отказались от этой стратегии тонкого прозелитизма «на собственном примере». Во всем посттурецком мире семаат в основном избегает говорить о религии. На самом деле, они говорят только о своем служении гражданскому обществу, хизмету и своих обязательствах перед образованием. Даже если последователи Гюлена в Средней Азии ведут консервативный, мусульманский образ жизни, их деятельность публично не рассматривается как религиозно мотивированная. Действительно, кажется, нет ничего общего между гражданской деятельностью движения «Хизмет» и чисто религиозной деятельностью классических миссионерских групп Нурджу, Сулеймана Тунахана или накшибенди Османа Нури Топбаша. В то время как эти последние группы посвящают свои усилия строительству мечетей, медресе и распространению исламской литературы, члены движения «Хизмет» предпочитают скрывать свою исламскую веру.

Список литературы

1. Ahmed Rahsid, *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven, CT: Yale University Press, 2000), p. 274
2. Claire Berlinski, “Who Is Fethullah Gülen?” *City*, Vol. 22, No. 4 (August 2012).
3. Hakan Yavuz and John Esposito (eds.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* (Syracuse University Press, 2003), p. 280
4. Idris Bal, “Turkish Model and the Turkic Republics,” *Perceptions, Journal of International Affairs*, Vol. 3, No. 3 (September–November 1998), pp. 17.
5. Istar Gozaydin, “Diyanet and Politics,” *The Muslim World*, Vol. 98, Issue 2/3 (2008), pp. 159–176.
6. John Glenn, *The Soviet legacy in Central Asia*, London (UK: Macmillan, 1999), p. 224
7. Joshua Hendrick, *Gülen: The Ambiguous Politics of Market Islam in Turkey and the World* (New York: NYU Press, August 2013).
8. Maria Elisabeth Louw, *Everyday Islam in Central Asia* (New York–London: Routledge, 2007), p. 208.

9. Mustafa Aydin, "Turkey and central Asia: Challenges of change," *Central Asian Survey*, Vol. 15, No. 2 (1996), pp. 157–177
10. Section I. Religious Demography // <https://www.state.gov/reports/2021-report-on-international-religious-freedom/turkey/>
11. Ufuk Ulutas, "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs," *Middle Eastern Studies*, Vol. 46, Issue 3 (2010), pp. 389–399
12. Давыдов М.Н. «Деятельность турецкой религиозной секты «Нурджулар»» // Институт Ближнего Востока, 03.11.2007
13. Дворкин А.Л. (2016) Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Глава 3. Тоталитарные секты: общие понятия. Часть 2. Гуруизм, организация, метод, «эзотерический разрыв» // URL:<http://lib.eparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/21.html>

**Философия ғылымдарының докторы, профессор
Алтаев Жакыпбек Алтайұлының 75 жылдығына арналған
«ӘЛЕМ МӘДЕНИЕТІНДЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ:
ОЙШЫЛ, ФИЛОСОФ, ҒАЛЫМ»
атты халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясының
МАТЕРИАЛДАР ЖИНАҒЫ
Алматы, Қазақстан, 21 сәуір 2023 жыл**

**СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
международной научно-практической конференции
«АЛЬ-ФАРАБИ В МИРОВОЙ КУЛЬТУРЕ:
МЫСЛИТЕЛЬ, ФИЛОСОФ, УЧЕНЫЙ»,
посвященной 75-летию профессора, доктора философских наук
Алтаева Жакыпбека Алтаевича
Алматы, Казахстан, 21 апреля 2023 г.**

**COLLECTION OF MATERIALS
international scientific and practical conference
«AL-FARABI IN WORLD CULTURE:
THINKER, PHILOSOPHER, SCHOLAR»,
dedicated to the 75th anniversary of Professor,
doctor of Philosophy Zhakypbek Altaev
Almaty, Kazakhstan, April 21, 2023**
