

ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ҚОҒАМДЫҚ-САЯСИ, ҒЫЛЫМИ, ӘДЕБИ-КӨРКЕМ ЖУРНАЛ

АЙҚАП



Халықаралық қоғамдық-саяси, ғылыми, әдеби-көркем журнал

Жылына 4 рет шығады

Басылымның 1911 жылдың қаңтар айынан 1915 жылдың шілде айына дейін Мұхамеджан Сералиннің редакторлығымен 88 саны жарық көрді.

2012 жылдың шілде айынан бастап жазушы-қайраткер Қоғабай Сәрсекеевтің ұйымдастыруымен журналдың жалғасы ретінде тіркеліп, редакторлығымен 10 нөмірі жарық көрді.

2016 жылдың наурыз айынан әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің құрылтайшылығымен қайта шығарыла бастады.

International social-political, scientific and literary-art journal

Published 4 times a year

Under the editorship of Mukhamedzhan Seralin, from January 1911 to July 1915, it was published 88 issues of the journal.

Through the writer, public figure Kogabay Sarsekeev, since the July 2012, under his editorship were published 10 issues of the journal, re-registered as a continuation of the journal.

Since March 2016 the journal is published on the basis of Al-Farabi Kazakh National University.

Международный общественно-политический, научный и литературно-художественный журнал

Выходит 4 раза в год

Редактором Мухамеджаном Сералиным с января 1911 года по июль 1915 года было издано 88 номеров журнала.

Писатель, общественный деятель Когабай Сарсеев с июля 2012 года издал 10 номеров журнала, зарегистрированного как продолжение издания Сералина.

С марта 2016 года журнал издается в Казахском национальном университете имени аль-Фараби.

Құрылтайшы
Әл-Фараби атындағы
Қазақ ұлттық университеті

Founder
Al-Farabi Kazakh National
University

Учредитель
Казахский национальный университет
имени аль-Фараби

Редакцияның мекенжайы:
050016, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғ., 71
БОК-II, журналистика факультеті, 205-каб.
Электрондық пошта: aikap145kaznu@gmail.com

Editorial address:
050016, Almaty, Al-Farabi avenue, 71
E-mail: aikap145kaznu@gmail.com

Адрес редакции:
050016, г. Алматы, проспект аль-Фараби, 71
ГУК-II, факультет журналистики, каб. 205
Электронная почта: aikap145kaznu@gmail.com

Журнал ҚР Инвестициялар және даму
министрлігінде 2016 жылдың 12 сәуірінде
тіркеліп, №15947-Ж куәлігі берілді.
Индексі: 74516

Журнал сериялық басылымдарды
тіркейтін ISSN Халықаралық орталығында
(ЮНЕСКО, Франция, Париж) тіркеліп,
халықаралық ISSN 2304-9324 нөмірі берілді

Бас редактор
Ғалымқайыр Мұтанов

Бас редактордың бірінші орынбасары
Өмірхан Әбдиманұлы

Бас редактордың орынбасары
Сағатбек Медеубекұлы

Жауапты редактор
Гүлнар Мұқанова

Қазақ мәтінінің редакторы
Жетпісбай Бекболатұлы

Орыс мәтінінің редакторы
Іңкәр Кәкілбаева

Ағылшын мәтінінің редакторы
Қарлыға Мысаева

Chief Editor
Galimkair Mutanov

The first deputy editor
Omirhan Abdimanuly

Deputy Chief Editor
Sagatbek Medebekuly

Contributing editor
Gulnar Mukanova

Editor of Kazakh text
Zhetpisbaj Bekbolatuly

Editor of Russian text
Enkar Kakilbaeva

Editor of English text
Karlyga Mysaeva

Главный редактор
Галимкаир Мутанов

Первый заместитель главного редактора
Омирхан Абдиманулы

Заместитель главного редактора
Сағатбек Медеубекұлы

Ответственный редактор
Гюльнар Муқанова

Редактор казахского текста
Жетписбай Бекболатұлы

Редактор русского текста
Энкар Какильбаева

Редактор английского текста
Қарлыға Мысаева

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ
Әбжанов Хангелді
Байбек Бауыржан
Бекір Қарлыға (*Түркия*)
Берязев Владимир (*Ресей*)
Дербісәлі Әбсаттар
Жақып Бауыржан
Жұрынов Мұрат
Кибальник Сергей (*Ресей*)
Қалижанов Уәлихан
Қойгелдиев Мәмбет
Мелвилл Чарльз (*Ұлыбритания*)
Оразалин Нұрлан
Сағадиев Кенжеғали
Салихов Азат (*Башқұртстан*)
Сейсенбаев Роллан
Сәрсекеева Гауһар
Сүлейменов Олжас
Уинстон Наган (*АҚШ*)
Хамиер Аббас (*Иран*)

EDITORIAL COUNCIL
Abzhanov Khangeldy
Baibek Bauyrzhan
Bekir Karlyga (Turkey)
Beryazev Vladimir (Russia)
Derbisali Absattar
Zhakyp Bauyrzhan
Zhurinov Murat
Kibalnik Sergey (Russia)
Kalizhanov Ualikhan
Koygeldiev Mambet
Charles Melville (United Kingdom)
Orazalin Nurlan
Sagadiyev Kenzhegali
Azat Salikhov (Bashkortostan)
Seisenbayev Rolland
Sarsekeeva Gauhar
Olzhas Suleimenov
Winston Nagan (USA)
Hamier Abbas (Iran)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
Абжанов Хангельды
Байбек Бауыржан
Бекир Қарлыға (*Турция*)
Берязев Владимир (*Россия*)
Дербисали Абсаттар
Жақып Бауыржан
Журинов Мурат
Кибальник Сергей (*Россия*)
Калижанов Уалихан
Қойгельдиев Мамбет
Мелвилл Чарльз (*Великобритания*)
Оразалин Нурлан
Сағадиев Кенжеғали
Салихов Азат (*Башкортостан*)
Сейсенбаев Роллан
Сәрсекеева Гауһар
Сүлейменов Олжас
Уинстон Наган (*США*)
Хамиер Аббас (*Иран*)

Мазмұны – Contents – Содержание

МІНБЕР – TRIBUNE – ТРИБУНА

<i>Бекір ҚАРЛЫҒА</i> Әл-Фараби және әлемдік өркениет	4
---	---

АҚПАРАТ – INFORMATION – ИНФОРМАЦИЯ

Әл-Фараби жылы ҚазҰУ-дан бастау алды	11
--	----

ӨНЕГЕЛІ ӨМІР – LIFE OF WONDERFUL PEOPLE – ЖЗЛ

Ақшан МАШАНОВ	18
---------------------	----

САРАПТАМА – ANALYTICS – АНАЛИТИКА

<i>Ағын ҚАСЫМЖАНОВ</i> Әл-Фараби және оның заманы	19
--	----

<i>Georgios STEIRIS</i> Al-Farabi's ecumenical state	34
---	----

<i>Жангара ДӘДЕБАЕВ</i> Ғылыми ойдың данасы	40
--	----

<i>Наталья ЕФРЕМОВА</i> Аль-Фараби и «мусульманские» составляющие политической философии	51
---	----

ӨРКЕНИЕТ – CIVILIZATION – ЦИВИЛИЗАЦИЯ

<i>Бақытжан ҚУАНДЫҚОВ, Бақытжан ЖАҚСЫМБЕТОВ</i> Ұлы даланың тұлғасы	58
--	----

<i>Charles E. BUTTERWORTH</i> The recovery of Al-Farabi	53
--	----

<i>Мехмет БАЙРАКТАР</i> Аль-Фараби – выдающийся философ ислама	70
---	----

РУХАНИЯТ – SPIRITUALITY – ДУХОВНОСТЬ

<i>Анар САЛҚЫНБАЙ</i> Әл-Фараби ілімі – тіл теориясының тұғыры	78
---	----

<i>Сунатullo ДЖОНБОБОВ, Шодигул БАНДАЛИЕВА</i> Человек и социум в учениях Абу Насра аль-Фараби и Насира Хусрава	86
--	----

<i>Алтынай ТЫМБОЛОВА</i> Тілдік санадағы ұлттық код	100
--	-----

ТҰЛҒА – PERSONALITY – ЛИЧНОСТЬ

<i>Рахима НУРИДЕН</i> Ақжан Машани – Фарабитанудың негізін қалаушы	106
---	-----

<i>Сағымбай ҚОЗЫБАЕВ</i> Ануар, сын Турлыбека	114
--	-----

ӘДЕБИ ТАНЫМ – LLITERARY CRITICISM – ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Өмірхан ӘБДИМАНҰЛЫ</i> Сөз өнерінің зергері	119
---	-----

<i>Энкар КАКИЛЬБАЕВА</i> Абдигамил Нурпеисов: «Я не чинил людям зла...»	126
--	-----

<i>Айгүл РАМАЗАН, Аружан ЕЛҒОНДИНОВА</i> Ұлы түркі дүниесінің қазіргі қазақ поэзиясындағы көрінісі	135
---	-----

ПОЭЗИЯ – POETRY – ПОЭЗИЯ

<i>Ілияс ЕСЕНБЕРЛИН</i> Әбу Насыр Мұхамед Әл Фараб	142
---	-----



Автор туралы: философия ғылымының докторы, профессор, Түркия Республикасы премьер-министрінің кеңесшісі және БҰҰ «Өркениеттер альянсы» Ұлттық үйлестіру комитетінің төрағасы.

About the author: Doctor of Philosophy Science, Professor, Advisor of the Prime Minister of the Republic of Turkey and Chairman of the National Coordinating Committee of the United Nations Alliance of Words.

Об авторе: доктор философских наук, профессор, советник премьер-министра Турции, Глава Национального координационного совета «Альянс цивилизаций» ООН в Турции.

Бекір ҚАРЛЫҒА

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ӘЛЕМДІК ӨРКЕНИЕТ

Аңдатпа. Ғалым бұл сырашарында адамзаттың екінші ұстазы – Әбу Насыр әл-Фарабидің ортағасырлық Орталық Азия мәдениетіне ғана емес Батыстық руханиатқа, сондай-ақ әлемдік өркениетке одан кейінгі замандарда да тигізген әсері мен ықпалы туралы ой бөліседі. Ойларын нақты мысалдармен айғақтап отырады.

Bekir KARLYGA

THE INFLUENCE OF AL-FARABI ON THE GLOBAL CIVILIZATION

Abstract. The scientist shares with his views about the second teacher Abu Nasr al-Farabi's influence not only on the culture of Central Asia, but also on Western Spirituality and world civilization in later periods. He illustrates his point with concrete examples.

Бекир ҚАРЛЫҒА

АЛЬ-ФАРАБИ И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Аннотация. Ученый высказывает свое мнение о влиянии аль-Фараби на развитие не только культуры Средней Азии средних веков, но и на духовное развитие всего западного мира этого периода, а также о вкладе Второго Учителя в последующий прогресс мировой цивилизации. Автор свою точку зрения подтверждает фактами и примерами.

– Бекір Қарлыға мырза, әлемнің екінші ұстазы – Әбу Насыр әл-Фарабидің кіндік қаны тамған қасиетті Қазақстан жеріне хош келдіңіз!

– Хош көрдік. Менің Қазақстанға келуім бірінші рет емес. Бұрын да келгенмін. Онда Әбу Насыр Әл-Фараби оқулары аясында ұйымдастырылған халықаралық «Әл-Фараби әлемі» форумына келіп, баяндама жасағанмын. Бұл жолы да ұлы бабамыздың 1150 жылдық мерейтойының ашылу салтанатына арнайы шақырумен келдім.

– Қадамыңызға Алланың нұры жаусын. Иә, білеміз, 2016 жылы келгеніңізде Сіздің әл-Фараби туралы зерттеу мақалаңыз осы халықаралық «Айқап» журналына жарияланған болатын...

– Оныңыз рас. Мақаламды жариялағандарыңыз үшін Сіздерге көп рахмет. «Айқап» журналы арқылы да біз Сіздермен бұрынғыдан да жақынырақ байланыса бастадық. Сол үшін де Аллаға шоқ шүкір.

– Біздің білуімізше Сіз әлемге әйгілі Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығының әлемдік өркениетке тигізген ықпалы туралы көптен бері зерттеп келесіз. Ендігі сөзімізді осы тарапта өрбітсек...

– Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Тархан (Тұрхан) ибн Ұзлағ әл-Фараби Ортағасырлық Ислам Әлемінің «әл-Муалим әс-сәниі», Ортағасырлық Латын Әлемінің Екінші Ұстазы, философияның Аристотельден кейінгі екінші һәм ұлы ұстазы ретінде танылған Түркі Әлемінің жарқын рәміздік бейнесі, Ислам Әлемі философиялық ойының негізін қалаушы және Батыс әлемін схоластиканың қалың ұйқысынан оянуына түрткі болған санаулы философтардың бірі.

Ислам өркениетінің алтын дәуірінің бастауында тұрған Түріктің ұлы ойшыл-философы теологиядан метафизикаға, онтологиядан логикаға, этикадан саясат философиясына, физикадан

астрономияға, психологиядан музыка теориясына дейінгі салаларда еңбектер жазып, өзінің терең философиялық білімімен Антика ой-дүниесінің ортағасырларға және бүгінгі заманға дейін жетуіне дәнекер болды.

– Сіз өз зерттеуіңізде «Әл-Фарабидің ойлау жүйесі эклектикалық сипатқа ие. Ол бір жағынан өзі қатаң ұстанған Аристотель философиясының Платонның көзқарастарымен ортақтастығын дәлелдеуге, екінші жағынан, сол дәуірдің философиясының басты қатынасы теистік эллинизм философиясының іргелі сауалдарын қайтадан ой елегінен өткізуге ұмтылыс жасады, осылайша Ислам дініндегі абсолютті Таухид ұстанымына негізделген жаңа ойлау жүйесін қалыптастыруды қалады» – дейсіз. Шынымен қалыптастырды ма?

– Біздің заманымыздан мыңдаған жылдар бұрын Орталық Азиядан Бағдат, Халеп, Шам және Мысыр сияқты сол кезеңде Ислам мәдениетінің астанасы болып саналған қалаларға барып, әлемдік философияны терең танып-білуге және түсінуге тырысқан ойшыл-философ өз ой жүйесін құрған кезде алдымен байырғы гректерден Римге, ол жерден христиан схоластизміне өткен Тривиум-Квадривиум деп танылған білімдер классификациясының орнына ислам білімі кіретін жаңа бір білімдер классификациясын жасай отырып, классикалық жүйені толығымен өзгертті және алғаш рет өркениет философиясын өзінің жасаған ілімдер аясында белгілі бір орынға шығарады. Философия, Теология (Қалам), Логика, Музыка, Этика, Мемлекет, Саясат философиясы мен Өркениет идеясы аясында жазған еңбектері каншалықты болса, тәрбиелеп шығарған шәкірттерімен жазған логика жайындағы еңбектерін өзі қайтыс болғаннан кейін Бағдаттағы ізбасарлары тарапынан толықтырылып шығарылады. Оның бұл еңбегі Ислам Ренессансы деп аталатын кезеңде, яғни хижра күнтізбесі бойынша IV

ғасырдағы ойшылдар, өнер адамдары мен жазушылардың сусындаған қайнар көзіне айналды.

– *Әл-Фарабидің Батыс Ислам әлеміне тигізген ықпалы да орасан зор екеніне мән бере зерттеп келе жатқан ғалымсыз. Енді осы тақырып төңірегінде де ой бөліссеніз...*

– Андалусия ой-санасының алыптары Ибн Бадж, ибн Туфейл, ибн Рушд әл-Фарабидің идеяларын Мұсылмандық Испанияда танымал етуімен қатар, олар бұл идеяларды Пиреней тауларынан ары асырып, Континенталды Еуропаға дейін таралуына зор үлес қосты. Тұжырымдап келгенде, Исламдық ой дәстүрі тұтастай алғанда әл-Фараби идеялары құрылымының жалғасы мен кеңеюі болып табылады деп айтқанымыз артық болмайды.

Әл-Фарабидің батыс әлеміндегі ықпалы туралы мәселе туралы ой қозғасақ, оның ықпалы ислам әлеміндегідей болмаса да, өте жоғары деңгейде болғандығын, атап айтсақ, еврейлер мен христиандардың кезінде үлкен бір көлемді қамтып белгілі бір дәрежеде күні бүгінге дейін сақталып келгендігін айтуға болады. Әл-Фарабидің пікірлері еврейлердің діни философиясының өкілі ибн Маймун арқылы еврей философиясына; Ұлы Альберт және оның шәкірті Фома Аквинский арқылы латын әлеміне таралды. Ибн Маймунның шәкірті Самуэль ибн Тиббонға жазған хатында әл-Фарабидің еңбектерін оқуы керектігін айтуына орай, Оңтүстік Францияда тұратын еврей аудармашылары әл-Фарабидің еңбектерінің біразын байырғы еврей тіліне аударған еді. Аудармашылардың арасында өздерін әл-Фарабидің шәкіртіміз деп есептегендер де болған.

Біз қазіргі таңда әл-Фарабидің түпнұсқасы жоғалып кеткен, араб тілінде жазылған еңбектерін көне еврей әліпбиімен жазылған нұсқасын немесе көне еврей тіліне аударылған нұсқаларын ғана оқи аламыз. Ислам

ілімі мен философиясына қызығушылық танытқан көптеген христиан аудармашылары да әл-Фараби еңбектерін тура арабшадан немесе көне еврей тіліне аударылған нұсқаларынан латын тіліне аударған. 300 жылға жуық жасалған аудармалардың нәтижесінде батыс әлемін схоластика ұйқысынан оятып, Ренессанс қозғалысының басталғанын көптеген зерттеуші ғалымдар айтып кеткен.

Әл-Фараби философиясының ықпалы XVIII ғасырға дейін азайса да, жалғасын тапты. Оның әсіресе, мемлекет, саясат, өркениет философиясымен байланысты пікірлері екінші дүниежүзілік соғыс жылдарында фашизмге қарсы шыққан еврей аудармашыларын қайтадан шабыттандырды. Олардың арасында неоконсерватизм ойшылдарының ішінен Лео Штраусты айтуға болады. Арадан мың жылдан аса уақыт өткеннен кейін ол әл-Фарабидің, Платонның Мемлекет туралы шығармасына жазған түсіндірмесіне маргиналии (түсіндірме туралы түсіндірме) жазды, осылайша Ортағасырларда өте белгілі болған түсіндірме жазу дәстүрін қайтадан жандандыру арқылы әл-Фарабидің қазіргі замандағы комментаторына айналды деп дәйектесек те болады.

– *Сіз тағы бірде: «исламдық философияның негізін қалаған әл-Фараби, өзінен кейінгі ойшылдарды тамсандырмай қоймаған» деген ойыңызды одан әрі сабақтап берсеңіз...*

– Тіпті, Ислам философиясының тарихын – әл-Фараби философиясының кеңейтілген қалашығы, үлгісі ретінде қарастырсақ та артық болмас. Ол философия, логика, этика, саясат және мәдениет аясында жазған шығармалар көмегімен болашақ Ислам философиясының кішігірім үлгісін жасап шығарды. Одан кейінгілер, әл-Фараби зерттеулерін дамытқандар арасынан әл-Фарабиден азды-көпті білім алған болса да, одан озып шыққан ешкім жоқ.

Жоғарыда атап өткендей әл-Фараби тек Ислам философиясына ғана емес, өзінің еркін ойларымен, орта ғасырлардағы Христиандық және еврей философиясына қатысты ойларымен де Батыс философиясына өзіндік үлесін қосты.

– Бекір Қарлыға мырза, дәл осы тұста ойыңыздың орайы келіп тұрған секілді, әл-Фарабидің Ортағасырлық Ислам, Христиан және Яхуди пікірлеріне әсерлері жөнінде де айта кетсеңіз дұрыс болар еді...

– Әл-Фарабидің бастаған интеллектуалдық әрекеті Шығыс Ислам әлемінде аз уақытта дамыды және көпшілігі Хорасан мен Мәуереннахр қалаларынан шыққан ойшылдардың көмегімен Ислам философиясында «Алтын ғасыр» кезеңі басталды.

Әл-Фарабиден тәлім алғандар, оның үмітін ақтамаса да, кейінгі әл-Фарабидің шәкірттерінің шәкірттері биіктен көрінді. Осылардың арасында Бағдаттағы Яхия Ибн Адиден білім алған Әбу Сүлейман әс-Сихистани, Әбу Хаййан әт-Тевхиди, әбу Бекир әл-Кумси, Иса Ибн Зұра, Ибиус-Семх, иб-куль-Хаммар, әбу Мухаммед әл Арузи секілді ойшылдар болған.

Әл-Фарабидің логикалық бағыттағы ізденістерін Якубиялық христиан Әбу Зекерия Яхия Ибн Ади (974 ж.) жалғастырды. Яхия Ибн Ади жайында мәліметтер өте аз. Бірақ ибн Әби Усейбия оның Бағдатта кітаптарының көшірмесін жасау арқылы танымал болғандығын және атақты Ибнун Недим секілді жазушы тарапынан сынға ұшырағаны да белгілі. Оның айтуынша, ол ешбір қиындықсыз бір түннің ішінде 100 бетті көшірген екен.

Ибн Әби Усайбияның осыған байланысты қызық оқиғасы да бар: Александра Афродисийскийдің талдаулары бар кітап христиандық Ибрахим ибн Абдуллахтың мұрагерлік құжаттарының арасынан көріп қалдым. Маған осы екі шығарманы 120 динарға

сататын болды. Қайтып келген кезімде осы екі шығарманы 3000 динарға Қорасандықтарға сатқандарын білдім.

Атақты лингвист ғалым Әбу ес-Сирафидиннен тіл ғылымы, Яхуа ибн Адий және Сисистаниден философия дәрісін алған әбу Хаййан ет-Тевхиди де өмір бойы кітап көшірумен айналысқан. Ибн Сина өз өмірбаянында Аристотельдің Логика және Табиғат білімдерімен байланысты шығармаларын оқып, философиялық білімін нығайтуға тырысқанын, бірақ Метафизика кітабын оқығанда ештеңе түсінбегенін, ақырында қырық рет қайталап жаттаса да тақырыпты аңғара алмағанын, осы себептен үмітсіздікке ұшырағанын білдіреді. Оғаш бір кездейсоқтық шығармасы ретінде, бір күні екінті уақытында, кітап жәрмеңкесінен өтіп бара жатып, бір делдалдың кітапты сатуға тырысқанын, өзінің ол тақырыпты түсіне алмайтындықтан кітапты алғысы келмегенін, бірақ сатушының, «бұл кітапты ал, сенің ісіңе жарайды», – деп иесі қиын жағдайда қалғандықтан бағасының өте арзан болғанын, 3 дирхамға беретінін айтқаннан кейін, кітапты сатып алғанын және бұл кітапты әл-Фараби Аристотельдің Метафизика кітабы бойынша жазғанын, дереу үйіне барып ол кітапты оқығанын, Аристотельдің кітабын оның алдында жаттағандықтан оңай түсінгенін және осыған шүкір етіп кедейлерге садақа бергенін айтады.

«Әл-Фараби жайында өте көп шығармалар жазып кеткен Ибн Сина, Әл-Мұхабасат атты шығармасында былай дейді: «Әбу Насыр әл-Фарабиге келсек, оған өте үлкен құрметпен сену керек. Басқа қоғаммен ол бір жерде жүре алмайды. Ол, алдындағылардың алдына шыққандардан да ардақты адам».

Біздің анықтағанымыз бойынша, Ибн Сина, әл-Фарабидің қастерлеушісі болуымен қатар, жеке басы жастайынан оның шығармаларын оқып әсерленген және олардан шыққан жазулардан кітап



жасап өзіне ел игілігіне жаратты. Бұл да оның әл-Фарабидің көзқарастарын қаншалықты жүзеге асырғанын көрсетеді.

Ибн Синаның өмірін баяндаған классикалық деректер, оның 21-22 жасындағы Әбубәкір әл-Берки деген Хорезмдік бір жазушының қалауымен әл-Бирру уә әл-Исм деген шығарма жазылғандығы көрсетіледі.

Бұл қызықты шығарма жайында жасаған терең зерттеулерден көргеніміз «әл-Бирру уә әл-исм»-нің үлкен бөлімі Әл-Фарабидің «ет-Тенбиху ала Себили-с-Сааде» атты шығармасымен бірдей, бір бөлімі де қайта әл-Фарабидің «Фусулу-л-Медени» атты шығармасының басқа параграфтарын және пассаждарын таңдай отырып қосу жолымен құралған. Тағы да біздің анықтағанымыз бойынша, «әл-Бирру уә әл-исм» Ибн Синаның маңызды деп танылған жинақтарының ішінде жеке басына қатысты есімі көрсетілген бірнеше шығармалардың бірі.

Басқа жағынан, Қалам, керек де-сеңіз Сопылық болсын ауыр соңғы кезең (Мүтеаххирүн) Ислам философиясының негізгі еңбектері де, әл-Фараби философиясының жалғасы

болып келеді. Алып кемеңгер Имам Газалидің және оның ізімен келген жазушы, тәпсірші Фахреддин ар-Рази Қаламға негізделген философиясының үлкен бөлімі, әл-Фараби философиясымен байланысты.

Осман кезеңінің маңызды ойшылардарынан Кыналызаде де Ахлак-и-Алаи атты шығармасының үлкен бөлімін әл-Фарабидің Ақлақ философиясы және Мәдениет пікірі бойынша құрайды және біртіндеп «хаким-и фазил Муаллим-и сани, Бу Наср-и-әл-Фараби» деп одан үзінділер алады.

Әл-Фарабидің Батыс Ислам әлеміндегі ықпалы де өте үлкен болған. Андалусия философиясының ұлы өкілдері ибн Туфейл, ибн Бадж және ибн Рушд оның пікірлерін Мұсылмандық Испанияда жайып қана емес, бұл пікірлердің Пиреней тауларын асып Еуропа құрлығына жетуін де қамтамасыз етті.

Әсіресе ибн Бадждың 1269 жылғы 612 нөмірлі Ескуриал жазулары арасындағы бір журнал ішінде қамтылған әл-Фарабидің Логика кітабының Исагужи (Вр., 6-45), Перихемениас (Вр., 45-48), Ұсыныстар (Вр., 71-98), Категориялар (Вр., 111-124) бөлімдеріне жазулар жазғаны көрінеді.

Рисалету-л-Веда атты шығармасында да, әл-Фарабидің парасатпен байланысты тақырыпта өте маңызды мәлімет бергенін белгілеген Ибн Бадж философияның Ақыл және Бірлік трактатынан үзінділер береді. Ибн Бадж, негізгі философиясы жайында баяндаған Тедбирүл-Мүтеваххид атты басты шығармасын да әл-Фарабидің Мәдениет пікірлерінде орын алған әл-Мединете-түл-Фадила, әс-Сиясетүл-Медение және Фусулүл-Медени атты шығармаларына да сүйенеді. Ибн Бадж, бұған қарсы, Ибн Синаның атын атап өтпейді. Ұлы ислам ойшылы Ибн Рушд, философиялық және ғылыми парадигманы, біршама ғасырлар бойынша данагөй болған Аристотель философиясының дұрыс және негізіне сәйкестіріп жаңартуы

пікір бойынша құруы салдарынан, өзінен бұрынғы неоплатонизм, эманация және теософиялық перипатетизм философиясының орнына реалист және рационалист Аристотельдің философиясын жаңартуға тырысты. Бұл тақырыпта көп сын таққан Имам Ғазали сияқты, арасында одан да қатал Ибн Синаны сынайды.

Осыған сәйкес басқа шығармаларында жазылған сындарды көрген адам әл-Фарабидің көзқарасына құрмет көрсетпей қоймас. Логика, метафизика, этика және саясат тақырыбындағы көзқарастарын үлкен бір бөлімдермен сипаттайды. Алғашқыда Техафүтүт-Техафүт және Фаслул-Макалды қосып алғанда, оған арналған өте көп дәйексөздер де бар.

Платонның мемлекет атты әңгімесінде негізге алынған тақырыптарды ашуға тырысқан Ибн Рушд, көбінесе әл-Фарабидің қайырымды қала және мәдениет түсініктерімен салыстырмалар жасады. Есімін аз қолданса да, тілге тиек еткен мәселелердің көбісі әл-Фарабидің көзқарастары екенін байқаймыз.

Ибн Рушд, Платонның мемлекет атты әңгімесінің қысқаша мазмұндамасына сын айтпастан бұрын, мәдени ғылым тақырыбына қатысты мәлімет берді. Бұл шеңберде әл-Фарабидің мәлімдегені бойынша, одан алынған ерік актілері қағидасының да, ерікті түрде таңдап алынғанын көрсетеді. Содан соң бұл ғылымның екіге бөлінуі: біріншісі ерікті актілер және жағымды әдеттер; келесі бөлігінде бұл қасиеттердің адамның бойынан табылуы, әл-Фараби секілді қала мен адам дүниесі арасындағы қарама-қайшылықты құрады. Айрықша айтатын болсақ, әл-Фарабидің адам мінсіздігін, теориялық, яғни ойша адамгершілігін, пікірі яғни ғылыми ізгілігін, этикалық қасиетін және практикалық өнерді қоса алғанда төрт түрлі болатынын көрсеткен көзқарасын да қайталаған.

– *Әл-Фарабидің Батыс әлеміндегі ғылымға тигізген ықпалы, Ислам әлеміндегі ықпалынан бір кем емес қой...*

– Әрине. Бұл әсерлер Яхудилік еврей ойы және Христиандық Латын әлемімен бірге екі бөлім түрінде болғандығын көреміз.

Әл-Фарабидің пікірлері, әсіресе еврей ой-дүниесі және еврейдің атакты ойшылы Ибн Маймунға да біршама түрткі болды. Оның көмегімен де еврей ойшылдары, әл-Фарабидің пікірлері аясында өз түсініктерін дамыта бастады. Ибн Маймун, әсіресе оның логикаға деген көзқарасына көп көңіл бөлгені үшін, Ибрани ойшылдары да оның логикадағы қосқан үлесіне қызығушылық танытты. Тіпті Ибн Маймунның «Логика жайындағы шығармаларға тоқталғанда, тек қана Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармалары жеткілікті. Оның барлық шығармалары өте жақсы және ғажап. Ол шығармалар қысқартылған түрде және толықтай зерттелінген. Өйткені, ол өте үлкен тұлға» – деген.

Ұлы Альберт және оның шәкірті Фома Аквинский арқылы латын әлеміне таралды, оның философиясының ықпалы XVIII ғасырға таман саябырсығанымен, ары қарай да өз жалғасын тапты.

Арабшадан латыншаға аударылған бастамамен бірге, Батыс зерттеушілерінің қызығушылықтарының қайнар көзі болған. Әл-Фарабидің шығармаларынан қол жеткізген анықтамаларымызға қарай 9 данасы латын тіліне, 27 данасы еврей тіліне аударылған.

Бүгін де әл-Фарабидің Арабша түпнұсқасы жоғалып кеткен. Қалған басқа шығармаларын біз еврей және латын тіліндегі аудармалардан немесе еврей әріптерімен жазылған арабша мәтіндерден оқи аламыз.

Бұл аудармалар нәтижесінде әл-Фараби, Батыс әлемінде жақын танылу мүмкіндігін тапса да, оның Ибн Сина

мен Ибн Рушд сияқты бір ағым негізін құру деңгейінде қабылданғаны жайлы сөз айту мүмкін емес. Бірақ еврей ғалымдары мен ағартушылар арасында әл-Фарабидің қалдырған ықпалы қалған екеуінен де жоғары. Жоғарыда айтылып өткендей, әсіресе атақты Еврей ғалымы және дін ғұламасы Мұса Ибн Маймун, оған үлкен көңіл аударуы, пікірлерінің, еврейлер арасында әсерлі бір ағымның пайда болуын қамтамасыз етуі және басқа еврей ойшылдарын әл-Фарабидің шәкірті санауына әкелді.

– Сонда “әл-Фараби тек қана өз дәуіріндегі Түрік һәм Ислам дүниесінің ғана емес, әр дәуірлерде шығыстан батысқа дейінгі бүкіл дүниеге сәулесін шашқан әлемнің ұлы философы болды”, – дейсіз ғой...

– Өзінің жазған еңбектерімен, айтқан ой-пікірлерімен, оның шығыс пен батыстағы ықпалымен белгілі болған ұлы ойшыл қазіргі таңдағы әлемдегі дағдарыс кезеңінде адамзат қоғамы мұқтаж болып отырған өркениет туралы ойдың ең беделді теоретиктерінің бірі болды.

Үлкен өркениет мұраларының ошағы Орталық Азияда туып-өскен Түрік ұланы Ұлы Ескендір дәуірінен бері бастау алған Жібек Жолы керуендерімен бірге алыс сапарға аттанып, адамзат мәдениетінің алтын бесігі – Месопатамия, Тигр мен Ефрат өзендерінің аралығы, сол жерден Мысырға дейін жетіп,

әмбебап өркениеттің мәдени жауһарларымен танысуға мүмкіндік алды.

Өркениет сөзінің түбірі мен шығу тарихы әл-Фарабидің өркениет философы болғандығын дәлелдейді. Сол себептен әл-Фарабиді Біріккен Ұлттар Ұйымының арқасында құрылған, сол кездегі премьер-министр, қазіргі президентіміз Режеп Тайып Ердоған Мырзаның басқаруымен және 127 мемлекет қатысқан, адамзатпен бейбітшілікті қолдайтын Өркениеттер альянсы жобасының алғашқы көшбасшысы және негізін салушысы ретінде дәріптейміз. Шын мәнінде, әл-Фараби өзінің барлық еңбектерінде, соның ішінде ерекшелік көрсетсек, жоғарыда аталған үш шығармасында (el-Medînetü'l-Fâdila, es-Siyâsetü'l-Medeniyye and Fusûlü'l-Medenî) адамзат өркениетіне ортақ ойдың іргетасын қалыптастыруға ұмтылыс жасаған бірегей философ.

Әлбетте, әл-Фараби өмір сүрген дәуірде өркениет термині дәл бүгінгі кездегі мағынасында қолданылмаған еді. Қазіргі таңда да нақты және дәл анықтамасы берілмесе де, адамзат баласының жоғарғы деңгейдегі белсенділігінің негізі деп қолданып жүрген өркениет терминінің аясына кіретін сауалдардың барлығын әл-Фарабидің тыңғылықты зерделегенін ойшыл еңбектерінен анық көреміз.

– Әңгімеңізге көп рахмет.

Әңгімелескен С. Медеубек

ӘЛ-ФАРАБИ ЖЫЛЫ ҚАЗҰУ-ДАН БАСТАУ АЛДЫ

ҚазҰУ-дың Студенттер сарайында Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойының ресми ашылу рәсімі болды. Шараға Қазақстан Республикасының Мемлекеттік хатшысы Қырымбек Көшербаев және университеттің құрметті қонақтары қатысты.

KAZNU LAUNCHES THE YEAR OF AL-FARABI

At the KazNU Students' Palace, there was an official opening ceremony for the celebration of the 1150th anniversary of Abu Nasr al-Farabi, in which the State Secretary of the Republic of Kazakhstan Krymebek Kuserbaev and honorary guests of the University took part.

В КАЗНУ ДАН СТАРТ ГОДУ АЛЬ-ФАРАБИ

Во Дворце студентов КазНУ состоялась официальная церемония открытия празднования 1150-летия Абу Насра аль-Фараби, в которой приняли участие Государственный секретарь Республики Казахстан Крымбек Кушербаев и почетные гости университета.





Қайырымды қаладан – қайырымды қоғамға

Алматыда «Әлемнің екінші Ұстазы» атанған Әбу Насыр әл-Фараби бабамыздың 1150 жылдығы салтанатты түрде бастау алды. Биыл ЮНЕСКО-ның қолдауымен халықаралық ауқымда аталып өтетін ғалымның мерейтойы әлемнің әр қиырынан келген мәртебелі қонақтардың басын қосты.

Айтулы шараға дүние жүзінде әл-Фарабидің атын иеленіп отырған жалғыз университет – Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті ұйытқы болды. Сонымен қатар Қазақ ұлттық университетінде әл-Фарабидің 1150 жылдық мерейтойының басталуына орай Әл-Фараби орталығы-кітапханасы ашылды.

Салтанатты жиында Мемлекеттік хатшы Қырымбек Көшербаев ғұлама ғалым кезінде жауап беруге тырысқан – қайырымды қоғам, бақыт, адамның жетілуі туралы мәселелер қазіргі заман үшін де аса өзекті екенін тарата отырып, биыл Үкіметтің, ЮНЕСКО, ТҮРКСОЙ және ИСЕСКО халықаралық ұйымдарының қолдауымен түрлі елдердің ғалымдары Нұр-Сұлтан қаласында, әл-Фарабидің отаны

Қырымбек Көшербаев, ҚР Мемлекеттік хатшысы

Kusherbayev Krymbek, State Secretary of the Republic of Kazakhstan

Кушербаев Крымбек, Государственный секретарь Республики Казахстан

– Түркістан облысында және Парижде өтетін ірі халықаралық конференцияларда бас қосып, ұлы ойшылдың мұрасы жөнінде ой бөлісетінін айтты.

«Ғылыми-сараптамалық іс-шаралар, сондай-ақ Түркия, Иордания, Италия, Қытай, Мысыр, Болгария және басқа да елдерде өтеді.

Бүгінде әлемнің жетекші университеттерінде 12 орталық, ал Ыстанбұл мен Делиде әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті ашқан мұражай-үйлер бар. Келешекте Конфуций институттары немесе Гете институттарының ғаламдық желілері секілді әл-Фараби орталықтары да кеңейе бермек. Жақында «Әл-Фараби ізімен» атты ғылыми экспедиция жұмысын бастайды. Барлық іс-шара ғылымға және білімнің дамуына лайықты ықпал етеді деп сенеміз», деді Мемлекеттік хатшы.

Мемлекеттік хатшы мәлімдегендей, әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінде әлемдік талаптарға сай әл-Фараби ғылыми-технологиялық алқабы құрылмақ. Ислам Ғылымдарының Ұйымының қолдауымен жүзеге асатын бұл жоба озық технологиялар мен инновацияларды дамыту орталығына айналады деп жоспарланып отыр.

Қырымбек Көшербаев әл-Фарабидің қайырымды қоғам туралы идеяларына негізделген тағы бір жаңа жобаны атай келе, бұл бастамалар жастардың рухани-адамгершілік қасиетін қалыптастыруға бағытталаынына тоқталды.

– Әл-Фарабидің отаны Отырар – Қазақстанның ғана емес, бүкіл Орталық Азияның киелі мекені. Бүгінде облыс орталығы мәртебесіне ие болған Түркістан аймағы күллі түркі әлемінің

мәдени-рухани орталығы ретінде дамып келеді. 1150 жылдықты мереке-леу аясында Түркістан облысында әл-Фараби мұрасын қайта жаңғырту және Отырар қаласын туристік клас-тер ретінде қайта қалпына келтіруге арналған іс-шаралар жүзеге асатын бо-лады. Дамаск қаласындағы Әл-Фараби мәдени-тарихи орталығы мен музей-үйін жетілдіру мәселесі қолға алынады. Сол орталықтың негізінде Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің филиалы құрылады. Филиал қызметі әлемдік қауымдастықта ел мүддесін ал-ға қойып, беделін арттыруға септеседі.

Мерейтой аясында дана ойшылдың еңбектерін аудару, әл-Фараби энцикло-педиясын шығару, ғұлама ғалым туралы

деректі фильм және өмірбаяндық сериал түсіру, театрларда Ш. Құсайыновтың «Әл-Фараби» тарихи драмасын қою, тағы басқа шаралар қарастырылған, – деді Қырымбек Елеуұлы.

Мемлекеттік хатшы әл-Фарабидің 1150 жылдығын мерекелеу барысын-да төмендегідей міндеттерді жүзе-ге асыру керектігін санамалай келе: «Ұлы ойшылдың идеялары мен қағидаттарының теориялық негіздерін жаңа заманға сай пайдалану, ғұлама ғалымның мұрасын өзекті ғылыми-зерттеулерде және инновациялық білім беру үдерістерінде кеңінен қолдану, әл-Фараби идеалдарының негізінде жаңа үлгідегі мемлекеттік ұстанымдарды зерделеген жөн», деді.

Открывая торжественное мероприя-тие, Госсекретарь РК Крымбек Кушер-баев подчеркнул, что празднование 1150-летнего юбилея аль-Фараби при-даст мощный импульс изучению и ос-мыслению наследия великого ученого как у нас в стране, так и за рубежом.

Также он сказал, что юбилей велико-го мыслителя Востока включен в Кален-дарь памятных дат и событий ЮНЕСКО и будет широко отмечен на междуна-родных культурных площадках при поддержке ИСЕСКО, ОИС, ТЮРКСОЙ

и других организаций. В рамках юби-лея аль-Фараби запланированы научные симпозиумы в Париже, Нур-Султане и Туркестанской области, в которых при-мут участие ведущие ученые-фарабие-веды из более чем 40 стран мира, будут организованы международные экспеди-ции, реконструированы исторические культурные объекты, изданы и пере-ведены труды ученого, создан цикл до-кументальных фильмов, откроются цен-тры аль-Фараби за рубежом”, – отметил Крымбек Кушербаев.



Алматы қаласының әкімі
Б.Ә. Сағынтаев



Түркия Республикасы Мәжілісінің
депутаты Metin Gündoğdu



*Құрметті ханымдар мен мырзалар!
Уважаемые Дамы и Господа!*

Я рада приветствовать Вас от имени ЮНЕСКО на этом торжественном мероприятии, посвященном празднованию юбилея Абу Насра аль-Фараби. Включение празднования 1150-летнего юбилея в Глобальный список памятных дат ЮНЕСКО, связанных с 2020 годом, придает этому событию всемирное значение.

Празднование юбилея отвечает задачам Организации по сближению народов через популяризацию их вклада в развитие мировой культуры, науки и образования. Жизнь аль-Фараби – это пример жизни и стремления к знаниям, к пониманию мира и пониманию смысла жизни. В поисках знаний Ученый жил и творил в Багдаде, Алеппо, Дамаске. Аль-Фараби, посвятив всю свою жизнь науке, оставил после себя огромное количество фундаментальных трудов в разных сферах духовного освоения мира, таких, как музыка и искусство, астрономия и математика, медицина и философия.

На размышлениях и изречениях Великого Ученого и Мудреца можно воспитывать человека как личность и утверждать истинные человеческие ценности. Мудрость Великого учителя актуальна и имеет огромный смысл и сегодня. Трактаты ученого требуют определенного уровня понимания, вну-

Криста ПИККАТ, Директор Кластерного Бюро ЮНЕСКО в Алматы.

Krista PIKKAT, Director of the UNESCO Almaty Office.

Криста ПИККАТ, ЮНЕСКО-ның Алматыдағы Кластерлік Бюросының директоры.

тренней подготовки и осознанности. Неслучайно один из передовых университетов Казахстана носит имя аль-Фараби. Это очень символично, так как университет в своей деятельности уделяет внимание проблемам познания, способствует развитию стремления раскрыть возможности и способности человека. Имя ученого придает особый статус Университету, преподавателям и студентам, именно поэтому ваш университет был назначен главным исполнителем реализации юбилейных мероприятий.

Хотелось бы поздравить весь коллектив Университета и студентов с церемонией открытия праздничных мероприятий, посвященных аль-Фараби, открытием Центра аль-Фараби и пожелать вам больших успехов в успешной реализации программы мероприятий, запланированных в рамках празднования юбилея.

Создание нового Центра Аль-Фараби имеет огромное значение для ООН и ЮНЕСКО. Мировоззрение и наследие аль-Фараби созвучно новой повестке дня в Области Устойчивого Развития, а также с программам и целям ЮНЕСКО. Вот почему Центр может стать активным партнером ЮНЕСКО в продвижении межкультурного диалога не только в Казахстане, но и в Центральной Азии. Центр может помочь ЮНЕСКО продвигать науку среди молодежи, давать знания и навыки, необходимые для содействия устойчивому развитию, в том числе для продвижения культуры мира и ненасилия и осознания ценности культурного разнообразия.

Я хочу пожелать Университету новых и креативных инициатив и новых проектов!

Назарларыңызға рахмет!

Большое спасибо за Ваше внимание!



Бекір Қарлыға – Түркия Республикасы премьер министрінің кеңесшісі және БҰҰ «Өркениеттер альянсының» Ұлттық үйлестіру комитетінің төрағасы.

Bekir Karlyga – Advisor of the Prime Minister of the Republic of Turkey and Chairman of the National Coordinating Committee of the United Nations Alliance of Words.

Бакир Карлыға – советник премьер-министра Турции, Глава Национального координационного совета «Альянс цивилизаций» ООН в Турции.

Фараби Түркі әлемінің өркендеуіне және батыс әлеміне әсер еткен Ұлы Философы. Қазақстан Фарабиді өз ұлтының ұлы ретінде қабылдайтынын түсіндік. Осы орайда әсіресе Фарабидің атымен аталатын университеттің іс-шаралары аса маңызды. Себебі Фараби өткен шақтың философы емес. Фараби ұсынған қала моделімен қазіргі кезде адамзат өмір сүретін қалалар моделі мүлдем ұқсамайды. Фараби ұсынған қалалық үлгіде адамдар бір-бірін

құрметтейтін бір-біріне көмектесуді доғармайтын және ең алдымен ересектермен қызметтес болатын адамдардан тұрады. Фараби еңбектері бізге жаңа әлемнің қашан қалай пайда болғанын көрсетті. Фараби әлемдегі ең үлкен өркениетті философтардың бірі, тіпті бірінші. Себебі Фараби өркениет тақырыбына тікелей үш ұлы еңбек жазды. Ол ең алдымен бақыт туралы айтты. Өркениет үшін де дәл осылай еңбектенді. Сондықтан біз жастарға Фараби туралы көбірек айтуымыз қажет. Осы жыл Қазақстан үшін, Түрік әлемі үшін, Ислам әлемі үшін тіпті бүкіл Әлем үшін мүмкіндік.





*Қадірлі мемлекеттік хатишы,
құрметті қонақтар мен әріптестер!*

Ұлы философ-ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің туғанына 1150 жыл толу мерейтойының әлемде оның есімімен аталатын бірден-бір университеттен басталғандығы – біздер үшін зор қуаныш, үлкен мәртебе. Арада 11 ғасыр өтсе де, әл-Фараби ілімінің дәл қазіргі алмағайып заманда өте өзекті әрі қажетті екендігіне көзіміз жетіп отыр. Жер бетінде кемел әрі мінсіз қоғам орнатуды Платоннан бастап небір ойшылдар армандады және оның жолдарын іздеді. Солардың ізін жалғастырған Әбу Насыр әл-Фарабидің айтуынша – адамзат келеңсіздіктері мен зұлымдықтарды болдырмаудың жалғыз жолы – қайырымдылық, қайырымды қоғам құру. Әл-Фараби адамның ең асыл қасиеті оның ақыл-парасатында және ол адамзаттың бақытқа жетуіне қызмет етуі тиіс деген ойын дамыта келе «тәрбиесіз берілген білім – адамзаттың қас жауы» деген қорытынды жасайды. Бұл әсіресе, білім саласы, оның ішінде университеттер үшін аса маңызды қағида. Өйткені, қазіргі заман университеттерінің міндеті – тек қана

Ғалымқайыр Мұтанов – әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің ректоры.

Galymkair Mutanov – rector of al-Farabi Kazakh national University.

Галымкаир Мутанов – ректор Казахского национального университета имени аль-Фараби.

кәсіби құзыретті мамандар ғана даярлап қоймай, жоғары адами қасиеттерді бойына сіңірген ел және әлем азаматтарын қалыптастыру. Осы орайда, Біріккен Ұлттар Ұйымының тұрақты даму жөніндегі жаһандық хабы ретінде ҚазҰУ ғұламаның қайырымды қоғам туралы ілімінің негізінде Университет – 4.0 жаңа легінің моделін дайындап, өткен жылы Біріккен Ұлттар Ұйымының Нью-Йорктегі штаб-пәтерінде, ал биыл Жиддада, Ислам Ынтымақтастығы Ұйымында таныстырды. Жаңа жоба халықаралық ауқымда жан-жақты қолдау табуда. Қазіргі уақытта осы модель аясында ҚазҰУ Біріккен Ұлттар Ұйымының Өркениеттер Альянсымен бірге «Қайырымды қоғам азаматтарын қалыптастыру. Қазіргі университеттер миссиясы» деп аталатын халықаралық жобаны жүзеге асыруда. Бұл жоба әлемнің 12 мемлекетінде ашылған Қазақ ұлттық университетінің Әл-Фараби орталықтарында іске қосылуда.

Жақын арада әл-Фарабидің жатқан жері – Дамаскідегі кесенесінде осындай орталық ашылмақ. Әл-Фараби есімін және ілімін мәшһүрлеу мақсатында біздің университет тұңғыш қазақстандық «Әл-Фараби-1» және «Әл-Фараби-2» нанопутниктерін ғарышқа ұшырды. Елбасымыздың және Президентіміздің қолдауымен «Әл-Фараби ғылыми-технологиялық алқабы» атты жаңа жобаны іске қосуды қолға алудамыз. Ұлы ойшылдың мерейтойы қарсаңында біздің студенттер әл-Фарабидің қайырымды қоғам туралы ілімін елімізде және әлемде тарату

ниетімен «QAIYRYMDY QOĞAM» деп аталатын заманауи челленджді бастап кетті.

Құрметті Отандастар!

Биылғы жыл – Тәуелсіз еліміз үшін ерекше жыл. Ұлы ұстаздарымыз Абайдың және әл-Фарабидің мерей-

тойларының халықаралық ауқымда аталып өтілуі осындай тарихи кезеңде барлығымызға ерекше ықпал етіп, санамызға сілкініс, дамуымызға серпіліс беретініне сенемін.

Қазақ елі мәңгілік болсын!

Мерейтой құтты болсын!



Ортағасырлық философия және қайта өрлеу дәуірі кафедрасының қауымдастырылған профессоры Георгиос Стейрис, Каподистрия атындағы Афина ұлттық университеті



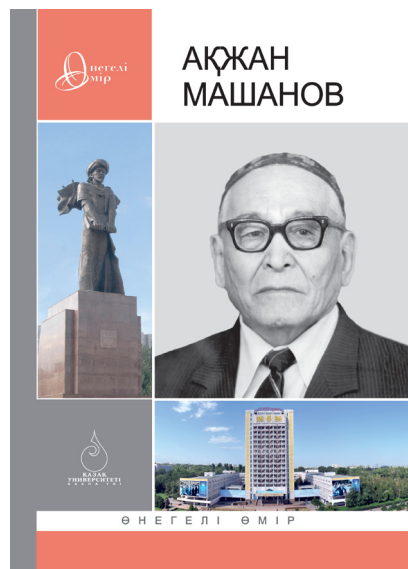
Сауд Арабиясы Білім және ғылым министрінің зерттеулер мен инновациялар жөніндегі орынбасары Nasser Mohammed Al-Aqeeli



Ислам Ғынтымақтастық Ұйымы Бас хатшысының орынбасары А.А. Мусинов



Дамаск университетінің президенті Mohammed Maher Kabakibi

АҚЖАН
МАШАНОВ

Первооткрыватель

Среди ученых-горняков XX века видное место по праву занимает член-корреспондент Национальной Академии наук Республики Казахстан Акжан Жаксыбекович Машанов, основоположник нового научного направления горной науки в Казахстане – геомеханики, актуальной и в настоящее время. Его 100-летний юбилей был отмечен в 2006 году в рамках ЮНЕСКО. А.Ж. Машанов является открывателем золоторудных Акбастау-Кусмурынского, Лениногорского, Зыряновского, Торгайского, Жезказганского и Каратауского месторождений. Глубокие научные познания ученого в области геологии, математики, геометрии, механики и горного дела позволили ему создать новое научное на-

правление, представляющие сплав геологии, горного дела и механики. Он полагал, что при проведении горных работ в недрах земли нужно прежде всего сохранять природную гармонию, «гармонию недр», что является всеобщим законом строением земной коры нашей планеты.

А.Ж. Машанов известен не только как ученый в области геологии, металлургии, горного дела, он является основателем казахской научной фантастики (его романы «Путешествие в глубь земли», «Тайна земли» до сих пор вызывают интерес уфологов), создателем двуязычных словарей, учебников по геологии и горному делу на казахском языке. Не менее он значим как исследователь наследия великого мыслителя Востока, математика, астронома, философа Абу Насыра аль-Фараби.

Глубокое знание арабского языка, постижение философии ислама позволили ему еще в середине 50-ых годов XX века серьезно заняться личностью и наследием Абу Насыра аль-Фараби, о чем свидетельствуют написанные им научные и исторические труды «Аристотель Востока», «Об изучении наследия аль-Фараби», «Великие ученые Средней Азии и Казахстана», «Аль-Фараби и Абай» и др.

В 1968 году ученый нашел могилу аль-Фараби в Дамаске, досконально исследовал вопрос о происхождении ученого, о его принадлежности тюркскому миру. Изучив труды великого философа, энциклопедиста, математика и астронома, Акжан Машанов пришел к выводу, что в книге немецкого астронома Иоганна Кеплера «Музыка небес» многие факты и данные приведены из труда аль-Фараби «Китаб-аль-музыка аль-Кабир». В 1984 году Акжан Машанов в издаваемом в Кувейте журнале «Аль-Фараби» опубликовал статью на арабском языке, заставив известных ученых признать его правоту. Неслучайно его считали ведущим консультантом по вопросам изучения научного наследия аль-Фараби. В 1972 году Акжан Машанов стал инициатором проведения в Алма-Ате Международной научной конференции, посвященной 1100-летию аль-Фараби, с участием видных ученых мира. В 2001 году, во время празднования юбилея аль-Фараби в Казахстане, академика посмертно наградили премией имени аль-Фараби.

От редакции

Автор туралы: философия ғылымдарының докторы, профессор, Қазақстан Республикасы ҰҒА корреспондент-мүшесі (1931-2000).

About the author: Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the NAS of the Republic of Kazakhstan (1931-2000).

Об авторе: доктор философских наук, профессор, Член-корреспондент НАН РК, фарабиевед (1931-2000).



Ағын ҚАСЫМЖАНОВ

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЗАМАНЫ

Аңдатпа. Автордың басты мақсаты – әл-Фарабидің әлемдік мәдени кеңістікке кірігуін көрсету. Қазақ философы монографиясының қазақ тіліне аударылған тарауында әл-Фарабидің шығу тегі қарастырылады, Ибн-Халликанға сәйкес оның өмірбаянының деректері, ежелгі және ортағасырлық философия тұрғысындағы ғалымның энциклопедизмі мен рационализмін анықтаған әл-Фарабидің бастапқы дүниетанымдық іргетасы көрсетілген.

Agyn KASYMZHANOV
AL-FARABI AND HIS EPOCH

Abstract. For the first time, the article of the famous Kazakh philosopher is published in his native language, with the aim of promoting the views of Russian scientists on the doctrine and historical and cultural conditions in which the Master created.

Ағын ҚАСЫМЖАНОВ
АЛЬ-ФАРАБИ И ЕГО ВРЕМЯ

Аннотация. В статье говорится о деятельности аль-Фараби, о его включенности в мировое культурное пространство. В частности, рассмотрены вопросы происхождения аль-Фараби, выявлены, со ссылкой на факты его биографии по Ибн-Халликану, исходные мировоззренческие позиции аль-Фараби, определившие энциклопедизм и рационализм ученого в контексте античной и средневековой философии.

Әбу-Насырдың өмірбаянын қалыптаудағы біз ескеруге тиіс басты нәрсе – оның біріне-бірі ықпал етіп жатқан түрлі мәдени дәстүрдің қайнаған ортасында өмір сүруі.

Әл-Фараби 870 жылы Фараб өңірінде, Арыс өзенінің Сырдарияға құйған тұсында дүниеге келген (бұл қазіргі Қазақстанның Оңтүстік Қазақстан облысындағы Шәуілдір ауданына сәйкес келеді). Түріктердің ақсүйек әулетінен шыққан, толық аты-жөніндегі “тархан” деген сөз осыны куәландырады: Әбу Насыр Мұхаммад Ибн-Мұхаммад Ибн-Тархан Ибн-Ұзлағ әл-Фараби ат-Түрки.

Мәдениет тарихшылары әл-Фараби шыққан аймақтың кейбір ерекшеліктерін айқындаған. Мәдени және этникалық қарым-қатынаста ол өңір Орта Азияның егіншілік мәдениеті мен Орталық Қазақстан даласының көшпелі мал шаруашылығы мәдениетінің түйіскен жері еді, міне, сол жерде түрлі діни нанымдағы (шаманизм, зороастризм, несториан, манихей, буддизм) мәдениеті мен дәстүрі түрлі деңгейдегі елдер мен тайпалар (қыпшақ, қаңлы, оғыз, қарлұқ, соғды, шігіл, яғма) мекендеді. Ол заманда түріктің өз жазуы бар еді. Араб шапқыншылығына дейін Сырдарияның орталығы Тарбанд қаласы болған (немесе Отырар қаласы, кейінірек Фараб болып өзгертілді) мәдени оазисі қалыптаса бастаған. VIII ғасырда Оңтүстік Қазақстан халифатының құрамына кіреді, ислам діні тарап, медреселар ашыла бастайды. Этникалық сана-сезімнің өсуі және бағынған халықтардың тәуелсіздікке қадам басқан қозғалысы орталықтан шылбыр үзген күштердің халиф пен оның жақтастарының өкіметін әлсіретеді. Араб тайпаларының әскері деген бұрынғы мағына жоғалып, оның орнын түрік тектес атты гвардия басады.

Әбу Насыр – Фараб аймағында, балалық шағы өткен Уәсіж (Оқсыз) қалашығында, осындай атты гвардияшы-

лардың бірінің шаңырағында дүниеге келген. Есейе келе, терең білім іздеп туған жерінен кетеді. Бір мәлімет бойынша, ол уыздай жас кезінде, енді бір мәліметте шамамен қырық жасында кеткен. Әл-Фараби ілімі мол, парасаты бай қалаларға барады. Ол Бағдат, Харран, Қайыр, Шам, Алеппо шаһарларында, араб халифатының басқа да қалаларында болған. Мол білім алып, көп нәрсені бастан кешіріп, парасат иесі атанады.

Әл-Фарабидің өмірінің көбі араб халифатында өтіп, шығармаларының барлығы дерлігі осында жазылған. Араб халифатының алғашқы кезеңдерінде ислам пайда болып, қалыптасып, Сирия, Палестина, Ирак, Иран, Мысыр жаулап алынғаны мәлім. Араб халифатының қалыптасуы халифтердің екі әулетімен тығыз байланысты. Омейя әулеті (661-750) араб империясының саяси және экономикалық өмірін қалыптастырды. Аббас әулеті (750-1262) кезінде экономика мен мәдениет одан әрі дамыды. Аббастар халифатының астанасы Бағдат болды. Бұл қала мәдени өмірдің үлкен орталығы еді, халифатта кеңінен тараған рухани ағымдардың барлығы осы жерде дүниеге келген. Бағдаттың ірі мешіттерінің бәрінде кітапхана болды. Кітапты сақтау ғана емес, студенттерді оқыту, ғалымдардың тұрмысын қамтамасыз ету мәселесі шешіліп отырған. Бірін-бірі байытқан, түрлі мәдени дәстүрдің дәл осы Бағдатта тоғысуы пұтқа табынушылық, иудаизм, христиандық (христиан несториан және монофизиттер арқылы), ислам нанымдарында ерекше байқалды. Түрлі халықтың мәдениеті ақыл-ой қақтығысына, ақыл-ой үндесуіне, жергілікті-этникалық тар шеңберден шығып кетуіне идеологиялық негіз қалады. Әл-Фарабидің ұжымдық қала туралы айтқаны да дәл осы Бағдатқа қатысты еді. Бұл шаһар – *«қараңғы қалалардың ішіндегі ең гажайып, әрі бақытты қала, өзінің сырт келбеті түрлі-түсті,*

әсем көрпеге ұқсайды, осы көркімен кез келгенді баурап алады, өйткені бұл жерге келген қаймана жұрт көңілінің қалағанын таба алады. Сол себепті халық [осы қалаға] ағылып келіп, тұрақтап қалады. Шаһар күннен-күнге кеңейіп барады. Мұнда тегі әр түрлі адам баласы дүниеге келеді, түрлі неке, түрлі жыныстық қатынас болып жатады, атасы жат, түрлі бала туып, қилы тәрбие алып жатады. Бұл қала біріне-бірі ұқсамайтын махалладан, бірақ біріне-бірі кірігіп кеткен, түрлі бөліктен тұрады, содан болар, бөтен адам мен жергілікті халықты бірінен-бірін айыра алмайсың, содан болар, күллі пизыл, күллі қимыл осы шәрде тоғысқан. Сондықтан уақыт өте келе ең лайықты деген [адамдар] осында өсіп-жетуі әбден мүмкін. Данышпандар, шешендер, ақындар шығуы мүмкін» (4, 158).

Бірақ ұжымдық қаланың қайырлы қалпы байқалған сияқты болғанымен әл-Фараби оны қайырымды қалаға емес, “қараңғы” қаланың қатарына жатқызады, өйткені басқа жерге қарағанда ізгілік пен зұлымдықтың арасы олар шаһарда қатты байқалады. Ғалымдар мен философтардың өмірбаяны жазылған орта ғасыр дәуірі авторларының мына шығармаларында әл-Фарабидің де өмірбаяны кездеседі: Ибн-Аби-Усайбидің (1269 жылы өлген) «Дәрігерлер санаты туралы мәліметтер көзі» еңбегінде, әл-Кифтидің (1248 жылы өлген) «Ғалымдар мен данышпандар туралы хабарлар» еңбегінде, Ибн-Халликанның (1242 жылы өлген) «Атақты адамдардың қайтыс болған күндері және өз заманының ұлдары туралы мәліметтер» еңбегінде.

Біз әл-Фарабидің Ибн-Халликан жазған қысқаша өмірбаянын (16, 113-117) баяндаймыз.

Әл-Фарабидің Бағдатқа келгенге дейін түрік тілінде, өзге де тілде сөйлегені белгілі, бірақ араб тілін білмеген. Оның тіл үйренуге мол уақыт

бөлгенін және бұл тарапта керемет нәтижеге қол жеткізгенін атап айту керек: өмірінің соңында ол жетпістен астам тіл біліпті. Бағдатта тұрып, әл-Фараби араб тілін қысқа мерзімде толық үйреніп, түрлі ғылыммен, ең әуелі логикамен айналыса бастайды. Ол кезде Бағдаттағы ең танымал ойшыл, философ-тәлімгер Әбу-Бишр Матта бен-Йунис болды, Бағдатта ғана емес, араб халифатының барлық мәдени орталықтарында Аристотельдің логикалық еңбектерінің ірі комментаторы ретінде атақты болатын. Оның шәкірттерінің қатарын әл-Фараби толықтырады, ол Әбу-Бишр Маттаның айтуы бойынша Аристотельдің логикалық еңбектеріне түсініктеме жазады. Әл-Фараби замандастарының куәландыруынша, Бағдат мұғалімінің әл-Фарабиге жасаған ықпалы өте зор болған секілді, өйткені Әбу-Бишр Стагириттің логикалық мұрасына анық стильмен, мәдени нәзік түсінік бере алатын қабілетке ие болатын: ол тереңдікті қарапайым мазмұндаумен шебер ұштастыра отырып, аса күрделі құрылымдардан сәтті шығып кететін. Әбу-Бишр Матта стилінің осынау қасиетін оның лайықты шәкірті толығымен бойына сіңіреді.

Бағдаттағы өмірі кезінде әл-Фараби ислам әлемінде танымал болған ойшыл-христиан Йуханна бен-Хайланның логикасының кейбір ерекше тәсілдерін үйрену үшін Харран қаласына сапарлап барады. Бағдатқа оралғаннан кейін әл-Фараби Аристотель мұрасын зерттеуге толық кіріседі, ол ұлы грек ойшылы қалдырып кеткен идеяларды, міндеттер мен проблемаларды жеңіл қабылдап, шешуге ұмтылады. Аристотельдің “Жан туралы” трактаты көшірмесіне Әл-Фарабидің жазған бір сөйлемінің өзі Аристотель мұрасын игерудегі араб тілді ойшылдардың еңбекқорлығын аңғартады: “Бұл трактатты мен екі жүз рет оқыдым” деп жазыпты. Мәселе, сірә, араб тілді ойшылдардың ежелгі

дәуір мұрасын зерделеуде көрсеткен төзімділігінде ғана емес (“Оның асқазаны, тегі, темірдей болған болуы керек” деп мысқылдайтыны бар Гегельдің, 27, 105), нақты білімді, нақты мәтінді есте сақтауды керек ететін антикалық авторлардың барлық еңбегіне сол заманда егжей-тегжейлі түсініктеме бере алатын философиялық шығармашылықтың ерекшелігінде болса керек. Бұл лепесте бір ғана дерек көзіне неше мәрте, қайта-қайта оралып отыруға үндеу бар екені анық, сол заман философиясын оқудың маңызды принциптерінің бірі де осында жатқан сияқты.

Әл-Фарабидің жан-жақты ғылыми ізденістерінің нәтижесі “Ғылым классификациясы туралы” трактаты болып саналады, онда әрқайсысының зерттеу пәні анықталып, сол заманның ғылымы тәртіппен жіктеліп көрсетіледі. Замандастардың айтуынша, “бұрын ешкім дәл осындай еңбек жазған жоқ, ешкімнің ондай жоспары болмаса да керек, сондықтан бұл еңбек-ғылымды зерттеген жанға таптырмас дүние” (15, 115).

Әл-Фараби Бағдатта білімін толықтырады, көрнекті ғалымдармен жақын

араласады және өзінің ойының, эрудициясының, мінезінің күшті сипатының арқасында олардың ортасынан ойып орын алады. Бірақ догмаға сүйенген теологтардың арасында әл-Фарабидің ойлау жүйесін жақтырмаушылар күн өткен сайын көбейе береді. Ал ол ойлау жүйесі танымның рационалистік жолдарын ашуға және адамға керек бақытты о дүниеден емес, бұ дүниеден – жер бетінен іздеуге құрылған еді. Ақыр соңында Әл-Фараби Бағдаттан кетуге мәжбүр болады.

Ол Шам қаласына барады, бірақ оған аялдамай, Мысырға бет түзейді. Өзінің “Азаматтық саясат” атты кітабын Бағдатта бастап, Қайырдә (Мысыр) аяқтағанын осы еңбегінде атап көрсетеді. Ұзаққа созылған сапардан кейін әл-Фараби Шам қаласына қайтып оралады, онда окшау өмір сүріп, өмірінің соңына дейін тұрақтап қалады. Сол кезде Шам қаласын билеген Сайф-ад-Даул бен Хамданидің қамқор болғанына қарамастан, ол сарай өмірінен қашқақтап, әміршінің алдына сирек барады. Ойшыл ұзақты күн хауыздың жағасында, көлеңкелі



бақта отырып, кітаптар жазады, шәкірттерімен әңгімелеседі. Өзінің шығармаларын жеке-жеке параққа жазған екен (сондықтан кейбір жазбалары сол бір парақ – бір ғана тарау күйінде қалыптасыпты, кейбіреуі тек фрагмент күйінде сақталыпты, көпшілігі аяқталмаған). Әл-Фараби біртоға, қанағатшыл кісі болған. Оның өмірлік қажеттілігі күн сайын Сайфад-Даулдың қазынасынан түсетін төрт дирхеммен ғана шектеліпті. Сексен жасында дүниеден өтіп, Шам қаласы дуалының сыртына, Кіші қақпаның түбіне жерленеді. Өміршінің өзі арнайы төрт папирусқа түскен дұғаны оқыпты, деген сөз бар.

Айтылған өмірбаян әл-Фараби өмірі туралы толық мағлұмат бермесе де, оның шынайы ойшылға тән сипатын аңдаймыз: өзінің бағасын білуі, риясыз ниеті, ғылымға деген сүйіспеншілігі. Әл-Фарабидің тұлғасының биіктігі оның білімді – тәжірибеде жүзеге асыруға ұмтылуында. Осыған орай өзі былай дейді: “Тіршілікте ізгілікті болмай, оның (философтың – А.Қ.) ақыл-парасаты биік болуы мүмкін емес” (4, 341).

Түрлі мәдени дәстүрді бойына сіңірген әл-Фараби мұрасы еуроцентризммен азицентризмнің дәрменсіздігін көрсетеді, өйткені түрлі мәдениеттің өзара дамуы барысында ұқсастық қана емес, сіңіру, ықпал ету, сабақтастық, күрес және т.с.с. құбылыстың бәрі болады. Мәдени байланыс көпжақты ғана емес, сонымен бірге бірін-бірі ынталандыратын, бірін-бірі байытатын маңызды дүние болды. Еуроцентрлік әдебиет Шығыс перипатетизмі туралы және нақты әл-Фараби туралы жазса, онда оның Аристотельдің қаншалықты “игергенін” (дұрыс па, терең бе, қате ме, бетін ғана қалқып алған ба және т.с.с.) және ол тәпсірлеген Аристотельдің еуропалық философиялық ойдың дамуына қаншалықты әсер етуі мүмкін (немесе мүмкін емес) екені туралы

ғана сөз болады. Антикалық мәдениет Вавилонның, Мысырдың, Үндістанның ежелгі және сол заманғы мәдениетінің әсерін бастан кешкен, бұл Э. Ренанның, В. Виндельбандтың, К. Форлендердің, К. Ясперстің пікірлерінен алынып тасталады. Еуроцентрлік әдебиеттер ежелгі мұраны «жеткізу» процесі тек «тұтастықты сақтау» немесе «бұрмалау және қат-қабат» процесі ғана емес, сонымен қатар түрлі мәдениет арасындағы нақты байланыстардың, жаңа құндылықтардың пайда болуының және жаңа тарихи жауапкершіліктің құрамдас бөлігі болғанын ескермейді.

Еуроцентризмнің жуан тамыры Шығыс елдерін отарлап пайдалану объектісіне айналдырған әрі осы пайдалануды ақтауға, бекітуге арналған идеологиялық қондырғыны қалыптастырған терең тарихи жағдайларда жатыр. Ары кеткенде экзотика деп тамашалау үшін Шығыс мәдениетіне биіктен, мейманамен қарау пұғылы Батыс ориенталистерінің басын әлі айналдырып отыр. Шығыс “мистикаға толы” және Шығыста ұтымды айқын және толық ойдың тереңдігі жоқ деп ойлайды. Қазіргі буржуазиялық идеологтар ортағасырлық мистикаға жан бітіріп, өркениеттің негізі ретінде томизмді жариялау үшін ғана “Шығыспен” бетпелет келуге ынтызар.

Мәдениеттерді синтездеу процесі кейде жарқылдап, кейде өлмеусіреп, кейде әлсіреп, кейде күшейіп дегендей, үздіксіз жүріп жатады. Шығыстың мол білімін гректер әуелі Ахемен әулеті билеген заманда көрген. Осы төңіректегі, осы аймақтардағы мәдениеттер синтезінің екінші толқыны Александр Македонскийдің шапқыншылығы мен Үндістан, Иран, Сирия, Армения, Грузия, Орта Азия, Таяу Шығыс мәдени дәстүрлері өзара тығыз байланысқан эллинизм дәуіріне сәйкес келеді. Әл-Фараби заманына жақын үшінші толқын христиандар қоныс аударған кезбен байланысты. Бұлар грек мәде-

ниетін өзге наным-сенімдегі елдерге жеткізеді, әлгі елдер болса, ізгі мұрагер ғана емес, көргенін іліп әкеткен дарынды жұрт екенін танытты. Сасан әулеті билеген парсыларға грек ойының ғаламатын әуелін есториан сириялықтар таныстырған. Бұл ретте логика, философия және медицина туралы грек еңбектерінен тәржіма жасаған Ғұндишапур мектебі зор рөл атқарды.

Өзінің сапарлап келген саяхатшылары арқылы гректер б. з. б. VI ғасырда Шығыс халықтарының мәдениеті жетістігімен танысуға мүмкіндік алды. Бұл туралы ғылым тарихшысы Дж.Сартон былай деп жазады: “Антикалық ғылымды түсінуге екі адасушылық көп кедергі келтірді. Біріншісі Шығыстың ғылымына қатысты. Ғылым Грекиядан басталған деген болжам өзін ақтамайды; грек “кереметі” мыңдаған жыл бойына Мысырда, Месопотамияда, мүмкін, тіпті басқа да аймақтарда, әзірленіп жатты” (72, IX). Александр империясының заманында Шығыстың мәдени дәстүрінің элементтері грек мәдениетіне кіріге түседі. Дж. Сартонның айтуынша, Шығыс пен Батыс қосылады: “Оңтүстік-Шығыс Еуропа, Солтүстік-Шығыс Африка, Батыс Азия ешқашан бір-бірімен ат құйрығын кесісіп кетпеген” (71, 4).

Философия өзінің дамуында салыстырмалы дербестікке ие болғандықтан біз шешуші әлеуметтік-экономикалық және таптық негізден басқа, тасада қалып жататын құбылыстарды – дәстүрді, мұраны игеру тәсілін, заманалардың алуан түрлі идеялық тенденцияларын есепке алуға тиіспіз. Әл-Фараби өз шығармаларында грек философиясына, әуелі Аристотельге, содан кейін Платонға кеңінен сілтеме жасайды, халдейлерді, сириялықтарды атап өтеді, заманының көзқарасымен сан түрлі ой бағытын көздеген. Оның айтуынша, данышпан ойға тізгін берген философиялық ілімнің түр-түрі “ер-

теде Иракты мекендеген халдейлерде болды, содан кейін мысырлықтарда пайда болды, содан соң гректерге ауысты, олардан сириялықтарға, одан кейін арабтарға көшті” (4, 335).

Грек білімінің араб халифатында ұшыраған өзгерістері туралы айта келіп, ағылшынның ғылым тарихшысы Дж. Бернал (22-ні қараңыз) антика дәуіріне қызығушылықтың өзі ақыл-ой қызметінің қарқынды дамуына себептен гөрі салдар болғанын атап өтеді. Антика мұрасының араб халифаты кезеңінде Шығысқа көшуін Дж.Бернал қайта оралу деп дәл сипаттайды.

Әркілі әлеуметтік-экономикалық тәртіп орнатқан, түрлі этнос тіршілік еткен араб халифаты (әл-Фараби халифаттың төрт тарабының бәрінде болған) мәдени дәстүрлердің кірігуіне, қала өмірінің өзіндік орталығы қалыптасуына, сөйтіп, өзінше бір “мұсылман мәдениетінің жалпыға ортақ түрін” (22, 234) жасауға ықпал етті. Бұл ретте арабтардың елеулі мәдени жетістігі бар халықтармен бетпе-бет келгенін ұмытпау керек, ал оларды бағындыра алуының себебі бірқатар жағдайдың, соның ішінде сол кездегі ең ірі екі мемлекеттің – Византия мен Иранның бір-бірімен алысуы салдарынан екеуінің де әлсіреуі, сарқылуы арабтарға оңтайлы келе қалғанын білген жөн.

Еуропада латын тілінің рөлі қандай болса, араб тілі де мәдениеттерді синтездеуде сондай үлкен рөл атқарды. Айшылық алыс жерлердің бәріне бір ғана тілдің енуі, даму деңгейі мен өмір сүруі жағынан түрлі халықтың бір діни-саяси бірлестікке қосылуы, исламға дейінгі арабтың ескі, бай поэзиясының күнделікті көңіл-күйге жаппай әсері, міне, араб жаулап алуының салдары – осы. Араб халифаты мәдениетінің жайкүйін бағалауда оның саяси гүлденуі кезінде (IX ғ. басы) бұл мәдениеттің халифатқа енген барлық халықтың, оның ішінде жаулап алынған елдердің дәстүрлерінің негізінде біріккенін,

оның үстіне антикалық мәдени жәдігерлердің тың тыныс бергенін арнайы атап өту керек.

Әл-Фараби өмір сүрген дәуірді зерттеу кезінде исламға дейінгі қандай да бір мәдени дәстүрдің жаңғыруы араб халифаты құрылуымен, әлемдік ислам дінінің пайда болуымен келген әлеуметтік-экономикалық, мәдени және идеологиялық жетістіктерді біздің назарымыздан көлегейлемей керек. Мысырда, Палестинада, Сирияда, Кавказда, Иранда, Орта Азияда басталған феодализация процесі арабтардың басқыншылығын және одан кейін империя құрылуының алғышарты болды десе де болады. Құл иеленушілік салты сақталған ерте феодалдық қоғамның арабтарда қалыптасу процесіне, феодализацияның жалпы процесіне қалыптасқан монотеистік діндердің – христиандық пен иудаизмнің қасында пайда болған жаңа дін сәйкес келе қалды. Бұларда (кез келген діндегі сияқты) “дінсіздерге қарсы қасиетті соғысашу керек” деп уағыз айтылатын фанатизм элементі күшті болса да, IX ғасырдың ортасына дейін халифатта басқа діндегілерге төзіммен қарағанын тарих айғақтайды. Христиандық, иудейлік, зороастризм діндерін ұстанатын басқа жұрт халифат ішіндегі бөтен мемлекет сияқты мәртебеге белгілі дәрежеде ие болды. Діни төзімділіктің болуы, бір жағынан, араб басқыншылығына қатты қарсылық көрсетпеуге мүмкіндік жасады, екінші жағынан – діни себептермен Византиядан қуылған адамдарға саяси баспана беру арқылы антикалық идея мен оның мәдениетін игеруге жол ашылды, осы құбылыстардың арқасында салыстырмалы дін ілімі дүниеге келді, ал оның аясында діншілдікке сыни көзқарас элементтері пайда болды. Дін тарабындағы барлық қайшылықты, оның ішінде пайғамбарлар жасаған мұғжизаны түсіну үшін ар-Разидың (912 жылы өлген) “Пайғамбарлардың

өтірігі туралы” кітабын еске алған жөн, оны оқыса, «жүрек жаралы болып», «пайғамбарларға деген өшпенділік өсиет ретінде» қалар еді (қараңыз 45,166).

Зороастризм және оның жоғарғы, ғарыштық биікке жеткен, жақсылық пен жамандық антитезасы мутазилиттерге зор ықпалын тигізді, әуелі Алланың Ғаламдағы ізгілік пен зұлымдыққа деген қатынасымен, яғни жазмыш туралы ілімімен әсер еткен.

Мутазилиттер қарама-қарсы көзқарастарды зерделеу үшін елдің назарын тартуға ұмтылған. Солардың бірі – әл-Жахизаны А.Мец Вольтермен салыстырады және оны ең мықты еркін ойшыл деп атап өтеді (сол жерді қараңыз 170), өйткені әл-Жахиза христиандар мен мұсылмандардың дәлелдерін қисынды салыстырып, тіпті хадистерді (Мұхаммедтің сөздері мен істері туралы әңгімелерді) келемеждеуге дейін барған.

Халифаттың құрылуы феодалдық қатынастардың және феодалдық меншіктің жер мен суға мемлекеттік меншік, жеке меншік (*мүлік*) және шартты (сияпатты) жер меншігі (*икт*) түрінде дамуына ықпал етті. Бірақ бұл сонымен бірге қара бұқараның наразылығын туғызған, сөйтіп шаруалардың бірқатар ірі көтерілісіне жол ашқан отаршылық тепкісіндегі бағынған елді, қалың еңбекшіні ауыр езгіге салу екенін де ұмытпаған жөн. Және ол толқулар дін жамылғысымен өткен еді, Ф.Энгельс айтқандай, діннің идеологиялық үстемдігі заманында бұл табиғи, қалыпты құбылыс болатын.

Исламдағы секталық және бидғат бағыттарды қолдану исламның идеялық алашұбарлығымен де (ол христиандық, иудаизм, ханифизм, исламға дейінгі пұтқа табынушылық элементтерден құралған), сондай-ақ демагогия мақсатындағы күллі мұсылманның теңдігі мен “бауырластығы” туралы иллюзиялық ұрандардың танымал-

дығымен де (араб тайпаларын біріктіруде, басқыншылық саясатында зор рөл атқарған) байланысты. Шииттер де (бастапқыда), хариджиттер де, хурамиттер де (маздакиттердің сектасынан бөлініп шыққандар) «бастапқы исламға», жерді ел болып иеленуге, “жалпыға бірдей теңдікке” оралу туралы ұрандар көтерді. Әбу-Мүслімнің, Сумбадтың (755), Муканнаның (776-783) қарсылық қозғалыстары осындай ұранның астында өтті. Бұл қозғалыстар із-түзсіз кеткен жоқ, шаруа жағдайының біршама түзелуіне, соның ішінде, атап айтқанда, шаруаның мекен-жайы жазылған, салық төлеуден жалтармасын деп мойындарына іліп қойған қорғасын тұмарларын міндетті түрде кию тәжірибесінің жойылуына алып келді.

Шаруалар мен қолөнершілердің еңбегін қанау, қалың қара бұқараның шаруа қозғалысын бастаған наразылықтары, патриоттық-азаттық қозғалыстары өндірістік күштердің өсуімен, техниканың жетілуімен, мәдениеттің өсуімен тістесіп қатар жүрді, ол “араб тілді мәдениет” атты шартты атаумен әлемдік өркениеттің құрамдас бір бөлігі болып кірді. Оның негізгі мазмұны араб халифатының құрамына енген түрлі халықтың ойшылдары мен ғалымдарының идеялары мен еңбектерінен тұрды, олардың көпшілігі заманына сәйкес араб тілінде жазды, исламды ұстанды. Философиялық жүйелер құра отырып, ғылыми жаңалықтар аша отырып, олар мәдениет пен ғылым прогресінің идеалдарын, адам тұлғасының санасын басшылыққа алды. Төменгі әлеуметтік қозғалыстар, әсіресе карматтық қозғалыс прогрессивті философиялық концепциялардың қалыптасуына әсер еткен кемел негіз болды. Сыртқы салт-дәстүрге, діндегі авторитаризмге, ресми діннің догмасына карматтар ақылды қарсы қойды. Кармат қозғалысы шаруаларды, көшпелі бәдәуилерді және

ара-тұра қолөнершілерді біріктірді, IX ғасырдың аяғынан бастап карматтар жерге жалпы меншікті, жалпыға бірдей теңдікті талап ете отырып, Аббас әулеті билеген халифатқа қарсы антифеодалдық көтерілістер жасады.

Әл-Фарабидің ізбасарлары – Бируни мен Ибн-Сина карматтар жағына шыққан. Әл-Фарабидің өзіне карматизмнің қалай ықпал еткені туралы айту қиындау, бірақ олармен идеялық үндестігі болғанын аңғарамыз, атап айтқанда, дінді тәпсірлеудегі ұқсастық, мысалы, өзінің бастапқы мәні бойынша дін құлдану құралы емес, адам өмірінің адамгершілік құрылғысының реттеушісі болуы тиіс.

Ерте исмаилизм еңбекшілердің жаппай антифеодалдық карматтық қозғалысының идеологиясы ретінде бой көрсетіп, “Ихван ас-Сафа” (“Тазалық бауырлары”) қауымдастық мүшелерінің энциклопедиялық еңбектерінен философиялық негіздеме тапты. Бұл шығармада ежелгі грек философтарының кейбір ережелері араб халифатындағы ғылым жетістіктерімен эклектикалық түрде үйлесіп, теңдік идеясы, мемлекеттік құрылым мен адамдардың мінез-құлық нормасын реттеуге тиіс, “тазаланған”, ұтымды дінді құру туралы абстрактылы түрде айтылады. Әл-Фараби өзінің ағартушы хакімдердің қызметінің арқасында құрылатын мемлекет туралы идеясын осы шығармадан алған.

Ислам дінінің жоғарыда көрсетілген идеялық әр тектілігіне байланысты ресми идеологияның канонизация процесі қайшылықты болып, ұзаққа созылды. Аббасидтер халифы әл-Мамун (813-833) мутазилизмді мемлекеттік дін ретінде енгізді. Бұл шешім Аббас әулетінің билікке келуі процесімен сипатталады, бұлар азаттық қозғалыстарын тек араб нәсілді Умайя әулетіне қарсы пайдаланған әрі идеялық тұрғыдан мутазилизмнің неғұрлым икемді ағымдарын қолданған. Ислам

қағидаларын табиғи түсіндіріп, жүйелеу барысында құдайдың өрескел антропоморфизациясы және оны тұлғасыздандыру, фатализм және таңдау мүмкіндігін тану сияқты антитезалар пайда болды. Осы төңіректегі пікірталас пен айырмашылық салдарынан мутаизм дүниеге келді.

Мутаизмнің мемлекеттік уағызға айналуымен бірге ғылым мен аударманың да қатар гүлденуін мутаизмнің Аббас әулетінің билік басына келуіне зор ықпал еткен саяси конъюнктурасының күштілігімен түсіндіруге болады. Мутаизм исламның өзгермейтін ортодоксын іштен бұзып, ойдың еркіндігін алға тарта отырып, субъектінің белсенділігін, оның жақсылық пен жамандықтың жаратушысы бола алатынын, сондай-ақ Құран Кәрімнің жасалғанын жариялай отырып, жаңа ағым енгізді. Жаңа тәп-

сірдің бұл элементтері Құранның мәңгілік екендігі туралы ортодоксты исламға тән келісімді жоққа шығарып, жылдам дамып кетті және логикалы әрі инстинкті түрде исламның мәнімен сәйкеспейтіні білініп тұрғандықтан кері реакция тудыратыны анық еді. Ортодоксты ғұламалар “тәпсіршілері” тереңге тартатын түрлі секталар өкілдерінің “еркін” түсіндіруінен ислам қағидаларын қорғау қажеттігін толық сезінеді. Бұл спекулятивті теологиялық жүйе – каламды жасауға әкеліп соқтырды, оны ұстанатын ғалымдар мутакаллим деп аталған.

Мутаизм бастаған зайырлы білім насихатын “Тазалық бауырлары” жалғастырады. Бірақ олар Аббас әулетін мегзей отырып, ғалымдар қауымдастығы зұлымдық мемлекетін жоя алады деп білімнің басқа арнасына түсіп кетеді. Қысқасы, “Бауырлар”



Мұсылман кыяфетінде Арсто Миньатүрі (Ібн Фаткі, Мұхтән'Л-Хілем ісімлі есерінен, Топкапы Сарайы, Істанбул)

vera'ün-Nehir adını verdikleri, Ceyhun (Amu Derya) ve Seyhun (Sir Derya) nehirlerinin içinde yer aldığı bu bölge, eskiden beri İpek yolu kervanlarının ana güzergâhını teşkil etmekteydi. Uzak Doğu Asya ve Çin'den kalkan İpek ve baharat yüklü ticaret kervanları, Mavera'ün-Nehir üzerinden geçerek Horasan ve İran'ı aşip Anadolu topraklarına geçiyor, buradan Avrupa'ya, Afrika'ya yöneliyordu. Bu kervanlar, yalnız mal ve eşya taşımıyor, Doğunun zengin bilgi ve kültür hazinelerini de gittikleri yerlere götürüyorlardı. Bu nedenle Türklerin ve İranlıların yaşadıkları Horasan ve Mavera'ün-Nehir bölgesi, farklı kültürlerin buluşma noktası olmuş ve sürekli yenilenen bir medeniyet potası halini almıştı.

İslamiyet'in gelişi ile birlikte, kadim kültür mirasını barındırmakta olan bu bölgeden pek çok bilim adamı dü-

şünür ve din âlimi yetişmiştir. Bunlar arasında, Kur'an-ı Kerimden sonra İslam'ın ikinci temel kaynağı olan altı Hadis külliyatından üçünün müellifi, İmam Buhârî, İmam Neseî, İmam Tirmizî bu topraklarda yetişmişti. Aynı şekilde Hanefî mezhebinin bağlı bulunduğu, Akaid esaslarının büyük bilgini İmam Mâtürî de bu toprakların çocuğuydu. İslam dünyasında pozitif bilimleri öncüleri olan ünlü Matematik bilgini Abdülhamid ibn Türk, Buzcanî, Hocendî, ve Ferganî ile Logaritma ilmine adını vermiş olan el- Harizmi de hemen hemen Fârâbî ile aynı günlerde buralarda yetişmişti. Yüzyılın büyük bilim tarihçisi Sarton'un ünlü Bilim Tarihi (History of Science) kitabında adını bir yüz yıla verdiği eşsiz bilgini Ebu Reyhan el- Biruni de, bu bölgeden yetişmiş meşhur bir Türk ve İslam âlimiydi.

философиялық салада өз көзқарасын неоплатонизм, пифагорейлық ілім және суфизм элементтерімен тоғыстырады. Олардың қарапайымнан күрделіге өту принципі бойынша ғылымды жіктеуі және адамзаттың рухын, күллі адам жанының субстанциясын құрайтын абсолюттік рух туралы түсінігі атап айтуға лайық. Бұл ілімде өзінің ізбасарларын “еркін ой иесі” деп атауға мүмкіндік беретін үш сәт бар еді: 1) Алланың антропоморфизм белгілерін терістеу; 2) Құранның мәңгіліктік емес, жасалғаны туралы тезис; 3) адамның еркін екендігі және тағдырға тәуелді емес екендігі туралы ереже. Дәл осы жерде одан арғы идеялық күрестің маңызды түйіндері байланған. Кері реакция толқыны, бұдан өткен догмалық «кәміл исламның» қалпына келуі өзін көп күттірмеді. Білімділігіне қарамай Мамун мутаизмді қылыштың жүзімен енгізіп, «бидғатшыларды» аямай қудалайды. Мутаваккил халифтың (847-861) кезінде бидғатшылықтың «орны» өзгеріп, жүз сексен градусқа жалт бұрылады, сүннеттен, қасиетті өсиеттен шыққан кез-келген ауытқу айыпқа бұйырылды, яғни Құран мәтінін қандай да бір еркін тәпсірлеуге, исламды негіздеген Мұхамедтің істері мен сөздерін әңгімелейтін хадистерді сұрыптауға тыйым салынды. XII ғасырдың теологы, сопылықты исламдағы белгілі бір оппозициялық қозғалыс ретінде ортодоксия рельсіне тұрғызған, еркін ойлауға және Құранды аллегориялық тәпсірлеу бағытына салған суфизм реформаторы Әл-Ғазали сүннеттің «мызғымайтын догмасына сенетін адамдарды ұятқа қалдыратын» бидғатшылардың сүннетке қайшы бос әңгімесі деп баға берген. «Сол себепті Аллаһ Тағала мутакаллим мектебін құрып, оларды бидғатшылардың адамдарды ұятқа қалдыратын және жалпы сүннетке қарсы жаңашылдықтарын әшкерелейтін жүйелі ой қорыту арқылы

сүннетті қорғауға шақырды. Қалам мен оның қорғаушылары осы ниеттен шыққан» (28, 218). Догматқа сенуді әл-Фараби “жалпы қабылдаған сәлемдеме” деп жіктейді. Бірақ жалпыға белгілі, дейді ғалым, ақиқатқа үнемі сәйкес келе бермейді. Уақыт пен жағдайға байланысты ол өзінің кемшіліктерін жасырып ұстай алады. Бұл сәлемдемелерді қабылдамайтындарға ортодокшылар түбегейлі қарсы, олардың пікірлерінен қалай болса да, қайшылықтар табуға тырысады, әйткенмен оларға қарсы бір пікірге тоқтайды. Өздерінің тұжырымын олар фанатикалық қайсарлықпен, қайтпас табандылықпен қорғайды, ал ақиқат болса, олардың көзқарастарына қайшы болуы әбден мүмкін.

Діни қайшылықтар әл-Фарабидің қызметін негіздеген маңызды мәдени ахуал болды, әйткенмен олар сол замандағы мәдени атмосфераның басты компоненті емес еді. Бұл жерде қуғынға түскен христиан иммигранттарымен (әсіресе сириялықтармен) бірге келген ежелгі грек және эллада мәдениетінің идеяларының енгенін назарға алу керек. Ежелгі мұралардың келуі және игерілу процесінің қарқындылығын грек тіліндегі дереккөздердің сирия тіліне, сирия тілінен араб тіліне, грек тілінен араб және парсы тілдеріне аударылуы анық көрсетеді, бұл салада дарынды, жаңа есімдер дүниеге келді. Грек дереккөздерін игеру ой қызметінің күрт дамуына қозғау салды. Медицина, астрономия (“Теңізші Синдбад” туралы әңгімелерде ертегідей сипатталған теңіз саяхаттары үшін қажет еді), математика, философия саласында өз бетінше ізденістер басталады. Халифаттың Қытаймен, Үндістанмен, Жерорта теңізінің барлық елдерімен тығыз байланысы тек тауар алмасуда, техникалық жаңалық алуда ғана емес, сонымен қатар түрлі идеялық жүйелердің өміршеңдігін салыстыруда жатқан еді. Эллада дәуірі туралы әңгіме

болған кезде Батыс тарихшылары ежелгі Грекия мәдениетінің Шығысқа ықпалын ғана айтады да, кері процесс туралы үндемейді. Осыған қарсы Б.Гафуров соны пікір білдірді, оның айтуынша, “эллада мәдениеті деп аталатын құбылыста тек “таза” грек мәдени шығармашылығы ғана емес, Шығыс мәдениетінің өзіндік өрімі де көрініс тапқан” (25, 100). Халифат ішіндегі әлеуметтік-экономикалық, этногенетикалық, тілдік және мәдени процестердің күрделілігі мен қайшылығы осында жатыр. Жалпы, халифат мәдениеті туралы “көп халықтың, соның ішінде ортазиялық халықтардың шығармашылық табыстары синтезінің нәтижесі” (сонда, 323) деп айтуға болады. Алматы маңынан, Есік обасынан табылған, “Алтын адам” (алтыннан жасалған әскери сауыт киген жас жауынгердің сүйегі) туралы айтсақ та, жеткілікті. Өзгені төмендетіп, қандай да бір мәдениеттің асқақтату жағымды нәрсе емес. Қай мәдениет болсын, басқа мәдениеттен әлдене сіңіреді, бірақ ол оның өзіндік болмысын жоққа шығара алмайды.

Тамырында грек, парсы, үнді және басқа да мәдениеттер жатқан бастау көздерді түсінгенде ғана араб тіліндегі мәдениетке тиесілі ерекшелікті бөліп айтуға болады, сонда ғана осыған қатысты пікірлер әділ болмақ. Мәдениеттің бірегейлігі дегеніміз, ол – алдыңғы базаларды толық игеру, оларды жаңа талаптарға сай бейімдеу және одан әрі дамыту, яғни бұрын болмаған жаңа дүниенің пайда болуы деген сөз. Түпнұсқасы мен жаңалығынан айырылған мәдениет одан әрі даму процесіне әсер ете алмаса керек. Араб тіліндегі мәдениеттің өзіндік ерекшелігін жалпы әлемдік өркениеттің мәдениеті мен ғылымына зор үлес қосқан әл-Фараби, Бируни, Ибн-Сина сияқты ортазиялық ғалымдардың еңбектері дәлелдей алады. “Медициналық шығармалар мен

математикалық трактаттар, астрономиялық кестелер мен түрлі тілдерден аударылған араб тәржімалары Батысқа еніп, оның мәдениеті мен ғылымына жүздеген жылдар бойына темірқазық болды. Батыс Еуропа әдебиетінің дамуына Шығыстың тигізген ықпалы орасан зор; тіпті роман халықтарының өлеңіндегі ұйқас араб поэзиясынан көшкен деген болжам да бар” (сонда, 324). Әл-Фарабидің өмір сүрген кезеңде математиктер Әбу-Камиланың, Ибраһим Ибн-Синаның, географ әл-Масғұдидің, тарихшы ат-Табаридің есімдері танымал болды. Жоғарыда айтылғандай, араб тілді мәдениеттің қалыптасуына сириялық христиандардың шығармашылық қызметі де біршама әсер еткен. Арабтардың грек мәдениетін қабылдауы жолындағы кездескен тілдік кедергілерден өтіп кетуіне көмектескен де – дәл осылар. Олар араб халифатының құрамына қосылған кезде сириялық христиандар логика, астрономия, медицина, философия саласындағы грек тілді еңбектерді сирия тіліне аударуда мол тәжірибе жинақтаған болатын. Христиан шіркеулерінің бөлініп кетуі салдарынан пайда болған алғышарттар бұлардың тәржімамен айналысуына жол ашқан еді. Византияның ресми шіркеуінен бөлініп шыққан сириялық христиандар несториан, монофизит және т. с. с. секталар құрған болатын. Өз ілімдерін қорғау үшін олар өздерінің теологиялық және ғылыми әдебиеттерін жасай бастады, оған ежелгі грек авторларының шығармаларын да пайдаланды.

“Араб кезеңіне дейін” Пробтың (V ғ.), Сергей Решайнскийдің, Павел Перстің (VI ғ.) еңбектері ерекше көзге түседі. Араб халифаты құрылғаннан кейін жинақталған идеялық материалды жаңа арнаға бейімдеп, араб тіліне аудару кезеңі басталды. Бұл жұмыс шарықтау шегіне Мамун басқарған жылдары өзінің кітапханасы мен обсерваториясы

бар, штатында аудармашылары мен ғалымдары бар Бейт ал-Хикм (“Даналық үйі”) академиясы құрылған кезде жетті. Академия жұмысының тамаша ұйымдастырушысы, араб тіліндегі синтетикалық әдебиет пен ғылымның дамуына серпін берген тәжірибелі аудармашы Хунайн Ибн-Исхак (810-877) және оның ұлы Исхак Ибн-Хунайн (ум. в 910) болды.

Антикалық мәдени мұраның осы жолмен келуінен басқа да арналардың болғанын мойындайтын көзқарас бар. Мәселен, белгілі грузин ғалымы Ш.И. Нуцубидзе антикалық философиялық мұра Шығысқа V ғасырда болмыс иерархиясы туралы неоплатондық іліммен құдай жаратылысының танылмауы принципін ұштастырған, «Ареопагитик» деп аталатын, діни сипаттағы христиандық шығарма арқылы келуі мүмкін деп тұжырады. “...Әл-Киндиден бастап мистика мен суфизмнің бүкіл идеолы антикалық философияның басты-басты деген барлық ағымын бойына сіңірген неоплатонизмді Ареопагитик арқылы қабылдап, бұл салада аса білімді болған” (47, 74). Нуцубидзенің пікірінше, бұл ойды әл-Фарабидің “Даналық маржаны” еңбегін талдаған кезде көз жеткіземіз. Әл-Фарабидің философиялық жүйесін қалыптастыруға «антикалық философияның негізгі ағымдарының» ықпалы болғанын жоққа шығармаймыз, десе де, оның өзіне ғана тән мойны озық элементтер бар екенін мойындауымыз керек. Сонымен қатар әл-Фарабиді сопылық мистицизм ағымына үзілді-кесілді жатқызған дұрыс емес, оның жұмыстарының бәрін қарастырып, сопылық көзқарастары үнемі бас көрсетіп отырса, онда әңгіме басқа, ал тек “Даналық маржаны” еңбегіне ғана иек сүйесек, онда ол дүние әл-Фарабиді сопы мистигі деп тұжырым жасауға жеткілікті болмайды. Мысалы, оның логикалық көзқарасы рационалистік

танымның қолдаушысы екенін байқатады, осының өзі әлгіндей пікірді жоққа шығарады. Сондықтан сопылық мистицизм ағымына әл-Фарабиді жатқызуға болмайды деп санаймыз.

Ежелгі философиялық мұраның, оның ішінде, Аристотель еңбектерінің Шығыста таралу процесін оның күрделілігі мен қайшылығына қарай да ашып көрсету керек, сонда ғана біз заман талабына сай адамзат ойының дамуын көре аламыз.

Аристотель шығармаларында қазіргі философиялық және ғылыми ілімнің барлық саласы қамтылған. Аристотельдің философиялық көзқарасы адамға саналы және белсенді субъект ретінде сенім артады. Аристотельдің еңбектерін К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин жоғары бағалаған; олар оны грек философиясының Александр Македонскийі, “Ежелгі әлемнің Гегелі” және т. б. деп атаған. Ғылымның конструктивті дамуы үшін қуатты әдіснамалық құралдарды ойлап тапқан, табиғатты тәжірибелік тұрғыда түсінуді бекіткен, сондай-ақ логикалық ізденістері ізашар болған Аристотель ілімін прогрессивті ғалымдар мен ойшылдар парасатты ой материалдары негізінде зерттеп, Аристотельдің мұрасына бірінші ұстаз ретінде жоғары баға берген.

Ибн Аби-Усайба «Философияның шығу тегі» атты кітабында Аристотель мұрасын жеткізуде баянды дәстүр болған, оның басында әл-Фараби тұрған деген пікір білдіреді. Кітаптағы бұл ойларды тарихи талдау мақсатында емес, қысқаша ғана мән-мағынасына тоқталайық. Аристотель дүниеден көшкен соң Александриядағы 12 философия мұғалімі оның мұрасын зерттеумен айналысты. Олардың соңғысы Андроник еді. Клеопатраны Август жеңген соң оған Аристотель мен оның оқушыларының тірі кезінде көшіріп жазған кітаптарының көшірмесін жасау тапсырылады. Бұл кітаптардың бір

нұсқасы Александрияда қалады да, екіншісі Византияға тасымалданады. Христиандықтың келуімен Аристотельдің еңбектерін зерттеу тоқтатылды, алайда логика бойынша жұмыстың белгілі бір бөлігін зерттеуге рұқсат берілді. Сириялық христиандарды қуғындай бастаған соң Аристотельді зерттеу орталығы амалсыз Антиохияға ығысады. Бірақ Аристотельдің еңбектерінің түпнұсқасын білетін, шыққан тегі антиохиялық бір ғалым қалыпты, оның екі шәкірті болған екен. Олардың бірі Харраннан, екіншісі Мервтен. Мервте туған мұғалімнен Ибрахим әл-Марузи мен Йуханна бен Хайлан білім алады. Ал Марузиден Абу-Бишр Матта оқыған, ол кейін Әбу-Насыр әл-Фарабиге ұстаз болады.

Грек ойшылының ғылыми мұрасы оның “араб” мұрагерлеріне көшкені белгілі. Біздің заманымызға дейінгі 335 жылы Аристотель шамамен сегіз ғасыр өмір сүрген Ликей философиялық мектебінің негізін қалайды. Ликей айналасында топтасқан философтар, кейін Аристотель философиясының ізбасарының бәрі де “перипатетик” деп аталады.

Перипатетизмнің бірінші және екінші кезеңдері болған деген дерек бар. Бірінші кезең (б.з.з. IV-I ғғ.) Теофраст, Родостық Евдем, Аристоксен Тарентский, Дикеарх Массенский және т.с.с. философтардың есімдерімен байланысты, ол тұста теоретикалық философия саласындағы Аристотель ережелерінен ауытқып, жекелеген, философиялық немесе философиялық емес ғылымдармен айналысуға ерекше көңіл бөлінгенге ұқсайды. Перипатетизмнің екінші кезеңіне Андроник Родосский, Боэт Сидонский, Ксенарх, Стасей Неапольский және т.с.с. философтар жатады, бұлар көбінесе Аристотельдің еңбектерін басып шығарумен және ғылыми түсініктеме берумен айналысқан делінеді.

Антикалық перипатетизм IV ғ. соңына қарай өмір сүруін тоқтатады және

өзіне түрлі философиялық бағыттар мен діни ағымдарды сіңірген неоплатонизмге қосылып кетеді. Дегенмен ерекше бағыт ретінде жолы тұйықталған перипатетизм арада үш-төрт ғасыр өткен соң қайта жаңғыртылатын неоплатонизм қойнауында “араб тіліндегі перипатетизм” болып проблематикасын сақтап қалған екен.

Неоплатонизм III-IV ғасырларда, Рим империясында, құл иеленушілік қоғамның ыдырауы кезеңінде кеңінен таралған. К. Маркстың айтуынша, неоплатонизмнің синкретикалық сипаты Платон мен Аристотель философиясының мазмұны мен стоик, эпикур және скептик ілімдерінің бірігуінен көрініс тапты.

Территориялық неоплатонизм Рим мектебінде, негізін Ямвлих қалаған Сирия мектебінде (IV ғ.), Пергам мектебінде (IV ғ.), Эдес Каппадокийский Афина мектебінде (V-VI ғғ.), негізін Плутарх салған және Прокл аяқтаған Александрия мектебінде (IV-V ғғ.) дамыды, оның басты өкілдері Гипатий, Синезий Киренский, Гиерокл болды. Неоплатонизм 529 жылы жойылады, өйткені сол жылы император Юстиниан мүшріктік неоплатонизмнің соңғы тірегі болып келген Афина академиясын жапқан болатын.

Бірақ неоплатонизм идеялары түрлі философиялық, діни жүйемен бірге өзгере отырып, өмір сүруін жалғастыра берді. Тіршілігін үзіп алмауға тырысқан неоплатонизм христиан дінімен күрделі қарым-қатынаста болады. Мұсылман және иудей монотеизміне оплатониктердің өздерінің діни догмаларына сай келетін және және соларына тірек болатын кейбір идеясын сіңіріп алады. Неоплатониктердің идеясы Әл-Кинди, әл-Фараби, Ибн-Синаның және т. б. ғалымдардың көзқарасынан орын тапқан, ал бұл болса, шетелдік кейбір философтардың неоплатониктер абсолют биігіне шығыпты деп, “араб

неоплатонизмі” туралы сөз қозғауына себеп болған. Әл-Фараби шығармашылығына және ара-тұра араб тілді әлемнің басқа да философтарының шығармашылығына терең үңілсек, араб тіліндегі «перипатетизм» терминін «араб неоплатонизмі» терминімен ауыстырудың қате екенін көрсетеді.

Платон мен Аристотельдің идеясын өздерінің жүйесіне қосып алған неоплатониктер олардың әрқилы көзқарасының ым-жымын білдірмеуге тырысқан, әйткенмен Платон идеяларына төрден орын бергендеріне қарамастан олар Аристотель философиясының элементтерін сақтауға ұмтылды.

Неоплатониктердің басты тұлғасы Плотин (204-270) болып саналады, оның ілімінің мәні “Біртұтас”, “Ақыл” және “Жан” ипостастарынан құрылған үштікте айқындалады. Плотин үштігінің алғашқы ипостасы кейде “Біртұтас” деп, кейде “Бірінші” деп, кейде “Игілік” деп аталады, ол қандай да бір антропоморфтық ерекшеліктерден айырылған, бойында болмыстың ешқандай анықтамасы жоқ. “Біртұтас” туралы «ол – тіршілік иесі емес, оның әкесі және бұл дүниеге алғаш келуі» (18, 549) дейді Плотин.

Бірақ Біртұтастың бөтенсуін толық игеру үшін және оны шынайы болмыс әлемімен араластыру үшін Плотин эманация принципін енгізеді. Эманацияда “ұзыннан ұзақ созылған” әлемдік үйлесім орнады. Біртұтас асып-төгіліп барып «Ақыл» деген басқа болмыс жасайды. Ақыл болса, “өзінің образын – сезім қабілеті мен өсімдік табиғатын” қалыптастырған Жанды тудырады. «Дүниеге келген әрбіреу басқа, нашар орынға ие», сол себепті де болмыс сатыларының толық жетістігі эманацияның төменге түсуіне қарай әлсірей береді. Аристотельден соң Плотин де әлемнің мәңгілігін мойындайды. Материяға келетін болсақ, нақты зат көрінісінде материя – ол үшін теріс болмыс. Ақыл мен материяны

Плотин жарық пен қараңғыға ұқсатады. Ол ақыл-ойдағы материя мен сезімдік материяны екіге бөліп ажыратады. Бірінші жағдайда материяның ойлай алатын өмірі бар, екінші жағдайда оның өмірі байқалмайды және ой ойламайды, «тек боялған мәйіт болып шығады» (сонда, 542).

Түп себеп ретінде Біртұтастың бойынан күллі ақиқат аяқталған эманация идеясы бар неоплатонизм өзіне тән реакциялық, мистикалық қасиеттерімен қатар (әсіресе таным теориясында, құдайға деген экстаздың, сүйіспеншіліктің қажеттілігі айқындалғанда және т.с.с.) құдай мен дүниенің бірлігі идеясы үшін алғышарт жасады және сол арқылы пантеизмге де алғышарт жасады. Бұл – Николай Кузанский мен Джордано Бруно пантеизмін дайындаған бағыттардың бірі. Жаратушы мен жаратылған әлем арасындағы аражіктің айқын көрінісі, құдайдың дүниеге қатысты трансценденттілігі исламдағы, христиандағы діни ортодокстер ұстанымының мән-мағынасы болды. Әрине, әл-Фараби ілімінің де құрамында бар эманативті идея әлемнің ештеңеден жаратылмағаны туралы ортодокс-креационист тезиске қайшы келгені және пантеизм рухында жасалғаны күмәнсіз. Бірақ сонымен бірге бұл ілімге көзқарастың өз ерекшелігі болғанын да атап өту керек. Әл-Фараби философиясы жүйесінде эманация туралы ілім оның “Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасы” трактатында айқын көрсетілген. Плотинде эманация материалдық әлемге жетіп, біртіндеп түнекке айналады, ал әл-Фарабидің эманациясы көктегі әлеммен шектеледі, ондағы материя Плотиндегідей теріс мағынаға айналмайды.

Үстем тұрған діни идеологиямен қатар тіршілік еткен түрлі идеялық ағымдар орта ғасырларда әдетте адасқан бағыттарда көрініс тапты, солардың ішінде суфизмнің бір

замандардағы мистикалық-аскеттік ағымдары да болды. Сопылық әл-Фараби дәуірінің жалпы идеологиялық климатына қатты әсер етті. Идеясы жағынан ол өте әр текті, ала-құла еді, тіпті бойында түрлі мүмкіндік жасырын жатты және еркін ойлау элементтерінен бастап үстем тұрған дінмен ымыраға келуге дейінгі қилы бағытта дамып отырды. Сопылықтың екі басты негізі болды, оның бірі – «материалдық әлем – құдайдың бейнесі» деген тезис, екіншісі құдаймен қосылудың немесе ақиқат дінге жетудің тәсілі ретінде мистикалық экстазды уағыздау болды. Аскетизмнің практикалық мінез-құлық нормасы ретінде сопылық жариялаған қажеттілігі әлеуметтік наразылық формасы ретінде, байлықтан, баюдан бас тарту формасы ретінде, мойын-сұнушылық, бағынушылық, тіпті өзінен бас тартуға дейінгі түрлі қорлықтың идеологиялық санкциясы ретінде де көрініс тауып жатуы ықтимал еді. Әл-Халлаж сопының (857–922) «ақиқат құдай – адамның өзі» деген тезисі еркін ойдың серпіні болды. Бұл Л. Фейербахтың дінді тізерлетіп, адамды ғибадат пен сүйіспеншіліктің объектісіне айналдыру керек деп талап қойған әлдебір әдісін еске түсіреді.

Рационализм кісінің жеке тәжірибесі мен ой-пікірінің ойша бөлінуі мен талдау мүмкіндігін мойындап, адамды өз орбитасына қосып алмайынша, өзінің терең тәжірибесі мен ой-пікірі арқылы сыртқы дүниені ішкі әлеммен қабылдауды білдіретін мистицизммен сөзсіз толығып отыратын болады.

Сопылардың Құранды еркін оймен түсіндіру жөніндегі ұстанымы оларды мутазилиттерге жақындатты. Ортодокс ислам өкілдерінің сопыларды қудалауынан да осыны байқауға болады. Жоғарыда аталған әл-Халлаж адамды құдаймен «ақиқат» деңгейінде

біріктіру керек деген идеясы үшін дарға асылған. Сопылықтың синкретизмі буддизм (адамның құдайға сіңіп кетуі туралы ілім), неоплатонизм (эманативті идея), зороастризм (құдайдың күн мен от арқылы сәуле шашуы туралы ілім) және ислам негізіндегі халықтық наным-сенімдер (ақсақалдарды құрмет тұту, ақыл мен жан үйлесімі және шынайылық) элементтерінен құралған. Аскетизм адамды құдай тұту идеясымен және пантеизммен қатар «бұл дүниелік» нақты әлемді қабылдаудың белгілі бір формасы болды.

Философия – дәуірдің ғана санасы емес, оның өзі – дәуірлік сана. Осылайша, ол нақты тарихи қозғалыстың контекстіне тек уақыттың жаңғырығы ретінде, қажетсіз қосымша ретінде ғана емес, сонымен бірге дәуір адамдарының ойы мен тәжірибесі қилы шиеленісте идеялардың, характерлердің, тап күштерінің қайшылығы бетпе-бет келіп анықталатын сәт ретінде енгізілген. Әлеуметтік бағытқа, мәдени және этникалық дәстүрлерге байланысты сол дәуірде өмір сүрген және оған түрлі жауаптар әзірлеген проблемалар әл-Фарабидің шығармашылығында өзіндік көрініс тапты: әлемге және адамға, қоғам құрылымына, болмыстың мәніне, өнер мен дінге, философия мен ғылымға, ізгілік пен парасатқа көзқарасы – бір сөзбен айтқанда, өз дәуірінің толық бір білім кешені бой көрсетті. Бұл – заманының теріс пікіріне қарсы шыққан адамның және оның ақыл-ойының кемелділікке ұмтылған қабілет мүмкіндігіне деген сенімімен тығыз байланысты әлемнің озық ойлы, прогрессивті көрінісі еді.

*Орыс тілінен тәржімалаған –
Нұржан Қуантайұлы, ф.ғ.к.*

*Баспагерлік-редакторлық,
дизайнерлік өнер кафедрасының доценті*



About the author: professor, National and Kapodistrian University, Athens, Greece.

Автор туралы: профессор, Кападокия университеті, Афины, Греция.

Об авторе: профессор, Университет Кападокия, Афины, Греция.

Georgios STEIRIS

AL-FARABI'S ECUMENICAL STATE

Abstract. According to the author, ecumenism of Al-Farabi is a means to improve people and society, and not just to increase wealth, as is observed today. Al-Farabi dreamed of an anthropocentric ecumenical state. Although there are different philosophies these days, it is philosophy that encourages dialogue, not hatred. As a result, al-Farabi was right when he based his ecumenical state on philosophy.

Георгис СТЕЙРИС ӘЛ-ФАРАБИ ОЙКУМЕНАСЫ

Аңдатпа. Автордың пікірінше, әл-Фарабидің экуменизмі бүгінгі таңда байкалып отырған байлықты өсіру тетігі емес, адамдар мен қоғамды жетілдірудің құралы болып табылады. Әл-Фараби антропоцентрилік экуменикалық мемлекетті армандады. Бүгінгі таңда философияда әртүрлі көзқарастар бар екеніне қарамастан, философия жек көрушілікті емес, диалогты қолдайды. Нәтижесінде философияда өзінің экуменикалық мемлекетін негіздеген әл-Фараби пікірі дұрысқа шықты.

Георгис СТЕЙРИС ОЙКУМЕНА АЛЬ-ФАРАБИ

Аннотация. В статье исследуется экуменизм аль-Фараби, который, по мнению автора, является средством совершенствования людей и общества, а не просто орудием для увеличения богатства, как это наблюдается сегодня. Аль-Фараби мечтал об антропоцентричном экуменическом государстве. Несмотря на то, что в наши дни существуют разные точки зрения в философии, философия поощряет диалог, а не ненависть. В результате аль-Фараби был прав, когда он основал свое экуменическое государство в философии.

AL-Farabi (c.870 – c.950), a prominent philosopher of the Arabic Golden Age, contributed to political philosophy by preserving earlier traditions, especially Platonism, and by adding new and innovative elements into political thought. According to al-Farabi, humans seek their perfection. The political order whose guiding principle is the realization and preservation of happiness is the virtuous regime.

Humans achieve perfection, theoretical and practical, only in political associations. The perfect political associations are three: the city, the nation and the inhabited part of the world could be ascribed to the strong influence of the Arabic paradigm and the pseudo-Aristotelian tradition of late antiquity, but their elaboration should be credited to al-Farabi.

Furthermore, in his “Compendium of the Laws”, al-Farabi avoids commenting on passages of the Platonic “Laws”, which identifies about the preponderance or larger city ideal states. Another key factor of al-Farabi's thought is the guiding role of philosophers who should govern rationality. In an environment of religious empires, al-Farabi simplifies religion to a political instrument; religion is nothing more than the symbolic representation of eternal truth so that the uneducated public understands key assumptions of theoretical and practical wisdom.

Al-Farabi was the first philosopher to address the changing political reality of his epoch in a rather modern way. In the 21st century, humanity faces almost the same problems concerning globalization, which is simultaneously a vision and a developing reality.

Al-Farabi holds that humans could not protect themselves from nature and the hostility of other humans outside of organized societies. In addition, perfection which is man's ultimate goal is not achievable without the aid of his fellow citizens and the cooperation of societies (*ijtima*). The supreme happiness (*al-khayr al-afdal*) – a very rare term in Greek phi-

losophy – and the theoretical and practical perfection, are achievable only in the city and not in smaller political associations (*madina*), depending on their sizes: large (*ma'mura*) – the union of all the nations and associations of the inhabited part of the world-, medium – a nation (*umma*) situated in a certain land – and small – the city – state (*madinah*). The smaller societies, such as the village (*qarya*), the neighborhood (*mahalla*), the quarter (*sikka*) and the household (*manzil*) are imperfect.

Dealing with the possible sources for his ecumenism, we observe that while there is a distinct influence aura of Aristotle's politics in al-Farabi's philosophy, the latter distances himself from classical Greek political thought. His historical experience – the great empires of Alexander the Great, the Romans, the Sassanids and the Arabs – lead him to realize that the perfect society should be realized in political associations larger than the city.

Moreover, the pseudo-Aristotelian tradition of the late antiquity could have had inspired al-Farabi. Walzer supports that al-Farabi studied Middle Platonic political treatises whose writers argued in favor of an unsophisticated ecumenism. But the argument remains feeble since we have no such treatise available and there is no concrete indirect information about the content of these supposed treatises. Mahdi and Lerner interpret al-Farabi's ecumenism as a result of his life: he lived in a world dominated by great monotheistic empires, which attempted to prevail over each other so as to achieve universal dominion. Parens holds that al-Farabi does not promote a totalitarian globalization; rather he proposes the enlargement of the virtuous city – state so as to coincide with the inhabited part of the earth.

The virtuous city – state is that in which the citizens cooperate for the achievement of happiness. Consequently, the virtuous nation is that in which all the cities aim at happiness. The virtuous world-state, according to al-Farabi, is not a reality, but

it is possible to be realized in the future when all nations shall struggle for happiness. Al-Farabi aspires to that specific type of ecumenism because it will maximize the common good and facilitate the realization of human nature.

In addition, al-Farabi, in his “Talkhis-NawamisAflatun”, refrains from mentioning the passages of the Platonic “Laws” which refer to the extent of the virtuous city – state, a prepositional omission in favor of ecumenism. Al-Farabi was well aware of the Greek city-states, both theoretical and practical, could not correspond to the needs of his epoch and of the coming generations.

Moreover, a small political association could not promote the philosophical humanism which his treatises emit because civic and national identity excludes the most part of humanity. The realization of happiness for all the human beings requires a single, universal state which safeguards the necessary conditions for such an accomplishment.

Even today, when a lot of people demand the breaking down of large political associations as a solution to their problems, they do not understand that not even national states could answer their needs. The root of the crisis is not ecumenism, but the way we try to implement it.

It is of great importance to describe in detail the way al-Farabi perceives ecumenism. In his “TalkhisNawamisAflatun” (8.7), he compares the state which is governed according to the written law with the hive. The bees produce honey which is, in turn, collected and consumed by the beekeepers. The workers, in fact, and the drones are treated equally. The workers are forced to produce; work is a kind of punishment for them, while the typical attitude would have been to coerce the drones.

According to al-Farabi, the same happens when the city-state tends to be ecumenical and apply its laws outside of its limited area. The outcome of such an ex-

pansion would be tyranny which is not an acceptable regime.

Al-Farabi visualizes an ecumenical state based on laws and institutions appropriate for its size and goal: a political association of justice which serves the totality of the citizens and not only dominant and powerful groups. His message remains valid to the present day because modern globalization falls victim of the same mistake: leaders disregard the characteristics and the cultures of nations and groups of people and attempt to enforce the Western administrative and cultural model all over the world. They coerce people for their advantage.

Though one could add that economic goals, mostly of individuals within the states, are what drive the imposing of one culture rather than the other. In other words, the western/eastern division is the perfect analogue of the bee/drove example.

Joshua Parens reads al-Farabi’s ecumenism in a different way. As Parens claims, al-Farabi studies the Platonic “Respublica” and realizes that the virtuous city-state is not realizable. If the virtuous city-state is an atopia – i.e. if there is no place for it in the world, then there is no place for a virtuous ecumenical state since, according to al-Farabi, the latter is the sum of the virtuous nations which, in turn, are the sum of virtuous nations would automatically be virtuous.

As a result, the two arguments are in contradiction. I support the view that Parens mis-interpreted al-Farabi’s argument. In fact, al-Farabi ascribes different levels of perfection to each virtuous regime. Humans could achieve happiness in every virtuous regime, but achievement is easier and more complete in an ecumenical state. That is the reason why al-Farabi adds the ecumenical state to the virtuous political associations and not because he thinks that the Platonic ideal city-state is an atopia.

In addition, Parens claims that al-Farabi holds that every religion has to comply

with the specific character of every nation determined by both material and spiritual factors in a certain historical period. As a result, the virtuous ecumenical state would include several religions and al-Farabi's political vision would be incompatible with the expansion of Islamic religion and the caliphate. Parens misconstrues once again al-Farabi's thought.

As I mentioned earlier, the philosopher argues that the ecumenical state should not be organized under the laws and institutions of its constitutive city and nations, but it should have new institutions, proper for its qualities and needs. Consequently, the ecumenical state needs a singular religion that serves its goals and should be capable of empowering the philosophers and the members of the ruling political order to manipulate the public.

Certain scholars indicate that al-Farabi's political philosophy did not address the actual political situation of his era and remains distant even though al-Farabi's ambition was to preserve its practical dimensions. This is, however, al-Farabi's main advantage: he did not want to narrow his ecumenism to the historical reality of his era; he was not a political scientist.

In addition, he did not ignore the limitations of the caliphate and the other major religions; rather, he found ways to surpass them so as his political proposition shall not be restricted by the medieval paradigm.

Another crucial issue concerns the person who governs the perfect political associations: Al-Farabi supports that such person should have achieved happiness on a personal level so that he guides others. The supreme ruler (malik) is obliged not only to know the path to happiness, but to have crossed it as well: without empirical evidence of his ability to achieve happiness, he would not have been king. Al-Farabi claims that such a virtuous person is the imam, who governs the virtuous city-state, nation and the ecumenical state. The identification of the philosopher-king

with the imam bears a resemblance with Mohamed, the prophet who transmitted the true philosophy through the Quran.

It is worth noticing that al-Farabi also accepts other, larger types of regime, if the virtuous ruler is not available in a specific period. The only rigid premise is that the governing elite must include philosophers. The virtuous political regime – whether it is based on philosophy or on religion – entails a thorough understanding of metaphysics so as to grasp humans' place in the cosmos hierarchy.

Al-Farabi draws from the Islamic tradition, as far as it concerns the status of religion in the ecumenical state, a matter that affects the state's administration. According to him, religion is a possible threat to ecumenism, if it does not support the dimensions of an ecumenical state. He combines his philosophy with the Islamic theory of just war and diverges from the tradition of ancient Greek philosophy. He does not reject the offensive war, a war which is a means for rectitude and for the restitution of the proper political order.

Scholars disagree on whether al-Farabi remains faithful to his philosophical vision or he leans towards a Muslim interpretation of the just war tradition. Another least possible interpretation of al-Farabi's thought would be that he was inspired by Alexander of Macedon and the Romans and hoped for a military campaign which would bring the people together and unite them under a single political and cultural association.

Religion, according to al-Farabi, is a human construction. As a consequence, it is inferior to philosophy; religion's goal is the guidance of people through theory and practice in a simple and clear way while this is in the nature of what philosophy does. Religion and philosophy lead humans to the truth, but via different approaches: religion addressed the wide, uneducated public, whereas philosophy addressed the selected few.

Religion, which is posterior to philosophy, expresses a logically founded, philosophical truth through imagery and symbols. If religion depends upon an uncertain and ambiguous philosophy, both theology and jurisprudence, which depend upon the latter, would also suffer and be inadequate. Al-Farabi does not reject a priori all religion, but he insists that religion, whether true or not, is based upon philosophy. Religion, as a simplified version of philosophy, may be transferred to a nation or to the ecumenical state without explicitly citing that it depends upon philosophy.

This fact could be kept silent and consequently the citizens might be misled to believe that this religious imagery stands for reality. Things could, however, take a different course if philosophy, upon which religion is dependent, is spread to a nation which has already espoused the religion in question. Then philosophy and religion might come into conflict.

When the advocates of philosophy are aware of the fact that religion contains images of philosophical truths, they may not be so inimical. However, the supporters of religion usually become very eristic if they think that they know the truth. The result of this conflict is the marginalization of philosophy and its followers, which, in turn, leads the latter to withdraw their support of religion. Furthermore, since the position of philosophers is a precarious one and they may be subject to prosecutions, it is more prudent for them to counter religious dogmas which contradict philosophy instead of attacking religion as a whole. The emergence of philosophy and political science does not presuppose, nor does it indicate the existence of an apocalyptic religion, theology or jurisprudence. Their coexistence in the Islamic paradigm, as al-Farabi has in mind, is coincidental and does not thereby create a historical precedent. Notwithstanding this position, al-Farabi does not hesitate to ascribe to the divinely

inspired legislator elements which pertain to the ruler or even the king. A powerful state and a prosperous society presuppose a religion established upon philosophy and the involvement of philosophers in the application of political power. The ecumenical state needs philosophy as its founding element and philosophers for its guidance.

Nevertheless, al-Farabi's ecumenism did not inspire subsequent thinkers, even in the Islamic world. Ibn Sina, for example, matches the virtuous state with the community of the Muslims. According to Ibn Sina, the ideal legislator is the prophet himself, e.g. Mohamed, and not the philosopher. His word is the only truth, despite the fact that Ibn Sina admits that religion lies on philosophy. The bonds of the Muslim community are prayers and jihad, while the subordination of the infidels is the duty of the citizens.

Al-Farabi's ecumenism is integrated in the intellectual climate of his era, but at the same moment it lacks the cornerstone of the Abbasid's ideology, namely Islam. It is worth mentioning here that al-Farabi suggests ecumenism as a gradual process starting from the city. It is the progress and not the outcome of imposition by a certain authority. The cities-states should unite so as to form nations while nations, in turn, should form the union of the inhabited part of the world. In this way, al-Farabi avoids the hazard of tyranny and imposition.

As I mentioned before, al-Farabi was well aware that ecumenism can easily convert to tyranny if a certain city*state attempts to impose its laws outside its territory. State legislation depends on specific cultural and historical factors which deprives it from being universal because culture and history could not unite different nations in an ecumenical state. Legislation has to be built on universal premises, e.g. on philosophy, so as to serve the needs of a global state. Philosophy is the bond which unites humans and communities, while religion

and legislation are disruptive factors. Despite the fact that in our days there are different philosophies, philosophy encourages dialogue, not hatred.

As a result, al-Farabi was right when he founded his ecumenical state on philosophy. Consequently, philosophers ought to persuade the citizens through rational arguments, dialectic, symbols and religion so as to accept the existence of an ecumenical state. The goal of this state is the supreme good, understood as the theoretical living. Al-Farabi's ecumenism

is a means for the perfection of human beings and societies and not simply for the augmentation of wealth, as it is seen today. Al-Farabi dreams of an anthropocentric ecumenical state. I support that this should be the form of modern ecumenism.

While modern scholars have strong objections to the governing of philosophers, we should agree that philosophy is the appropriate universal language. The persistence on power and other divisive factors, such as religion or tradition, is doomed to fall.

Sources

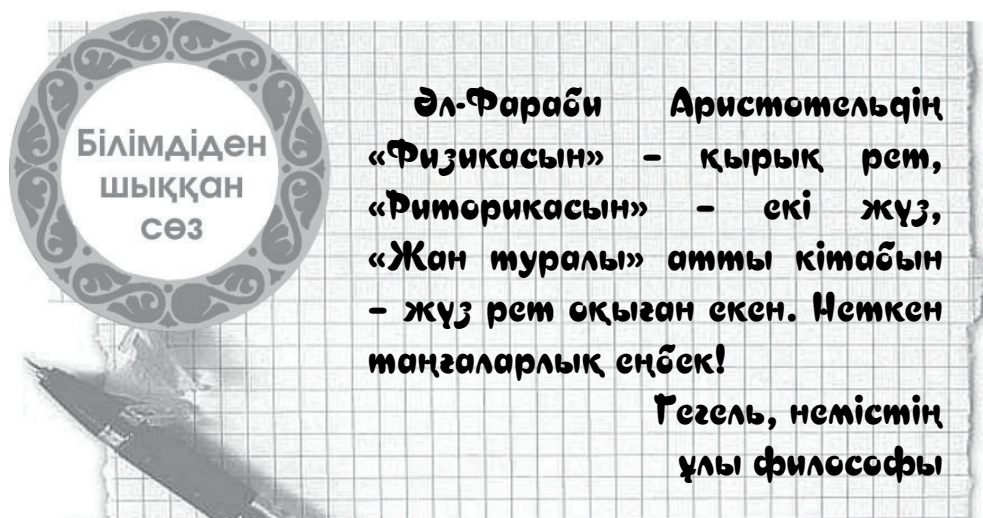
Aristoteles, *Politica*, 125a2, 1253a29.

Mabadi' ara' ahl al-madinah al-fadilah, in *Al-Farabi on the Perfect State* (ed., trans R.Walzer), Clarendon, Oxford 1985, 15.1.

Kurmanalieva A.D., "Al-Farabi and Ibn Rushd on the Correlation between Philosophy and Religion", *Comparative Islamic Studies*, 3.2 (2007), 247-253.

Parens J., *Metaphysics as Rhetoric*, Alfarabi's Summary of Plato's "Laws", SUNY Press, New York 1995, 52.

Walzer R., "Al-Farabi", *Encyclopedia of Islam*, New edition, v.2.p.2, E.J.Brill, Leiden 1965, 779 – 781.





Жанғара ДӘДЕБАЕВ

Автор туралы: әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті Абай ғылыми-зерттеу институтының директоры, филология ғылымдарының докторы, профессор.

About the author: Director of the Abai research Institute at the Al-Farabi Kazakh National University, Doctor of Philological Sciences, Professor.

Об авторе: директор Научно-исследовательского института Абай Казахского национального университета им. аль-Фараби, доктор филологических наук, профессор.

ҒЫЛЫМИ ОЙДЫҢ ДАНАСЫ

Аңдатпа. Мақала Екінші Ұстаз Әбу Насыр әл-Фарабидің ғылыми өмірбаянына арналған. Әл-Фарабидің ғылыми өмірбаянын зерттеу – маңызды ғылыми міндет. Қарастырылған мәселелер: ұстаздың өмірі туралы дерек көздері, өмірі мен өмірбаяны, әлеуметтік ортасы, ғылыми айналасы; ғалымның шығармашылық өмірбаянын жасаудағы жетістіктер; ұстаздың білім мен ғылым жолындағы ізденістері, ғылыми шығармашылығы, кәсіби шеберлігі; ғұлама еңбектерінің жазылу тарихы, ғылыми ортада қабылдануы; автордың әлеуметтік жағдайы, азаматтық тұрғысы.

Zhankara DADEBAYEV GENIUS OF SCIENTIFIC CREATIVITY

Abstract. The article is devoted to topical issues of the life and epoch of the Second Teacher Abu Nasir al-Farabi, a brilliant scientist. The study of al-Farabi's scientific biography is an important scientific task. Considered issues: Life, biography, social environment and scientific environment of the Teacher; Search in creating a scientific biography of the scientist; Research by scientist in the field of education and science, the main directions of his scientific creativity, professional skills; Questions of the history of creation and perception of scientific works by the scientist; Social status and civic position of the scholar.

Жанқара ДАДЕБАЕВ ГЕНИЙ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА

Аннотация. Статья посвящена актуальным вопросам научной биографии ал-Фараби. Основное внимание уделено проблемам исследования отдельных моментов его биографии, изучения среды, сформировавшей мировоззрение ученого, основным направлениям его научного творчества, истории восприятия личности и деятельности аль-Фараби современниками и последующими поколениями.

Екінші ұстаз, дәуірінің теңі, теңдесі жоқ білгірі, асқан ғұламасы Әбу Насыр әл-Фарабидің толық ғылыми-шығармашылық өмірбаянын жасау – өте маңызды әрі қиын іс. Ғылыми айналымдағы аздаған деректер ұлы ғұламаның өмірінің түрлі кезеңдері туралы үзік-үзік мәліметтер беретіні рас. Бірақ олардың көпшілігі аңыз сипатында әрі бір дерек көзінен екінші дерек көзіне еркін көшіп жүреді. Бір дерек көзіндегі мәлімет екінші бір дерек көзінде өзгеріп, басқаша баяндалатын жағдайлар да кездеседі. Зерттеулерде жасалған ғылыми топшылаулар мен болжамдардың да ғұлама өмірінің кейбір кезеңдерін анықтауға септігін тигізетіні анық. Фарабитану саласында жинақталған осындай дерек көздері мен ғылыми ойлардың негізінде ғұламаның ғылыми-шығармашылық өмірбаянын жасау жолындағы ізденістердің қандайы да аса маңызды екендігінде сөз жоқ. Өйткені бұл салада жасалған үлгілер бүгінде толық сипатқа иеленбегенмен, келешекте жасалар толымды еңбектерге белгілі дәрежеде тірек болмақ. Осы тұрғыдан келгенде, Екінші Ұстаз Әбу Насыр Мұхаммед бин Мұхаммед бин Ұзлағ бин Тархан әл-Фарабидің ғылыми-шығармашылық өмірбаянын сипаттаудың үлкен мәдени-әлеуметтік мәнісі бар.

Әл-Фарабидің өмірі туралы оның өзі немесе замандастары жазып қалдырған дерек жоққа тән. Ғұламаның өмірі туралы көне деректердің көзі қатарында Хорезмнен шыққан мәшһүр ғалым Захир ад-Дин Әбу әл-Хасам әл-Байһақи (1105 – 1169), араб білімпаздары Ибн Сайд әл-Кифти (1167 – 1248), Ибн Әби Усайбиға (1203 – 1270), Ибн Халликан (1211 – 1282) қаламынан туған еңбектердің тарихи маңызы зор. Олар туралы М. Хайруллаевтың “Әбу Насыр әл-Фараби” (1982), Ә. Дербісәлиевтің “Қазақ даласының жұлдыздары” (1995) атты еңбектерінде маңызды мағлұмат беріледі. Ибн Халликанның

әл-Фарабидің өмірбаяны туралы шағын еңбегін көрнекті фарабитанушы Ә. Дербісәлиев араб тілінен қазақ тіліне аударып, ескертулерін жазып, 1973 жылы “Лениншіл жас” газетінде жариялады. Кейін автор жоғарыда аталған үлкен зерттеу еңбегінде әл-Фараби туралы араб тілінде жазылып, сақталған өмірбаяндық сипаттағы деректердің бәрін қазақ тілінде баян етті. Аталған авторлардың әл-Фарабидің өміріне қатысты деректерінің бәрі де қазақ тілінде Ә. Дербісәлиевтің аудармасы негізінде жарық көрді. Ә. Дербісәлиевтің, А. Машанов пен А. Көбесов еңбектерінде ғұламаның өміріне қатысты аса құнды мәліметтер пайымдалды.

Әбу Насыр әл-Фараби Арыс өзенінің Сырдарияға құяр сағасындағы Фараб өлкесінде 873-874 жылдар шамасында дүниеге келген. В.В. Бартольд орта ғасырда жасаған араб тарихшылары мен жағрафияшыларының еңбектеріне сүйене отырып, Фараб өлкесінің Сырдарияның екі жағалауын ала орналасқанын көрсетеді [1, 234–235]. Өлке құрамында бірнеше қала болған: Кедер, Отырар, Сүткент, Весидж. Ибн Халликан Фараб қаласының Отырар деп аталатыны, оның Шаштан ары, Баласағұнға жақын орналасқаны, түркілердің бас қалаларының бірі екені туралы жазады [3, 117]. Түркістан, Тұран аясында осындай қалалармен, ірі мәдени орталықтармен қанаттас дамыған Фараб өлкесі араб тайпаларының иеліктерімен шектесіп жатты. Оның кітапханасы, кейбір деректерге қарағанда, кітаптарының саны жағынан Александрия кітапханасынан кейінгі екінші кітапхана болды [4, XLVIII].

Әл-Фарабидің әкесі Мұхаммед түркі тайпаларының бірінен шыққан әскербасы болған деген мәлімет бар. А. Көбесов оны аса ірі қолбасы болған деп біледі [5, 8]. Е.Э. Бертельс ғұламаның әкесінің Мұхаммед деп аталуына, мұсылман дінінің Фа-

раб өлкесіне соның заманында келу мүмкіндігіне назар аударады да, оның ислам дінінде болғаны, ал атасының мұсылман болмағаны туралы болжам жасайды [6, 111]. Ғалым пікірінде негіз бар екені даусыз. Сонымен қатар әл-Фарабидің әкесінің ғана емес, атасының да мұсылманға қатысы болғаны туралы болжам жасау артық емес. Себебі әл-Фарабидің әкесінің атын Мұхаммед деп қойған – Ұзлағ, әл-Фарабидің атасы. Баласына Мұхаммед деп ат қойғанда, Ұзлағтың исламға деген көзқарасы, қатынасы көрініс таппады деуге болмайды. Ал Ұзлағтың әкесі тархан лауазымын атқарған. Оның исламға қатысы бары туралы айтуға негіз жоқ.

И.Ю. Крачковский “тархан” атауының мәні туралы пікірлерін тарата келіп, әл-Фарабидің бабасының Тархан аталуына арнайы назар аударады. Ғалым “тархан” сөзінің тәжірибеде әрі атақ (титул), әрі жеке адамның өз есімі ретінде бірдей қолданылуы кездесетінін айта отырып, осының бір үлгісі ретінде әл-Фарабидің бабасының Тархан деп аталуын мысалға келтіреді [7, 189].

Әуелгі тәлім-тәрбиені, білімді әл-Фараби өз отбасында, Отанында алған [8, 42-43]. Фараб өлкесінде, жалпы Мавераннахр аймағында бала 5 жасқа дейін ата-ана тәрбиесінде болғанда, 5 жасқа аяқ басқаннан соң, түрлі білім салаларына, өнерге, кәсіпке қатысты білім мен білік ала бастаған. Бала тәрбиесі саласында қалыптасқан осы дәстүрге сай музыкалық аспаптарды жасауды және оларда саз салып, күй тартуды әл-Фараби өз Отанында жастай меңгерген. Д-р Махмұд Ахмад әл-Хафни әл-Фарабидің “Музыка туралы үлкен кітабына” жазған кіріспесінде әл-Фарабидің бала кезінде-ақ қобыз тартып, ән айтқаны, ал егде тартқан шағында: “Сақал-мұртты кісі айтқан әнді естуде айрықша рақат бар”, – деп отырғаны [9, 138-184] туралы мәліметтерге назар аударады. Сондай-

ақ аңшылық, саятшылық, шабандоздық, мергендік секілді жауынгерлік дағдыны да ол өз елі, өз жерінде алған. Өз Отанында осындай білім мен білік алып, бірнеше тілді біліп, Шығыстың ірі ғұламаларының елдегі еңбектерімен танысқан соң, әл-Фараби әлемнің ірі ғылыми орталықтарында ірі ғұламалардан дәріс тыңдауға бел буады. Ол Фарабта алған білімін Шашта, Самарқанда, Бұхарада одан ары жалғастырып, жетілдіреді. Исфахан, Хамадан, Рей және басқа қалалардағы ғылыми мектептерде ұлағат алады, тіл үйренеді. Ол “жастайынан-ақ ұлы Аристотельдің, Платонның, басқа да философтардың шығармаларымен түп нұсқасынан” танысады [4, XLIX]. Осы тұста саманид Мансұр ибн Нұхтың сұранысы бойынша “Екінші тағылым” (Ат-Таһлим ас-сани) атты іргелі еңбек жазады. Зерттеушілер әл-Фарабидің “Екінші ұстаз” (Муаллим ас-сани) деген лақап аты осы еңбектің жазылуымен, таралуымен, бағалануымен байланысты шыққанына назар аударады. М.Хайруллаев деректерге сүйене отырып, әл-Фараби бұл еңбегін Түркістан қаласында жазған деген пікір білдіреді [8, 46-47]. “Екінші тағылым” кітабының автор өз қолымен жазған қолжазбасы Исфахан кітапханасында сақталған [8, 47-53]. Баиһақи (XII ғ.) Рейдегі “Накибуы – Нұкаба” деп аталатын кітапханада әл-Фарабидің өз қолымен жазылған бірнеше еңбегін көрген. Бұхара кітапханасында да ғалымның толып жатқан еңбектері болған [8, 53]. Осы мәліметтер әл-Фарабидің аталған қалаларда білім алумен қатар өзінің ғылыми еңбектерін жазумен шұғылданғанын байқатады.

Әл-Фараби ғылымның әр саласында үлкен жетістіктерге жеткеніне қарамастан, алған білімін Араб халифатының астанасы, ғылым мен білімнің, мәдениет пен өнердің ірі орталығы Бағдат қаласында тереңдету туралы ойын іске асыруға ден қояды.

Осы мақсатпен Бағдад қаласына келген ол өз заманының аса білгір, аты мәшһүр ойшылы Әбу Бишр Матта б. Йүністен дәріс алады. Әбу Бишр бұл кезде жасы ұлғайып, қарттыққа қарай аяқ басқан екен. Соған қарамастан логиканы оқытуда заманында оның алдына жан баласы шыға алмапты. Ол өзінің ғылыми еңбектерінде, талдау мен жинақтау, баяндау стилінде жеткен кемелдікке ешкім жетпесе керек. Сондықтан да оқымыстының алдына күн сайын жүздеген шәкірт жиналып, логиканың неше алуан терең сырларын білуге құмартқан. Солардың ішінде әл-Фараби де болған. Әбу Бишр Матта б. Йүніс Аристотельдің логика туралы еңбектерінен сабақ беріп, шәкірттеріне оның әр пікірін жан-жақты талдап түсіндіреді. Әл-Фараби оқытушы лекциясын мұқият тыңдаумен бірге, ойына қонған білімді дәптеріне мұқият жазып, қажет жерінде Аристотельдің пікірлеріне өз тарапынан түсініктемелер беріп отырған. Ғылымға алаңсыз берілген білімпаздың осы ізбен Әбу Бишр лекциясында айтылған ғылыми мәселелерге қатысты жазған ойлары мен түсініктемелерінің өзі 70 том болған екен. Оқу нәтижесінде ол Әбу Бишр Маттаның білімін, ұстаздық шеберлігін, ғылыми-шығармашылық жетістіктерін толық меңгереді, араб тілінің әдеби және ғылыми реңктері мен стильдік деңгейлерін жете игереді. Осы ретте Ибн Халликан өзіне дейінгі бір ғалымның мынадай пікірін еске алады: “Егер Әбу Бишр Маттадан дәріс алып, оқу оқымағанда, әл-Фараби іргелі, абстрактылы идеяларды түсінікті түрде баяндап, ұғымға жеңіл терминдер арқылы анық түсіндіру қабілетіне ие бола алмас еді” [3, 114]. Парсы тілінде жарық көрген бірқатар еңбектерде әл-Фарабидің белгілі ғұлама, аспан әлемінің асқан білгірі Әбу Бәкір бин Сираждан астрономия бойынша дәріс алып, өзі оған логикадан сабақ бергені көрсетіледі [2, 13; 8, 45]. Сонымен қатар

ол Әбу Бәкірден философиялық ойларды баяндаудың озық әдісін үйренеді [8, 45].

Әбу Бишр Матта б. Йүніс алдынан дәріс тыңдап, оның білімін толық игерген соң, әл-Фараби басқа білімпаз іздейді. Осы мақсатта ол Әбу Бишр Маттаның ұстазы, заманының аса ірі дәрігері және философы Йуханна б. Хайланнан сабақ алуды көздеп, Харран қаласына келеді. Харран сол заманның аса ірі ғылыми орталығы еді. Ертедегі жұлдызнамашылардың Отаны болып есептелетін бұл қалада астрономия ғылымы өз дамуының биік белесіне көтеріліп, аса гүлденіп тұрған-ды. Осы қалада туып-өскен аса ірі астроном әрі математик әл-Баттани (859 – 929) өзінің “Алмагесті жетілдіру” атты еңбегінде ғылыми айналымға алғаш рет синус, тангенс, котангенс ұғымдарын енгізіп, оларға сипаттама берді [8, 25]. Онда ғылымның басқа салалары бойынша да ірі жаңалықтар ашқан атақты ғалымдар еңбек етті. Әл-Фарабидің Харранға Йуханна б. Хайланды іздеп келуінде осындай себептер болуы мүмкін. Сонымен бірге көңіл аударуға лайықты басқа да жайлар бар. Көне грек ғылымының соңғы ошағы Александрия болатын. Қалада христиандықтың орнығуымен байланысты ғылымның дамуы тоқтады. Философия білгірлері дүниенің түпкір-түпкірін кезіп, жат елге шығып кетті. Сол ғұламалардың біреуінің екі үздік шәкірті Антиохия қаласында тұрақтап қалған еді: бірі – Хорасаннан, екіншісі – Мервтен. Осылар грек ғылымының асыл арнасын Харранға, Бағдатқа алып келеді. С.А. Шуйский Ибн Халликанның жоғарыда аталған еңбегінің аудармасына берген түсініктемесінде Йуханна б. Хайланның антиохиялық соңғы философының шәкірті, Мервтен шыққан данышпан екенін көрсетеді [3, 117–118]. Айтылған жайларға назар аударғанда, әл-Фарабидің Бағдаттағы Әбу Бишр Маттадан да, Харрандағы

Йуханна б. Хайланнан да оқып-үйренгелі, білгелі іздеп жүргені көне грек данышпандарының ілімі екендігі белгілі болады. Әл-Фараби, осылайша, Йуханна б. Хайланнан медицина саласынан білім алады, логикадағы арғы-бергі білім қорларын ойына толық сіңіреді. Оның үстіне ол Аристотельдің “Екінші аналитикасын” оқып-үйренуге құлшыныс білдіреді. Бұл тұста Аристотельдің “Екінші аналитикасы” сынды философиялық еңбектерді оқытуға да, оқуға да мемлекет тарапынан тыйым салынған-ды. Білімге, білуге деген құштарлық мемлекет тарапынан салынған тыйымнан, оны бұзудың қауіп-қатерінен күшті болып шығады. Әл-Фараби Йуханна б. Хайланнан Аристотельдің “Екінші аналитикасын” бастан-аяқ үлкен ыждағатпен оқып, оған өз көзқарасын білдіреді. Фарабитанушылардың анықтауынша, Аристотельдің “Екінші аналитикасы” туралы ғалымның сыншылдық пайыммен жазылған жеке трактаты болған [8, 146]. Аристотельдің “Дәлел жайлы кітабын” да әл-Фараби Йуханна б. Хайланнан алып оқыған [2, 31]. Осындай белсенді ғылыми шығармашылық ізденіс үстінде бір кісі оған сақтай тұруға қыруар кітап береді, олардың ішінде Аристотельдің барлық кітаптары болады. Әл-Фараби солардың бәрін өз бетінше оқып біледі [2, 29].

Әл-Фараби Харранның ғылыми мектебін бітірген соң, Бағдатқа қайтып келіп, білімін өздігінше жалғастырады. Бұл тұста әл-Фарабиге білім беріп, ілім үйретердей биік данышпан бүкіл халифатта, оның айналасында жоқ еді. Екінші ұстаздың білімі мен ілімі аймақтың көзі тірі ғұламаларының бәрінен де асып түскен-ді. Ғұлама Аристотельдің барлық еңбектерін сараптан өткізеді. Аристотельдің, Платонның логика, этика және жаратылыстану ғылымдары саласындағы еңбектерінің бәріне дерлік, сондай-ақ Эвклидтің “Геометриясына”, Птоле-

мейдің “Алмагестіне”, Александр Афродизийскийдің, Порфирийдің, т.б. еңбектеріне түсініктемелер жазады. Ғұламаның өмірінің осы кезеңі туралы Гегель былай дейді: “Әл-Фараби Аристотельдің “Органонына” түсініктемелер жазды. Сонымен қатар ол “Ғылымдардың шығу тегі мен тарамдалуы” деп аталатын еңбек жазды. Оның Аристотельдің есту туралы еңбегін тақтадан тақтаға дейін қырық рет оқығаны, ал “Риторикасын” екі жүз рет оқығаны, сонда да еш жалықпағаны туралы да айтылады” [10, 105]. Ибн Халиккан Аристотельдің “Жан туралы” трактатының бір бетіне әл-Фарабидің: “Мен бұл трактатты екі жүз рет оқыдым”, – деп жазғанына сілтеме жасайды. Осы деректе әл-Фарабидің: “Мен ойшыл Аристотельдің “Физикасын” қырық рет оқыдым, сірә, тағы да оқуым керек болар”, – деп айтқаны туралы мәлімет беріледі [3, 114].

Әл-Фарабидің Аристотель еңбектерін осынша ыждағатпен әлденеше рет қайталап оқуының мәнісі бар. Ол алдындағы асқан ғұламаның әр ойын, әр ойының мәнін, ойлау мәнері мен ой қорыту машығын барынша жете меңгеруді мақсат тұтқан. Екінші жағынан, ол бірінші ұстаздың еңбектеріне түсініктемелер бере отырып, зерттеу пәні болып отырған құбылыс туралы өзінің көзқарасын, өз ғылыми жүйесін баяндады. Үшіншіден, әл-Фараби тұсында Аристотельдің еңбектерінің араб тіліне аудармалары түпнұсқадан алшақ еді. Ғылыми аппараттың жоқтығы, ғылыми терминдердің болмауы Аристотельдің белгілі құбылыстар туралы көзқарастарының, ұғымдары мен түсініктерінің араб тілінде бұзылып, бұрмаланып аударылуына себеп болды.

Аристотельдің “Поэтика”, “Риторика” еңбектерінің орыс тіліндегі жаңа аудармаларын жасаған ғалымдар (М.Л. Гаспаров, С.С. Аверинцев) аталған еңбектердің құрылымындағы,

автордың ой қорыту, тұжырым жасау, талдау мен жинақтау, баяндау стиліндегі күрделі, түсінуге ауыр ерекшеліктерге назар аударады. Мамандардың байқауынша, Аристотельдің еңбектері конспект стилінде жазылған. Оның үстіне ғұламаның еңбектерінде автордың өзіне ғана белгілі кейбір дара ойлар, мәтіннің ішкі тұтастығы жүйесіне кірікпейтін пікірлер мол болған. Осы орайда М.Л. Гаспаров мынадай ой айтады: “Аудармада “Поэтиканың” конспектілік стилін беруге, негізінде, толық мүмкіншілік бар, бірақ мұндай аударма өзімен қатар қысқа түсініктемелерді емес, еңбек мазмұнын бастан-аяқ қайта баяндап түсіндіруді талап еткен болар еді” [11, 109].

М.Л. Гаспаровтың айтып отырғаны Аристотель еңбектерін аударудың біздің заманымыздағы қиындықтарына қатысты. Ал әл-Фарабидің заманында бұл қиындықтардың деңгейі мен дәрежесі қандай болғанын болжап қана білуге болады.

Е.Э. Бертельстің көрсетуінше, Аристотель еңбектерінің араб тіліндегі аудармалары араб оқушыларына мүлде түсініксіз болғанға ұқсайды. Әл-Фарабидің түсініктемелері ғана Аристотель еңбектерін араб тілді ғалымдар мен оқырмандардың дұрыс түсінуіне жол ашты [6, 111-113]. Әл-Фарабидің бұл саладағы еңбектерінің маңызын Ибн Синаның өмірбаянында баяндалған мына жайлардан байқауға болады: Ибн Сина Аристотельдің “Метафизикасын” білуге ден қояды, бірақ оны түсіну өте қиынға соғады: кітапты қырық рет оқиды, бастан-аяқ жаттап алады, бірақ сонда да оның не мақсатын, не мағынасын түсіну мүмкін болмайды. Өзінің осы халіне қапа болып жүргенде, ол әлдеқалай кітап базарына келеді. Кітап сатушылардың бірі оған бір кітапты ұсынып, оны сатып алу туралы жата кеп жабысады. Ақырында Ибн Сина оны сатып алады. Бұл Аристотельдің “Метафизикасының”

мақсаттары жайлы Әбу Насыр әл-Фарабидің кітабы болып шығады. Байһақи болған жайды Ибн Синаның өзі жазған өмірбаянынан алынған мына сөздермен жалғастырады: “Үйге келе салысымен мен оны оқуға кірістім. Оқып болған сәтте-ақ жатқа білсем де түсіне алмаған кітаптың мақсаттары маған түсінікті, ап-айқын болып шыға келді. Бұған қуанғаным соншалық, ертеңіне Құдайға шүкірлігімнің белгісі ретінде жоқ-жітіктерге көл-көсір қайыр-садақа бердім” [12, 104].

Ибн Синаның өмірбаянында берілген мәліметтер әл-Фарабидің өзіне дейін жасаған ғұламалардың еңбектеріне берген түсініктемелерінің практикалық маңызының өте жоғары болғанын көрсетеді. Бұл туралы әл-Фарабидің замандасы Әбу Ысқақ Ибрагим бин Абдаллах әл-Бағдади айтқан мағлұматтардың да деректік мәні үлкен.

Әбу Ысқақ әл-Бағдади жұлдыздарға қарап болжам жасаудың құпия сырларын білуге қатты құмартқаны туралы жазады. Осы бағытта неше алуан кітаптарды оқиды, ізденеді, түрлі құралдар көмегімен жұлдыздар әлемін барлап, бақылайды, деректер жинайды. Бірақ ол іздеген білімін таппайды, жұлдыздар әлемі туралы ғылымның негізін аша алмайды. Ендігі жерде Әбу Ысқақ көне дәуір ғалымдарының еңбектерін зерделей бастайды, өкінішке қарай ол еңбектерде көңіл жұбанар ештеңе болмай шығады. Ізденуші жұлдызшылар ғылымын игеру туралы үмітін үзуге жақындайды. Бірде ол Әбу Насыр әл-Фарабиді кездестіріп, оған өзінің ізденістерін, көрген бейнетін баяндап, іздеген білімін табуға көмектесуі туралы тілегін білдіреді. Осылайша Әбу Ысқақ жұлдыздар туралы ғылым саласындағы дұрыс және бұрыс ойлар мен болжамдарды, пікірлер мен қағидаларды, негіздердің негізін, заңдардың заңын Әбу Насырдың көмегімен игереді. Әбу

Насыр Әбу Ысқаққа осы ғылым туралы трактатының қолжазбасын береді. Әбу Ысқақ оны толық көшіріп алады да, барынша зерделеп, ыждағатпен оқып, іздеген білімін қуана игеріп алады. Әбу Ысқақ осы жайларды баяндап келіп, Әбу Насырдың трактатының өзі көшіріп жазып алған мәтінін ұсынады [13, 279-282].

“Музыка туралы үлкен кітап” атты еңбегінің тақырыбы туралы сөзінде әл-Фараби былай дейді: “Сен музыка өнері туралы білгің келетіні жайында тілегінді айтып, маған осы тақырыпта өзіне арнап ұғымға жеңіл, көпшілікке түсінікті бір кітап жазуды тапсырған едің. Мен сенің осы еңбекті жазу туралы тапсырманды орындауды өзімнің борышым деп білдім” [14, 72]. Ғұламаның бұл сөздері, А. Машановтың ұйғаруы бойынша, Сайф ад-Даулаға арналған [15, 56]. Басқаша айтқанда, әл-Фараби “Музыка туралы үлкен кітабын” Сайф ад-Дауланың тапсырмасы бойынша жазып шыққан. Кітапты жазып, Сайф ад-Даулаға алып барғанда, ол әл-Фарабиға шексіз разы болады, авторға бұл дүниеде қалағанының бәрін жасап, сұрағанының бәрін беруге әзірлігін білдіреді. Әл-Фараби жазған кітабы үшін әмірден ешнәрсе сұрамайды, ештеңе алмайды [15, 57].

“Музыка туралы үлкен кітаптың” 1967 жылы Каирде шыққан басылымының жалпы редакциясын басқарып, оған алғы сөз жазған д-р Махмұд Ахмад әл-Хафни бұл ретте басқаша пікірлер айтады. Әл-Хафнидің айтуынша, әл-Фараби бұл кітабын уәзір Әбу Жафар Мұхаммед бин әл-Қасем әл-Кирхидің сұранысы бойынша жазғанға ұқсайды [9, 386]. Ал әл-Фарабидің осы кітабын баспаға дайындаған араб ғалымы Гаттас’ Әбд әл-Мәлік әл-Хашба бұл кітапқа Әбу Жафар Мұхаммед бин әл-Қасем әл-Кирхи Мұхаммед бин Мұхаммед ат-Тарханидің қатысы туралы басқа мәлімет береді [16, 408]. Біздіңше, әл-Фарабидің “Музыка тура-

лы үлкен кітабының” жазылуына Сайф ад-Дауланың сұранысы түрткі болғаны жайында айтылған А. Машановтың пікірі шындыққа бір табан жақын сияқты көрінеді.

Екінші ұстаз өз еңбектерін түрлі жағдайда, бап талғамай жазған. Бір жазған еңбегіне қайта оралып, оны толықтырып, жетілдіруге де көңіл бөлген. Ибн Әбу Усайбианың көрсетуінше, ғұлама “Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы” еңбегін Бағдатта бастап, Шамда (942) жалғастырады, ал Дамаскіде (942-943) аяқтайды. Автор бұл еңбегін қайта қарап, қайта жазып шыққан. Оқырмандарының бірі кітапты онда қарастырылған мәселелерге сәйкес жекелеген бөлімдер мен бөлімшелерге бөліп, олардың әрқайсысына лайықты ат қою туралы кеңес бергенде, әл-Фараби бұл ұсынысты да қабыл алады. Мысырда болған жылдары (948-949) ғалым осы іспен шұғылданады: кітабын үлкен-үлкен алты бөлімге бөледі [9, 386].

Әл-Фарабидің білімімен қатар атақ-даңқы да арта береді. Екінші Ұстаз аты халифаттың түкпір-түкпіріне мәшһүр болады. Жекелеген өлкелердің, ірі қалалардың ғылым мен білімге, өнер мен мәдениетке жақын әмірлері ұлы ғұламаны өз жандарынан көргісі келіп, оны ордаларына шақыра бастайды. Солардың ішіндегі мемлекет қайраткері ретінде де, адам ретінде де жөні түзуі Алеппо (Сирия) қаласының әмірі Сайф ад-Даула болғанға ұқсайды. Әл-Фараби Сайф ад-Дауланың шақыруын ғана қабыл алады.

Сайф ад-Дауланың адам ретінде, әмір ретінде өз тұтастарының көпшілігінен ілгері болғаны бірқатар дерек көздерінде айтылады. Сонымен қатар әмір кейде кісі тануда елеулі қателіктер де жіберген. 944 жылы ол Алеппо қаласына Әбу Хұсайын деген біреуді қаді етіп тағайындайды. Ол қалада қайтыс болған адамдардың

артында қалған мұраларын иемденіп жүреді. Оның үстіне жұртқа: “Мұра – Сайф ад-Даулаға, қалған-құтқаны – маған” [17, 101], – деп айтатын болған. Сол дәуірдің белгіленген өлшемдер жүйесі бойынша, қаді өлген адамның артында қалған дүние-мүлкін, мұрасын заңдастыру үшін оның төрттен бірін иемденетін болса керек, әрбір қараған ісі үшін де айтарлықтай ақы алған. Осындай жағдайларға байланысты ғылым жолындағы даналар қаді қызметін атқаруды өздеріне лайықты көрмеген [17, 182-183].

Екінші Ұстаз өзін көптен шақырып жүрген Сайф ад-Дауланың сарайына алғаш рет келгенде, өзі туралы хабар беруді артық көреді. Ғұлама сарайына келгенде, Сайф ад-Даула төрдегі тағында отырып, одан тізе бүгуді сұранады. Әмірдің ғылыми кеңесінде кілең ығай мен сығайлар бас қосса керек. Сонда ғұлама әмірдің ұсынысына орай одан былай деп сұрайды: “Қайда отырайын, өзіме лайықты орынға ма, сіз лайықты көрген орынға ма?”. Әмір қонаққа сәл таңғала қарап тұрып: “Өзіңе лайықты орынға отыр”, – дейді. Әмірдің осы сөзінен кейін әл-Фараби иін тіресіп отырған жақсылардың бәрінің тұсынан өтіп келіп, әмірді ығыстыра таққа отырады. Бейтаныс адамның қылығына енді ренжи бастаған әмір өзі мен ғұламдары ғана білетін тілде: “Мына түркі шейх әдеп ережелерін мансұқ етті. Мен қазір мұның білімін тексеріп көрейін, егер ол өзінің жауаптарымен менің көңілімнен шықпайтын болса, онда мен белгі берермін, ал сендер көргенсіздігі үшін оның сазайын тарттыратын болыңдар”, – дейді. Әл-Фараби әмірдің сөйлеген тілінде оған: “О, әмір, мен ешқандай айыпты іс жасаған жоқпын, не үшін жазалы болмақпын, сабыр ет. Істі оның басталуына қарай емес, бітуіне қарай бағалар болар”, – деген екен. Сайф ад-Даула өз құлағына өзі сенбегендей таң-тамаша болып: “Ел ішінде бұл тілді ешкім

білмеуші еді, сен оны қайдан және кімнен үйреніп жүрсің?” – деп қайран қалады. Әл-Фараби әмірдің таң болып тұрған жүзіне тіке қарап, жайбарақат жауап береді: “Маған жетпістен астам тілді үйренуге тура келген еді...” Осы тұста әмірдің ғұламаларының бірі ғылымның шытырманды бір мәселесін көтереді де, пікір алмасу басталады. Қойылған мәселені әмірдің жанындағы ғұламалар өздерінше пайымдайды, бірақ ешқайсысы дұрыс түсінік беріп, дұрыс пікір түйе алмайды. Әл-Фараби олардың қатесін көрсетіп отырады. Сөз реті келгенде, әл-Фараби мәселені жүйе-жүйесімен талдап, тыңдаушыларына құлаққа құйып бергендей анық һәм толық түсіндіреді. Ғұламалар сонда әл-Фарабидің талдаулары мен түсініктемелеріне қарсы бір ауыз сөз айта алмай, тосылып қалса керек. Енді біраздан соң әмірдің ғұламалары сөзден қалады да, бәрі тек қонақты тыңдайды. Тағы бір аздан кейін олар әл-Фарабидің айтқан сөздерін дәптерлеріне жаза бастайды. Соны аңғарған әмір әл-Фарабиге: “Сен екінші ұстаз емессің бе?” – дейді. Қасында қатар отырған адамның Екінші ұстаз екеніне көз жеткізгенде, әмір одан өз білместігі үшін кешірім сұрайды. Әл-Фараби де үнсіз қалмай, сыпайылық сақтай отырып, Жаратқаннан әмірге зор денсаулық, ұзақ өмір тілейді.

Әңгіме желісі осыған келгенде, Сайф ад-Даула ғұламаларын таратып, әл-Фарабиге бұрылады: “Тамақ ішесің бе? Ішімдікке қалай қарайсың?” Қонақ әмірге өзінің ішіп-жеуге зауқы жоқтығын білдіреді. Әмір музыка тыңдау туралы ұсыныс жасағанда, әл-Фараби оған разалығын білдіреді. Әмір қонағының қалауына орай, сазгерлерді шақырады. Елдің ең білгір, ең шебер, ең талантты сазгерлері ортасында әл-Фараби өзін барынша еркін ұстайды, кіммен де болса еркін сөйлесіп, музыка туралы білімі мен білігінің тереңдігін аңғартады. Қатарынан қара үзіп

шыққан музыканттар өз аспаптарында алуан түрлі сазды орындайды, бірақ әл-Фараби бұлардың орындаушылық шеберлігін қанағат тұтпайды. Ғұлама олардың әрқайсысының қателігін жеке-жеке көрсетіп, кеңес береді. Әмір көз алдындағы жағдайға тағы да таң қалып: “Ұстаздардың ұстазы музыка жайына да жетік пе еді?” – деуге мәжбүр болады. Екінші ұстаз әмірдің бұл сұрағына да оң жауап береді. Әмірдің ішкі тілегін қабағынан таныған Екінші Ұстаз қорабынан қобызын шығарып, күй тарта бастайды. Ибн Халликанның баяндауы бойынша, ұстаз алғашқы күйді тартқанда, жұрттың көңілі жадырап, бәрі шат-шадыман болады. Қобызының құлақ күйін басқаша келтіріп, келесі күйді тартқанда, тыңдаған жұрттың көңілдері босап, көздерінен жас шығады. Қонақ күй-аспабының құлақ күйін тағы бір өзгертіп, басқа бір күйді тартқанда, тыңдаушылар түгел ұйықтап кетеді [12, 101 – 102].

М.М. Хайруллаев кейінгі әңгіме желісімен үндес бір оқиғаның Рей каласында әл-Фараби мен Буйдтер мемлекетінің уәзірі Сахиб Аббад арасында болғаны жайындағы бір деректі келтіреді. М. Хайруллаевтың баяндауы бойынша, Сахиб Аббад әл-Фарабидің ғұламалығы, атағы мен абыройы туралы естиді де, оған тарту-таралғы, сыйлық ұсынып, шақыру жібереді. Ғұлама уәзірдің сыйлығын қабылдамайды, шақыруына жауап бермейді. Сәті түскен бір күні әл-Фараби Рейге сапар шегіп келеді де, Сахиб Аббадпен кездесуді мақұл көреді. Әл-Фараби Сахиб Аббадтың той тойлап жатқан үстіне келеді. Оның келгенін ешкім байқамай да қалады. Тойдың бір кезеңінде ол қоржынынан күй аспабын шығарады да, ғажап бір күй орындайды. Күйдің басында елдің бәрі көңілденіп, қуанады. Күйдің екінші бөлімін тыңдағанда, жұрт тұнжырып, мұңға батады. Күйдің үшінші бөлімін тыңдағандар отырған орындарында

ұйқыға беріледі. Әл-Фараби үй иесіне: “Фараби келді, болды, кетті”, – деген жазу қалдырып, кетіп қалады. Ұйқыдан оянған Сахиб Аббад күйшіні іздеп таппай, жазуды оқығанда, өкінгендей болып, мынаны айтқан екен: “Бойды балқытқан бақыттың сырын ғайып болғанда бір-ақ білетініміз-ай!” [8, 51].

В. Бартольд “Мұсылман “Ренессансы” оқымыстылары” атты еңбегінде Байһакидің “Философтардың әдептері туралы кітабына” сүйеніп, буйдтер уәзірі Исмаил бин Аббадтың әл-Фарабимен кездесуіне өзгеше сипаттама берген. Уәзір әл-Фарабиді көптен бері шақырып, келтіре алмай жүріпті. Оны өзіне алып келген адамға сыйлық беруге даярлығын да білдіргенге ұқсайды. Бірақ уақыт өте береді. Бір күні уәзірдің үйіне түркіше киінген бір адам кіріп келеді. Уәзірдің қонақтары келген кісінің түр-түсіне, киім киісіне күле қарап, оны үйге кіргізген қызметшіні айыптайды. Біраздан соң жұрттың назары жиын қызығына ауады. Осындай шақтың бірінде келген кісі қолына күй аспабын алып, күй тартады. Күй сазымен үйдегілердің бәрі ұйқыға батады. Келген кісі: “Әбу Насыр әл-Фараби келді; сендер күлдіндер; ол сендерді ұйқатты; ол сендерден кетті”, – деген жазу қалдырып, үйден шығады. Екінші ұстаздың үйіне келгенін білмей қапыда қалған уәзір осы оқиғаны өмір бойы ұмыта алмаған екен [18, 627].

Әл-Фараби күй аспабын өзі жасаған, күй сазын өзі шығарған және күй аспабында өзі орындаған, әлемде алғаш рет күй өнерінің тарихы мен теориясын жасаған. Мұндай жан-жақты талант табиғаты арғы-бергі дәуірлердің адамдары мен мамандарын күні бүгінге дейін тандандыруда. Әл-Фарабидің күйшілік, сазгерлік өнері туралы М. Жұмабаевтың “Түркістан” өлеңінде мынадай шумақ бар:

Түріктің кім кеміткен музыкасын,
Фараби тоғыз шекті домбырасын?

Шерткенде тоқсан тоғыз түрлендіріп,
Жұбанып, кім тыймаған көздің жасын?!

Ақынның өлең сөзі мен жоғарыда берілген деректер, ғылыми мәліметтер арасында алшақтық жоқ. Ақын осы дерек көздерінен, өз тұсындағы ғылыми мәліметтерден хабардар болуы да, ел арасында сақталған аңыздарға сүйенуі де ғажап емес. Қалай болғанда да ақын ақиқаттан алыс кетпейді, ғұламаның өнерін шынайы суреттейді.

Ғылымға бар өмірін арнаған әзіз ғұламалардың дүниеге, атақ-даңққа, билікке құмартпай, барынша қарапайым және қанағатшыл ғұмыр кешкені туралы бірқатар деректер бар. Солардың ішіндегі бір үлгілісі Фараби хақында. Ол әмір ұсынған қадилық қызметті қабыл алмай, жеміс бағына қарауыл болып, көпшіліктің у-шуынан алыс, жиын-тойлардан аулақ жүріп, бақ күзеткен. Түнгі тыныштықта жеміс ағаштарының ортасында шам жарығымен өзіне дейінгі ғұламалардың еңбектерін оқумен, өз кітаптарын жазумен шұғылданған, алдына білім іздеп келгендерге сабақ берген [2, 28]. Қамқорлық көрсету, ғылыммен айналысуына тиісті жағдай жасау, қажетінше қаржы беру туралы Сұлтан ғұламаға қаншама ұсыныстар жасағанмен, ол дәстүрлі көзқарасынан таймайды. Ғылымның түбіне жетуді көздеп, өзін дүниенің жар құшып, бала сүюдің қызығынан шектеген ғұламалардың жолынан шықпайды. Сұлтанның қазынасынан күніне төрт дирхем алып тұрудың өзіне әрең дегенде келіседі [8, 102]. А. Мец, В. Бартольд өзге бір деректер негізінде әл-Фарабидің сұлтанның қазынасынан күніне төрт дирхем емес, бір дирхем ғана алып тұруды қанағат тұтқанын көрсетеді [17, 157; 18, 620].

Бірде әл-Фарабиден былай деп сұраған дейді: “Аристотель екеуіңнің қайсыңның мәшһүрлігің артық: сенің бе әлде оның ба?” Сонда әл-Фарабидің

берген жауабы мынадай екен: “Егер мен мұны білсем, онда оның шәкірттерінің бірі болмаған болар едім”. Др Махмұд Ахмад әл-Хафнидің орыс тілінде берілген сөзінің мағыналық-құрылымдық жүйесі қазақ тілінде осы үлгіге сәйкес келеді. М. Хайруллаев мұны мынадай түрде жеткізеді: “Егер мен оның заманында өмір сүріп, онымен кездескенде және одан дәріс алғанда, мен оның ең жақсы шәкірті болар едім” [8, 50]. С.А. Шуйскийдің аудармасында әл-Фарабидің жауап сөзінің мағыналық-құрылымдық жүйесі мына үлгіге жақын: “Егер мен оның заманында жасағанда, оның ең үздік шәкірттерінің бірі болар едім” [3, 114]. Ә. Дербісәлиев бұл сөздің мағыналық әрі құрылымдық жүйесін қазақ тілінде былай түзеді: “Егер мен оның заманында өмір сүрген болсам, шүбәсіз, ең ұқыпты шәкірттерінің бірі болар едім” [2, 24]. Төрт аудармашының төрт түрлі аудармасы құрылымдық және мағыналық жағынан бір-бірінен алшақ кетпейді. Ал енді құрылымдық және мағыналық тектестікке коса ғұламаның атақ-даңққа, мақтанға мүлде жоқ, қанағатшыл, кішіпейіл кісілік келбеті тұрғысынан қарағанда, Ә. Дербісәлиев жасаған нұсқа ақиқатқа барынша сәйкес келетіні көзге түседі.

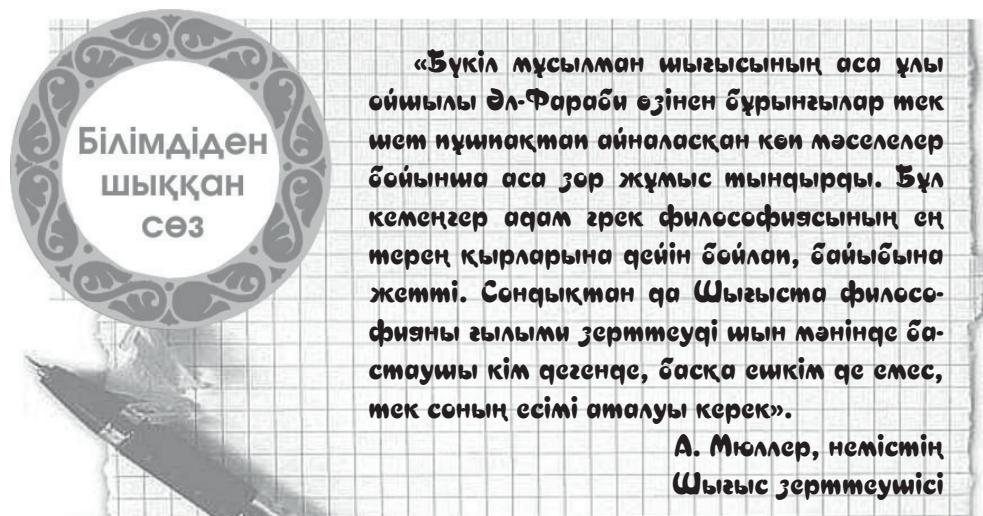
Аристотельді Бірінші ұстаз деп тану мен білуде әл-Фараби секілді ғұламалардың пікірлері, көзқарастары аса маңызды қызмет атқарғанында сөз жоқ. Ғалым, ұстаз аты жер жарып тұрғанда да әл-Фараби кішіпейіл қалпынан танбайды, Аристотельдің атына ерекше құрмет білдіреді, өзін кішік тұтады. Ол ғылымда да, тұрмыс-тіршілікте де осы бір қарапайым, сабырлы, еңбекқор, кішіпейіл қалпынан танған емес. Ел арасындағы аңыздарға қарағанда, ғұлама сәйгүлік, тұлпар атқа жас кезінде мінген де, кейін атқа мінуден бір жола тыйылады. Мұның мәнісін сұрағандарға Екінші ұстаз былай деп жауап берген деседі: “Атқа

мінген кісінің көңілі өседі, бойына желік бітеді. Ал көңілі өскен, бойына желік біткен кісі ғылым жолынан таяды”.

Екінші ұстаз білім мен ғылымнан басқа ешнәрсеге көз салмады, көңіл аудармады, бар өмірін білім мен ғылымға арнады.

Әдебиеттер

1. Бартольд В.В. Фараб // Бартольд В.В. Сочинения. – Т.1. – М., 1963. – С. 234-236.
2. Дербісәліев Ә. Қазақ даласының жарық жұлдыздары (Тарихи-филологиялық зерттеу). – Алматы, 1995.
3. Аль-Фараби: научное творчество. Сборник статей. – С.113-119.
4. Кедров Б.М., Есенов Ш.Е., Қасымжанов А.Х. Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары // Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы, 1973. – С.Х-Л1.
5. Кубесов А. Педагогическое наследие аль-Фараби. – Алма-Ата, 1989.
6. Бертельс Е.Э. Фараби // Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. Избранные труды (Т.1.) – М., 1965. – С.111-113.
7. Крачковский И.Ю. Фараби // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. – Т.1. – М., 1955. – С.188-190.
8. Хайруллаев М.М. Абу Наср аль-Фараби. – М., 1982.
9. Махмуд Ахмад аль-Хафни. Введение к “Большой книге о музыке” Абу Насра аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии / Перевод с арабского. – Алма-Ата, 1992. – С.383-397.
10. Гегель. Комментаторы Аристотеля // Гегель. Сочинения. – Том XI / Перевод Б.Столпнера. – М. Л., 1935. – С.105-106.
11. Гаспаров М.Л. Предисловие к переводам (“Поэтика” и “Риторика” Аристотеля) // Аристотель и античная литература. – М., 1978. – С.109-110.
12. Завадовский Ю.Н. Абу Наср ал-Фараби, Второй учитель, и Абу Али ибн Сина, иначе называемые ал-Фарабийяни (два Фараби) // Аль-Фараби: Научное творчество. Сборник статей. – С. 100 – 111.
13. Аль-Фараби. Математические трактаты. – Алма-Ата, 1972.
14. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии / Перевод с арабского. – Алма-Ата, 1992.
15. Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы, 1994.
16. Гаттас Абд ал-Малик ал-Хашба. Предисловие к “Большой книге о музыке” аль-Фараби // Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии / Перевод с арабского. – С. 397-411.
17. Мец А. Мусульманский ренессанс. – М., 1973.
18. Бартольд В.В. Ученые “мусульманского ренессанса” // Бартольд В.В. Сочинения. Т. VI. – М., 1996. – С. 620-630.



Об авторе: научный сотрудник Института философии РАН, кандидат философских наук (Москва, РФ).

About the author: Researcher at the Institute of Philosophy of the RAS, Candidate of Philosophy (Moscow, RF).

Автор туралы: РҒА философия институтының ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының кандидаты. Мәскеу, РФ.



Наталья ЕФРЕМОВА

АЛЬ-ФАРАБИ И «МУСУЛЬМАНСКИЕ» СОСТАВЛЯЮЩИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье рассматривается вклад аль-Фараби в развитие философии ислама, приводятся доказательства, что он сделал античную политическую традицию одной из составляющих арабо-мусульманской философии. Автором статьи с целью выявить «мусульманское» содержание философии ученого делается обстоятельный анализ трактата «Совершенный град» и других сочинений аль-Фараби, уделяется внимание фарабиевскому пониманию счастья, дается толкование функций Первоглавы (философа-имам), в трактовке структуры которого аль-Фараби следует не только Платону, но и учению пророка Мухаммада.

Natalya EFREMOVA

AL-FARABI AND THE «MUSLIM» COMPONENTS HIS POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract. The article provides a textual analysis of Farabi's treatise on happiness, as the ultimate goal of being, management and qualities of the ruler, through the prism of political and philosophical canons of his teachings. The author compares the teachings of al-Farabi with the works of Plato and the later opinions of oriental commentators, in search of innovative ideas in the history and culture of Islam.

Наталья ЕФРЕМОВА

ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ САЯСИ ФИЛОСОФИЯНЫҢ «МҰСЫЛМАНДЫҚ» ҚҰРАМДАС БӨЛІКТЕРІ

Аңдатпа. Мақалада әл-Фарабидің ислам философиясының дамуына қосқан үлесін қарастыруға, оның антикалық саяси дәстүрді араб-мұсылман философиясының құрамдас бөліктерінің біріне айналдырғанын дәлелдеуге талпыныс жасалады. Мақала авторы ғалым философиясының «мұсылмандық» мазмұнын анықтау үшін «Жетілген қала» трактатына және басқа әл-Фараби жазбаларына жан-жақты талдау жасайды, Фарабидің бақыт туралы түсінігіне назар аударады, Бірінші тараудың (имам-философ) құрылымын түсіндірудегі әл-Фараби ұғымын береді. Мұнда ол тек Платонның ғана емес, сонымен бірге Мұхаммед пайғамбардың ілімдерін де басшылыққа алады.

Родоначальник **арабо-мусульманского** перипатетизма Абу-Наср аль-Фараби (870–950) одновременно стал и первым политическим философом ислама. Свое политико-философское учение он раскрыл в фундаментальном сочинении «Совершенный град», а также в примыкающих к нему этико-политических трактатах «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «Указание пути к счастью», «О достижении счастья» и др. Его политическая доктрина получила дальнейшее развитие в творчестве Ибн-Сины, Ибн-Баджи, Ибн-Туфайля, Ибн-Рушда и других видных файлясуфов – представителей фальсафы, эллинизирующей философии ислама.

Для фальсафы характерно обращение к античным образцам и моделям философствования, прежде всего, к Аристотелю. Примечательно, что аль-Фараби получил почетное имя «Второго учителя» вслед за первым – Аристотелем. Но если в области логики, метафизики, естественнонаучных дисциплин файлясуфы (представители фальсафы) следовали за Стагиритом, то в разработке политических теорий они ориентировались преимущественно на Платона. Это объясняется преимущественно тем (пока загадочным для исследователей) историческим фактом, что «Политика», главное политическое произведение Аристотеля, так и осталась неизвестной для мыслителей классического ислама.

В своей политической теории Абу-Наср следовал преимущественно Платону, учение которого об идеальном государстве нашло отражение уже в самом названии главного фарабийского политико-философского трактата «Совершенный град». В немалой степени благодаря аль-Фараби античная политическая традиция стала составляющей частью арабо-мусульманской мысли. Другими словами отражала общую ориентацию фальсафы на синтез антич-

ного философского наследия с авраамической монотеистической традицией. Исламизировав греческую философию и «офилософствовав» исламское вероучение, файлясуфы разработали рациональные способы обоснования фундаментальных положений мусульманской религии.

Следует отметить, что в ряде востоковедных работ последних лет наблюдается заметный интерес именно к этой, «мусульманской» составляющей политической философии аль-Фараби. Так, некоторые авторы более склонны отождествлять фарабийский политический идеал не с платоновским совершенным градом, а с ранней мусульманской общиной времен пророка Мухаммада. Другие же вообще говорят о «разрыве» аль-Фараби с Платоном, переводя «диалог» двух философов в контекст конкретных исторических проблем.

Вслед за Платоном аль-Фараби полагал, что цель любого совершенного политического объединения состоит в реализации естественного стремления людей к счастью, понимаемому как достижение гражданами «высшего блага» и личного «совершенства». В духе типичного для античной традиции подхода к политике с точки зрения этики Абу-Наср сформулировал свое понимание счастья.

Поскольку по отношению к самому себе человек выступает в двух аспектах – как существо разумное и как политическое, – то соответственно и человеческое счастье можно рассматривать двояко. В первом случае оно тождественно обретению человеком интеллектуальных добродетелей (мудрости, сообразительности и др.), выступая в качестве теоретического, интеллектуального счастья, а во втором – этических (справедливости, храбрости, великодушия и т. п.). В последнем случае оно совпадает с пониманием практического, гражданского счастья.

Высшей ступени совершенства и счастья достигает Первоглава, он же философ-имам, ибо «сведущ в любом деянии, с помощью которого можно достичь счастья». Причем сами «добродетели» выстраиваются Вторым учителем в очередности, которая аналогична иерархии функций философа и имама, совмещенных в лице Первоглавы, и согласно которой теоретические, интеллектуальные добродетели первее практических, гражданских. И хотя путь к счастью открыт для всех граждан Добродетельного града, независимо от их положения или родовой принадлежности, однако обрести счастье можно, только усвоив философские науки.

Любопытно, аль-Фараби считает, что «добродетельный человек обязан не стремиться приблизить смерть, а всеми силами стараться продлить жизнь, что позволит ему больше совершать таких поступков, которые сделают его счастливым; чтобы горожане не лишились той пользы, которую он приносит им своей добродетелью. Он должен идти на смерть только в том случае, если своим самопожертвованием принесет жителям города больше пользы, чем дальнейшей жизнью». И если в «Совершенном граде» и в «Гражданской политике» мыслитель утверждает бессмертие лишь за добродетельной душой, тогда как недобродетельные и злые души исчезают в небытии, то в Комментариях к аристотелевской Никомаховой этике, как отмечает Ибн-Туфайль в Предисловии к своему трактату «Хайй, сын Якзана», философ прямо заявляет: «А все другое, что говорят об этом, — ...бредни и суеверия старух».

При структурировании идеального града аль-Фараби (в отличие от последующих мусульманских перипатетиков — Ибн-Сины и Ибн-Рушда) не апеллирует к излюбленной Платоном аналогии с иерархией трех сил в душе, по которой «разумной» части души соответствуют правители-философы, «гневливой»

— воины-стражи, а «вождедеющей» — крестьяне и ремесленники. Он склонен объяснять обустройство своего Града с помощью другой античной модели.

Следуя органической (холистской) интенции, мыслитель рассматривает политическую организацию общества по аналогии с естественным устройством человеческого тела. Подобно тому, как в теле любой орган занимает строго отведенное для него место и в соответствии со своей природной способностью выполняет свойственную только ему функцию, так и в человеческом объединении люди подразделяются на сословия-классы, за каждым из которых закреплена определенная роль. И подобно тому, как в теле наличествуют органы «высшего» и «низшего» порядка, так и в социальном организме существуют высшие классы, которые по своей природе главенствуют, и низшие — которые повинуются и не стремятся занять не подобающее им место. В поддержании такой строгой социальной иерархии аль-Фараби, вслед за Платоном, усматривает осуществление принципа естественной справедливости.

По мысли аль-Фараби, проводившего аналогию государства с естественным телом, место каждого члена в общественной структуре определяется природой выполняемых им функций, равно как естественной близостью или удаленностью от Первоглавы, отождествляющегося философом с центральным органом-сердцем. «Низкий» либо «возвышенный» характер действий обусловлен или низменностью самих объектов, даже если действия крайне необходимы (наподобие деятельности мочевого пузыря и нижних кишок), или их малой пользой, или чрезвычайной легкостью.

Подножие социальной пирамиды составляют те, кто выполняет самые «низменные» функции, а именно обеспечивает остальных материальными благами: они служат другим, но их са-



мих никто не обслуживает. Остальные вступают между собой в отношения строгого иерархического господства-подчинения, когда нижестоящие подчиняются вышестоящим. Все общество в целом содействует интересам и выполняет распоряжения Первоглавы, венчающего собой пирамиду.

Особое место в социальной структуре Совершенного града отводится Первоглаве (ра'исавваль). Аль-Фараби уподобляет его «сердцу», от которого зависит жизнь и правильное функционирование всего тела. Это главенствующий орган, ему подчинены все остальные, но сам он ни от кого не зависит. В данном отношении Абу-Наср сравнивает Первоглаву с Первопричиной, доминирующей над нематериальными сущими, за которыми, согласно его космолого-эманационистской схеме, располагаются небесные тела, а далее – материальные сущие подлунного мира. И подобно тому, как все вещи в мире подчинены Первопричине, подражая ей в меру своих способностей, так и членам града «подобает следовать в своих действиях цели первого главы града, каждому соответственно своей степени».

Главенствовать, считает аль-Фараби, можно не всякой профессией, а лишь той, чьей «цели подчинены все остальные профессии и к таковой направлены все действия в совершенном граде». Аль-Фараби, как и Платон, закрепляет за мудрецами такую прерогативу. В продолжение платоновской мысли о том, что во главе совершенного сообщества не может стоять любой человек, аль-Фараби устанавливает необходимые качества правителя, подразделяя их на прирожденные и приобретенные. К последним прежде всего относится способность к соединению с Деятельным разумом, являющимся не только хранителем философских знаний, но также источником божественных законов и откровений.

Фарабийский верховный правитель, подобно Первопричине, обладает интеллектуальным совершенством, приобретенным благодаря развитию своих природных и волеизъявительных способностей. На этой высшей ступени познания, которое только доступно человеку, разум Первоглавы, актуализировавшийся через постижение всех освоенных им интеллигибелей, становится «материей» для Деятельного разума, умопостигаемым /интеллигибелей (ма'куль) и умопостигающим/ интеллектом ('акыль).

В контексте имманентного для перипатетиков спора с богословами-традиционалистами о соотношении философского и религиозного видов знания фигура фарабийского Первоглавы обретает, по сравнению с платоновским идеальным государем, новое измерение. Фарабийский верховный правитель – не только мудрец-философ, как об этом учил Платон, но и духовный, религиозный предводитель (имам).

Во многом позиция аль-Фараби достаточно толерантна. К примеру, он не допускает по отношению к Первоглаве применения никаких этнических или расовых ограничений, и даже в список

необходимых качеств Первоглавы не вводит требование быть мусульманином. Из двух ипостасей Первоглавы – философской и религиозной – аль-Фараби решительно ставит философскую перед первой, ибо теоретическая, понятийная истина, доступная мудрецу-философу, для него выше религиозной, образной.

Наряду с главным качеством Первоглавы, заключающимся в соединении с Деятельным разумом, аль-Фараби выделяет также и другие его приобретенные свойства, а именно красноречие и умение передавать другим в словесных образах (тахииль) соответствующее знание, а также искусство убеждения, состоящее в направлении людей к счастью. Ведь философ, по мнению Абу-Насра, должен не только владеть теоретическим знанием, но и уметь преподнести его широкой публике.

В этом аспекте он выступает уже как религиозный проповедник-имам. Дополнительная функция таких приобретенных качеств соответствует античной установке на вспомогательную роль религии по отношению к философии. Аль-Фараби придавал большое значение их развитию в будущих правителях. В сочинении «О достижении счастья» он говорит, что знания о высших бестелесных началах могут быть усвоены широкой публикой только в образной форме, задействующей воображение (тахииль), и они должны закрепляться в душах простых людей искусством красноречия, обладающим силой убеждения.

Наряду с приобретенными, аль-Фараби перечисляет двенадцать необходимых прирожденных свойств Первоглавы:

1) физическое здоровье, включая требование иметь цельные, неповрежденные органы;

2) хорошие когнитивные функции: понимать все, что ему говорится, в соответствии с намерением говорящего и реальным положением дел;

3) крепкая память;

4) сообразительность и проницательность;

5) дар красноречия;

6) способность к обучению;

7) умеренность в телесных удовольствиях (еде, питье, соитии), избегание праздных развлечений; 8) правдолюбие и ненависть к лицемерию и лицемерам;

9) великодушие и благородство, стремление к возвышенным делам;

10) презрение к богатству и прочим мирским благам;

11) любовь к справедливости и всемерные усилия к ее осуществлению, ненависть к несправедливости, неуклонное ее пресечение и помощь ее жертвам;

12) целеустремленность и отвага в исполнении своих действий.

Главному качеству – мудрости – подчинены остальные морально-нравственные свойства. Как учил Платон, истинный мыслитель по определению обладает моральным совершенством, «философской душой», он не может быть лживым, мелочным, корыстолюбивым или робким.

К платоновской характеристике идеального государя аль-Фараби добавляет три новых качества – цельность телесных органов, красноречие и справедливость. Эти свойства, заметим, фигурируют также в списке необходимых черт халифа, составленном классиком суннитской политической теологии аль-Мавариди (X в.).

Между тем, мыслитель констатирует, что полный перечень необходимых качеств не всегда присутствует в одном человеке: ведь подобные люди встречаются крайне редко и появляются, лишь следуя друг за другом поодиночке. Поэтому для последующих правителей список необходимых качеств правителя сокращается до шести пунктов. Причем аль-Фараби включает туда как прирожденные, так и приобретенные качества, а именно: 1) мудрость, 2) зна-

ние законов и нравов, установленных прежними имамами, 3) умение самостоятельно выводить новые законы на основе предшествующих, 4) проницательность и изобретательность, 5) красноречие, 6) физическое здоровье, позволяющее правителю быть и воином, и военачальником.

Близкий список качеств фигурирует в другом трактате аль-Фараби – «О достижении счастья», где, ссылаясь на платоновское «Государство», мыслитель определяет свойства претендента на звание философа.

По аль-Фараби, избранные (хасса) люди, в число которых входят имамы и правители (мулюк), а также просто способные к наукам, с отрочества должны воспринять полный курс обучения и навыков, который описан Платоном и который заканчивается по достижении ими зрелого возраста. После этого следует непосредственная практика, которую они начинают с занятия самых низких государственных должностей, последовательно переходя на более высокие, и заканчивают наивысшей, на которую такой человек может претендовать в восьмую седьмину своего возраста (пятьдесят лет – у Платона).

Идею о преемственности правителей и неизбежности законов общины, гарантом которых выступает ее глава, философ проводит и в другом своем трактате – «Перечень наук». Сохранение устоев добродетельного общества, по его мнению, непосредственно зависит от приверженности сменяющих друг друга правителей одним и тем же принципам, «так что последующий наследует у предшественника те установки, которых придерживался тот, и такая преемственность окажется непрерывной».

Если среди граждан добродетельного общества отсутствует человек, обладающий одновременно потребными

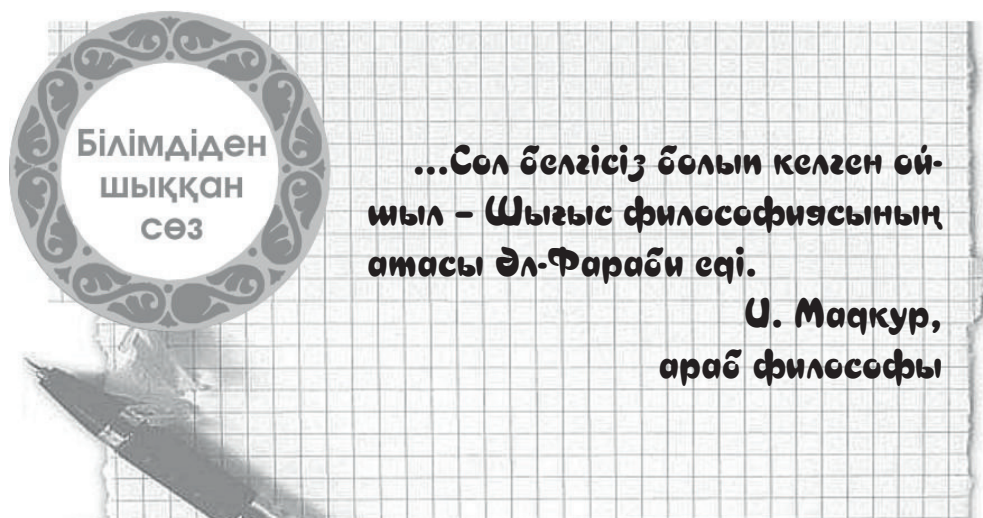
шестью вышеприведенными качествами, аль-Фараби допускает возможность коллегиального руководства. Тогда власть может быть разделена между двумя соправителями, один из которых одарен мудростью, а другой – остальными качествами, либо все шесть качеств окажутся распределенными среди нескольких людей, и при взаимном согласии все вместе будут высшими главами (арру'аса' аль-афадыл).

Среди выделенных философом типов несовершенных политических реалий определенный интерес представляют так называемые «сорняки», которых в «Совершенном граде» автор удостоивает лишь беглого упоминания, определяя их как индивидов, противостоящих добродетельному сообществу. Зато более развернутое описание он дает им в «Гражданской политике». В разряд «сорняков», по мысли Абу-Насра, входят люди, не согласные с воззрениями жителей добродетельного града. С точки зрения общей цели Града, объединяющей всех жителей на пути к счастью, такие лица являются помехой.

Образ философа, в одиночку добивающегося «счастья», знаменует собой разочарование в политическом идеале совершенного града как единственного средства самореализации человека. Способ добыть счастье становится возможным лишь для избранных, и лишь самостоятельно. Философ-одиночка стоит вне общества, и, соответственно, его не волнует ни светская власть, ни духовная, ни совмещение их обеих. Он не желает возвыситься над остальными, став Государем-Философом или Государем-Пророком, либо совместив в себе все три ипостаси. Его цель – духовное самоусовершенствование, и только оно, а добытые им знания он бережет для «посвященных». Подобно суфию, он лишь стремится к единению с Богом.

Литература

1. Аль-Фараби. Афоризмы государственного деятеля // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с араб. – Алма-Ата, 1973.
2. Аль-Фараби. Гражданская политика // Там же.
3. Аль-Фараби. О достижении счастья // Там же.
4. Аль-Фараби. Слово о классификации наук // Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1972.
5. Ибн-Баджа. Тадбир аль-мутаваххид // Раса'иль Ибн-Баджа альйляхийя / Под ред. М.Фахри. – Бейрут, 1991. – С. 42.
6. Ефремова Н.В. О единстве философии и религии согласно ИбнРушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. – М., 2008.
7. 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.
8. Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии. Избр. ст. А.В.Сагадеева. – М., 2009. – С. 251.
9. Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана / Пер., вступ. ст. и комм. А.В.Сагадеева. – М., 1988.
10. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. – М., 1994.
11. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. – М., 1973.





**Бақытжан
ҚУАНДЫҚОВ**

Автор туралы: заң ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Қазақ ұлттық аграрлық университеті.

About the author: candidate of law, associate Professor, Kazakh national agrarian University.

Об авторе: кандидат юридических наук, ассоциированный профессор, Казахский национальный аграрный университет.

Автор туралы: заң ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор, Қазақ ұлттық аграрлық университеті.

About the author: candidate of law, associate Professor, Kazakh national agrarian University.

Об авторе: кандидат юридических наук, ассоциированный профессор, Казахский национальный аграрный университет.



**Бақытжан
ЖАҚСЫМБЕТОВ**

ҰЛЫ ДАЛАНЫҢ ТҰЛҒАСЫ

Аңдатпа. Мақала авторлары шығыстан шыққан көп оқымыстылардың арасында тарихи тұлғасы мен пайым-парасаты бөлек, ғұлама ғалым әл-Фарабидің трактаттарындағы көтерілген мәселелерге көңіл аударады. Ол мәселелердің өміршендігін, күні бүгінге дейін маңыздылығын алға тартады. Әсіресе, мақалада ғалымның «Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегіндегі заң, құқық туралы ойларының бүгінгі таңда да өзектілігін жоғалтпағанын тиынақты тұжырымдайды.

Bakytzhan KUANDYKOV, Bakytzhan ZhAKSYMBETOV
PERSONALITY OF THE GREAT STEPPE

Abstract. The authors of the article focus on the issues raised in the treatises of the great scientist Al-Farabi. He is a distinguished historical figure and an outstanding scientist from the East. The article states about the importance and relevance of the problems. In particular, the article strongly concludes that the scientist's philosophy in the book "Views of Good Citizens", about law and right have not lost their relevance today.

Бақытжан ҚУАНДЫКОВ, Бақытжан ЖАҚСЫМБЕТОВ
ВЕЛИКИЙ СЫН ВЕЛИКОЙ СТЕПИ

Аннотация. В статье рассмотрены проблемы, поднятые в философских трактатах аль-Фараби, в частности, дано свое понимание смысла идеи добродетельного города и смысла существования совершенного человека. По мнению авторов статьи, ученый полагал, что целью жизни человека и общества, которое он отождествлял с государством, является счастье, что можно достичь при помощи разумного познания.

Қазақ даласы ежелден әлем өркениетіне сүбелі үлес қосуға қауқарлы жандарға кенде болған емес. Ілім іздеп, парасаттылықтың шыңын бағындарған бабаларымыздың өміршең идеялары мен ұрпақ үшін қалдырған ескірімес мол мұрасы баға жетпес мұрамыз болып табылары анық. Сонау сақ, ғұн дәуірінен басталған ілім жолы, түркі дәуірінде жалғасын тауып, қазақ даласы әлемге аты мәшһүр болған бірнеше ғұламаларды дүниеге әкелді. Сөзсіз олардың ішінде күні бүгінге дейін айтар ойы өзектілігімен ерекшеленген жандар өте көп. Алайда шығыстан шыққан көп оқымыстылардың арасында тарихи тұлғасы мен пайым-парасаты бөлек жанның бірі әл-Фараби десек қателеспейміз. 870 жылы қазіргі Отырар, бұрынғы Фараб қаласында дүниеге келген бабамыз әлемдік мәдениетке қомақты үлес қосқан жан [1, б. 5]. Бүгінде еліміз әлем таныған әрі кемел білімнің көкжиегін ашқан бабамыздың 1150 жылдығын атап өтуге дайындық үстінде. Қазақ даласынан шығып, ғаламның ұлы данасына айналған әл-Фарабидің ғибратты өмірі мен көзқарастары, ғылыми пайымдары мен данышпандық келбетін ашуға бағытталған мерейтойды атап өту ұрпақтар сабақтастығы тұрғысынан аса маңызды. Осындай игі іс мемлекет тарапынан маңызға ие болуы сөзсіз қуантарлық жайт. Білімнің салтанат құруына бағыт алған ел ретінде бабамыздың жетекші ойларын ортаға салып, өміршең идеяларының насихатталуы өскелең ұрпақтың бойында ғылымға деген қызығушылық пен отаншылдық сезімдерінің күшеюіне жағдай жасайды.

Шын есімі Әбу Насыр Мұхаммад ибн Мұхаммад Тархан ибн Узлағ әл-Фараби ат-Турки деп келетін энциклопедист ғалым әлемнің 70-ке жуық тілін меңгерген. Философиямен қатар, музыка, этика, эстетика, математика, әдебиет, тіл білімінің білгірі

болған әл-Фарабиді «екінші ұстаз» немесе «Шығыстың Аристотелі» деп бағалайды. Қазіргі таңда бабамыздың еңбектері тек отандық қана емес, Еуропа мен Шығыс ғалымдары тарапынан кеңінен зерттелуде. Өміршең идеяларымен ерекшеленген бабамыздың трактаттарында көтерілген мәселелер күні бүгінге дейін маңыздылығын жойған жоқ. Ғалымның «Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегіндегі ойлардың қызықтылығы сонша, дана бабамыздың ойының жүзеге асуы қазіргі таңдағы ізгі қоғамды орнатуға деген талпынысқа жол ашар ма еді деген ой туындайды.

«Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбек әл-Фарабидің сан жылғы ізденісінен түйген тұжырымды ойынан туған шығарма. Сөзсіз ұзақ жылғы талмай білім іздеген жанның рухани әлемі ізгілік пен парасаттылыққа ұмтылары анық. Сондықтан да әл-Фарабидің бұл шығармасында адам бойынан көргісі келетін асыл қасиеттер салтанат құратын қоғамды елестету басым. Шығарманың түйінді ойларымен таныса келе ұғатынымыз әл-Фараби жалпы қоғамды бірнеше топқа бөліп қарастырады. Ең жоғарғысын ғалым «ұлы қоғам» деп атап, оған жер бетін мекен еткен адамдардың түрлі қоғамын бір бүтін десе, «орта қоғамды» нақты бір халыққа тән деп анықтаған. Ал «кіші қоғам» белгілі бір жерді, қаланы мекен еткен халықтың қоғамына балаған. «Кіші қоғамның» құрамдас бөліктерін де айқындап, оларды «толық емес» және «төменгі қоғам» деп жіктейді. Соңғы екеуі «кіші қоғамға» қызмет етушілерді жатқызып, ол бір көше немесе қалаға жалғасқан елді-мекендер түрінде береді [2, с. 162-165]. Демек әл-Фараби өзінің «Ізгілікті қала тұрғындарының көзқарастары» атты шығармасында көбінесе «кіші қоғамның» қыр-сырын қарастырады. Ғалым ізгілікті қаланы адам өмірін сақтап қалуға тырысқан

дені сау ағзамен салыстырады. Ғалымның осы шығармасындағы ойы қызықты. Мысалы адам ағзасы өзінің атқарып отырған қызметіне сай маңыздылыққа ие болады. Бабамыз адам үшін ең қажеттісі жүрек деп көрсетеді. Ал қалған ағзалар сол жүректің соғуына жағдай жасағанымен, адам ағзасының маңыздысы емес, тек құрамдас бөлігі болып қана бермек дейді. Ізгілікті қаланы адам ағзасымен салыстыру арқылы әл-Фараби қала тұрғындарының да өзіне лайықты қызметтеріне баға береді. Қала тұрғындары өздерінің бітім-болмысына сай бір-бірінен ерекшеленетіндігін алға тарта отырып, өзіне тән дербес қызметтер атқаруы тиіс деп санайды. Қоғам басшысынан бастап ең төменгі қызметтерді атқаратын адамдардың барлығын ортақ мақсат біріктіруі керек дей келе, ол мақсат қоғамды ізгілендіру болып табылатындығын айтады.

Осы ізгі қаланың тұрғындары қандай болуы керек деген мәселе де әл-Фарабиді толғандырды. Сөзсіз ізгі қоғам мүшелері де сол атқа сай болулары тиіс еді. Сондықтан әл-Фараби адам баласының адам болуы үшін алдымен саналы болу керектігін алға тартады. Сөзсіз адам болу үшін оның физикалық бітім болмысы болу қажеттігін ескереді. Дегенмен әл-Фараби физикалық болмысты адам үнемі рухани кемелділікке ұмтыла отырып, жоғары адами қасиеттерге ие болуы тиіс деп санаған. Міне сонда ғана олар ізгілікті қала тұрғындарына айнала алады. Әл-Фараби адам баласындағы ойлана алу қабілетіне көп мән береді. Бұл ретте ғалым алдымен сана мәселесін жоғары қояды. Оның санасындағы ізгі істер туралы ойлары оның іс-әрекетінен көрініс тапқан жағдайда ол адам үшін осы дүниенің барлық жақсылықтары ашылады деп санады. Мұндай адамдар даналық қасиетке ие болып, жоғары сана иесі әрі бақыттың шыңына шығатындығына

сенді. Осы ретте қоғамдағы мұндай адамдардың міндеті адамдарды бақыттың тура жолына салып, өзі білетін құнды ойларды көркем түрде жеткізуі тиіс болды.

Қоғамда мұндай даналықтың жоғары сатысына жеткен тұлғалар тұрғындарға бағыт-бағдар беріп, өмірлік құндылықтарды адамдардың санасына сіңірумен қатар, бақыттың шыңына жетелейді. Әл-Фараби мұндай адамдарға тән 12 қасиетті атап өтеді. Олардың қатарында іс-қимылдар жасауда асқан ептілікті көрсете алу үшін дене мүшелерінің мықты қалыптасуы дей келе, айтылған әңгімені жақсы тыңдай отырып, оны өз ойымен қорыта алуын да дана адамдарға тән деп атап өтеді. Сонымен қатар көрген, естіген, қабылдаған дүниелерді ұмытпастан есте сақтай алу қасиеті. Ойындағысын көркем түрде әрі қолжетімді етіп түсіндіру және білгенін үйрету ісінде шаршауды білмеу де аса маңызды деп атайды. Шындықты жақсы көріп, жалған сөзге қарсылық таныту, арын сатпау, дүниелік істерді жақтырмай, байлыққа қызықпау да дана адамдарға тән деп көрсетеді ғалым. Дана адамдар табиғатынан әділетті болғандығы соншалық, әділетсіздіктің құрбаны болған жандардың шығынан да өтеуге құштар болып келеді деп ой қорытады. Дана адамдар қырсық келмейді және ойлаған ісін жүзеге асыруда батыл қимылдай алады әрі қорқыныш деген ұғым мұндай адамдарға жат ұғым деп көрсетеді. Қарап тұрсақ әл-Фараби осы қасиеттерді жіктегенде көбіне әділетті болу қасиетіне көп мән береді. Әрине ғалым жіктеген адами қасиеттер бір адамның бойынан табылуы некен-саяқ. Сондықтан да мұндай қасиетке ие болған жандар қоғамда сирек кездеседі. Әл-Фараби мұндай адамдар «ізгілікті қаланы» басқаруға лайықты деп санаған [3, с. 239-242].

Әл-Фараби бабамыз осы еңбегінде жеткілікті түрде мән берген мәселенің

бірі – заң. Сөзсіз «Ізгілікті қаланың» басшысы бойына жоғарыда атап өткен қасиеттерге ие бола отырып, өзіне дейінгі дәстүр мен заңды терең білуі керек деп санаған. Сонымен қатар дана адамның бойынан табылуы тиіс қасиеттердің бірін әл-Фараби жасампаздық деп түсінген. Ғалым дана адам немесе ізгі қала басшысы өзінің ата-бабасы кезінде ескерілмей қалған, уақыты өткен заң нормаларын заман ағымына сай жасай алуы керек және дарынды қала басшысы өз карамағындағы адамдарды осы заң жиынтықтарын бұлжытпай орындауға шақыра алуы қажет деп санаған. Ізгі қала басшысының бойынан табылуы тиіс тағы бір қасиет әскери басшылық жасай алу. Осы қасиеттер бір адам ғана емес, екі адамның бойынан табылған жағдайда ізгі қаланың талабына сай бұл екеуі бақталас емес, бір-біріне қамқор және ортақ мақсат жолында бірлесіп жұмыс жасауы тиіс болған.

Өзеңбегінде әл-Фараби қайырымсыз қаланыңдасипаттарын береді. Негізінен мұндай қала тұрғындарына бақыт деген ұғым тән емес деп ой қорытады және бір қызығы тұрғындары да бақытты болуға талпынбайтын болып шығады. Әл-Фараби қайырымсыз қалалардың белгілері бойынша бірнеше түрлерге жіктейді. Олардың қатарында тұрғындары мақтан сүйгіш болып келетін мақтаншақ-қала, түрлі қажеттіліктерін өтеуге құмар қажеттілік-қала, бақытсыз-қала, билік құмар-қала, адасқан-қала, пасық-қала және тағы да басқалары. Мұндай қалалардың басшысы да тек өзінің ғана қажеттіліктерін өтеп, баюды мақсат еткен жан болады. Қайырымсыз қала басшыларының жеке қасиеттері ізгі қала басшыларының қасиеттеріне мүлдем карама-қайшы деп сипаттау кездеседі. Мысалы ізгі қаланы түрлі жылдары басқарған басшылар бір ағза іспетті, алғашқы жылдардан-ақ айқындалған мақсат жолында қызмет етеді және

олардың іс-әрекеттерінде алшақтық байқалмайды десе, қайырымсыз қала басшылары бір-бірінің саясатын терістеп, өзінікін дұрыс етіп көрсетуге тырысады деп қорытындылайды [4].

Жалпы әл-Фараби бабамыздың бұл еңбегі адам баласының өзін тануына және қандай тұлға болып қалыптасу керек деген мазасыз сұрақтарына жауап беруге тырысады. Бұл ретте ғалым адам баласының дана болып қалыптасуында шешуші ағза жүрек екендігін атап өтеді. Сөзсіз адам баласының барлық мүшелерінің тірі жан үшін маңыздылығын көрсеткенімен олардың ешқайсысы жүректің орнын баса алмайды дейді. Жалпы саналы адам болып қалыптасуда «жылы жүректің» алатын орны турасында ой қозғаған жалғыз әл-Фараби бабамыз емес. Мұндай ой қазақтың данышпаны хакім Абайдың да шығармаларынан кездестіруге болады. Сөзсіз ізгілік пен адамгершіліктің қайнар көздері жүректен бастау алып, мейірім мен шапағаттың мекені де жүрек болып табылары анық. Сол себепті де әл-Фараби бабамыздың жүрекке көп мән беруінің сыры да осында.

Бүгінде дамыған 30 елдің қатарынан көрінуге талпынып жатқан еліміз егемендіктің алғашқы жылдарынан-ақ адам құқықтары терең сақталған қоғам орнатуға сәтті қадамдар жасағаны белгілі. Еліміздің әр азаматының құқықтары мен бостандықтары мемлекеттің басты байлығы болып табылады. Мұның барлығы адамдар арасындағы қарым-қатынастарды қайырымдылыққа негіздеп, адамгершілік қағидаттары үстемдік құратын қоғам орнатуға деген қызығушылықпен қатар жүруде. Бұл ретте біздер Ұлы Даламыздың тарихи дәстүріне жіті мән беруіміз аса қажет. Үнемі өзара сыйластықты насихаттап, парасаттылық пен даналықты жоғары бағалау қасиеті біздер үшін күні кеше пайда болған ұғымдар емес.

Түрлі тарихи кезеңдерді басынан өткізген жерімізбен оны мекен еткен бабаларымыздың күнделікті өмірі осы адам үшін асыл болған қасиеттерге құрылды. *Сонау сақ, ғұн дәуірінің өзінде-ақ ата бабамыз саяси сауаттылық пен тұрақтылықтың, адамгершілік пен имандылықтың, батырлық пен сөз беріктігінің тамаша үлгісін көрсетті. Көшпелілер өркениетке қол жеткізбеген деген ұстанымды ұстанатын батысшылар біздің даламызда ғасырлар бойына сақталған дәстүр мен тарихты білмегендіктен осылай айтуға мәжбүр. Бір ғана мысал сол ғұлама ғалым әл-Фараби өмір сүрген тарихи кезең түркі дәуірінде қағандарымыз осы аймақта өз үстемдіктерін орнатқаны тарихтан белгілі. Алайда сол көшпелілердің соғыс жүргізу тәсіліне қарасақ отырықшы, әлсіз саналатын қауымды алғашында шоқпар, сойылмен ұрып, сабап кетуі «сендер біздің теңіміз емессіңдер, бағыныңдар. Бағынбасаңдар, келесі жолы қарумен келеміз» дегенді білдіріп, елші жіберіп отыруының өзі адамгершілік қасиеттің түркі қоғамында үстемдік құрғандығының басты белгісі болып табылары анық. Ал сол дәуірдегі бабамыз Білге қаған «Әлемнің төрт бұрышындағы халықты бейбітшілікке шақырдым» деп айтуы да жаулап алдым деп масаттанбай, түркі қоғамы үшін бейбітшілік пен*

рухани кемелдіктің қаншалықты маңызды болғандығының белгісі емес пе? Сол себепті де өзіндік ішкі үйлесімі жарасым тапқан түркілер арасынан шыққан әл-Фараби бабамыздың еңбектеріндегі қайырымдылық, ізгілік ұғымдарының көрініс табуы заңды мәселе. Ғұлама бабамыздың мұндай адам және оның құрған қоғамы үшін асыл қасиеттерді дәріптеуі сол түркілік рухани кемелділіктің сақталуына жағдай жасау, ұрпақтар сабақтастығын сақтау ісі болса керек.

Бүгінгі таңда батыс мәдениеті ерекше дәріптеліп, жаһандану үдерісінің салдарынан ұлттық келбет біраз өзгеріске түсе бастағаны байқалады. Жаһандану несімен қауіпті? Бұл алдымен қазақ сынды ұзақ жылдар отарлық қамытын киіп, өзінің ұлттық бірегейлігінен айрыла жаздаған халықтардың басқа мәдениетке тез бой үйретіп, өз құндылықтарын ескермеуге алып келу мүмкіндігі жоғары. Тұңғыш президент Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаевтың «Болашаққа бағдар: рухани жаңғыру» атты бағдарлы мақаласында «...ұлттық код, ұлттық мәдениет сақталмаса, ешқандай жаңғыру болмайды» деп айтқан болатын. Міне осы тұрғысынан келгенде бабалар насихаттаған өміршең идеялардың байыбына барып, әр адамның санасына терең сіңірсе руханияттың алға басуының көрінісіне куә боларымыз анық.

Әдебиеттер

1. Дербісалиев Ә. Отырар ғұламалары // Жалын. – Алматы, 1992. – No3.
2. Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. – М., 1960. – 315 с.
3. Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
4. Хаван А. Әл-Фараби: Изгілікті (қайырымды) қала тұрғындарының көзқарастары // Электронды ресурсы: <https://egemen.kz/article/208908-al-farabi-izgilikti-qayuygymdy-qala-turghyndarynyh-kozqarastary>



Об авторе: почетный профессор кафедры политической философии Университета штата Мэриленд.

About the author: Emeritus professor of political philosophy, University of Maryland, USA.

Автор туралы: Мэриленд штаты университетінің саяси философия кафедрасының құрметті профессоры.

Charles E. BUTTERWORTH

THE RECOVERY OF AL-FARABI

Abstract. The article presents a critical discourse and presentation of the author's position regarding the assessment of the place and role of Al-Farabi. The merit of the researcher Muhsin Mahdi, who called for learning to read al-Farabi in order to understand the content of his statements, was emphasized. Al-Farabi is the founder of political philosophy within the framework of the Arab-Islamic cultural tradition, and not just a commentator on the works of his predecessors.

Чарльз Е. БАТТЕРВОРТ

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ҚАЙТА ОРАЛУЫ

Аңдатпа. Мақалада сыни көзқарас және әл-Фарабидің орны мен рөлін бағалауға қатысты автор баяны ұсынылған. Әл-Фараби тұжырымдарының мазмұнын түсіну үшін оны оқып үйренуге шақырған зерттеуші Мухсин Махдидің еңбегі ерекше атап көрсетілген. Әл-Фараби өзінен бұрынғы ғалымдар шығармаларына түсініктемешісі ғана емес, сонымен қатар араб-ислам мәдени дәстүрі шеңберіндегі саяси философияның негізін қалаушы деп сеніммен жазады автор.

Чарльз Е. БАТТЕРВОРТ

ВОЗРОЖДЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ

Аннотация. В статье изложена принципиальная точка зрения американского философа исследователя средневековой исламской логики и философии о месте и роли Аль-Фараби. Подчеркнута заслуга исследователя Мухсина Махди, который призывал учиться читать аль-Фараби, чтобы понять содержание его высказываний. По мнению автора статьи, Аль-Фараби – основатель политической философии в рамках араб-исламской культурной традиции, а не просто комментатор трудов предшественников.

Today, as we peruse the scholarly literature, we are faced with at least three portraits of Alfarabi. For some, despite Mahdi's decisive presentation of the perspective's shortcomings, Alfarabi has nothing original whatsoever to say.

Others, inattentive to the unusual structure of Alfarabi's political or public works (that is, not the commentaries or other technical writings) and the consequent difficulty of attributing the views expressed in them to Alfarabi himself, overlook Muhsin Mahdi's common sense rule that "one cannot quote any portion of these books [i. e. the *Virtuous City and Political Regime*] as representing Alfarabi's philosophic doctrines without first explaining why they are presented in this strange manner" and insist upon Alfarabi's uncritical embrace of Neoplatonism.

Finally, and most thankfully, a strong case can now be made for considering Alfarabi as the founder of political philosophy within the Arabic-Islamic cultural tradition. Still, the academy being ever contentious, it is only to be expected that a denial of this view should have been voiced in a plenary session lecture at the July 2000 BRISMES annual meetings. For those given to public opinion surveys, let it be noted that the learned community opts most readily for Alfarabi as pedestrian imitator of yet unidentified Greek sources, followed by Alfarabi as purveyor of a Platonic doctrine very reminiscent of revealed religion.

As evidence of how unwilling most scholars are to acknowledge Alfarabi as a conscious, critical thinker, consider a recent book about him and his thought: it cites not a single article or book that suggests Alfarabi has deeper roots. Equally dismissive of his acumen are the books by O'Meara and Vallat.

Alfarabi's near contemporaries and immediate successors did, however, hold him in the highest esteem. Indeed, a brief glance at the attention accorded him by

Arab philosophers during a time span of about two and a half centuries and over an area reaching east from Baghdad to at least Isfahan and west to Andalusia and Morocco shows how respected he was as a guide to the ancient philosophical tradition. In his autobiography, for example, Avicenna (980–1037) acknowledges that he was unable to understand anything about Aristotle's *Metaphysics*, not even its purpose, until he read Alfarabi's commentary on it.

Given Avicenna's unique style, it is not surprising that he pays little homage to Alfarabi in his other writings. From allusions scattered throughout his corpus, we nonetheless discern that he relied heavily upon "the second teacher" to find his way through the intricacies of Aristotle's logical and physical writings. Moreover, Avicenna's understanding of politics and especially of the link between kingly rule, prophecy, and divine law is much in keeping with Alfarabi's teaching. Indeed, in the famous little Epistle on the Divisions of the Intellectual Sciences (*Risāla Fī Aqsām al-ʿUlūm al-ʿAqliyya*), he notes that the main subjects of political science are kingship, prophecy, and divine law, then urges that what the philosophers (namely, Plato and Aristotle) mean by *nomos* is properly termed "traditional law" (*al-sunna*) and "the coming down of revelation" (*nuzūl al-waḳy*). They do so, says Avicenna, because they recognize "the need the human species has of the divine law for its existence, preservation, and life to come".

Such speech echoes what Alfarabi explains at greater length in the *Enumeration of the Sciences*, Chapter Five, as well as in the *Book of Religion*. To note such commonality of approach and understanding is not to suggest influence, but to underscore how one so close to Alfarabi shared these political insights. That Alghazali (1058–1111) looked not to what Alfarabi said concerning kingship, prophecy, and the divine law but to what

he said – or might be accused of having implied – about God, His substance, and His creation is well-known and hardly surprising given his clearly stated intentions. For Ibn Bājjah (died 1138), however, Alfarabi was the touchstone. In addition to writing several sets of notes on Alfarabi's logical commentaries, Ibn Bājjah refers to him time and again in his own commentary on Aristotle's *Physics*.

Equally important, and more to the present purpose, is the deep familiarity he demonstrates of Alfarabi's political writings. In his *Regime of the Solitary* (*Tadbīr al-Mutawallīd*) and *Farewell Epistle* (*Risālat al-Widāʿ*), Ibn Bājjah learnedly refers to arguments from the *Selected Aphorisms*, *Political Regime*, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, and perhaps *Commentary on Aristotle's Rhetoric* (neither of the latter two being now extant).

Writing in the latter passage, Ibn Bājjah makes use of an aphorism from Alfarabi's *Selected Aphorisms* – one found at the end of only one manuscript and whose authenticity has therefore been questioned; see *Alfarabi: The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and *Other Andalusia* about a century and a half after Alfarabi's death in Damascus, Ibn Bājjah acknowledges the soundness of Alfarabi's analyses and gratefully uses them to advance his own political teaching. Shortly afterwards, Ibn Ūfayl (1110–1185) and Ibn Rushd or Averroes (1126–1198) testify to the esteem philosophers continue to have for Alfarabi and his teaching.

In the introduction to *Īyay ibn Yaqūʿān*, Ibn Ūfayl refers to Alfarabi's writings briefly and negatively. He dismisses the logical works and faults three political writings – the *Virtuous City*, *Political Regime*, and *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* – for their teaching as concerns the fate of the soul after death. That teaching, whatever its merit, is at odds with the superficial

features of Ibn Ūfayl's account of Īyay's discoveries. To prepare the reader for it, Ibn Ūfayl must reject Alfarabi and his teaching. What remains to be answered, however, is what Ibn Ūfayl wanted his interlocutor to learn from the life of Īyay – especially from Īyay's inability to pass on his understanding of religion and what buttresses religious belief to those who lacked his understanding. To date, no one has answered that question successfully. Indeed, no one has tried to do so, and few scholars have recognized it as a problem.

A more positive view, one in keeping with that of Ibn Bājjah, is put forth by Averroes. Not only does he defend Alfarabi against the charges of unbelief brought by Alghazali, he also praises him for his understanding of Plato and Aristotle. Thus Averroes cites Alfarabi approvingly in his various commentaries on Aristotle's logical and physical writings as well as in his own *Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. He also turns to Alfarabi for direction in both his *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric* and his *Commentary on Plato's Republic*, noting with approval – as did Ibn Bājjah – Alfarabi's remarks about an ancient Persian form of aristocracy.

Maimonides (1138–1204), almost as junior to Averroes as Averroes was to Ibn Ūfayl, warmly recommends Alfarabi to Ibn Tibbon (who translated the *Guide of the Perplexed* into Hebrew). Emphasizing the complexity of Alfarabi's literary style and its elusiveness, Maimonides advises Ibn Tibbon to read his writings with care and attentiveness. Though Maimonides refers explicitly only to one of Alfarabi's political writings in the *Guide* – the *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* – he does cite the *Commentary on the Physics* and *Epistle on the Intellect* as well, it seems, as the *Commentary on the Dialectic*. It is clear, all the same, that Maimonides is conversant and in basic agreement with Alfarabi's general political philosophy.



Parenthetically, as it were, the common goal and background of Averroes and Maimonides – as distinct from Alfarabi's – should be noted. Both Averroes and Maimonides are esteemed for their knowledge of their respective revealed law as well as for their contributions to a better understanding of it, and both strive to smooth over apparent conflicts between the teachings of the law and those of philosophy. Differently stated, both expend great effort in showing how the law can be interpreted or explained so that apparent inconsistencies between it and philosophy disappear.

Nor was awareness, even acceptance, of Alfarabi's teaching restricted to the Middle East and Andalusia. Roger Bacon (1214/9–1292), who studied for a few years in Paris, but spent most of his life in Oxford, speaks approvingly of Alfarabi's *Enumeration of the Sciences* as well as of his *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* and *Commentary on Aristotle's Rhetoric*. Acquainted with

these writings in their Arabic original, he mentions at one point that Latin readers could have access to this last one.

For all practical purposes, this marks the end, for several centuries, of Alfarabi's appeal to those wishing to combine the wisdom of Plato and Aristotle with the demands of revealed law in order to arrive at a better understanding of political life and its limits. References to Alfarabi are to be found in Ibn Khaldūn (1332–1406), to be sure, and even in Marsilius Ficino (1433–1499) as well as Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). But Ibn Khaldūn cites Alfarabi primarily to criticize his opinions, especially with respect to political rule and the prerequisites for a virtuous city.

Ficino and Pico, while laudatory, cite him with respect to questions about the soul and metaphysics. Again, although references to Alfarabi can be found in later Arabic philosophy, they focus solely on mystical and theosophic themes. In the West, Alfarabi faded into oblivion, as did Arabic philosophy. The generalization is too sweeping, to be sure. For example, the Pococks, father and son, published an edition of Ibn Ūfayl's *Īayy ibn Yaqu'ān* along with Latin and English translations in the late seventeenth century. And there are other faint glimmers of interest here and there, but very few all the same.

Somewhere around the middle of the nineteenth century, interest in Arabic philosophy and in Alfarabi was rekindled. No less a personality than Jamāl al-Dīn al-Afghānī urged Muslim Indian students to pay attention to Arabic philosophy and, above all, to Alfarabi. While Ernest Renan was alerting interested audiences to the wonders of Averroes and Latin Averroism, Salomon Munk and A. Franck were writing of Arabic and Jewish medieval philosophy more broadly. Eventually, Moritz Steinschneider, who had been toiling over Arabic, Hebrew, and Judaeo-Arabic manuscripts in the Munich Staatsbibliothek, published his

comprehensive monograph *Al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern*. In it, he painstakingly elaborated all that could then be known about Alfarabi's writings.

Others, taking their bearings from the work of Renan, Munk, Franck, and Steinschneider, edited particular treatises and sometimes even translated them into French and German. Soon, scholars in Lebanon and Egypt joined in. Still, recovery of a tradition is one thing, understanding it accurately another. For some time, Renan's view of Arabic philosophy held sway.

Alfarabi was seen as merely an interesting figure who attempted to reconcile religion and philosophy with a greater or lesser degree of success depending on the interpreter. The first to suggest that such a view might not be entirely accurate was Leo Strauss, who simply reported on what he had observed as he read different works by Alfarabi and reports by other philosophers (e. g., Ibn Ōufayl) about those works, namely, that Alfarabi does not always say the same thing.

As Strauss put it so plainly: "...he treats differently the two kinds of happiness in *On the Attainment of Happiness* and in the *[Philosophy of] Plato*; and he treats religious knowledge somewhat differently in the *Enumeration of the Sciences* and in the *[Philosophy of] Plato*. Proceeding in accordance with the same rule, he pronounces more or less orthodox views concerning the life after death in *The Virtuous Religious Community* and *The Political Governments*, i. e., in works in which he speaks in his own name.

More precisely, in *The Virtuous Religious Community*, he pronounces simply orthodox views, and in *The Political Governments* he pronounces views which, if heretical, could nonetheless still be considered tolerable. But in his

commentary on the *Nicomachean Ethics* he declares that there is only the happiness of this life, and that all divergent statements are based on 'ravings and old women's tales.'

But it was the conclusion Strauss drew from these observations that prepared the way for the new understanding of Alfarabi: "Fārābī avails himself then of the specific immunity of the commentator or of the historian in order to speak his mind concerning grave matters in his 'historical' works, rather than in the works in which he speaks in his own name." As noted above, not all scholars have followed Strauss's lead and read Alfarabi as a political philosopher convinced of the need to write indirectly about questions important to the larger community. But a few have, Muhsin Mahdi chief among them, as the dedication to his book on Alfarabi so clearly indicates. He went further insofar as he discovered manuscripts of writings by Alfarabi that had been lost for centuries, generously made them available to others so that they might be edited and published, translated many into English, and presented far-reaching accounts of their individual teachings.

Above all, he paid special attention to the question of how Alfarabi might have ordered his writings and came up with a persuasive explanation that any who would claim to interpret – rather than merely dismiss – Alfarabi must be prepared to combat. His explanation begins with a careful reading of Alfarabi's admittedly popular *Enumeration of the Sciences*, a reading that leads him to conclude: "what the *Enumeration of the Sciences* has done is to show that the strict division of sciences into practical and theoretical is no longer practically tenable."

That is, given the claim by revealed religion to provide people with clear opinions about all aspects of human life as well as of the larger whole in which it unfolds, the political philosophy of the ancients, with its separation of the human

or practical and the universal or theoretical, is no longer persuasive and must therefore be reconsidered and perhaps revised. And, on the premise that the Book of Religion stands “as the counterpart of Chapter 5 of the Enumeration of the Sciences”, Mahdi goes on to show that it provides “a programmatic indication as to how and why such books [as the Virtuous City and Political Regime] should be written and for what purpose”.

With only the slightest hint of a smile, he adds: “Perhaps the best way to characterize these political works is to say that they are ‘letters’ addressed to the enlightened citizens in the Muslim community, to potential philosophers and potential rulers.”

It is fitting that this essay in honor of an ever so learned and gracious colleague such as Miklós Maróth celebrates the man responsible for our becoming acquainted, Muhsin Mahdi. Maróth is a rare academic, a man who stands by his convictions even as he seeks by his diligent studies to deepen and sometimes shake them. By his rare character, he teaches us the virtues of diligence, patience, and commitment to the search for truth. While this world of disappearing boundaries we inhabit allows individuals from lands separated by many miles to come to know one another and also to enjoy some real as well as virtual comradeship, it does not, alas, permit the constant interaction that marked older, more limited societies and the interactions of those whose writings and works we study.

But thanks to the colleagues and students of Miklós Maróth, it is possible to tell him publicly how much he is appreciated and to offer a gift of thought and study. Muhsin S. Mahdi (1926–2007) was a rare individual, one who succeeded in bringing solid and painstaking scholarship to bear on perennial questions in the history of philosophy while opening academic awareness to the rich, albeit somewhat inaccessible, field of medieval Arabic political philosophy. This

esteemed scholar also won acclaim for alerting fellow specialists in the discipline of Arabic language and literature to the deeper understanding they might gain by looking again, more critically and more learnedly, at one of the old mainstays of the discipline – that work known so familiarly and yet so incorrectly as the Thousand and One Nights or *Alf Layla wa Layla*.

Earlier, his novel and compelling presentation of Ibn Khaldūn as a philosopher of history seeking to bring the wisdom of ancient Greece to bear upon the analysis of Arab and Berber political and social development fired the imagination of many. Commendable and unusual as are such accomplishments, they pale in comparison with the revolution Muhsin Mahdi wrought in rekindling interest in Alfarabi and providing a clear, compelling portrait of the second teacher as the major thinker to be reckoned with in the history of Arabic philosophy and the founder of political philosophy within that tradition.

It is not an exaggeration to say of him what Alfarabi said of Plato and Aristotle, namely, that he has “given us an account of philosophy” while also “giving us an account of the way to it and of the way to re-establish it” now that it has “become confused or extinct”. Though Muhsin Mahdi learned to read more deeply and accurately than many of his contemporaries and predecessors, he never hesitated to acknowledge how much he benefited from the guidance of others. As a youth, he caught a glimpse of the promise of philosophy while reading various essays of ‘Abd al-Raḥmān Badawī during long hot Kerbala summers. During his undergraduate years at the American University of Beirut, the lectures of Charles Malik lured him so to philosophy that he tacked this pursuit onto the study of business administration, for which he had been given an Iraqi national scholarship, and ended up with a double-major long before such endeavors were popular.

Sent to the University of Chicago to

prepare a Ph. D. in economics, he soon turned to the Committee on Social Thought and the tutelage of Arnold Bergsträsser, Nabia Abbott, John Nef, Yves Simon, and Leo Strauss in order to focus more on recovering the tradition of medieval Arabic philosophy. That Muhsin Mahdi studied with or was influenced by some of the most remarkable teachers and scholars of recent memory is worth mentioning only because his own achievements entitle him to be counted among such luminaries.

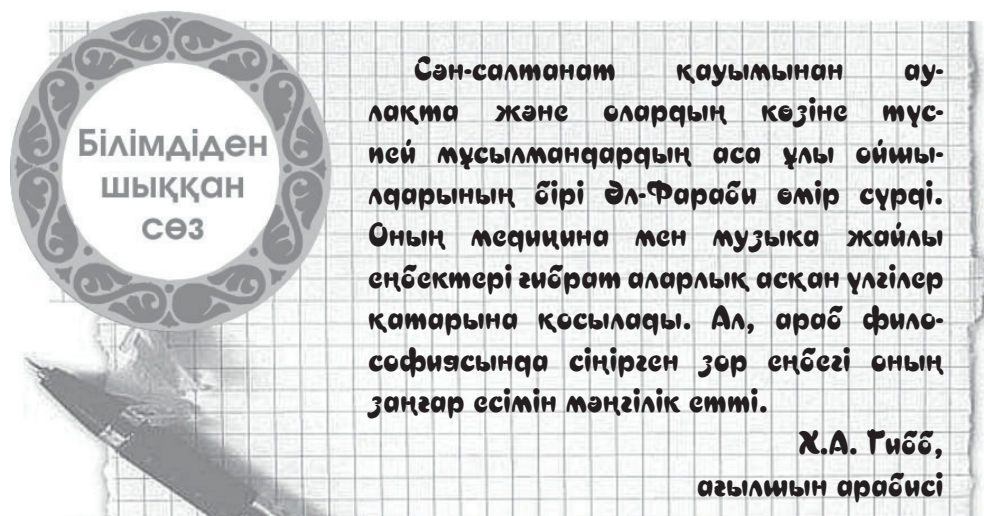
Chief among them, and this is the focus of the reflections that follow, is the way he single-handedly recovered first the writings and then the teaching of Alfarabi thereby providing insight into the

wisdom that so many philosophers and scholars learned to appreciate and cherish, but that then fell into neglect and even into oblivion. He did this by rediscovering how to read Alfarabi – how to go beyond the repetitions, the apparent simple-minded presentation of older teachings, and the seeming unexceptional piety to ferret out Alfarabi's novel and most unconventional teaching.

The task now is to find qualified readers for these letters. To return to the beginning of this essay: one such reader is the distinguished scholar for whom these thoughts are primarily intended, Miklós Maróth. May he thrive long enough to turn his attention to such an endeavor.

References

- 1 Alfarabi: The Attainment of Happiness, sec. 63, in Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle. Ed. M. Mahdi. Ithaca, NY 2001.
- 2 Mahdi, M.: Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. Chicago 2001, 60.
- 3 Gutas, D.: The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. British Journal of Middle Eastern Studies 29/1 (2002) 5–25.
- 4 Fakhry, M.: Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. Oxford 2002.
- 5 Mahdi, M.: Al-Fārābī's Imperfect State. JAOS 110 (1990) 691–726.
- 6 Strauss, L.: Persecution and the Art of Writing. Glencoe, IL 1952, 14.





Мехмет БАЙРАКТАР

Об авторе: профессор, доктор философии, заведующий кафедрой антропологии Университета Йедитепе (Турция).

About the author: Yeditepe University, Faculty of Arts and Sciences.

Автор туралы: профессор, философия докторы, Йедитепе антропология кафедрасының меңгерушісі (Түркия).

АЛЬ-ФАРАБИ – ВЫДАЮЩИЙСЯ ФИЛОСОФ ИСЛАМА

Аннотация. В статье раскрываются особенности исламской философии, созданной мусульманскими мыслителями в рамках исламской цивилизации. Автор дает свою оценку источникам ислама, определяет степень его влияния на исламскую философию и науку, предлагает в сжатом виде свою классификацию философских и научных школ в средние века и их достижений.

Mehmet Emir Bayraktar

AL-FARABI – ISLAM'S FAMOUS PHILOSOPHY

Abstract. The original article reveals the features of Islamic philosophy. It is a philosophy created by Muslim thinkers within the framework of Islamic culture and the environment. Against this background, the author highly appreciates the views of al-Farabi.

Мехмет БАЙРАКТАР

ӘЛ-ФАРАБИ – ИСЛАМНЫҢ АСА КӨРНЕКТІ ФИЛОСОФЫ

Аңдатпа. Бірегей мақалада ислам философиясының ерекшеліктері ашып көрсетіледі. Әңгіме ислам мәдениеті мен қоршаған ортасы аясында мұсылман ойшылдары жасаған философия турасында. Осы тұрғыда алғанда автор әл-Фараби пікірлерін жоғары бағалайды.

Для начала я хотел бы отметить, что слово «ислам» в названии статьи обозначает ислам и как религию, и как цивилизацию, потому что исламская религия и исламская цивилизация существенно связаны друг с другом с любой точки зрения. Два источника ислама: Коран, являющийся откровением Бога, и традиция Пророка Мухаммеда (сунна), первичная интерпретация Корана, – это те два основных источника, которые сегодня называют исламской философией и исламской наукой и которые, несомненно, глубоко укоренены в этих источниках, ибо мусульмане с самого начала считали это цивилизационным проектом. Коран содержит наставление всем людям на все времена. Исламская философия связана с ним глубокими корнями. Хотя он, очевидно, не является ни философской, ни научной книгой, тем не менее мусульманские философы очень часто использовали его, дабы придать вес своим философским взглядам и доктринам. Считается, что Коран был и остается до сих пор источником, содержащим Послание, приглашающее людей к рассуждениям и размышлениям.

Этот бесспорный факт был совершенно справедливо отмечен Францем Розенталем, сказавшим, что «ильм (знание) и есть ислам» [1].

Мы могли бы не задумываясь добавить к этому, что ислам и есть знание. Своим содержанием Коран очень отличается от любого другого рода священных книг, так как говорит не только о религиозных вопросах как таковых, но также едва ли не обо всех вещах Вселенной – таких мелочах, как комар, и таких огромных вещах, как солнце, звезды, океаны и др. Итак, как мы уже упоминали выше, мы, мусульмане, считаем Коран цивилизационным проектом. Несомненно, не являясь ни философской, ни научной книгой как таковой, Коран содержит много сведений о человеке, природе, он призывает

человека подумать о Боге, природе и истории с помощью всех предоставленных ему органов – глаз, ушей, разума и сердца, чтобы понять все, что происходит вокруг него и что есть что.

Однако, несмотря на это, некоторые западные мыслители XIX в., как, например, В. Кузэн, отрицали само существование исламской философии и исламской науки, утверждая, что учение ислама направлено против любого свободного обсуждения и расследования и, следовательно, ислам не приходил на помощь философии и науке на протяжении всего своего существования [2]. Эти западные мыслители, несомненно, безграмотно моделировали ислам по аналогии с христианством средневековых римских пап. На самом деле знания, философия и науки были самой основой развития исламской цивилизации. Вот почему Франц Розенталь заявлял вновь и вновь: знание – вот одна из доминантных составляющих ислама, как в религии, так и в цивилизации, которая придает ему характерные черты и определенный облик. На самом деле никакая другая составляющая не оказала такого сильного воздействия на исламскую философию и науку во всех их аспектах в той же степени, что ильм (знание) [3].

Конечно, мы не отрицаем факта воздействия извне на исламскую философию и науку в основном греческой философии. Но они отнюдь не являются простыми подражаниями и повторениями греческой философии, как это неверно утверждают некоторые востоковеды. Первым из них был французский востоковед Э. Ренан, который однажды сказал, что семитская раса не обладает способностью породить философию и науку [4].

Однако в «Avertissement» к более позднему изданию своей знаменитой книги «Averroes et l'Averroïsme» он заявил, что арабы имеют свою философию. Таким образом, Ренан противо-

речил сам себе, как и многие другие. Жаль, что не последующие суждения Ренана, а его предшествующие расовые предрассудки оказали влияние на некоторых других востоковедов более позднего поколения, в том числе таких, как Леон Готье, Т. Дж. Де Бур, Р. Рудольф Уолцер и Дж. Дэвид Карсон. К счастью, ряд востоковедов не разделяли ошибочное мнение первой группы востоковедов ни в прошлом, ни в настоящем. Одним из них является Генри Корбэн, который считает, что не стоит даже говорить о каком бы то ни было иностранном источнике исламской философии, а говоря об истоках исламской мысли, он говорит следующее: «Не стоит обсуждать вопрос о том, что западные востоковеды нашли или не нашли в Коране, надо лишь знать, что в нем нашли мусульмане...» [5].

Определять исламскую философию можно по-разному, но, как следует из ее названия, речь идет о философии, созданной мусульманскими мыслителями в рамках исламской культуры и среды. Зарождение спекулятивной мысли в мусульманском мире произошло еще при жизни Пророка Мухаммада. После его смерти в 632 г. ранние мусульмане столкнулись с таким количеством религиозных и социально-политических проблем, что для их решения ими было выдвинуто множество разных версий, что привело к появлению различных философских школ, рождение которых определило дальнейшее развитие философского мышления.

Но расцвет философии (ал-фалсафа – транслитерации на арабский язык греческого слова «philosophia») начался с создания «Байт аль-Хикма» халифа Аббасидов аль-Мамуна в 829 г. С этого дня под патронажем этого халифа начался процесс ускоренного перевода на арабский язык основных греческих философских и научных текстов. Это переводческое движение, несомненно, обогатило развитие нарождающейся

исламской мысли, как количественно, так и качественно, в последующие века.

Исламская философия в более широком смысле включает в себя чистую философию, теологию (калам), суфизм и исламскую юриспруденцию. Основные философские школы можно классифицировать следующим образом.

Рациональная теология: то, что сегодня называется исламским богословием, являлось рациональным движением с самого начала. Несмотря на свою религиозную мотивацию, в исламском богословии рассматриваются многие проблемы – от экономических до философских. Особенно с появлением мутазилитов исламское богословие стало философски ориентированным. Это правда, что многие теологи критиковали греческий способ философствования и философию в основном за метафизические предположения. Тем не менее исламская теология может считаться оригинальной и творческой философией. В частности, некоторые мусульманские и западные востоковеды, например Г. Дуга и Ибрагим Мадхуль, считали исламскую теологию оригинальным созданием мусульманских мыслителей и исламской культуры [6]. Среди наиболее важных школ богословия здесь следует отметить мутаизм, ашаризм, матуридизм и шиизм.

Перипатетическая философия: это то, что правильно называть аль-машшайа. Как следует из названия, в ее основе лежит аристотелевский способ философствования на исламской почве. Конечно, это не означает, что мусульманские философы испытали влияние лишь Аристотеля; наряду с ним мусульманским философам были хорошо известны Сократ, Платон, Плотин и некоторые эллинистические философы. Представителями этой школы являются большинство видных мусульманских философов, таких, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Ваджа и Ибн Рушд.

Философия озарения: еще одной важной философской школой является аль-ишракийя, основанная в XII в. известным философом Шихаб ад-Дином Йахйя ас-Сухраварди. Мы могли бы включить в нее такие интеллектуальные мистические движения, как вахдат аль-вуджуд (единство бытия), вахдаташ-шухуд (единство свидетелей) и вахдат аль-кушуд (единство воли / желания). Некоторые современные ученые квалифицируют философию озарения как вечную философию. Среди выдающихся мыслителей этой школы, как суфиев, так и философов, следует упомянуть Ибн Араби, Дауда аль-Кайшари, Исмаила аль-Анкарави, аль-Джили и Муллу Садра.

Хотя исламская философия, особенно перипатетическая, заимствовала многие идеи из греческого наследия, мусульманские философы разработали, изменили и обогатили греческие идеи таким образом, что они стали исламскими. В конце концов они и сами произвели несчетное число новых концепций, идей и мыслей. Конечно, здесь у нас нет ни достаточно времени, ни места, чтобы вспомнить этот оригинальный вклад в полном объеме. Ограничимся лишь несколькими примерами.

Как известно, мусульманские перипатетики переняли принцип причинности от Аристотеля, однако они перевернули порядок четырех причин Аристотеля, поставив первопричину на первое место, тогда как у Аристотеля она находилась на третьем. Потому что для них только Бог может стать первой и конечной причиной всего. Такие мусульманские мыслители, как Абу Хатим аль-Рази, добавляли к четырем причинам еще одну, которую они называли «инструментальной». Ибн Сина (Авиценна) и аль-Фараби, например, приняли космологию Плотина, но под абсолютным Единым Плотина понимали Аллаха. В то время как абсолютное Единое Плотина не думает ни

о чем, даже о себе, у аль-Фараби и Ибн Сины Единое обязательно мыслит, обладая способностью к мышлению; оно мыслит само, а также созданные им существа. Иначе Единое не могло быть активным и эффективным, они же думали, что существование Единого в исламском смысле, или Аллаха, было бы невозможно.

Как отметил Т. Дж. Де Боэр [7], аль-Фараби был первым, кто обратил наше внимание на проблему «anterem», «inre» и «postrem». Когда эта идея аль-Фараби дошла до средневековых западных теологов и философов, они приступили к обсуждению этого вопроса, и, как мы знаем, отсюда берут начало такие движения, как реализм, концептуализм и номинализм. Опять же аль-Фараби был первым, кто указал на различие между аналитической и синтетической концепциями, задолго до Лейбница и Канта. Без сомнения, аль-Фараби является предшественником Канта, который утверждал, что существование вообще не предикативно. Ибн Сина также явился автором многих инноваций. Он первым провел четкое различие между сущностью и существованием. Для Ибн Сины душа, или дух, является центром личности мыслящего человека. Чтобы доказать это, Ибн Сина использовал притчу о летающем человеке; та же притча использовалась и Декартом в его «cogitoergosum». Можно даже сказать, что Ибн Сина вдохновил Декарта [8].

А вот еще один пример из Ибн Сины, чтобы опровергнуть иннеизм Платона: он говорит, что ум человека при рождении пуст, как белый лист бумаги. Это нечто иное, как «TabulaRasa» Дж. Локка.

Что касается аль-Газали, он также является новатором в области теологии и философии. Он известен своими острыми критическими суждениями о метафизике перипатетиков. Он также автор многих оригинальных идей и мыслей. Одну из них – окказионализм,

который на деле очень похож на идею Мальбранша о том, что «этот мир есть лучший из миров», который является его принципом экзистенциального и этического оптимизма, – дословно повторил Лейбниц. И нет сомнений, что аль-Газали предвосхитил появление «ParidePascal». Аль-Газали также известен за его непризнание философов, придерживающихся теории естественной причинности.

Как позднее утверждал Д. Юм, аль-Газали считал, что то, что называется причиной, или причинностью, есть просто впечатление, вытекающее из привычки рассматривать явления как обязательно связанные между собой. Мы думаем, что эти несколько примеров показывают, насколько ислам оригинален и независим от греческого наследия во многих отношениях.

Здесь мы также должны сказать несколько слов относительно интерпретации исламской философии современными западными учеными. Одна из таких интерпретаций, принадлежащая знаменитому французскому философу Анри Корбэну, чрезвычайно аллегорична, эзотерична и мистична. Одним из следствий его

интерпретации является то, что все должно быть прочитано как нечто священное, в духе шиитской и особенно исмаилитской концепции. Второе толкование выдвигается Лео Штраусом. Согласно его воззрениям, все следует читать в терминах негативной политики, он воображает, что мусульманские философы, как правило, подвергались преследованиям за свои идеи со стороны богословов и улама. Поэтому, на его взгляд, это вынуждало мусульманских философов маскировать свои истинные мнения, либо признавая религиозные истины только на словах, либо используя особую технику письма, предназначенную для отвлечения враждебного внимания. Еще одна, третья, интерпретация – это интерпретация некоторых востоковедов из СССР, русских и мусульман, которые представляли многих мусульманских философов, от аль-Фараби до Ибн Халдуна, как социалистов, материалистов и атеистов. Разумеется, ни одна подобная интерпретация не является для нас приемлемой и правильной в качестве общей характеристики исламской философии или мусульманских философов.



Философия науки. Давайте вернемся к исламской науке и скажем кое-что о ее характерных особенностях и основных чертах. В период своего становления в IX в. исламская наука была также подвержена влиянию иностранных наследий, особенно греческого. Однако вскоре мусульманские ученые отказались от греческой философии науки, которую они посчитали слишком теоретической и спекулятивной, а такой ученый, как аль-Бируни, утверждал, что она к тому же еще и мифологична. Поэтому они решили утвердить новую философию науки. Ее методами и подходами должны были стать наблюдение, эксперимент и количественный эмпиризм. На самом деле они не только исправили некоторые греческие научные теории, но и ввели в оборот множество новых научных идей, открытий и инноваций в медицине, математике, астрономии, физике, химии и технике.

Мы, разумеется, не можем перечислить здесь все ценные научные вклады мусульманских ученых. Приведем лишь несколько примеров, чтобы продемонстрировать их творчество в различных областях науки. Знаменитый математик ал-Харезми был первым, кто использовал «ноль» как число. Доказав неправильность пятого постулата Евклида, Насреддин Туси создал антиевклидовую геометрию задолго до современных математиков. Некоторые мусульманские математики Северной Африки, как Ибн ал-Банна и ал-Каласади, изобрели современные цифры, которые европейцы называют «арабскими», а также алгебраические знаки и обозначения. Сферическая тригонометрия, которой у греков, по существу, не существовало, была введена и разработана аль-Баттани и Сабитом ибн аль-Курра.

Раскритиковав планетарную модель Птолемея, аль-Бируни и другие мусульманские астрономы практически

создали новую модель – гелиоцентрическую систему, которая очень похожа на систему Коперника. Аль-Баттани открыл движение апогея Солнца. Ибн Рушд был первым ученым, наблюдавшим солнечные пятна. Ибн Сина, как говорят, применил воздушный термометр. И конечно, Ибн Юнус был первым, кто использовал маятник для отсчета времени.

Мусульманские астрономы определяли с удивительной точностью наступление равноденствия и движение планет, которые были совершенно неизвестны грекам. Как писал сам Колумб в одном из писем, его путешествие стало возможным благодаря географическому и астрономическому учению Ибн Рушда и таблицам аль-Баттани. Мусульманские ученые также внесли немалый вклад в область физики и оптики. Ибн Хайтам (Alhazan, лат.) первым выдвинул верную теорию зрения, став предшественником Кеплера, сформулировавшего законы отражения и преломления света. Аль-Бируни был первым ученым, заговорившим о всемирном тяготении.

Первое имя, которое должно упомянуть, говоря о химии, – это Джабир ибн Хайям. Он сделал химию эмпирической наукой и первым обнаружил азотную и серную кислоты, нитрат серебра, в котором можно растворить золото и серебро. Вспомним еще раз имя аль-Бируни, потому что он был первым, кто использовал своего рода гидростатическое равновесие, известное как «пикнометр» на Западе, для определения плотности минералов.

Мусульманские ученые внесли огромный вклад в медицину и фармакологию. Выдающийся врач Абу Бакр Закария ар-Рази был первым, кто отличил оспу от кори. Ибн Сина, настоящий принц среди врачей, первым вывел различия между видами менингита. А его знаменитый ученик Ибн Нафс открыл легочную циркуляцию крови, которая

была передана на Запад благодаря Мигелю Сервету в XVI в. Вакцина против оспы применялась в Стамбуле начиная с XV в. Леди Монтегю привезла ее из Стамбула в Лондон в 1718 г., о чем она сама рассказала в своих письмах. Насколько нам известно, аль-Кинди и Ибн Сина использовали музыку для лечения некоторых психических заболеваний.

Я думаю, что приведенных здесь примеров достаточно, чтобы показать, что исламская философия и исламская наука вполне оригинальны и не являются простой имитацией греческого наследия. Тем не менее, некоторые востоковеды утверждали, что после смерти Ибн Рушда в 1198 г. философские исследования в мусульманском мире прекратились. Если и есть нечто верное в этом ошибочном суждении, так это то, что в исламском мире более никогда не было такого реального аристотелеведа, как Ибн Рушд, который посвятил всю свою жизнь интерпретации учения Аристотеля. Но философская и научная деятельность продолжалась очень

долго и после его смерти. Как считают многие историки, период между X и XV вв. был золотым веком исламской философии и исламских наук.

С другой стороны, как исламская наука, так и философия сыграли двойную и неоспоримо важнейшую роль в истории человечества, в частности в истории Европы. Первая роль заключается в том, что исламская философия и наука сохранили греческое наследие в арабских переводах и передали его средневековой Европе в переводах на латынь. Как мы знаем, западные христианские власти считали грекоримскую мысль языческой и опасной для христианской веры, поэтому они запрещали преподавать ее в школах, а в 529 г. они попросили императора Юстиниана I закрыть афинскую школу, и семь философов-неоплатоников были выслены из Афин.

Вторая и самая важная роль исламской философии и науки состоит в том, что благодаря переводам работ мусульманских мыслителей на латынь, иврит



и некоторые местные языки произошло пробуждение европейцев от глубокого и долгого сна. Это переводческое движение было начато Папой Сильвестром (де Саси) II в X в., когда он открыл школу перевода в городе Риппол. Таким образом, европейцы, христиане и евреи опять узнали про философию и науку от мусульман. Именно под влиянием исламской культуры состоялось европейское Возрождение, сначала в Испании и Италии. Говоря о влиянии Ибн Сины на средневековую Европу, А.-М. Гуашон [9] сказал следующее: «Арабская философия, принеся с собой новые веяния, греческие и восточные, оживила молодые европейские умы, открытые всему новому».

П. Бриффо выразил свою точку зрения на то, как исламская философия и наука стали движущей силой современной Европы: «Вполне вероятно, что если бы не арабы, современная европейская цивилизация никогда бы не возникла вообще; совершенно точно, если бы не они, она бы не обрела

тот характер, который позволил ей превзойти все предыдущие этапы эволюции. И хотя нет ни одного аспекта европейского роста, в котором бы ни прослеживалось решающее влияние исламской культуры, нигде это не проявилось так ясно и весомо, как в генезисе той силы, которая представляет собой важнейшую отличительную силу современного мира. Наиважнейший источник его победы – естественные науки и научный дух... Долг нашей науки перед арабами не в поразительных открытиях или революционных теориях, наука обязана гораздо большим арабской культуре – своим существованием. Древний мир был, как мы видели, донаучен... То, что мы называем наукой, возникло в Европе в результате появления нового духа исследований, новых методов, методики экспериментов, наблюдения, измерения, развития математики в форме, неизвестной грекам. Этот дух и эти методы были введены в европейский мир арабами» [10].

Литература

1. Rosenthal F. Knowledge Triumphant. – Leiden: E.J. Brill, 1970, p. 2.
2. Cousin V. Cours de l'histoire de la philosophie. – P., 1841. – P. 48–49.
3. Rosenthal F. Knowledge Triumphant, p.2.
4. Renan E. Histoire generaleetsystemecomparè des languessemitiques. – P., 1855. – P. 3–10.
5. Corbin H. La Philosophieislamique des origines à la mort d'Averroes // Histoire de la philosophie. Vol. I. Ed. by B. Parain. – P.: Gallimard, 1969. – P. 1048.
6. Dugat G. Histoire des philosophes et des theologiensmusulmans. – P., 1878. – P. XV.
7. Boer Th. J. De. History of Philosophy in Islam. Eng. transl. by E. R. Jones. – N.Y., Dover Publ, 1967. – P. 113.
8. Van den Bergh S. Die Epitome der Meta physiks des Averroes. – Leiden, 1924.
9. Goichon A.-M. La Philosophie d'Avicenneet son influence en Europe Medie-vale. – P., 1944. – P. 91.
10. Briffault R. The Making of Humanity. – London: G.Allen and Unwin, 1919. – 190-191.



Анар САЛҚЫНБАЙ

Автор туралы: әл-Фараби атындағы ҚазҰУ профессоры, филология ғылымының докторы.

About the author: профессор КазНУ им. аль-Фараби, доктор филологических наук.

Об авторе: профессор КазНУ им. аль-Фараби, доктор филологических наук.

ӘЛ-ФАРАБИ ІЛІМІ – ТІЛ ТЕОРИЯСЫНЫҢ ТҰҒЫРЫ

Андатпа. Мақалада Шығыстан шыққан әлем ғұламасы Әбу Насыр әл Фарабидың тіл білімі мен сөзге қатысты айтаған ғылыми тұжырымдары ғылыми тұрғыдан зерделенеді. Ғұламаның “Ғылымның шығу тегі туралы” еңбегіндегі кез келген ғылым саласының бастауы өз ойын жеткізе білуден, оқу мен оқытудан, сұрау мен жауап алудан басталатынын тіл туралы ғылым дегені талданып, қазіргі ғылыми жетістіктер тұрғысынан әл Фарабидың атап көрсеткені тіл білімінің «тіл философиясы», «грамматика», «когнитивті тіл білімі» мен «функционалды тіл білімі» немесе лебіздің (речь) құрылымын зерделеуді меңзейтіндігі талданады.

Anar SALKYNBAY

AL-FARABI'S TEACHING IS THE BASIS OF LANGUAGE THEORY

Abstract. This paper studies the scientific positions of outstanding scientist of East Abu Nasir Al-Farabi on linguistics and speech. Analyzed conclusions of the thinker in his treatise “On the origin of science”, it argues that the basis of any science is the science of language, which begins with the expression, acquire and teaching knowledge, with questions and answers. From the point of view of modern science thought of Al-Farabi on linguistics reflects the study of the structure of speech, «the philosophy of language», «grammar», «cognitive and applied linguistics.».

Анар САЛҚЫНБАЙ

УЧЕНИЕ АЛЬ-ФАРАБИ – ОСНОВА ТЕОРИИ ЯЗЫКА

Аннотация. В статье рассмотрены научные положения выдающегося ученого Востока Абу Насыра Аль-Фараби об языкознании и о слове. Основное внимание уделено основным положениям трактата «О происхождении наук», где утверждается, что в основе любой отрасли науки лежит наука о языке, которая начинается с выражения мысли, получения и преподавания знания, с вопросов и ответов. С точки зрения достижений современной науки, учение аль-Фараби об языке определило последующее изучение структуры речи, философии языка, грамматику, когнитивную и прикладную лингвистику.

Кіріспе. Ғылыми мақалада казак жерінде туып, өскен, кейін әлемге белгілі ұлы ғалым атанып, Әлемнің екінші ұстазы атанған Әбу Насыр әл-Фарабидың тіл білімінің теориясы мен тіл философиясына қатысты трактаттарына ғылыми-теориялық тұрғыдан талдау жасалып, тілдің қазіргі ғылымда бағалануына сәйкес ғылыми тұжырым жасалады. Әл-Фарабидің “Ғылымның шығу тегі туралы” еңбегінде барлық жаратылыстану ғылымдарының бастауы Тілден деген кемел ойдың айтылуы бүгінгі ғылыми таным үшін маңызды деп есептейміз. Әл-Фарабидың атап көрсеткені тіл білімінің «тіл философиясы», «грамматика» салалары қазіргі тіл білімінде дамып отырған «когнитивті тіл білімі», «функционалды тіл білімі», герменевтика, тілдің мәдени философиясы сияқты ғылым салаларының көтеріп отырған мәселелерімен байланысты.

Мақалада “Слово о классификации наук” атты трактатындағы ғылым салаларының жүйеленуінде Тілге ерекше көңіл бөлінуінің маңызы ерекше деп анықталады. Тіл – адам баласының қоғамда өмір сүруінің басты кепілі болғандықтан, оған қашанда терең мән берілгені айқындалып, адам баласы өзінің жалпы болмысында, қоғамда өмір сүруінде, өзге ғылым салаларын игеруде алдымен тілге мұқтаж екендігі көрсетіледі. Табиғат әлемі, адам баласының болмысы мен оның айналасындағы құбылыстардың тілдік бірліктердегі көрінісі – философия мен тіл білімінің ең іргелі де маңызды теориялық мәселелерінің бірі. Белгілі уақыт шеңберінде адам баласының табиғаттағы болмысты тануы, білуі маңызды. Кез келген зат не құбылыстың сан алуан белгілері мен өзіндік ерекшелігін, қасиеті мен қызметін, әрекеті мен қозғалысын саралау, оны тілдік таңбамен бейнелеу – саналы адам баласының басты қызметі, мүдделіліктен туындайтын қажеттілігі.

Ойталқы. Әлем бейнесінің көркін бейнелеуде, оның әртүрлі иірімді нышандарын таңбалауда сөздің атқарар рөлі орасан маңызды. Олай деуіміз, адам баласы таныған болмыстың қасиеті мен белгісін таңбалау атау сөздердің еншісінде. Болмыс қасиетін танып, ол туралы ұғымға атау беру – күрделі танымдық үдеріс десек, атау беру жүйесі мен жолын зерделеудің де өзіндік ұзақ тарихы бар. Тегінде, ғылымның басы осы ғылымнан басталды деп айтудан гөрі, ғылымның басталуына қандай танымдық қажеттілік себеп болды деу сыйымдырақ. СӨЗ болмысы, сөз табиғаты мен қызметі, пайда болу жолдары, сөздің ойлаумен байланысы сияқты сауалдар көне грек философтарынан бастап талай ойлы ғұламалар алдында тұрғаны белгілі. Сауалдың бір сарасының жауабы түркі топырағында да жазылған. Түркі тектес елден шыққан көптеген ғұлама ғалымдар СӨЗ табиғаты, тілдің шығуы, тіл мен ойлаудың арасындағы қатынас жайында өздерінің терең ойларын жағып та, айтып та қалдырған.

Түркі ғұламаларының ішіндегі ерекше көзге түсетіні Шығыстан шыққан әлем ұстазы әл-Фараби. Әл-Фараби туралы көптеген ғалымдар зерттеу еңбектер жазған. Бұл зерттеулерде, көбінесе ғұламаның философиялық зерттеулері, музыкалық трактаттары ғылыми тұрғыдан талданады: Madkour J., Ардакани Р.Д., Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х., Кенисарин А.М., Нысанбаев А.Н., Nabib Hassan Touma, Mashanov A. т.б.

Фарабитанушы ғалым Ақжан Машанов былай деп жазған екен: “Біздің қазіргі толқын-толқыны көп заманда Әл-Фараби сияқты әділетті жандардың жаққан шам шырағына қарай бет бұру. Адастырмас сара жол – әл-Фараби жолы. Бізге белгілі ұрпақ ұландарының ішінде оның жолын қуған, онан тағылым алған Абай. Әл-Фараби жолы шындық пен өмір сүру

жолы, шындық іздеу жолы, адамдық, ардың жолы, әділетті нысап жолы. Әл-Фараби жолының мәңгілік сыры осында. Сол үшін де оны дүние жүзіндегі адам баласы жоғары бағалайды”. Әл-Фараби даналығын осылайша бағалай алған ғалымның өзі де үлкен, жоғары деңгейге жеткендей екен-ау дейміз. Әл-Фараби бабамыз көрсеткен сара жолдағы шындық пен өмір сүру жолы, шындық іздеу жолы, адамдық, ардың жолы, әділетті нысап жолының негізгі сорабы тілде таңбаланған. Уақыт кей бояуын көмескілегенмен, тіл ғылым мен ілімнің дара белгілерін таңбалап, көзі қарақты, көкірегі ояу жеткіншекке баба мұраларын тәптіштеп жария еткісі-ақ келеді. “Түгел сөздің түбі бір, түп атасы – Майқы би” дегенде не айтқысы келгенін білмей жүрген біздер ғана. Тілдің хабар жеткізушілік қасиетінің бір сыры осында жатса керек.

Әл-Фараби заманында жалпы ғылыми ой теологиялық діни негізде дамыды. Бұл тіл ғылымына да өз әсерін тигізді. Тілдің ең негізгі мәселесі – атаудың жасалуындағы адамның ролі, зат пен атау арасындағы байланыс болса, теологиялық теория бойынша кез келген атау адам баласына Алланың шапағатымен берілген деп танылды. Адам тілді Алланың үйретуімен білген деп пайымдалды.

Сөздің әуелгі иесі Алла; Алланың үйретуі арқылы адам баласы тілді меңгерген деген мотив көптеген дінге ортақ көзқарас. Тілді құдіреттің адамға берген сыйы ретінде бағалау ірі теоретиктердің еңбегінде әсіресе, араб тіл білімінде терең зерттелген.

Еуропа ғылымында тілдің шығуы, атаудың пайда болуы Библияда жасалған үлгі бойынша түсіндірілсе, шығыстық, исламдық филологияда Құран негізінде Алла атымен байланыстырып көрсетілді.

Әлемдік ғылымда өзіндік маңызы мен орны бар, қасиетті Отырар топырағынан шыққан ғұлама ғалым

Әбу Насыр әл-Фарабидың тіл ғылымы туралы айтқан ғылыми ойлары мен тұжырымдарының тағылымы мол.

“Ғылымның шығу тегі туралы” деп аталатын еңбегінде кез келген ғылым саласының бастауы, ең алдымен, өз ойын жеткізе білуден, оқу мен оқытудан, сұрау мен жауап алудан басталатынын айта келіп, “...Первой их всех наук является наука о языке, которая дает имена вещам, то есть субстанции и акциденций” дейді [1.78]. Екінші ғылым ретінде ғұлама – грамматиканы атайды, өйткені ол заттарға берілген атауларды тәртіпке түсіреді, қалай сөйлеу керектігін, өз ойынды дұрыс жеткізудің жолдарын көрсетеді, субстанция мен акциденцияның орналасуы мен олардан туындайтын сан алуан құбылыстарды белгілейді. Үшінші ғылым – логика. Ол сөйлемді қалай құрау қажеттілігін, ненің шын, ненің жалған екенін танытады деген ой-тұжырым айтады. Төртінші ғылым – поэтика, ол сөйлеу жүйесін лайықты, бір ізбен орындауды, сөздің ішкі сәйкестігін сақтап, уақыт дергейімен сөйлеуді үйретеді дей келіп, төрт алты, сегіз сандары туралы мынадай қызық ой айтады. “Эти числа завершающие и наиболее приспособленные для этой цели”. Осы сандардың қасиетін біз әлі күнге дейін тани алмай жүргеніміз анық. Бір ғалым еңбегінде, айталық “төрт көзі түгел” дегенді екі адамның бірімен-бірі жолығып, әңгімелесуі, сонда төрт көз болады деген ойын оқыдық. Ал әл-Фараби төрт саны – аяқталғандықты білдіреді деп жазады. Ал, А. Машанов “от – төрт үшкіл” дейді. “Төрт көзі түгел” деу тек көздің санымен байланысты болмаса керек. Әл-Фарабидың тіл ғылымын осылайша ерекше бағалауының мәнісі оның қатынас құралы ретіндегі қызметі мен хабар жеткізуші, жад қалыптастырушы қасиеттерін бағалауынан болса керек. Қазіргі ғылыми жетістіктер тұрғысынан бағалар болсақ, дана баба сөзі бүгінгі

тіл білімінің тіл философиясы, грамматика, когнитивті тіл білімі мен функционалды тіл білімін немесе лебіздің (речь) құрылымын зерделеуді меңзейді.

Әл-Фараби “Слово о классификации наук” атты трактатында жалпы ғылымды бес бөлімге бөледі де, оның ең біріншісін ұлы ғалым тіл және оның тараулары туралы ғылым деп ерекшелейді. Мұнда қандай мән бар? Тереңірек зерделеп байқар болсақ, бүгінгі таңдағы “лингвистика” деп аталатын ғылым саласына деген көзқараспен әл-Фарабидың тіл біліміне деген көзқарасы бір-бірінен мүлде алшақ жатқандай. Бабамыздың тіл ғылымына мұнша зор маңыз беруінің басты себебі неде? Ойлап қарасақ, тіл – адам баласының қоғамда өмір сүруінің басты кепілі, негізі. Тіл, ең алдымен, адамдардың бір-бірімен қарым-қатынас жасауының құралы. Олай болса, адам баласы өзінің жалпы болмысында, қоғамда өмір сүруінде, өзге ғылым салаларын игеруде алдымен тілге мұқтаж. Сөйлеу арқылы ойлайды, ойлау арқылы сөйлейді. Сөйлеу мен ойлау бар жерде – адам бар. Ойлау мен сөйлеуін басқара алған кісі – толық адам, кемел адам. 3. Қабдолов мұны «бүтін бітім» деген термин сөзбен атаған-ды [3].

“Наука о языке” деп аталған бөлімде ғалым тіл ғылымын екі бөлікке бөліп қарайды. Бірінші: белгілі бір халықтың дүниетанымын айқындайтын сөздердің танылуы және олардың әрқайсысын айқындайтын білім; Екінші: сөздерді бағындырып тұрған заңдардың ілімі. Әл-Фараби тіл білімінің ішкі заңдылықтарын әмбебап, жалпы пікірді айқындайтын заңдар ретінде зерделейді.

Сол кезеңдегі араб тілінің ғылыми деректеріне, ғылымның даму дәрежесіне сәйкес, әр халықтың тіл білімі ғылымын жеті ірі бөлікке бөліп, олардың ерекшеліктері мен ішкі заңдылықтарын айқындайды.

Аталған трактаттың екінші “Логика” атты бөлімінде сөздің ішкі мәніне, ой-

лаумен арасындағы байланысқа терең үңіліп, ғылыми тұжырымдар айтады.

Ғұлама “сөз – ойдың көрінісі, бейнесі” деген тұжырым айтады: “Слово становится внешним благодаря голосу, а то, благодаря чему человек подтверждает для себя мнение, – это речь, расположенная в душе; то же, благодаря чему человек подтверждает свое мнение в других, – это речь, выходящая (наружу) посредством голоса” деп жазады [2.39]. Яғни сөз – дыбыстық жамылғышқа ие болған белгілі зат не құбылыстың атауы, ал сөйлеу (лебіз) – екінші біреуге белгілі ойды, хабарды жеткізуде дыбыс арқылы таңбаланатын пікір деп танылады. Сөйлеу – адамның жан дүниесінде (душа) жататын, дыбыс арқылы сыртқа шығатын ой деп тұжырым жасайды. Көне ғылымда сөйлеуді силлогизм деп атаған.

Ғалым логика мен тілдің арасындағы жақындық пен байланысты терең ашады. Сөздердің барлық халық тілдеріне ортақ әмбебап белгілері бар екенін, кей сөздер мен сөз тіркестерінің барлық тілдерге ортақ болатынын талдап жазады. Мұның өзі кей сөз мағыналарының ортақтығын анықтағанын көрсетсе керек. Сонымен бірге ғалым әр тілдің өзіне тән ерекшелігі, соған сәйкес ерекше грамматикасы болатынын жазады. Грамматиканың барлық халықтың сөздерімен ешқандай қатынасы жоқ, грамматистер белгілі тілдегі бар деректерге ғана сүйенеді, ал логиктер сөздің мәнін ашу арқылы оның жалпы заңдылықтарын айқындайды дей отырып, сөздің жалпы болмысы мен ұғымдық мәнін зерделейді.

Көне дәуір ғылыми ұғымында “логиканың” негізгі мағынасы, мазмұны мен мәні, мақсаты СӨЗ-бен тікелей байланыста, бірлікте қарастырылған. Әл-Фараби зерттеуінде логиканың негізгі мазмұны мынадай үш мәнде қарастырылғаны көрсетілген:

1. Дыбысталу арқылы сыртқа шыққан сөйлеу (лебіз);

2. Сөз арқылы айқындалатын адам жан дүниесінің көрінісі;

3. Адам баласының жан дүниесі. Жан дүниесі арқылы адам табиғаттағы болмысты таниды, түйсінеді; ғылым мен өнердің негізгі нысанына айналдырады.

Әл-Фараби атаудың табиғатын ойлаумен тікелей байланыста, бірлікте зерттейді. Сөз – ойлаудың жемісі, бейнесі деп түсінсек, ғалым-баба ойларын тереңдей түсіне, түйсіне түсу лазым.

Атау – тек белгілі дыбыстардың жиынтығынан құралмайды, сонымен бірге адам жаны мен сезімі арқылы пайда болған ойдың тікелей көрінісін таңбалайды. Осы ретте, сөздің (атаудың) семантикалық мағынасы мен мазмұнын зерттеудің мәні ерекше болады.

Логика ілімі мен тілдің ішкі байланысы ұғым мен сөздің мағынасы арасындағы қарым-қатынаста айқындалады. Әл-Фараби логиканың негізгі заңдары сөйлеудің ішкі және сыртқы заңдарын белгілеп беретінін атап көрсетіп былай деп жазады: “Поскольку эта наука (логиканы айтып отыр. А.С.) дает законы внешней и внутренней речи, то благодаря этому она исправляет третью речь, которая от природы заложено в человеке, и направляет ее на то, чтобы она выполняла свое дело в обоих этих направлениях только наиболее правильно, совершенно и превосходно; именно поэтому эта наука носит название, образованное от слова речь, употребительного в трех смыслах” [4.41-бет]. Ғалым бұдан әрі көптеген зерттеушілер логиканы “мантик” деп атайтынына ерекше назар аударады. Араб тілінде логика деген ұғымды білдіретін “мантик” сөзі, “нутк” (сөйлеу), натака (айту) деген атаулармен түбірлес.

Сөз мағынасы алғашқы макросемалы этимон түбірдің архисемасы арқылы негізделе дами отырып, деректі және дерексіз ұғымдардың

атауын таңбалауда қолданылады. Сөз мағынасының дамуы, әрине, сөздік құрамның жетілуіне әкеледі. Ол адам баласының дүниетанымының жетілуімен тікелей байланысты. Болмыстағы құбылыстардың негізгі іргелі қасиеттері мен белгілерінен бастап, олардың шағын мәнді белгілерін, қасиеттерін белгілеуде қолданылатын сөздің мағыналық дамуы ұғымның дамуымен тікелей байланысты. Болмыс белгілерінің бір-біріне ұқсас, жақын немесе қарама-қарсы қатынаста болуы – атаудың да осындай сипатты белгілерінің қалыптасуының негізгі факторы.

Әл-Фараби: “Знай, что нет ничего, кроме субстанции и акциденции и творца субстанции и акциденции, благословенного в веках” дейді. Ал А. Машанов “дүниені құраушы сәуле шоғырлары, зат бөлшектерінің аралары жақындап, кейде алыстап отырған. Бірақ араларын жалғастырған сәуле көпірі – сад ешқашан жоғалмаған. Сад – деген сөздің арабша мағынасы көп. Оны әл-Фарабидің түсінуі – қолдануы жалғастырушы, тіркеуші, жіп, жабушы, толтырушы, шектеуші, қорғаушы мағынасында. Басқаша айтқанда дүниеде бос орын жоқ, қатынасыз нәрсе жоқ, дүние шекті нәрсе, оның әрбір мүшесі өзінің көрікті заңды орнын алған, біртұтас құрылым – космос” – дейді [5. 57]. Дүние болмысын таңбалайтын СӨЗ әлемінің бір-бірімен байланыстылығы, қатыстылығы, шекті нәрсені таңбалайтындығы да осымен байланысты болса керек.

Жалпы тілдің кешенді жүйелі құрылым екенін еске алсақ, сөздің барлық сала үшін де әмбебеп бірлік екенін айту қажет. Сөз – тілдік бірлік. Оның әртүрлі қызметі мен мағынасын, жасалу жүйесі мен қалыптасу сипатын зерделеудің барысында фонетика, лексика, сөзжасам, морфология, синтаксис салалары бөлініп шыққан. Сөздің дүниетанымдық қырын, болмыспен,

ойлаумен арасындағы қатынасын, әлеуметтік мәнін, рухани мәдениеттегі орнын анықтауда семантика, когнитология, психолингвистика, әлеуметтік тіл білімі, т.б. салалар дүниеге келген. Дұрысы, тілді, тілдік бірліктерді кешенді бағытта зерттеу. Бүтіннің бүтіндігін тану үшін, бір бөлшегі арқылы да анықтауға болатыны рас. (Мұхит суының дәмін бір қасық судан да білуге болатыны сияқты). Тіл – бүтін құбылыс, сондықтан оның негізгі, басты бірлігі – сөздің қасиеті мен мәнін анықтауда жекелеген сипаттарын ғана талдаумен шектелмей, жалпы құбылыс ретіндегі мәні мен мағынасын ашуға ұмтылған жөн.

Қазіргі ғылыми көзқарастар бойынша, атау жасалуының бірнеше сатысы бар:

Атаудың қарапайым сатысы болмыстың негізгі белгісі мен қасиетін бағамдаудың, саралаудың нәтижесінде пайда болатын ұғымды атау процесі. Яғни атау – болмысқа тән негізгі белгілерді таңбалау арқылы туындайды. Осының нәтижесінде алғашқы зат есім мен етістікті сөздер, олардың предикативтілік қатынасы, локативтік қатынастары орнайды. Тарихи грамматикалық зерттеулердегі түбір синкретизмі туралы мәселе атаудың осы аталған бірінші сатысында болатын процесс болса керек.

Атаудың екінші күрделі сатысы – тілдегі бар таңбалардың негізінде транспозиция арқылы жасалатын, ұғымның мәнді, мәнсіз номинативтік белгілерін атау процесі. Яғни әуелгі таңбаның мағыналық және тұлғалық дамуы нәтижесінде туынды атаулардың жасалуы, алғашқы мағыналық құрылымының жаңа таңба ретінде түрлене өзгеруі, транспозициялануы деп танимыз. Номинацияның екінші күрделі сатысында болмыстың бұрын көзге түспеген, байқалмаған қасиеттері мен белгілері айқындалады. Осы жаңа ерекше белгілер туынды сөздің негізгі

ерекше номинативтік белгісіне айналады. Жаңа ұғымды жаңа атаумен, өзгеше таңбамен атау үшін, бұрынғы таңбаның транспозицияланған жаңа сипаты пайда болады. Алғашқы танылған белгіге жақындығы, ұқсастығы, алыстығы, қарама-қарсылығы арқылы пайда болған жаңа ұғым бұрынғы таңбаның негізінде жаңа мән ала отырып, тұлғалық және мағыналық өзгеріске түсіп, туынды атау жасайды.

Болмыстың ұқсас, жақын, мәндес, салалас белгілері туралы ұғымды таңбалайтын атау көпмағыналылық пен синонимдік қатар туғызады. Ал бір-біріне қарама-қарсы белгілер туралы ұғымды таңбалайтын атау антонимдік қатарды жасайды. Сонымен, әлем бейнесін тану, таңбалау жүйелі процесс. Оның сан-салалы қыры өзіндік ішкі заңдылықтарға негізделеді. Әлем бейнесінің кейін танылған келбеті, бейнесі бұрыннан белгілі таңбалардың негізінде таңбаланып, өзіндік генетикалық фон жасайды. Атаудың жасалуы, түбірлес сөздердің табиғаты, сөзжасамдық ұя осы бағытта түсіндірілуі қажет деп пайымдаймыз.

СӨЗ-ді ономазиологиялық аспектіден зерделеу көптеген мәселелердің бетін ашуға көмектеседі. Ең алдымен, тілдің номинативтік қызметінің оның коммуникативтік және когнитивтік танымдық қызметтерімен тығыз байланысын анықтауға септігін тигізеді. Бұл байланыс әсіресе жаңа туынды атаудың пайда болуы процесінде айқын аңғарылса керек.

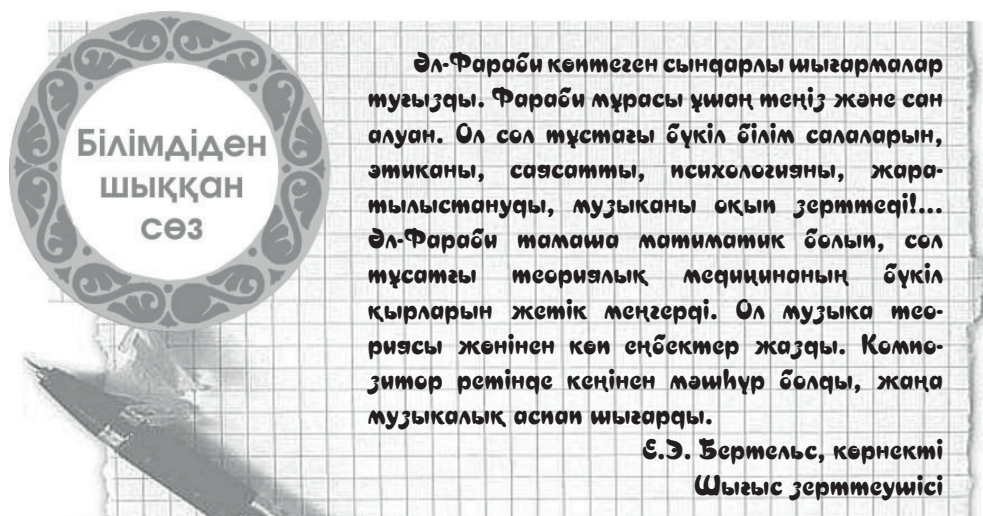
Қорытынды. Жалпы тілдің кешенді жүйелі құрылым екенін еске алсақ, сөздің барлық сала үшін де әмбебеп бірлік екенін айту қажет. Сөз – тілдік бірлік. Оның әртүрлі қызметі мен мағынасын, жасалу жүйесі мен қалыптасу сипатын зерделеудің барысында фонетика, лексика, сөзжасам, морфология, синтаксис салалары бөлініп шыққан. Сөздің дүниетанымдық қырын, болмыспен,

ойлаумен арасындағы қатынасын, Әлеуметтік мәнін, рухани мәдениеттегі орнын анықтауда семантика, когнитология, психоллингвистика, Әлеуметтік тіл білімі, т.б. салалар дүниеге келген. Дұрысы, тілді, тілдік бірліктерді кешенді бағытта зерттеу. Бүтіннің бүтіндігін тану үшін, бір бөлшегі арқылы да анықтауға болатыны рас (Мұхит суының дәмін бір қасық судан да білуге болатыны сияқты). Тіл – бүтін құбылыс, сондықтан оның негізгі, басты бірлігі – сөздің қасиеті мен мәнін анықтауда жекелеген сипаттарын ғана талдаумен шектелмей, жалпы

құбылыс ретіндегі мәні мен мағынасын ашуға ұмтылған жөн. Қорытындылай айтқанда, әл-Фараби тілдің орны мен маңызын терең бағалап, оны ғылымдардың негізгісі және іргелісі деп таныған. Ғалым трактаттарында барлық ғылымдардың негізгісі ретінде тілдің орнын ерекше атап көрсетіп, оны бірінші орынға қояды. Мұның мәнісі, тіл – адам баласының қарым-қатынас құралы болады да, барлық ғылымдар тілдің негізінде жасалып, қалыптасып, дамиды. Сондықтан тіл әлеуметтік ғылым қатарына емес, жаратылыстану ғылым саласына жатады.

Әдебиеттер

- 1 Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – 441 с.
- 2 Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – 39 с.
- 3 Қабдолов З. Менің Әуезовім. – Алматы: Санат, 2006. – 216 с.
- 4 Аль-Фараби. Избранные трактаты. – Алматы: Ғылым, 1994. – 41 с.
- 5 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.



Әл-Фараби көптеген сынқарлы шығармалар туғызды. Фараби мұрасы ұшаң теңіз және сан алуан. Ол сол тұстағы бүкіл білім салаларын, этиканы, саясатты, психологияны, жаратылыстануды, музыканы оқын зерттеді!... Әл-Фараби тамаша математик болып, сол тұстағы теориялық медицинаның бүкіл қырларын жетік меңгерді. Ол музыка теориясы жөнінен көп еңбектер жазды. Композитор ретінде кеңінен мәшһүр болды, жаңа музыкалық аспап шығарды.

Е.Э. Бертельс, көрнекті Шығыс зерттеушісі



**Әбу Насыр Мұхаммад ибн Мұхаммад Тархан
ибн Узлағ әл-Фараби ат-Турки (870 - 950 ж. ш.) -**
әлемге әйгілі ойшыл, философ, социолог, математик, физик,
астроном, ботаник, лингвист, логика, музыка зерттеушісі.

Әл-Фарабидің әйгілі нақылдары

**Ар-ождан алдындағы ақалдық өз қақір-қасиетіңе,
ізгі іс-әрекетіңе байланысты.**

Шыншылдық ақалдықпен ағалас.

Өрге жүзген өнегелі ісімен,

**Таңда ақал қос өз теңіңнің ішімен.
Ақам мақсатына өзін-өзі жетілдіру арқылы жетеді.**

Мінез-құлық міні – рухани кеселге жатады.

Өзгенің пікірін иемденіп кету – нақандық һәм ниеті қара ақамға лайық іс.

Бейқамдық сәтсіздікке бастайды.

**Жүргендер көп қостық атын малқанып,
Қалмағайсың сен де бірде алқанып.**

Өз бойында жоқ қасиеттерге құмар кісі көлгір келеді.

Білімді болу қеген – жаңалық ашуға қабілетті болу.

Білім қуған жанның ойы күнделікті күйбеңнен көп алыста жатады.

Шын білім – ақиқат, анық білім.

**Ғылым ақам санасына болмысы бөлек,
ерекше ұтқыр ұғымдарды орнықтыру арқылы ғана терең ұғалады.**

Об авторе: к.ф.н., Институт философии, политологии и права им. Баховаддинова АН Республики Таджикистан, Душанбе.

About the author: About the author: PhD, Institute of Philosophy, Political Studies and Law, Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, Dushanbe.

Автор туралы: ф.ғ.к., Тәжікстан Республикасы ҒА Баховаддинов ат. Философия, саясаттану және құқық институты, Душанбе.



**Сунатулло
ДЖОНБОБОВ**



**Шодигул
БАНДАЛИЕВА**

Об авторе: PhD, научный сотрудник АН Республики Таджикистан, Душанбе.

About the author: PhD, Research Fellow of Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, Dushanbe.

Автор туралы: PhD, Тәжікстан Республикасы ҒА ғылыми қызметкері.

ЧЕЛОВЕК И СОЦИУМ В УЧЕНИЯХ АБУ НАСРА АЛ-ФАРАБИ И НАСИРА ХУСРАВА (Сопоставительный анализ)

Аннотация. В данной статье анализируются проблемы человека и общества в рамках социально-этических взглядов Абу-Насра ал-Фараби (810) и Насира Хусрава (1004-1074). Авторами отмечаются незаслуженно забытые, но ценные реалистические, социологические подходы Фараби к пониманию природы общества и места человека в ней.

Sunatullo JONBOBOEV, Shodigul BANDALIEVA
HUMAN BEING AND SOCIETY IN THE DOCTRINES OF ABU NASR AL-FARABI AND NASIRKhusraw (Comparative Studies)

Abstract. This article discusses the socio-philosophical and ethical concepts of Abu Nasr al- Farabi' (810) and NosiriKhusrav (1004 -1074) using comparative method, discusses the contributions of both prominent Muslim, Central Asian and Tajik philosophers into the history of ethical worldview. But we can't ignore some realistic socio-logical moments in Farabi's "Ara al-Madinat-ul-Fazila".

Сунатулло ДЖОНБОБОВ, Шодигул БАНДАЛИЕВА
ЭБУ НАСЫР ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ НАСИР ХУСРАУ ІЛІМДЕРІНДЕГІ АДАМ ЖӘНЕ ҚОҒАМ
(Салыстырмалы талдау)

Аңдатпа. Бұл мақалада адам және қоғам тақырыбы Эбу Насыр әл-Фараби (810) мен Насир Хусрау (1004-1074) әлеуметтік-этикалық көзқарастары шеңберінде талданады. Авторлар қоғамның табиғатын және ондағы адамның орнын түсінуге қатысты Фарабидің ұмытыла бастаған, бірақ құнды реалистік, социологиялық көзқарастарына назар аударады.

Взаимозависимый и глобализированный мир отодвинул на определенное время моральные ценности общества, технология и материальные интересы подчиняют себе все отрасли человеческой деятельности, а этика, к большому сожалению, становится релятивистской. Тем не менее, все это не означает, что интерес исследователей к изучению духовности, этики, морали, истории этики прошлого, ее происхождение и роли отдельных мыслителей в ее разработке уменьшился. Борьба за душу и сердце человека, как и прежде, продолжается и оставаться человеком, независимо от обстоятельства, всегда остается актуальной. Сопоставительный анализ этических концепций отмеченных здесь мыслителей сумеет раскрыть особенности истории средневековой мусульманской, центральноазиатской, в том числе, персидско-таджикской социальной философии в большей мере, т.к. этот метод имеет большие преимущества, потому что все познается в сравнении. На основе компаративного метода можно сделать выводы, которые, отражая суть обсуждаемого вопроса в более ёмкой форме, поднимают дискуссию до высокого теоретического уровня. Метод этот был применен многими, в том числе И. Кантом, когда он, подытоживая историю всех средневековых форм религии и философии, отмечает: *«История любой религии непременно должна содержать три идеи: во-первых мысль о творении мира и, следовательно, о Боге – Творце; во-вторых, представление о свободе воли, в-третьих, о бессмертии души»* [8, 155]. Если перевести эти понятия на современный философский язык, то речь идет об онтологии, гносеологии (с эсхатологией), о свободе воли, т.е. этике, наличии у человека способности выбора между добром и злом. И.Канте, обсуждая этику в форме практического разума, стремится с позиции рационализма философски интерпретировать

средневековые понятия. Известно, что душой всех форм религии является этика и нравственность, но религия стремится воспитать людей на основе таких онтологически фундаментальных человеческих сил, как *надежда* (на рай) и *страх* (перед адом). Об этих психологических рычагах этического воспитания пишет Насир Хусрав в книге *«Ваджи дин»* (*Лицо веры*). Кардинальное отличие философии от религии заключается в том, что философия заменяет потустороннее счастье другим, реальным интеллектуальным наслаждением, т.е. *счастьем познания*. Особенности нравственных учений Абу Насра ал-Фараби и Насира Хусрава связаны с тем, что, когда они размышляли о человеческих добродетелях и их использовании на практике, то они подходят к нравственному вопросу с двух точек зрения.

Одна сторона – это определение роли «разума», так как он считается превосходной *«субстанцией»* и *«причиной всех причин»*. Знания, как считает Насир, является жемчужиной разума». Верховенство знания отразилось и на онтологии аль-Фараби, на его учении о *«Необходимосущем»*, бесконечной, вечной, несозданной основы всех форм бытия, что постигается рациональной мистикой. Данная гносеологическая позиция Фараби отличает его от концепции Насира Хусрава, это несмотря на их общности в сближении теологии и метафизики (т.е. философии).

Другая сторона – это определение «познания» во внешнем и внутреннем его измерениях, т.к. познание является основой этики, имеет воспитательную, проповедческую и др. функции. Однако реальный механизм нравственности мыслителей заключается в исследовании сущности каждой вещи и использовании её в повседневной жизни. Насир Хусрав в годы мучений больше уделяет внимание поискам расширения горизонта временной (земной) жизни человека, связав ее не только с земны-



Абу-Наср ал-Фараби

ми источниками, но и с вечными духовными источниками жизни.

В центре философской системы ал-Фараби находится также человек, т.е. интеллектуально-нравственное достижение свободы, личного и общественного счастья, поиск человеком нравственных добродетелей для достижения высших целей жизни, в этой и в будущей жизни. Это связано с тем, что Фараби, как и Насир Хусрав, имел большие склонности к философии неоплатонизма. Но еще одна общность этих мыслителей – оба они не могли довольствоваться знаниями древнегреческой мудрости, а серьёзно увлеклись изучением до исламской, исламской религии и теологии, а также рождающей в лоне новой религии философии, уделяя также внимание вопросам пророчества, возникновения человеческих сообществ, юридическим наукам (*илмификъ*). Так, Насир Хусрав называл Фараби выдающимся философом эпохи, этика и политика которого взаимосвязаны. В сборнике своих стихов он пишет о нем следующее:

Хоча Бу Наср, киилмихуодовандонро
Бехтарин хозини астукави тарпиндор
[2: 43].

Господин Бу Наср является не только лучшим хранителем древних наук, но сильным ученым (смысловой пер.).

Очевидно, что аль-Фараби и Насир Хусрав очень близки по духу и по методу исследования. Не нужно удивляться тому простому факту, что аль-Фараби, так же как Насир Хусрав, уделял внимание не только философии, но также интерпретациям «Корана». аль-Фараби был очень близок к интеллектуальным кругам «Ихвану-с-сафа», т.е. к мусульманским энциклопедистам. Поэтому методы интерпретации (*таъвил*) этих двух мыслителей отличались от истолкования (*тафсир*) «профессиональных» улем и факехов тем, что они пытались найти параллельные измерения: внешние и внутренние значения (т.е. *захир* и *батин*) «Священной книги». А в добродетельных городах они признавали роль лидера, одарённого индивида, который имеет превосходство перед другими, человека, наделенного двенадцатью качествами, на подобие разума в жизни отдельного человека, превосходящего других природных качеств живых существ.

Основная цель праведного города аль-Фараби заключалась в том, чтобы люди смогли организовать сильные и крепкие социальные связи, создавая систему, которая могла бы лучше и разумнее управлять обществом и совершенствовать человека. В каждом обществе, где внимание уделяется больше знаниям, по наблюдениям наших мыслителей, мораль возвышается над порочными поступками. В генезисе праведный город аль-Фараби – это социальная концепция, заимствованная в этическом наследии Платона, но не сводимая к нему [3: 44-45]. Общность описанных городов Фараби и Насира

заключена в том, что они утверждают превосходства рационалистического типа мышления в мусульманской философии, такого важного социального контекста, который для Платона не был известен (т.к. Платон жил в политеистическом обществе). Отличает Насира Хусрава от аль-Фараби то, что он не писал отдельного трактата, содержавшего его социально-этические взгляды. Но Насир Хусрав старался найти такие города и правителей не в утопии (т.е. «нигде»), а в реальной жизни. Этот момент впервые отмечается в предисловии к книге «Книге Путешествия» («Сафар-наме») Насира Хусрава, изданной в 2016 году в Душанбе и написанной С.Джонбобоевым. По словам автора в данной книге содержатся важные обобщения социально-этического характера. Это можно увидеть не только в описании им социального порядка государства Фатимидов, но и др. современных городов, которые Насир Хусрав посещал в ходе своего путешествия. Но важно помнить, что, в отличие от Фараби, Насир Хусрав не довольствовался фантазией об утопическом государстве, он приводит такое описание современных им реальных городов, где их правление было основано на человеческом законе или на силе морали. Посещая Египет, например, он с восхищением говорит: «Торговцы на базарах в Мисре, когда продают что-нибудь, говорят правду, а если кто-нибудь солжет покупателю, его сажают на верблюда, дают ему в руку колокольчик и водят по городу, при этом он должен звонить в колокольчик и кричать: – *Я сказал неправду и теперь несу наказание, ибо всякий, кто солжет, достоин наказания*» [4:80].

Из сказанного следует, что основой формирования нормального, цивилизованного правления, по интерпретации Насира Хусрава, выступает нравственность, отдаленно напоминающая этическое учение зороастризма, т.е.

правильная мысль, правильное слово и правильное действие, в иной форме с легкостью вошедшая в сокровищницу исламской культуры.

Отметим, что основная цель этических воззрений Насира Хусрава – это достижение счастья, а счастье – конечная цель человеческого существования (т.е. экзистенции). В ходе своего путешествия Насир Хусрав, ознакомившись с обстановкой и системой управления каждого *города-государства (полиса)*, приходит к заключению, что этика как практическая наука должна учить людей тому, чтобы они смогли осознать, каким образом должны устроить дела в этом мире. Т. е. Насир придерживается принципа соединения социальных и нравственных аспектов жизни. Это в равной степени касается формы политического правления. «Либо этика и политика восходят к нормативным регуляторам поведения людей, поскольку упорядочение поведения людей происходит при помощи не только нравственных, но и социально-правовых норм» [5:13]. Вопросы социального порядка Насир Хусрав рассматривает с позиции нравственности, хотя специально он не разрабатывает вопросы государства, власти и политики. Его социально-политические заявления и протесты звучат больше в поэзии, что будет предметом нашего анализа в будущем.

Очевидно, что основанием социально-политического учения Насира Хусрава прежде всего служили два фундаментальных принципа, заимствованных им из античной и средневековой философии, связанных с природой человека и его верой: *Первое – это природа человека*, признание двойственной позиции *природы человека*, т.е. материальной и духовной, из которого вытекают представления о нравственных деяниях, отражаемые потом на деятельности различных институтов общества в ходе их возникновения и влияющие на



Насир Хусрава

сущность системы управления. Второе – вера Насира Хусрава в возможности реального движения и изменения в обществе. Движение и изменения являются важным звеном в процессе развития (*таъаввул*) явлений природы, но также социальных и политических институтов. Абу Наср Фараби в политическом трактате о жителях добродетельного города придерживается мнения, что этика и политика в равной степени относятся к сфере социальной. Но, в отличие от Фараби, Насир Хусрава больше всего интересовали нравственные вопросы человека: отношения между людьми, способы приобретения знаний, способности учить других, придерживаться баланс между хорошими и плохими поступками. В книге «Сафарнаме» он интересовался не только социальными и экономическими сферами жизни людей, его больше привлекал прикладной аспект, т.е. нравственная сторона системы правления:

«В четыреста тридцать девятом году у султана родился сын; султан приказал всему населению веселиться, и город и базары разукрасили так, что если бы

я описал все это, мне бы, вероятно, не поверили и не сочли бы возможным, что в галантерейных лавках, у меня и подобных мне торговцев, все было так переполнено золотом, драгоценными камнями, деньгами, товарами, золототканой парчой и касабом, что негде было сесть» [4: 69].

Далее он пишет:

«Никто из них не опасается султана, не страшится шпионов и доносчиков и вполне уверен, что султан никого не станет притеснять, и никогда не позарится на чужое добро. У жителей Каира Насир видел такое богатство, что если бы рассказал про это или попытался описать, жители Персии ему не поверили. Богатства их он не мог ни сосчитать, ни исчислить, и такой спокойной жизни, как люди ведут там, нигде не видал.» (4:68-69).

Тем не менее, Насир Хусрав приходит к тому, что помимо этических добродетелей, человеку необходимо социальное совершенствование. Из приведенного отрывка видно, что мыслитель удивлен, почему люди живут там спокойной жизнью, они не боятся, живут в достатке, и все прислушиваются к мнению своего правителя?! И только тогда, когда он наблюдает все происходящее своими глазами, т.е. видит это в реальности на практике, начинает ратовать за необходимость сочетания высоких моральных, интеллектуальных норм и политического порядка.

Бесспорно, именно в обществе человек сумеет реализовать высокую цель достижения счастья, т.к. нравственные добродетели помогут ему оторваться от плохих нравов и привычек, он освобождается от них. Хорошие манеры человек учит у своих сограждан: Иван подражает Петру и так себя ведет, как это выражено в современной теории бихевиоризма. В образной форме этот момент зафиксирован в таджикской поговорке: *ангур аз ангур ранг ме-*

гирад (буквально: виноград получает краску от другого винограда). С помощью общения и связи между людьми, интеллектуальных дискуссий, прислушиваясь к мнению других (условно, принятием плюрализма), у человека появляется шанс развивать свою индивидуальность и выходить из состояния стагнации. Сам факт возникновения человеческого общества Фараби также связывает с тягой человека к счастью, что «лишь через объединение человек может обрести то совершенство, к чему он предназначен от природы» [5: 440].

Для того, чтобы определить значения справедливости, ответить на вопросы «*как и почему*» (*чунучаро? см. Сафарнамэ*), Насир отказался от чиновнической работы во дворе, не остался довольствоваться книгами, а начал лично путешествовать по миру, посещал разные города, верифицировал и сделал выводы об идее «добродетельного города». Источником его ненаписанной социальной теории является ряд «социальных практик» как модели для подражания. В упомянутом нами предисловии к книге путешествия Насира Хусрава автор отмечает, что «в отличие от утопических, теоретически оформленных мифических рассказов об идеальных и «добродетельных» городах ал-Фараби, наставнических книг Низамул мулка (в *Сиясат-намэ*), Газали (в *Насихатул-мулук*) и др., Насир Хусрав анализирует реальные сообщества. Это, в основном, четыре «образцовых» города того периода, которые стали источником его поиска «социальной практики», где «люди жили в справедливости и в безопасности». Речь идет о правлениях Лашкархана в областях Дашта; Правление Чустан ибн Ибрахима; Правление Мустансира Биллаха в Египте, и правление Абулхасана Гелакиибн Мухаммада в Табассе» [6: 14-15]. Насир Хусрав не стремился к теоретизированию, а преследовал практические цели: Его сверхзадача

– приводить модель для подражания и изменения социально-политического устройства своей родины (Аджамы, т.е. Ирана). Насир не был еще глобалистом, он думал о конкретной географии, речь идет о Балхе, Бухаре и Герате и др. городах Хорасана и Мавераннахра. Такой намек у него звучит везде, и в книге путешествия, и в диване стихов.

Кроме социально-политического порядка, в Каире Насира привлекали проблемы интеллектуального развития граждан государства, т.к. этика и социальный порядок зиждутся на знании. Насир обратил внимание на деятельность знаменитого университета Ал-Ал-Ахзара, построенного по приказу халифа Муъиза в 360 х., завершенного при халифе ал Хаким-би-Амриллох в 1005, который считался лучшим научным центром. Там же был основан «Дом знания» (*Дар-ул-илм*), где каждый ученый мог быть приобщен к науке, считающей необходимой всем, независимо от расы, цвета кожи и религии. Созданная плюралистическая атмосфера в обществе стала причиной того, что многие образованные люди стали восхищаться этим правлением. Даже основоположник классической литературы Абуабдулла Рудаки, живя далеко от Каира, восхищается системой правления Каира и развитием там наук [7:180].

Насир Хусрав в его книге путешествия обратил внимание на то, что государство, которое уделяет внимание развитию наук, получает поддержку народа, так как разум и знание становятся главными критериями для определения социального статуса человека, они кодируют нравственное поведение. В книге «*Зад-ал мусафирин*» он пишет:

«поскольку человек находит в изучении науки наслаждение, неведомое другим существам, каждая ступень знания направляет его к другой, а знание бесконечно, как мир. Это обстоятельство указывает на то, что человек приведен в этот мир для того, чтобы достичь на-

слаждения и никогда не прекращать изучение науки» (4: 320).

В чем же состоит задача государства? По мнению аль-Фараби, задачи государства основываются на установлении справедливости, нравственного воспитания, создании условий для разумного и интеллектуального совершенствования людей. По Насиру, одно из важных функций государства – это обеспечение защиты и сохранения владений (*мулк*), отражение страны от вторжений и народа от вражеских нападений, внешней агрессии. Так Насир Хусрав, наблюдая за общественной жизни Египта, пишет:

«Безопасность и отдых населения Египта хорошо были организованы, так двери лавок торговцев тканями, менял и продавцов ювелирных изделий не закрывались на замок, опускались только ширмы и никто не осмеливался воровать» [4: 80].

Это говорит нам о необходимости построения отношений между гражданами и государством на принципе взаимной ответственности и доверия, т.к. государство может развиваться в том случае, если его жители работают активно и вместе, ибо жители всегда чувствуют постоянную поддержку своего государства. Конечно, это то, что увидел Насир Хусрав в момент развития Каира, что было до этого и как стало потом, он еще не мог увидеть. Поэтому это только описание не всей, а лишь отрезка истории.

Было бы не совсем справедливо утверждать, что политическая философия Фараби это только анализ абстрактно-идеалистической утопии Платона и Аристотеля, как это преподносится в некоторых книгах по истории философии, это учение нельзя назвать односторонне утопическим. аль-Фараби посещал не только Сирию, но и фатимидский Египет 10-го века. Но его теория

есть ещё и осмысление реальности тогдашнего Багдадского халифата, с долей его идеализации. Тем не менее, это есть единая универсальная социальная система, в центре которой стоит человек (как гражданин и как лидер).

Но на долю Насира Хусрава (11 в.) выпало анализировать реальный организм государства в действии, где человек (как правитель) воплощает свои идеи в жизнь, применяет их на практике. Да, Насир Хусрав в отличие от ал-Фараби не создал теоретически обоснованную концепцию добродетельного города (и недобродетельных городов). Но реальное описание социума, описанные им общество и социальная теория, которой он следует, базируется на противоположности, которая способствуют развитию, т.к. противоположности, по его учению, в обществе существуют испокон веков, и такой порядок установлен Богом. Он пишет: «Как будто когда-то люди жили беззаботными, здоровыми, довольными и счастливыми, и в мире не было ни бедных, ни больных, ни подчиненных, ни покорных людей, не было среди них ни смертей, ни болезней, ни страданий... Подобно тому, не существует и общество, в котором бы отсутствовало счастье, где люди были бы поголовно бедными, больными и покорными, а счастье на свете отсутствовало бы. Это (т.е. разнообразие) предопределено Богом [8: 594]. Иными словами, мы не можем утверждать, что Насир отказывается от возможности существования идеала, в частности, если это касается руководителя общества. К такому идеалу нужно просто двигаться. Но реальное общество таково.

Следуя Фирдоуси о том, что знание есть сила, Насир уверен, что обучение и овладение знаниями и воспитание в добродетельном городе выступают как рычаги объединения и достижения цели. Ризо Довари, иранский исследователь Насира пишет, что по Насиру:

«знание – это способ существования, система познания мира и гарант общественного строя в добродетельном государстве» [9:22].

Эти учения ал-Фараби и Насира отличаются. По Фараби, совершенствуя способности людей, получим неравенство в занимаемом им положении в обществе, т.е. неравенства по его учению существуют не от природы, а они производны (приобретаются в ходе социальной жизни). Тем не менее, доминирующим правилом создания добродетельного города для аль-Фараби выступает высокий уровень интеллектуального развития жителей, и в процессе изучения наук приобретенные ими новые навыки накопления жизненного опыта. Приобретённые знания при помощи разума (говорящей души) становятся главным орудием добродетельного человека. Это несмотря на то, что аль-Фараби необходимым свойством для совершенствования человека называл «сердце», а его тепло – главным органом добродетельного человека. Но образ *«теплое сердце»* ал-Фараби и *«говорящей души»* нельзя понимать буквально. В воззрениях обеих мыслителей эти два значения составляют *«смысл деятельного разума»*, чья душа имеет чистоту и содержит все формы, имеющиеся в названном разуме [10:34]. Благодаря контакту с *«дейтельным разумом»*, человек познает истину. Здесь философ, обращаясь к людям (т.е. не философам, далёкие от науки), которым недоступны умопостигаемые формы. Он должен дать им представление о существовании общечеловеческого Разума (средневековый образ общечеловеческой науки), что для простолюдинов – Единый и Всемогущий творец, для некоторых религиозных людей – имам общины. По мнению Насир Хусрава, первая ступень, которая отделяет человека от животного, это когда появляется природная форма, способная и готовая стать разумом в действии.

Именно она является общей для всех. Видя в разумной деятельности высшего проявления творческой активности человека, Н. Хусрав так же как аль-Фараби трактуют его жизнь как непрерывный процесс познания, в результате которого человек совершенствуется, восходя по ступеням «человечности». Т.е. он человеком становится, а не существует от природы. Знания доставляют человеку счастье и радость, которые постепенно возрастают. А познавая, человек, обнаруживает в себе красоту и совершенство (божественность).

Далее, в учениях ал-Фараби и Н.Хусрава в вопросах человека и общества можно выделить три основных подхода: рационалистический, эвдемонический и принцип взаимосвязи разумного и нравственного. Третий принцип в том, что счастье, наряду с разумом и добродетелью, является основной категорией гуманистических воззрений Насир Хусрава и Абу Насра аль-Фараби. Знания приносят счастье. Счастье – это совершенство, к которому человек стремится больше всего, поэтому причиной существования мира является достижение душой знания, так как человек изучением наук находит «наслаждения и отказывается от многих чувственных наслаждений, т.к. как сила духовного наслаждения сильнее» [8: 339] всех сил. Человек путем знания материального мира достигает многого (выделяется от мира животных), но его полное счастье заключается в приобщении к духовной мудрости. Для него, кроме индивидуального счастья, открывается дверь для приобщения к общественным ценностям, которые связывают людей вместе. Исходя из этого, разум, кроме того, что он есть свойство отдельного индивида, представляет собой и общественную ценность. По мнению Абу Насра аль-Фараби, совершенный человек – это личность, отдающая свои силы на благо общества и познающая счастье в деле служения

общественным интересам. Иными словами, понятие духовное (божественное) приобретает по существу смысл и значение в Социуме.

В отличие от Абу Насра аль-Фараби, в интерпретации Насира идея о совершенном человеке приобретает еще более реальные черты социально значимого облика, он есть лицо, т.е. индивидуум, руководитель общины, на которого снизошел свет деятельного разума (божественного духа). Если дать этой концепции философскую интерпретацию, то это есть своего рода коллективный разум, коллективное правление. Идеальное государство это подобно здоровому организму человека, в котором все органы гармонично связаны друг с другом. Это различные социальные группы с разнообразными видами мышления, объединенные в социум (идеальный организм) в сотрудничестве для достижения счастья. Аль-Фараби считает, что хороший нрав и сила ума вместе являются совершенными достоинствами. Каждому необходимо при помощи двух своих сил – *силы познания* и *силы действия* стремиться к тому, чтобы уподобиться общей душе. Каждый, кто уподобляется своему общему (начало), соединяется с общим разумом и становится господином обоих миров, либо наоборот, оба мира становятся подвластны ему. Мыслитель считает, что гармонично согласованные физические и интеллектуальные измерения в сочетании с высокими этическими качествами являются индикаторами совершенного человека.

Насир приводит пример из «Корана» о том, что Всевышний сказал: *«сколько знамений на небесах и на земле и в вас самих, неужели вы не видите»* [9: 220]. Насир связывает это с тем, что человек в обществе сумеет реализовать свои функции посредством разума (небо) и души (земля). аль-Фараби тоже верил в философского Бога и пророче-

ство, но он считает, что религия существует для масс. Он прежде всего опирался на разум, чем на веру. Абу Наср аль-Фараби разделял город на четыре категории: город *необходимости*, город *обмена*, города *невежественных и еретиков* и город *праведных*. Подобное разделение, по мнению ученого, зависит от стремления к соединению и счастью. Город праведный (основанный на мудрости) – это не предел, а средство для достижения счастья.

Насир не поддерживает такой взгляд о разделении городов, ибо, как было сказано, противоположности в обществе существуют испокон веков, и такой порядок установлен Богом [10:543-54]. Аль-Фараби в своем понимании сути города праведных отдельные детали заимствовал у Платона, он приводит строгую общественную иерархию жителей города праведных. Признавая высокое положение руководителя города, он требует, чтобы он был наделен двенадцатью качествами, с которыми он поднимается до уровня приобщения к *«активному разуму»* (т.е. общечеловеческому разуму). Концепция аль-Фараби более близка к античной философии, поэтому некоторые ученые утверждают, что идея Фараби о том, что философия имеет превосходство над религией, противоположна воззрениям Ислама. Они игнорируют факт, что мировоззрение и Фараби и Насира Хусрава основано на том, что человеку предстоит трудный путь совершенствования, что Человек именно в своем путешествии по жизни (в Социуме) становится человеком, чтобы переходит из потенциального состояния в состояния действия. Накопленные на этом пути знания и мудрости он должен приобрести не принудительным и насильственным образом, а разумными способностями и трудными мирскими испытаниями. Переход от силы потенции в силу действия происходит все же

с помощью разумной души [по другому *Рух-ул-амин* и *Руъ-ал-кудс*стр [11: 148-149]. Все религии учат человека тому, чтобы стать человеком, в этом нет различия исламского и неисламского.

Разница между пониманием Насир Хусрава и Абу Насра Фараби заключается только в форме, а не в содержании. В отличие от нашего современного понимания, Фараби свои рассуждения не считает абстрактно утопическими, т.к. он предлагает и уверен в создании подобного государства **на земле**: «идеалы будущего общества в учении аль-Фараби изображены не в традиционной форме, а как программа действий для правителей по благоустройству общества, устранению существующих недостатков и пороков. Фараби пишет, что это такое государство, которое является условием достижения счастья; это государство, способствующее нравственному и интеллектуальному совершенствованию людей, основанное на принципах взаимопомощи жителей, которые стремятся к его достижению» [12; 99]. Это город, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья. Если это случится, «вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу в достижения счастья» (там же, 157). Выходит, что концепция Фараби, если выразить её современным языком, в форме конституции для будущего человеческого сообщества (по прототипу ООН). Концепция аль-Фараби направлена на будущее.

Другим реалистическим элементом этой концепции является то, что он выдвигает некоторые «социологические» идеи, например, идею о «всеобщности имущества» (*амволимуштарак*), которая может стать причиной или фактором единения людей; другая идея – это идея «всеобщей деятельности» (*афъолимуштарак*), которая направляет людей к единой цели (*максадимуштарак*)

и выработке «высших человеческих качеств». Названные принципы составляют основу добродетельного государства. Но они составляют также суть современных социальных государств. Аль-Фараби отмечает, что в городе, где отношение людей к другим строится на основе взаимопомощи и взаимообусловленности, можно обеспечить благополучие всего общества и каждого человека в отдельности.

Можно констатировать также наличие других реалистических моментов в учении Фараби. В основу формирования и функционирования государства он поставил **труд и производства материальных благ**, фундамент которого составляет принцип взаимопо-



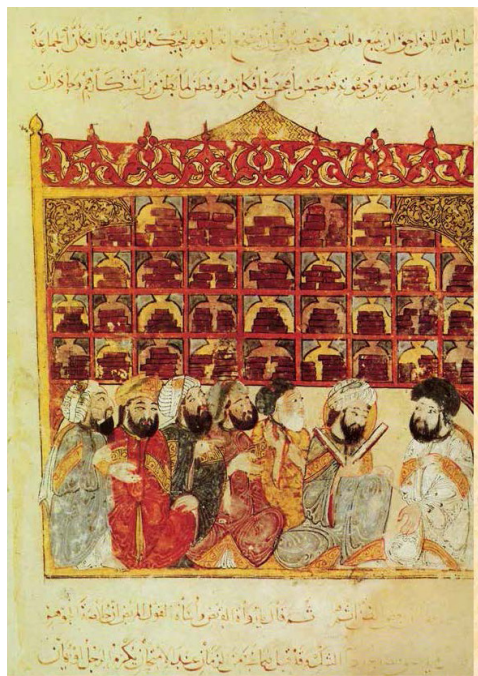
мощи всех людей друг другу, а также иерархический принцип структуры добродетельного государства как фактор стабильности. Понятно, что его утопические взгляды о просвещённом правителе являются продуктом воображения, но для нас они имеют еще историко-этическую ценность.

Несмотря на идеалистические воззрения относительно главы государства, мыслитель связывает идеальные качества с конкретным человеком, который наделен высоким разумом, имеет опыт управления сообществом людей. Это тот, который устанавливает связь между людьми и помогает им в достижении цели. По мнению аль-Фараби, образно он «хозяин в доме, он является тем, кто правит городом в городе». Глава, по мнению ал-Фараби, во всех отношениях – своим положением, достоинством, уровнем знаний и способностями – превосходит всех остальных людей, является абсолютным властелином, не нуждается в интеллектуально-философском обучении, т.е. является наиболее совершенным; и

он стоит выше тех, кем он управляет и кто, в свою очередь, управляет другими; он является «пороком», «имамом», «маликом» и «философом». Если бы мы тоже жили в теократическом государстве, волей неволей, признавали бы верховенство истин, признание которых было обязательно для общественных мужей. Это тоже есть проявление реализма.

Насир Хусрав в «Зад-у-мусафирин»-е пишет: «человеческий индивид, который приобретает божественное совершенство, становится Имамом народа среди сущих говорящего мира – мира человека, он подобен растению сущему великого телесного мира» [13;560]. Продолжая, аль-Фараби говорит: «Это тот дух, которым другие люди не обладают, этот путь подобен дереву, плодом которого является мудрость и несмотря на то, что он находится на земле, тем не менее, с ним связаны небесные силы [560;561]». По ал-Фараби управление города – это искусство особого рода и человек, наделённый искусством подчинять себе других. У такого человека воображение достигает естественным путём до высоты совершенства, он сам становится разумом в действии. Он знает способы и пути совершенства и достижения счастья и потому достоин быть главой городского объединения [14: 267].

Теперь об идее совершенства в форме «камал» и «человечности инсанийа». Отметим, что это нечто внутреннее. Гегель говорить, что «высшая красота состоит в совершеннейшем развитии всех сторон индивидуальностей согласно одному внутреннему принципу» [15:43]. Отрадно, что еще средневековая мусульманская, центральноазиатская и таджикская философия содержат такой принцип гармонии и осмысления. Мыслители пытались выразить идею гармонию мира и человека через гармонию идеального



добродетельного города, правителя и человека. В мире людей имеются некоторые подобия таких индивидуальностей: некоторые избранные люди (*хасса*), учителя, приблизившиеся к истине, на которых снизошел свет, свет Деятельного разума. У них есть историческое имя, они известны, прославляются, почитаются [14:141-42]. Они обладают такими качествами, как милосердие и человеколюбие. Многие духовные течения таджикской философии средневековья были едины в понимание «*камол*»-а как необходимого для формирования целостности мировоззрения, что вело бы к гармонии человека с миром. По Насиру, совершенный человек обладает тайным знанием. В *Зад-ул-мусафирин*-е говорит: «Этот муж подобен дереву, плодом которого является мудрость» [там же, 527]. Мудрость Фараби и Насира Хусрав понимали не только как знание, научное освоение мира, а в качестве аллегорического инструмента для освоения внутреннего смысла книг, например, Корана. Насир Хусрав понимает добро как единство практического и теоретического знания, потому что знание о добре не может остаться в созерцании, оно должно реализоваться в *нравственном поступке*. Это нечто, похожее учению М. Бахтина. Исходя из этого, по мнению мыслителя, совершенствование – это вечный процесс развития человека, мудрость. Совершенство состоит не в том, что человек мог делать все, и знать все, а в том, чтобы все время постичь, быть в поиске. «Тот, кто удаляется от этого дерева, и не ищет от этого духа пользы, тот не достигает живой жизни» [там же, 527]. Таким образом, вопрос о совершенстве начинается с приобретения знания, мудрости, продолжается пониманием нравственного совершенствования человека, и завершается *правильным поступком*.

Таким образом, подведем итоги:

1. Концепция Насира Хусрава не имеет буквального совпадения с воззрениями Фараби об утопическом «идеальном городе». Но тем не менее Насир Хусрав все же разделяет некоторые философские убеждения Фараби, включая его суждения о нравственности, о роли разума в этике, в функционировании добродетельного города, в достижении счастья, а также об идеальном правителе-философе.

2. Важным моментом анализа является сравнение утопического (на самом деле футурологического) взгляда Фараби и реалистического описания политического правления городов (*города амн и адл*), предложенное Насиром Хусравом в его книге путешествия. Однако в учении Абу Насра Фараби можно найти ряд реалистических моментов, имеющих важные научные и практические ценности (для современности).

3. Фараби считает философию основой и началом всех наук, *которая* предсказывает фундаментальные проблемы бытия и человека. Насир Хусрав как аль-Фараби, но в отличие от него в большей мере использует философию как средство постижения и интерпретации коранических истин. Такой эзотеризм (поиск новых смыслов с помощью аллегорий) свойственен обоим мыслителям, но аль-Фараби, в отличие от Насира, больше «играет» на философском поле.

4. Абу Наср Фараби развивал идею о необходимости приобретения интеллектуальных уровней, однако в воззрениях аль-Фараби границы между философией, этикой и политикой смешаны, он более близок Платону. Насир Хусрав тяготел к религии, но его нравственная философия характеризуется рациональностью и практичностью, в целом все же он следует этике Аристотеля. Это проявляется

в интерпретации им роли знания. С разумом связана у него и свобода выбора, он рассматривается как сила, позволяющая различать добро и зло, степени дозволенного и запретного, понимающая ценности человеческого поведения. Насир делает философию Аристотеля доступным для мусульманской массы (в этом ему помогает религия).

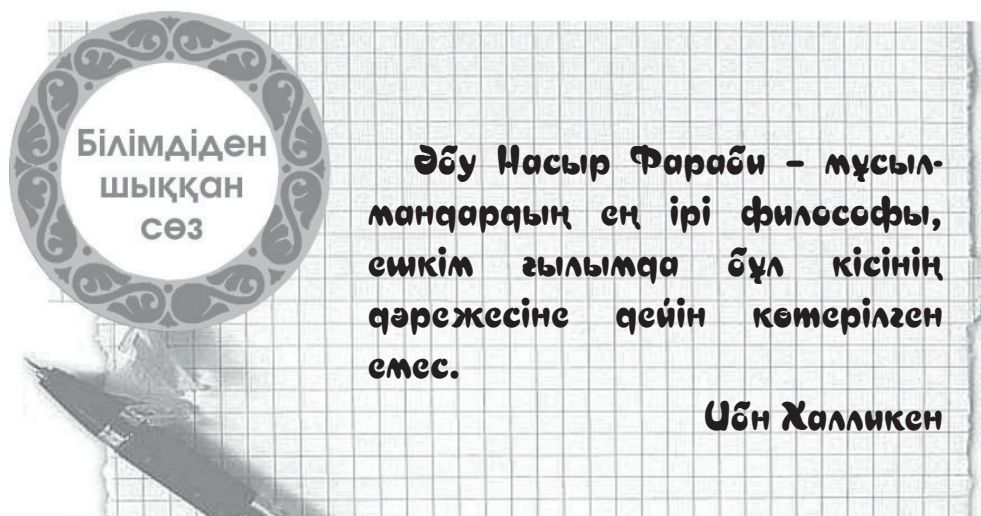
5. Фараби считал высшим этическим совершенством человека в общении к деятельному разуму (сфера разума или по нашему – *ноосфера*), Насир Хусрав так же признавал достиже-

ния им «*Рух-ул-кудс*», «*Рух-ул-амин*», они являются другими названиями деятельного разума. Активный разум в учении Насира Хусрава представлен как говорящая душа, строго связанная со знанием и обязательствами, необходимыми для счастья и совершенства. Сущность этических учений философов заключается в содействии человеку в отречении от плохих замыслов и оказании ему помощи в том, чтобы следовать добродетелям и высокой нравственности. Это задачи системы образования актуальны и для наших современников.

Литература

1. Абу Наср Фараби // Таърихифалсафайтолик аз аъдиқадим то асри XX. Душанбе. Дониш. 2016. История таджикской философии (с др.времен до XV в.). – Душанбе, 2012. – С. 728. – С. 440.
2. Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. (перевод с арабского на русский). – Алматы: Наука, 1985. – С.44-45; 148-149.
3. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города / Аль-Фараби философские трактаты. – Алма-Ата, 1972. – С.193-377.
4. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-ата // История таджикской философии с др.времен до XV в. – Душанбе: Дониш, 1912.
5. Арипов М.К. Социальная утопия в общественно-философской мысли в Средней Азии: Автореф.дис.док.филос.наук. – Л.,1989. – 33 с.
6. Джурев Р З. Политическая философия Абу Насра аль-Фараби: дисс.канд. фил.наук. – Душанбе, 2004. – С. 170; С. 98; 99, 157.
7. Арипов М.К. К проблеме социальной утопии на Востоке. – С. 98.
8. Закуев А.К. Философия братьев чистоты. – Душанбе, 1980. – С. 302; Гузидаирисолаи Ихвонусафо. (тарълумаифорси: Али Асфар). – Теърон, 138.н. 380 с.
9. Кант Иммануил сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965 (Философ. наследие). – Т. 4. – Ч. I. – 544 с. – С. 280-310.
10. Пименов В.А. Возвращение к дхарме. – М., 1988. –414 с. – С.155.
11. Муъаммад Форук Фурқонӣ. Таърихи смоилиёни Ҷаъистон. – Эрон,1381. – 507 с. – С.180.
12. Наследие Аль Фараби и мировая культура. (материалы международного конгресса). – Алматы, 2001. – 473, 267.
13. Носири Хусрав. Сафарнома. – Душанбе, 2016, на тадж.яз. (босарсуханватавзеъоти С.Љонбобоев). – С. 14. 15, 16.
14. Носири Хусрав. Сафарнома. – 1384 н. (ботасъеъватанъикоти Маъмуд Ғанизода). – 144 с. – С. 68, 69, 80, 84.
15. Насир Хусрав. – С.44. Сафанама: книга путешествий. Пер с перс., и вступит. Статья Е.Э Бертельса. – М.-Л.: Academia, 1993. –210 с. –С. 82; 84, 102, 103.
16. Носири Хусрав. Девониаъшор. (Ботасъеъи Муъаббати Минавива Маъди Муъакиқ (ба забонифорси). – Теърон, 1341н. – 700 с.
17. Новейший философский словарь. – Минск: Книжный Дом. А.А. Грицанов. 1999. – С. 44.

18. Куръон. (Тарълумаи форси ба калами Маъди ал-Қумшай). – Теърон, 1490. – С. 604.
19. Сураи Юнус, 10, ояти 100. – С. 220.
20. Каран. Т.1. (перевод с араб. на русский Г.С. Саблукова), изд. 3. – С. 1907. Глава Громъ 13, аят 2, стр. 453.
21. Носири Хусрав. Зад-ул-мусафирин. (Припасы путников). Перевод с таджикского (персидского), вст.статья и комм. М. Диноршоева. – Душанбе, 2005. – 635 с. – С. 543-544; 561,
22. Ризо Довари. Фороби муассисифал сафай исломӣ. – 1356 ӯ-202 с.
23. Ризо Довари Ал-Форобӣ Муасфалс. Исломи Интишорианълумани Шоъаншонъфалс. арно шум 4, 1354. – С. 12.
24. Социальные этические и эстетические взгляды аль Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
25. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. – М: Восточная литература, 1998. – 527 с.





Автор туралы: филология ғылымдарының докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-дың доценті.

About the author: Doctor of Philology, Associate Professor of KazNU named after al-Farabi.

Об авторе: доктор филологических наук, доцент КазНУ им. аль-Фараби.

Алтынай ТЫМБОЛОВА

ТІЛДІК САНАДАҒЫ ҰЛТТЫҚ КОД

Аңдатпа. Мақалада ұлтқа тән қасиетті құндылықтарды, қазақы танымды заманауи жетістіктермен жаңарту негіздері сөз етіледі. Демек, ұлттық кодты дамыту – рухани мәдениетімізді жаңғыртудың басты тетігі екендігі көрсетіледі. Сондай-ақ рухани жаңғыру аясында жазылған «Ұлы даланың жеті қыры» атты мақалада қамтылған ұлт тарихында салтанат құрып келе жатқан құндылықтардың когнитивтік сипаты қарастырылады.

Altynay TYMBOLOVA

NATIONAL CODE IN LANGUAGE CONSCIOUSNESS

Abstract. This article is devoted to describe the bases of modern developments of national values and Kazakh consciousness. Thereby, development of national codes is the main key to modernization of spiritual culture. In addition, the article “Seven Edges of Great Steppe” on the bases of spiritual modernization program considers cognitive features of historically important national values.

Алтынай ТЫМБОЛОВА

НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОД В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ

Аннотация. В статье представлены основы возрождения национальных ценностей и казахского познания через современные достижения. Следовательно, разработка национального кода является ключевым инструментом возрождения нашей духовной культуры. Автор статьи также уделяет внимание когнитивной природе ценностей в истории нации, которые изложены в «Семи гранях Великой степи».

Жаһандану үрдісіне жұтылып бара жатқан бүгінгідей кезеңде өзінді-өзін тану, ұлтқа тән қасиетті құндылықтарды құрметтеу, қазақы танымды заманауи жетістіктермен жаңарту ауадай қажет болып отыр.

Осы орайда қазақ қоғамы өзінің дербес даму үлгісін жасауы қажет деген мәселе көтерілгелі қашан. Ол үшін тарихи сананы жаңғыртып, ұлттық сананы кемелдендіріп, ата-бабаларымыздың көп ғасырлық мұраларын цифрлық өркениет жағдайында ұлт әжетіне жарату қажет.

Ұлттық бірегейлікті құрайтын генетикалық, мәдени, тілдік бірегейліктің негізінде ұлттың басты өмір сүру факторы айқындалады. Осылардың ішіндегі ең маңыздысы – тілдік бірегейлік. Ұлт ретінде бар болудың бір ғана жолы да осы тілінді жоғалтпауға әкеп саяды. Демек, ұлттық кодтың тамыры – ең алдымен, тілде, сосын дәстүріміз бен салтымызды, мінезімізді айқындайтын ділде, ұлттық мәдениетте жатыр. Ұлттық кодты дамыту – рухани мәдениетімізді жаңғыртудың басты тетігі. Қазақтың бойындағы кодталған мінезін өнер-білімді үйренуге деген ынтасынан, табиғатпен тілдескен далаға деген сүйіспеншілігінен, дүниетанымдық пәлсапасының кеңдігінен, «мың өліп, мың тірілсе» де өмірге деген құштарлығынан көруге болады.

Ұлттың әлеуетін арттыру үшін мәдениетіміз бен идеологиямызды одан әрі дамытуымыз керек. «Рухани жаңғырудың» мән-маңызы да нақ осында. Онда өзінің тарихын, тілін, мәдениетін білетін, сондай-ақ заманына лайық, шет тілдерін меңгерген, озық әрі жаһандық көзқарасы бар қазақстандық біздің қоғамымыздың идеалына айналуға тиіс деген мақсат қойылды. Осы орайда, мәңгілік ел болып қалу жолындағы мәдени-рухани, ұлттық тәлім-тәрбие және білім саласындағы ізденістерді тағы бір саралауымыз қажет.

Мәңгілік ел ұғымы ұлтымыздың ұлы бағдарын айқындайтын, келешегімізге түп қазық болатын идея. Осыған орай, «Мәңгілік Қазақстан» жобасы, ел тарихындағы біз аяқ басатын жаңа дәуірдің кемел келбеті. Бұл стратегияны мүлтіксіз орындауымыз қажет.

Мәңгілік ел идеясы халықтың түп санасында қоздап, қайнауы жетіп, жанып-жанданып, бүгінгі еліміздің етек жинаған тұсында жарқ етіп жарыққа шықты. Ұланғайыр қазақ жерін аманаттап қалдырған ата-бабаларымыздың аңсаған ұлттық арманы – ұрпақ жалғастырып, қазақ деген ел ретінде мәңгілік жасау еді. «Кеуденде шыбын жаның болса егер, жоғалтпа жер бетінен қазақ атын» (Қожаберген жырау) деп күрескен ұлы тұлғалардың ұлы арманы да осы еді. Мәңгілік ел ұғымы ұлтымыздың ұлы бағдарын айқындайтын, келешегімізге түп қазық болатын идея. Бұл ұғымды енді мәдени-саяси-дискурсқа айналдырып, тұғырдан түсірмеуді ғана ойлауымыз керек. Ендігі жерде Мәңгілік ел болудың мұраты мен мақсатын бағамдап, өркениетке ілескен көшімізді мәңгілік ету жолында күресуіміз қажет.

«Мәңгілік ел» ұлттық идеясы – Қазақ елінің жаңа дәуірінің кемел келбеті, ресми идеологиясы, халықтың ғасырлар бойы армандаған тілі, діні біртұтас ел болсақ деген мақсат-мүддесінен туындаған түйін-тұжырым болды. Демек, мәңгілік елдің онымен қатар жасап, бірге дамитын мәңгілік тілі, ел болмағының өлшемі – санасы һәм рухы болуы тиіс.

Жоғымызды түгендеп, барымызды бағалай келе, дүниежүзіндегі елдердің дамуына көз жіберсек, тарих тегершігінде эмпирикалық ілімдердің бастауы әуелгіде шығыстан тараған еді. Яғни батыс – шығыстан үйренген еді, бүгінде шығыс – батыстан даму үлгілерін алуда. Сондықтан бүгінде Батыс Еуропа елдері өздерінің түп тамыры Орталық Азиямен байланысты екендігін мойындаған сыңайлы.

Кезінде түркі әлемі үлкен мәдениетке ие болған. Этникалық құрылымының, тілінің біртектілігі жағынан да түркілердің бірігудегі болашағы зор. Қазір түркі әлемі қайта түлеп, тарихты таразылап, бір кездегі түркілік өркениетті жандандыруға әрекеттенуде. Осы түбі бір, тілі бір түркі жұртының ұлттық санасы, ұлттық рухы күшті болып біртудың астына біріксе, жаһандану аранына жұтылмаудың жолы сол болмақ.

Еліміздегі болып жатқан қандай өзгерістер болмасын білім беру саласын айналып өте алмайды. Дамыған елдер жетістікке әрине, алдымен осы терең де бірегей білім беру жүйесінің арқасында қол жеткізеді.

Яғни ұлттық білім беру жүйесін заманауи талаптармен толықтыру, жаңғырту ісіндегі бірегей өзгерістерді насихаттауда білім саласындағы мамандарға зор жауапкершілік жүктелері сөзсіз. Сондықтан қазіргі таңда білім беру жүйесінде адами капитал сапасын жақсарту басты басымдықтардың бірі болып отыр. Адами капитал – жаңғыру негізі. Ұлттың әлеуетін арттыру үшін елімізде «Рухани жаңғыру» бағдарламасы қолға алынды. Бүгінде ұлттың өзінің тарихының тереңінен бастау алатын рухани кодын жаңғыртуда орасан істер атқарылып жатыр.

Осыған орай қазіргі қоғамда «адам капиталы» термині ерекше орын алады. XVII ғасырда ұлы ағылшын экономисі А. Смит негізгі капиталдың құрамына «барлық тұрғындардың немесе қоғам мүшелерінің пайдалы қасиеттері мен қабілеттері» кіретіндігін атап көрсеткеніндей, негізгі капиталдың құрамына құрамдас бөлік ретінде адам капиталы да кіреді [1, 109].

Демек, адам капиталына «адамдар мен қоғамның сан алуан қажеттіліктерін қанағаттандыру үшін қолданылатын білім, білік, қабілеттердің жиынтығы» деп анықтама беруімізге болады. Қазақ халқының бойындағы тектілік, қан тазалығы, интеллектуалдық әлеуеті

жоғары ұрпақтың қалыптасуына әсер етеді екен. Бұл тұста сапалы, бәсекеге қабілетті, рухы жоғары адами капиталымыз негізгі рөл ойнайды.

Текті түркілердің ілім-білім тарихының басында тұрған Әл-Фараби, Әл-Хорезми, Әл-Бируни, Махмұт Қашқари, Мұхамед Бабыр, Жүсіп Баласағұни, Қожа Ахмет Яссауи, Мұхаммед Хайдар Дулати, Хафиз, Бақи Түркістани, Қыдырғали Жалайыри сынды тарихи тұлғаларымыздың еңбектері бүгінгі ұрпаққа жетті.

Тұлғатаным тұрғысынан осындай ел билеген тұлғалар бейнесінің маңызды галереясын түзуіміздің де тарихы тереңде жатыр.

Бүгінде ХХІ ғасыр түрік мәдениетінің ғасыры болады, түркі жұртының дәуірі басталды! деген пікірлер барша түркі халықтарын дүр сілкіндірді. Түркітанушы ғалым Дархан Қыдырәлінің: «Түркі мәдениетінсіз, түркілік санасыз, түркі тарихынсыз Еуразия кеңістігін елестету мүмкін емес» деген сөздері түркі жұртының әлем алдындағы беделін көрсетеді.

Ұлттық болмысымызды сақтап, ұлттық санамызды жаңғыртамыз десек, ұлттық тарихымызға терең үңіліп, түптамырымызды білуге ұмтылуымыз керек. Осы орайда, әлем халықтарының бейресми, қосымша атаулары, мысалы, Англия – «Тұманды Альбион», Жапония – «Күншығыс елі», Қытай – «Аспанасты елі», Куба – «Бостандық аралы», Голландия – «Қызғалдақтар елі», Корея – «Таңғы шық елі», Гренландия «жасыл жер», Исландия «мұзды ел» екендігі белгілі. Біздің елімізге де уақыт мүддесі тұрғысынан осындай атаулы бренд ұғымының қажеттігі туған кезде Алтайдан Қара теңізге дейін созылып жатқан көл-көсір кең далаға «Ұлы Дала елі» деген атау берілді. «Ұлы Дала» ұғымы бүгін пайда болған жоқ. Баяғыдан бар ұғым. Тек Дешті қыпшақ ұлысының дегдар ұрпағы уақыты келгенде ұлы ұғымды өзіне қайтарды деп білеміз.

Түркі халықтарының этноерекшелігін айқындайтын «жеті» санын негізге ала отырып, рухани жаңғыру аясында жазылған Елбасының «Ұлы даланың жеті қыры» [2] атты мақаласында ұлт санасында кеңістік пен уақыт аралығында салтанат құрып келе жатқан құндылықтар терең талданады. Біз осы мақаламызда ұлы дала ұғымына қатысты интерпретацияланған құндылықтарды тарихи танымдық тұрғыдан талдап, лингвомәдени деректер арқылы когнитивтік табиғатын ашуға тырыстық.

Атқа міну мәдениеті. Мысалы, дала өркениетінің ерте кезеңінен тамыр тартқан атқа міну, оған отыру үшін ыңғайлы киім кию мәдениеті Ұлы дала көшпенділерінен таралған. Осыған орай зерттеушілер қазақ даласында б.д.д. 4 мыңыншы жылдары жылқы қолға үйретілген деп жүр.

Жылқыны қолға үйрету арқылы біздің бабаларымыз өз дәуірінде адам айтқысыз үстемдікке ие болғандығы қазақтың желдей ескен рухын айғақтайды. Атақты Жібек жолы сүрлеуін де жылқы салғандығын бүгінгі жас ұрпақ біліп жүруі тиіс.

Түркі тектес халықтардың ішінде қазақ халқы жылқы түлігін «Ат – ер қанаты» деп ерекше қадір тұтады. Қазақ өзін «жылқы тектес» халықпыз дейді.

Бүгінгі киім үлгісінің базалық компоненттері сол кезеңнен тамыр тартады. Салт атты жауынгердің ықшам жүруі үшін алғаш рет киімді үстіңгі және астыңғы деп екіге бөлген де біздің бабаларымыз. Сөйтіп кәдімгі шалбардың алғашқы нұсқасы пайда болған.

Ат – адамзат баласын үңгірден алып шықты. Ат – адамзатты өркениетке жеткізді. Ең жүйрік деген автокөліктің өзі ат күшімен есептеледі. Қазақтың батырлар жырындағы Тайбурыл, Бозайғыр, Шалқұйрық, Керкұла, т.б. тұлпарлар қазақ баласының қиялын өсіріп, мықтылыққа, ептілікке, еркін-

дікке тәрбиелеп, арманы мен мұратын биіктетті.

Жылқы малы шамамен 33 жасқа дейін жасайды. Орта жасы 15 – 16 жыл. Жылқыны күзейді. Он айда төлдейді. Жылқыда өт болмайды, сондықтан еті өте дәмді болады. Жылқы малы қанша тастақта шапса да тұяғы кетпейтін, қыста тебініп өзі жайылатын жануар. Қазақстанда кезінде арнайы жылқы өсіретін зауыттар мен шаруашылықтарда жылқының 17 тұқымы өсірілген. Қазақы жылқысы, мұғаджар жылқысы, адай жылқысы, көшім жылқысы және т. б. түрлері бар.

Ұлы даладағы ежелгі металлургия ісіне келсек, қазақ даласында металлургия қола дәуірінен бастап дамыды. Ежелгі металлургия орталықтары – Орталық және Шығыс Қазақстанда болды. Орталық Қазақстандағы мыстың орасан үлкен кен орындары – Жезқазған маңында, қалайы – Атасу мен Ұлытауда болса, Шығыс Қазақстандағы мыс пен қалайының бай кен орындары Қалба мен Нарын жоталарында кездеседі. Металлургияның дамуы мыс пен полиметалл, алтын мен күміс кен орындарын игеру кезінде кендерден металдарды балқытып алу шеберлігіне байланысты алынған. Ұсталардың қолынан шыққан асқан шеберлікпен жасалған қару-жарақ, ат әбзелдері және әшекей бұйымдарға қатысты пайда болған қаншама атаулар, олардың сипаттамаларына қатысты тілдік бірліктер сөздік қорымызды байыта түсті.

Аң стилі. Біздің ата-бабаларымыз өздерін табиғаттың ажырамас бөлшегі санаған. Қазақ даласының төсіндегі тасқа салынған суреттер соның дәлелі. Бұл ретте, өмірдің ең басты аспектілерін таңбалап кеткен аң стилі бабаларымыздың айрықша жоғары өндірістік тәжірибесі болғанын көрсетеді. Бұл – ең бірінші өздерінен кейінгі ұрпақ үшін жасалған әдіс.

Тасқа салынған таутеке, бұғы, киік, жылқы, бұқалардың кескіндерінен

арғы аталарымыздың қалай өмір сүргендігін, немен айналысқандығын біле аламыз. Қолдарына найза ұстап, белдеріне қылыш асынған, желбіретте ту ұстаған салт аттылар сол кездегі жауынгерлердің бейнесінен хабар береді. Оюлап кескіндеуді, металмен жұмыс істеудің техникасын, соның ішінде, мыс пен қоладан балқымалар жасаудың, құймалар құюдың, жайма алтын дайындаудың күрделі әдістерін жақсы меңгергендіктен, мұндай тіршілік тынысы ұлы даланы мекендеген халықтардың дүниетанымы мен құндылықтарын қалыптастырды деуге болады.

Дала өркениетінің зор қуаты мен эстетикасын әйгілейтін, бай мифологиясын паш ететін Алтын адам – Қазақстанның азаттық символына айналды. Жауынгердің алтынмен апталған киімдері ежелгі шеберлердің алтын өңдеу техникасын жақсы меңгергенін аңғартады. Барыс, бұлан, таутеке, арқар, ат, тағы басқа түрлі құс бейнелеріндегі «хайуанат нақышында» жасалған жауынгердің киімі төрт мыңға жуық алтын әшекейлермен безендірілген. Қазақ жерінен осындай сүбелі ескерткіштің табылуы көне дәуірдегі материалдық мәдениет, өнер, мифология, т.б. салалардан мол дерек беріп, сол кездегі сақтарда мемлекеттік өркениет ертеден қалыптасқанын дәлелдейді.

Түркі әлемінің бесігі. «Біздің Отанымыз Ұлы Дала...алтын бесігіміз Алтай» деп Мурад Аджи айтқандай, күллі түркі әлемінің бесігі саналатын Алтай тауының Қазақтардың және Еуразияның басқа да халықтарының тарихында алатын орны ерекше. Өйткені дәл осы Алтайда Көк түріктер мемлекеті құрылған. Ал осы көк түріктер мемлекетін құрған Ер түріктің анасы – Алтайдан болған. Содан бері міне қанша ғасыр ауысса да көк түріктер туы жығылған жоқ. Сондықтан Алтай – көне түріктің алтын бесік, туған жері.

Түріктердің тотемі – көкбөрі болған. Қазақта көк сөзі тұңғыық пен тереңдікті, тазалықты, ал бөрі сөзі батылдықты, ерлік пен өрлікті білдіреді. Сондықтан көк бөрінің ұрпағы кешегі көшпенділер, бүгінгі көшелі жұртқа айналған қазақ «мың өлсе де», азу тісін ақситып «мың тірілді». Қолжаулық болуға көнбеді. «Бөрі басы» – ұраным, бөрілі менің байрағым! Бөрілі байрақ көтерсе, қозып кетер қайдағым» (Сүйінбай) деп намысын қолдан бермеді. Көкжал деген сөздің өзі жалы күдірейген арыстанға емес, қасқырға қаратып айтылады. Бүкіл аң-құстың ішінде итке ұқсайтыны да қасқыр. Ит – адамның адал досы. Ит ауладан аспаса, бөрі азуын айға білеп, арзу-арманын тек айға айтты. Сұсты дейтін арыстанның айбары да қолға үйреткенде айдалада қалып, айтқаныңды істейді. Ал қасқыр ондай сайқымазаққа көнбейді. Өйткені онда сес бар. Сес бар жерде адамдар есін жияды. Сесін жоғалтқан елдің есік-тесігінен еріккеннің бәрі сығалайды.

Ұлы Жібек жолы. Ұлы Жібек жолы Шығыс пен Батысты байланыстырып, қалалардың, жаңа мемлекеттердің пайда болуына айтарлықтай ықпал еткен тендесі жоқ тарихи сауда керуені болып табылады. Түрік империяларының аумағын қамтыған, тарихы біздің заманымызға дейін 138 жылдан бастау алатын Жібек жолын өркениеттер арасындағы мәдени экономикалық көпір деп айтуға болады. Жібек жолы бойында тұрған Отырар, Тараз, Сайрам, Түркістан, Суяб, Баласағұн және тағы да басқа қалалар өркендеп сауда орталығы ғана емес, сонымен қатар мәдени және ғылым ошақтарына айналды. Орталық Азия, Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу арқылы өткен атакты Ұлы Жібек жолы сауда маршруты 14 ғасырға дейін пайдаланылған. Сонымен, түркілер үстемдік құрған кезеңде Ұлы Жібек жолы өзінің гүлдену шегіне жетіп, адамзат мәдениеті мен экономикасын дамытуға септігін тигізді.

«Ұлы Жібек жолы бойында жаңа туризм кластерін құрып, дамыту қажет. Бұл, бір жағынан, моноқалаларды дамыту бағдарламасын іске асыруға мол мүмкіндік берер еді» деген идеяны ұсынып жүрген академик О. Сәбденнің жобалары экономикамызды, мемлекетіміз бен қоғамымызды нығайтуды көздеп, халықтың болашаққа сеніммен қарап, алаңсыз өмір сүруіне толық негіз болады (Абай және Қазақстанның болашағы. – Алматы, 2017).

Елбасының кезекті жолдауында да [3] халықаралық ынтымақтастық аясында ұлттық экономикалық мүдделерді қорғау үшін ең алдымен, ЕАЭО, ШЫҰ ішінде Жібек жолы Экономикалық белдеуімен ұштасатын жұмыстарын қолға алу қажет делінген.

Еліміздің осындай ұлы мақсатты көздеген жолында Еуразия елдерінің мәдени және экономикалық күре тамырын қайта жандандыру үшін Жаңа Жібек жолын қалыптастыру Орталық Азия елдері үшін ерекше маңызға ие екендігі даусыз. Сондықтан еуродаймақтағы сырт мемлекеттермен жан-жақты байланыстар орнату мақсатында Жаңа Жібек жолын құру халықтардың жарасымды өмір сүруін көздейді. Бұл олардың тарихи, табиғи, діни ортақтығын нығайтатын байланыс болмақ.

Қызғалдақ. Алма мен қызғалдақтың «тарихи отаны» Қазақстан екендігі, осы ұлы даладан бұр жарып, жер жүзіне таралғандығы ғылыми тұрғыдан дәлелденген. Бүгіндегі әлем нарығындағы алма – біздегі алманың генетикалық бір түрі. Олар Қазақстан аумағы арқылы Ұлы Жібек жолы бойымен бүкіл әлемге таралған. Алматы шаһарының атауыосы жемістің терең тарихының символына орай аталған.

Қызғалдақ ХҮІ ғасырдың ортасында Түрік еліндегі неміс елшісі арқылы Германияға жеткен. Түрік көшпенділері арқылы Азияның басқа бөліктеріне тарап, парсы, түрік мемлекеттері

патшаларының сүйікті гүліне айналды. Осы кезден бастап, Еуропа байлары үшін қызғалдақ ерекше орын алды. Ал, голландиялық бай саудагерлер үшін қызғалдақ – байлықтың белгісі болып саналған. Қазіргі таңда әлемде қызғалдақтың үш мыңнан астам түрі бар. Оның ішінде кең жайылған 150 түрі кездеседі. Ал 75-ке жуығы жабайы түрде өседі.

Қызғалдақ наурыз-мамыр айларында гүл ашатын өте әсем өсімдік. Негізінен қызғалдақтың Отаны – Орталық Азия. Қазақстан даласында қызғалдақтың 35 түрі кездеседі. Оның 11 түрі эндемикалық болып табылады. Альберт қызғалдағы, Грейг қызғалдағы, Кауфман қызғалдағы, Шренк қызғалдағы тәрізді қызғалдақтың өте сирек кездесетін 13 түрі қорғауға алынып, Қазақстанның «Қызыл кітабына» енгізілген.

«Наурыздың символы» болып саналатын қызғалдақ республикамыздың оңтүстік-шығыс таулы аймағы мен шөлейтті даласында көптеп кездеседі. Осы себепті де Қазақстан – қызғалдақтың отаны болып саналады. Оған дәлел тағы бір дерек – археологиялық қазбалардан табылған алтын бұйымдардағы қызғалдақ бейнелері біздің дәуірімізге дейінгі II-III ғасырға жататындығын ғалымдар анықтады.

Ақсу-Жабағылы мемлекеттік табиғи қорығы, Талас Алатауы мен Шу-Іле таулы аумақтарында өсетін грейг қызғалдағын біздің отандық мамандар бауыр ауруларына қарсы дәрі-дәрмек ретінде пайдалануға болатынын айтып жүр. «Грейгтің артықшылығы ол – 55 пайыз крахмал мен қанттан тұрады. Ал ондай сұйықтық ағзаға аса пайдалы» дейді олар.

Қорыта келгенде, дүние де өзі, мал да өзі, ғылымға көңіл бөлсеңіз, деп ұлы Абай айтқандай, ұлы даланы мәңгілік етудің жолы ақыл мен ілім-білімде. Өйткені «білімсіз ел – біліксіз ел, ғылымсыз ел –

жұлынсыз ел» боларын тарих талай рет дәлелдеген. Сондықтан, ұлт тірегі – жастарымыздың білімді, ұлттық құндылықтар мен заманауи игіліктерді игерген, елжанды, мемлекетшіл азаматтар ретінде қалыптасуына ұлттық идеологияны бойларына дұрыс сіңіру, ұлттық тарихымызға терең үңілу қажет екендіктерін үнемі ескертіп отыру қажет.

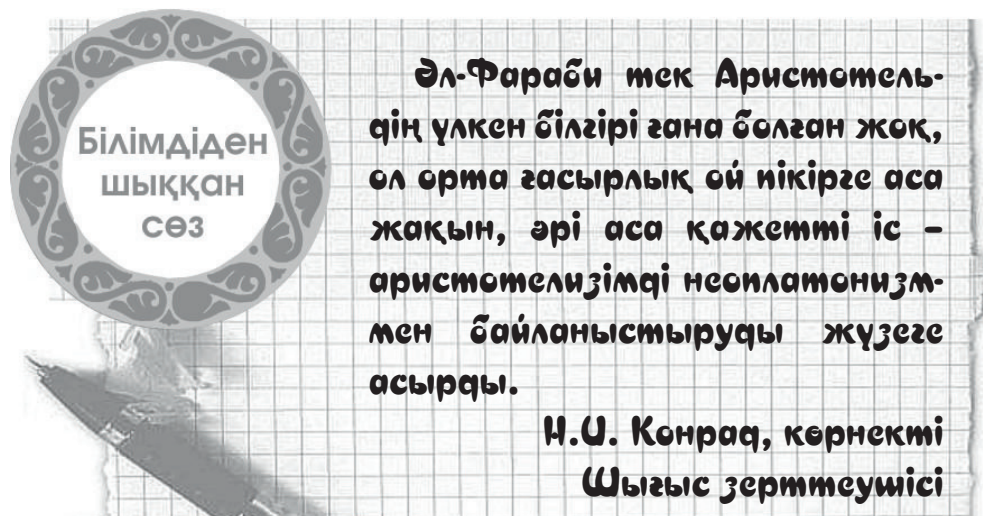
Қазір дүние күн сайын құбылуда. Адамзат жаңа жаһандық болмысқа бет бұрды. Қазір әлемде төртінші өнеркәсіптік революция басталды. Бұл төртінші өнеркәсіптік революция елде автоматтандыруды, роботтандыруды, жа-

санды интеллект, ауқымды мәліметтер алмасу, тағы басқа міндеттерді шешуді талап етеді. Алайда түп-тегінді білмей, өркениет көшіне ілесеміз деу таза адасушылық.

Қысқасы, бүгінде қазақ мәдениетінің әлем мәдениетінен алатын орнын ойып көрсететін кез келді. Қазақстан – күллі түркі халықтарының қасиетті «Қара шаңырағы». Елбасының «Еуразияның ең бір бай да бірегей мәдениеті – қазақ мәдениеті» дегені таза шындық. Көшпенділер өркениетінің озық мәдениетін көрсететін қазақ мәдениетінің тарихтан өз бағасын алатын уақыты жетті деп ойлаймыз.

Әдебиеттер

1. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I–III) // Пер. с англ, вводная статья и комментарии Е. М. Майбурда. – М.: Наука, 1993. – 572 с.
2. «Қазақстанның Үшінші жаңғыруы: жаһандық бәсекеге қабілеттілік // Айқын. №14 (3086). 31 қаңтар, 2017.
3. Назарбаев Н. «Ұлы даланың жеті қыры» мақаласы. – Астана, 2018.





Рахима НУРИДЕН

Автор туралы: филология ғылымдарының кандидаты, А.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университетінің профессоры. Қазақ ислам журналистикасын зерттеумен айналысады.

About the author: Candidate of Philology, Professor of the Eurasian National University named after L.N.Gumilyov. Explores the Kazakh Islamic journalism.

Об авторе: кандидат филологических наук, профессор Евразийского национального университета им. А.Н.Гумилева. Исследует казахскую исламскую журналистику.

АҚЖАН МАШАНИ – ФАРАБИТАНУДЫҢ НЕГІЗІН ҚАЛАУШЫ

Аңдатпа. Бұл мақалада Ақжан Жақсыбекұлының Қазақстанда әл-Фараби мұраларын зерттеу міндеттерін бірінші болып қалай атқарғаны жайлы сөз болады. Өзінің елу жыл өмірін әл-Фарабиге арнаған А.Машани тарихта «фарабитанудың атасы» болып қалды. Мақала Польшаның Адам Мицкевич атындағы университетінде 2020 ж. 6-7 ақпанда болған Халықаралық ғылыми конференцияда (Слублице к.) қазақша жасалған баяндама нұсқасы болып табылады.

Rahima NURIDEN

AKZHAN MASHANI IS A FARABI RESEARCHER

Abstract. In this article we are talking about how Akzhan Zhaksybek first performed the tasks of the research heritage of al-Farabi in Kazakhstan. For a long time, scientists talked about the origin of the great thinker. Akzhan Zhaksybek made researches at Istanbul, Cairo, Tehran, Damascus, Baghdad, Beirut as well as at London, Berlin, Paris and Leiden scientific centers and as a result, proved that al-Farabi came to the world on the Kazakh land. Articles about that began to publish in the 60s of the last century in the Bulletin of the Academy of Sciences, journal «Education and labor». Subsequently, great works were published and the legacy of al-Farabi was studied. A. Mashani, who dedicated his fifty-year life to al-Farabi, remained in history as the «founder of farabistics».

Рахима Нуриден

АҚЖАН МАШАНИ – ОСНОВАТЕЛЬ ФАРАБИОВЕДЕНИЯ

Аннотация. В статье сделана попытка дать оценку вклада Акжана аль-Машани в современное фарабиеведение. Автор подробно изложила историю поисков ученым исторических артефактов, связанных с личностью аль-Фараби, его происхождением, рассказала об исследованиях аль-Машани, посвященных поискам, открытиям, систематизации и переводам трудов аль-Фараби с арабского на казахский язык.

*Шығыс пенен Батысқа,
Ұстаздық еткен данасы.*

Есіміңді паш етсем,

Оянар халық санасы.

Рухымыздың дәруі

Аруақты бабасы.

(А. Әл-Машани)

Шығыс пен Батыстың көптеген зерттеушілерінің қызығушылығын тудырған, Аристотельден кейінгі «екінші ұстаз» саналған ұлы ойшыл-энциклопедист әл-Фараби бабамыздың мұраларын зерттеу қазіргі күні өз дәрежесінде жүргізіліп, оның жан-жақты еңбектері ғылымның әр саласы бойынша танымал бола түсті. Әл-Фараби мұраларын зерттеу елімізде әбден қалыптасып, қазіргі күні дамып келеді. Қазақстанда Әбу Насыр әл-Фараби мұраларын аудару, зерттеу, насихаттау жұмыстары мен әрекеттері XX ғасырдың 60-70 жылдарынан басталып, Қазақстан фарабитанудың әлемдегі ең үлкен орталықтарының біріне айналды. Қазақстандық фарабитанудың басында, негізгі ұйытқысы, мұраларын тұңғыш іздеуші, аударушы, мәселені көтеруші ретінде, ұлы бабамызды өз топырағына қайтарып, оны дәлелдеудің қиындығын кім бастан өткерген еді, оқиға қалай өрбіді, біз сол жайында баяндауды жөн көрдік. Өйткені бұл мәселенің өзі елу жылға жуық тарихы бар ғылыми әңгіме болып табылады.

Қызыл империяның аузынан жалын шашып тұрған шағының өзінде рухани ойларды санаға сыналап кіргізген, әл-Фарабиді ұлтымызға оралтып, оның ғылыми ойларын тірілткен бірден-бір тұлға Ақжан Машани. Алғашқы үш мүшел жасқа келгенде Фарабидің атын өзге елдің ғалымының аузынан естуі Ақжан жүрегіне жол салып, ғұмырлық мақсатына айналады. А. Машани әл-Фараби есімін алғаш рет 1943 жылы Чехия Ғылым академиясының президенті, соғыс жылдары Алматыға жер аударылып келген Шығыс мұраларын

зерттеуші, ғалым Э. Кольманнан естиді. Ол өзінің «Орта ғасыр ғылымы туралы» баяндамасында Еуропа ғылымы орта ғасырдағы шығыс, араб елдерінен бастау алғанын айта келіп ұлылар ұстаз тұтатын әл-Фараби есімін ерекше атап өтеді. Орта ғасырлық ғұламалардың барлығын өзіне телитін өзбек ағайындар, тегеурінді тәжіктер де білмейді бұл есімді. Әл-Фараби қазақ шығар? Фараб – Отырар шаһарының ежелгі атауы. Демек Әбу Насыр әл-Фарабидің қазақ халқының перзенті болуы әбден мүмкін. Осы ой А.Машаниге маза бермейді. Әл-Фараби еңбектерін алыс-жақын шетелдерден іздеуге бел буады. Оның кім екеніне көз жеткізуге он шақты жыл керек болады. Әуелгі ізденісті Ташкенттен бастағанымен ол жақтан ештеме табылмайды, бірақ Азия және Мұсылман қауымдастығының бас мүфтиі, араб тіліне жетік З. Бабаханның айтуымен Уфа, Қазан медресемешіттерінен баба еңбектерін іздейді. Ғалия медресесінен әл-Фарабидің үш кітабын бірден табады. Ғұлама жайлы деректерді шетелдердің кітапханаларынан сұратып, көп мағлұтаттар жинайды. Біраз ізденістен соң оның Отырардан шыққан оқымысты екендігіне көз жетеді. Бұл 60-жылдар болатын. Сол уақытта ғалымның қолында әл-Фарабидің он шақты шығармасы мен зерттеушілердің еңбегі болды. Осы жинақталған деректерге сүйене отырып, енді әл-Фарабиді зерттеудің қажеттілігі туғандығын Қазақстан ғылымының президенті Қ. Сәтбаевқа өтініш жазып білдіреді. Қолын қойып, келісімін берген Қ. Сәтбаевтың өзін де басталатын ұлы істің алғашқы қолдаушысы деуге болады. «Сөйтіп, 1943 жылдан соң 1960 жылдың қарашаның 15-де ғылым ордасы ғимаратын жаңғыртқан әл-Фараби есімі екінші рет аталғанды. А. Машанидің XX ғасырдың алпыс бірінші жылының басында-ақ әл-Фарабидің Отырардан шыққан қазақ перзенті екендігін бұлтартпас

дәлелдерімен ҚР ҰҒА Хабаршысында жариялады. Сөйтіп әлемдегі екінші ұстаздың қазақ перзенті екендігін дүниежүзін ресми мойындатқан құжат осылайша туды» [1].

1961 жылы ҚР ҰҒА Хабаршысының №5 санында жарияланған мақала «Әл-Фараби еңбектері туралы» деп аталды. Қолында бар мол деректерден автор шағын мақалаға лайықтап, біраз мәліметтер бере білген. Өмірбаянынан бастап, Батыс, Шығыс және кеңестік ғалымдардың зерттеулерін шолып өтеді. Тіпті «Айқап», «Шора» журналдарында да Фараби туралы тиіп-қашпа мәліметтер бар дегенді айтады. Осы уақыттың өзінде әл-Фарабидің және оны зерттеушілердің еңбектерін қосқанда екі томдық материалдар бар екендігін айтады. Қажырлы еңбектің арқасында жинақталған материалдарды игеру керектігін, оған бір адамның мұршасы келмейтіндігін, ғалымдар көмегі қажеттігін ескертеді. Шет тілдеріндегі сол еңбектерді қазақша және орысшаға аударып жатқандарын, қолда барларын баспаға дайындау істерін ұйымдастыруды да еске салады. Фарабидің ізімен іс қылған Абу Али Сина, Бируни еңбектерінің көптеген том болып шығуына өзбек, тәжік ғалымдарының қосып отырған үлесін айтады. Фараби туралы ондай ештеме жоқтығын, бірнеше жылдан кейін ғұламаның 1100 жылдығы болатынын, оның мұраларын зерттеу міндет екендігін айтып, мақаласын аяқтайды. Салалық басылымда жарияланған Фараби туралы тұңғыш мақала қысқа да нұсқа жазылып, қарлығаш хабар болып, ғалымдарды елеңдетті. Ал көпшілік оқырманға арналған мақала да көп ұзаған жоқ. Келесі жылы бірінен соң бірі «Білім және еңбек» журналында жариялана бастады. «Әбу Насыр әл-Фарабидің еңбегі – алғашқы рет қазақ тілінде» деген алғысөзінде әңгіме тарихи оқиғалардан басталады [2].



Ақжан Машани

Шыңғыс хан жорығында қиратылған мәдени орындардың төбелер мен төмпешіктерге айналғанын, бұл жерлер кезінде өркениет ордасы болғанынан басталып, осында талай ғұламаның дүниеге келгені айтылады. Фарабидің өмірі мен еңбектері жөнінде қысқаша мақалалар мен хабарлар жарияланып келсе, енді журналдың бұл санында әл-Фарабидің философияны үйренушілерге арналған тоғыз трактатының аудармасы (аударған Ақжан Машанов) ұсынылған. Осы мақаламен қоса белгісіз суретші салған Фарабидің суреті де қоса берілген. Бұл суретте бабамыздың басында сәлде емес бөрік, омырауы ашық, қыпшақ шапанның ішінен кісе белбеу буынған түрегеп тұрған күйінде оң жақ қолымен үстелге сүйенген бейнесі бар. Ал үстел үстінде адам құшағына әзер сиятындай орта ғасырлық кітап жатыр. Үстелді оң қолымен таяна тұрып, сол қолымен кісесін ұстаған бабамыздың мына келбеті өзінің қыпшақ нәсілі,

дала перзенті екендігін мақтан еткендей әсер қалдырады. Баба басындағы бөрікті араб бас киіміне ұксату қиын, ол қыпшақ бөркі [3]. Осы мақаланы аударудағы қиыншылықтардың себептері де алғысөзде ашық айтылып, кемшіліктері мен түзетулері болса да, мақсат – данышпанды алғаш рет қазақ тілінде сөйлетіп көру, сонымен қатар аударманы көпшіліктің талқысына салып түзету. Ақжан өзі жазған алғысөзін:

«Ал, ендігі сөзді Фарабиге береміз. Тыңдаңыздар, бабаларыңыздың осыдан кемінде 1050 жыл бұрын жазғанын» [4] – деген қуанышты сөздермен аяқтап, оқырманға жол ашады. Бұл аударма мақаладан оқырманның ойына түйетіні – әл-Фарабидің трактаты бойынша философия ғылымдардың атасы. Осы ғылымды меңгерудің жолдарын түсіндіре отырып, онан күтілетін мақсат – жаратқан иені табу. «Ол өзі ауыспайтын, өзгермейтін, жалғыз зат. Бүкіл дүниені, барлық нәрселердің бәрін барлыққа шығарған жаратушы. Жомарттығымен, хикметімен, әділетімен осы әлемге тәртіп беруші Алла тағаланы тану». Рас, алғысөзде ескерткендей, Фараби заманындағы философиялық жүйелер мен түсініктер мазмұн жағынан да, тіл жағынан да қазіргіге келмейді. Бірақ оқырманға ой салған нәрсе – әл-Фараби ғылым мен дінді қарсы қоймайды. Ғылымды меңгеру үшін адам өзінің рухани тілектерін түзету керек, Рухани дүниесі түзу болмаса, бұзықтық жолға түсу, жаңылыс кету сияқты нәрселерден аман қалмайды, хақтық жолды аңдай алмайды. Хақтық жол – ол Алланы тану. Осындай атеизмнен азат ойларды сол кезде жариялай білген «Білім және еңбек» журналын батыр десе болғандай. Бірақ ақталудың мезіретін жасап, «Редакциядан» деген аңдатпамен мақаланың соңына өз ойын қосады: «...әл-Фараби дүниені бір құдай жаратты, айналадағы бар құбылыс Алланың әмірімен болады деген діни пікірді айтқан адам. Бірақ,

сол кездегі атақты философтар да, тіпті Аристотельдің өзі де осындай діни көзқараста болған еді.

Ал, классикалық механиканың атасы, бүкіл әлемдік тартылыс заңын ашқан ғалым Ньютон да барлық құбылыс бір ғана күшке байланысты деген қате ұғымда болғанын жасыруға болмайды. Ендеше мың жылдай бұрын нағыз дін қоршауында өсіп, өмір сүрген Фарабиді құдайшыл болды деп айыптаудың өзі артық емес пе? Әйтпесе бұл мақаланың терең мағыналы әрбір сөзі қорғасындай ауыр, әрбір сөйлемі бүтін бір еңбекке өзек болғандай. Осы жолдар мақаланы қорытындылап, дін мен ғылымды алаламай, тіпті дінді асқақтатып тұрғандай сезім қалдырады. Ақжан Машанидың бұдан кейінгі мақалалары күрделене түседі. Фараби ғұламаның геометрия жайлы ойларын өз ғылыми пікірлерімен дәлелдеп, сандар сырын ашады. «Фараби санаты» [5] деп аталатын ғылыми мақалада геометрия ғылымын денелі зат арқылы талдаған әл-Фараби әдістерін пайдалана отырып, дұрыс көпжақтың ежелгі бес бейнесін заттық тұрғыдан дәлелдейді. Ол бес бейне барлық әлемді құраушы тектер: от, жел, жер, су, эфир. Осы бес бейнені есеп ғылымы арқылы сандармен есептейді. Олардың бәрін түсіндіре келе, осы бейнелердің ішінен текшені шығарады. Оның жиын саны – 26. Басқа сандар да шығады. Бірақ ғалым үшін ең тамашасы – 26 саны. Енді мақалада осы санның қасиетіне тоқталады. Ол темірдің саны болып шығады. Темірдің жер қыртысын құраушы, жердің өзегін құраушы екендігі, адамның қанында темірдің болуын ғылыми түрде түсіндіреді. Темірдің текшелік сырын ашады. Геометриялық тұрғыдан дәлелдер келтіріп, темір текше арқылы төрт қырлы пирамида пайда болады. Есептей келе, 137 санын шығарады. Бұл «темір текше» санымен сәйкес келгендіктен, А. Машани оған «Фараби саны» деген ат береді. Оқырманды есеп-

қисаппен, күрделі ғылыми ойлармен шаршатып алмас үшін, ендігі мәселені «темір текшеге» байланысты ертеден келе жатқан қандай әңгімелер, қандай деректер бар соған бұрады. Темірқазық жұлдызы, қырық өгіріктегі «Тебенге шығып, жұлдыз әлемін көрдім» деуінің өзі қазақтың темірдің қасиетін ерте білгендігі деп баяндайды. Сондай-ақ темірдің қасиеті туралы діни кітаптарда да айтылатындығына дәлелдер келтіреді. Текше-Қағба деген сөз. Осылайша таратып келеді де, біздің көтеріп отырған мәселеміз кең көлемді мәселені қозғайтын нәрсе. Оның бәрін бір мақала төңірегінде талдау мүмкін еместігін айтады. Ғылыми дәлелі жеткілікті осы мақалада автор біраз сырды бүгіп отыр. Ол сырларды терең ашуға журналдың көлемі де көтермейді және байқамаса тағы болмайды. Ол сырлар Ақжан Машанидың «Табиғат матбұғат» (табиғат баспа орны) автордың өзі тұжырымдаған кітап мазмұнында және тәуелсіздік алғаннан кейінгі жарияланған мақалаларда айтылады. Осы кітапты мазмұндаудан бұрын оның не мақсатты көздейтіндігін хабарлайды. Автор Абу Насыр әл-Фараби Хакім алдымен табиғат дүниесіне сүйенгенін, соған байланысты адамның оқулық ұлы кітап шығаратын орны табиғат деген қағидасына орай кітапқа осындай ат бергенін түсіндіреді. Мұндағы мақсаты – ұстаз үлгісін ұстанып, қазіргі ғылымға сүйеніп, дүние тану шындығына қысқаша шолу жасау. «Жалған жолға түскен халқымыз көптеген апаттарға ұшырап ойсырап, есеңгіреп қалған-ды. Сол қаралы күндерден сақтанудың бір-ақ жолы бар. Ол шындық жолы. Шындыққа апаратын жолды мен үш бағыттан іздеймін. Оның біріншісі Ана тіліміз. Екіншісі Ислам дініміз, үшіншісі қазіргі замандағы дәлдік ғылымдар. Осы мәселеге арналып 14 дәптер (кітаб) жазылды, араб әрпімен жалпы көлемі 1400 бет»

– деп түсіндіріп, олардың әрқайсында қаралған мәселенің қысқаша мазмұндарымен таныстырады [6]. Осы 14 дәптердің (кітаб) мазмұндарында Ақжан Машанидың «Білім және еңбек» журналына жазған мақаласының сырлары ашылады. Құран аяттары, Пайғамбарлар, періштелердің есімдері, дұға оқығанда айтылатын бата сөздердің сандарынан үшкіл шығару, тағы да басқа ғажайыптарды ғылым жолымен дәлелдейді. Әл-Фарабидің геометриялық әдістері арқылы Құрандағы айтылғанның бәрі де дәл екендігі, ғылымда табылған жаңалықтың барлығы қасиетті кітапта айтылғандығын дәлелдермен анықтайды. Қазақ халқының рухани оянуына Ақжан Машанидың 1962 жылдан бастап «Білім және еңбек» журналында жарияланған осындай ғылыми-танымдық мақалаларының ықпалы зор болды.

Ақжан ғұлама әл-Фараби мұраларын зерттеп, ол жайындағы ойларын там-тұмдап журналдарға осылай бере бастады. Өзінің мақалалары жарияланған «Академия хабаршысы» мен «Білім және еңбек» журналдарын Өзбекстандағы Бируни атындағы Шығыстану институтына барғанда сыйға тартты. Ақжанның ақылымен институт директорының орынбасары М. Хайруллаев әл-Фараби философиясынан докторлық диссертация қорғағаннан кейін өзбектер әл-Фарабиді өздеріне меншіктей бастайды. Алайда өзбектердің айтқаны емес, Ақжанның дәйекті дәлелі мәселенің шешімін күрт өзгертеді. Бұл өткен ғасырдың 70-жылдары еді. Мәскеуде өткен халықаралық конгрестің 13-мәжілісінде ЮНЕСКО тарапынан бабамыздың 1100 жылдық мерейтойын өткізу сөз болғанда М. Хайруллаев әл-Фарабиге арналған халықаралық ғылыми конференция тек Ташкентте өту керек деп, ал мәжілісті жүргізіп отырған мысырлық ғалым араб елдерінде өткізуді жөн санады. Сонда

А.Машани төрағадан араб тілінде сөз сұрайды. Өз тілінде тілек білдірген соң ба, төраға сәл басылып Машаниге сөз береді. Әл-Фарабидің туған қаласы Фараб-Отырар, елі Қазақстан екенін дәлелдеп, қазақ ғалымдарының баба мұрасын игерудегі жұмыстарын баяндайды. Көне замандарда ғұлама Птолемей Отырарды әл-Фарабидің туған жері деп нақты жазып, карта жасап кеткенін алға тартады. Осыдан кейін әл-Фарабиді ұлы ғалым ретінде толық таныту басталып, тізімге енгізілді және оның 1100 жылдық мерейтойын кеңестер елінде, отаны Қазақстанда тойлану туралы қаулы қабылданып, мәселе түбегейлі еліміздің мүддесіне шешілген болатын. Сонымен, 1975 жылы әл-Фарабиге арналған жиын қыркүйек айында Мәскеуде басталып, Алматыда аяқталды. Бұл қазақ өркениетіндегі ұлы жеңіс, айтулы оқиға еді.

Одан кейін бұл үрдісті жаңаша аталған «Зерде» журналы жалғастырды. Осы журналда жарияланған А.Машанидың «әл-Фарабидың нұрнамасы», (№2,1994), «әл-Фараби және Ислам», (№11,1993), «Қазығұрттың басында кеме қалған» (№6, 1994) деген мақалалары жарияланып, ғалым дін мен ғылым туралы ойларын одан әрі дамытып, бұлтартпас дәлелдер келтіреді. А. Машани Әбу Насыр әл-Фарабидің Ислам дінін ілім, ғылым ретінде зерттеп, ғылыми тұрғыдан түсіндіре білген діни қағидаларымен оқырмандарды таныстыруды мақсат етеді. Өз ұрпағына қажет Ислам дініндегі кейбір жәйттерді де қозғайды. «әл-Фарабидың нұрнамасы» деген мақаланың негізі Фараби еңбектерінің аудармасы болып табылады. Осы аудармадан білетініміз, Фараби өз еңбектерінде аспан шырақтарының

suz nitelikle tavsif edilemeyeceğini birer birer anlatır.⁶⁵ "İlk Neden" (el-Evvel) diye adlandırıldığı Tanrı'nın varlığını, başka bir nedene dayanmadığını, onun kendiliğinden var olduğunu, varlığını ezeli olduğunu ve her türlü eksikliklerden münezzeh bulunduğunu belirterek eserine başlar.⁶⁶ İlk Neden'in (el-Evvel) maddi olmadığı gibi, maddi bir şeye de dayanmadığını; maddi şeylerin mutlaka bir suretinin bulunduğunu, Tanrı'nın ise suretten münezzeh olduğunu, zira her suretin mutlaka bir maddesinin bulunması icap ettiğini bildirir. Böylece İslâm'ın saf tevhid inancını, Antik felsefenin çok tanrıcı antropomorfik yaklaşımından uzak yeni bir sistematik yapı (felsefi form) içerisinde ortaya koymaya çalışır.

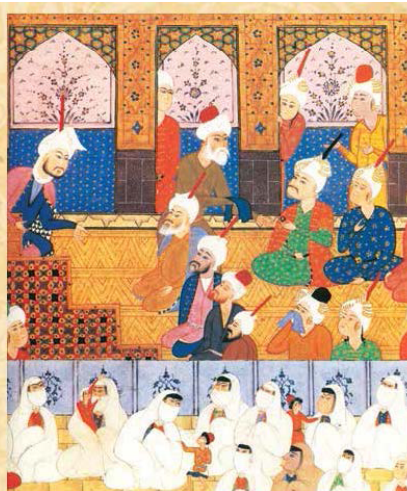
Fârâbî'ye göre, İlk Neden (el-Evvel), maddi olmadığına ve maddenin varoluşunun tek nedeni olduğuna göre, özü itibarıyla O, gayr-i maddi bir yapıya sahip bulunmalıdır. Ayrıca bu evrende, tek başına onun hükmü mutlak geçerli olduğuna göre, bu hükmün yerine gelmesi için, onun soyut olan ve fakat maddi dünyada etkinliği görülen akıl sahibi bir varlık olması icap eder. O bizim idrak vasıtalarımızla algıladığımız varolanlar gibi bir varolan olmadığına göre, onun akıl sahibi olması da bizim akli yapımızla anlaşılamaz. Bu nedenle o, hem Akıl, hem akleden (Akıl), hem de akledilen (Ma'kûl) olmalıdır. Bu niteliklerin hepsi, onda, tek bir bütün halinde mevcut olduğundan; çokluğa neden olmaz. İlk Neden (el-Evvel), maddeden soyutlanmış mutlak yetkinliğe sahip olduğuna göre, maddeye karşımiş halde bulunan bizim aklımız, onu tam olarak kavrayıp idrak edemez. Bunu yapabilmesi için, bizim aklımızın da maddeden uzaklaşması gerekir.⁶⁷

Bundan sonra, aklımızla kavradığımız, gözümüzle gördüğümüz bütün varlık ve oluş biçimleri ile hiçbir şekilde benzerliği bulunmayan, Bir ve Tek yaratıcının, maddi varlıkları nasıl var ettiği konusunu ele alan Fârâbî, Antik kozmogoni ve kozmoloji teorilerinden farklı olarak geliştirmeye çalıştığı Sudur teorisini anlatmaya başlar. İlk

65. Fârâbî, age, s. 39-40.

66. Fârâbî, Araû Ehli'l-Medineti'l-Fâdila, s. 37-38; neşr., Albert Nasri Nader, Beyrut: 1986.

67. Fârâbî, age, s. 46 vd.



Medresede bir ders halkası

Neden (el-Evvel), bütün varlıkların varlık nedeni olduğundan, varlıkların Tanrıdan suduru konusu Fârâbî sisteminin bel kemliğini teşkil eder.

Fârâbî'ye göre, yeryüzündeki bütün varlıklar, varlıklarını Tanrı'dan alırlar. Tanrı'dan sadır olan varlıklar, gayr-i maddi cevherlerdir. Sudur halkası, akıllar ve felekler şeklinde gayr-i maddi varlıktan maddi varlığa, ayüstü âlemden ayaltı âleme doğru inerek devam eder. Sudur, bir nevi kendiliğinden taşıma ve yayılma (feyz) demek olduğundan, Tanrı'nın zatında, her hangi bir eksiltmeye sebep olmaz. Ayüstü âlemde tek unsur bulunduğundan, burada, oluş ve bozuluş söz konusu değildir. Ayaltı âlem ise dört unsurdan meydana geldiği için, burada, unsurlar birbirine dönüşür; bu dönüşümden de bitki, hayvan ve insanın oluşumu gerçekleşir.⁶⁸

68. Fârâbî, age, s. 66 vd.

жүрісіне көп көңіл бөледі. Мұндай ғылыми дәлдік адамның өміріне, ғылымына, дініне керек. Мысалы, ораза, құрбан, мәуліт, құбыла, намаз сияқты Ислам парыздарын өтеу үшін күннің шығуы мен батуы, құбыланы тану үшін де өлшеу керек. Құбыланы тану үшін Фараби көлеңкені пайдаланып, күн сағат жасаған. Ұлы ғұламаның күн сағатын қолдана отырып, А.Машани осы мақалада бірнеше ислам елдеріндегі белгілі қалалардың құбыла бағытын есептеп шығарып, оны суреттер арқылы өрнектеген. Суретте: «Дүниенің ортасындағы ғажайып текше Қағба, ол Хақтың үйі, ғылым нұрының жердегі шоғырланған шұғыласы деп біліңіз. Соны танып, соған иман келтіріп, намазда бетіңізді солай бұрасыз, яғни осында зор ишарат тұр». Сол ишараттың геометриялық бір үлгісін Ақжан Машани әл-Фараби еңбегінен тауып, оны «әл Фараби шұғыласы» деп атап, оқырманға қызықты етіп ұсынады. А.Машанидың мақалалары құрғақ сөз емес, ол тұнып тұрған сызбаға толы, геометриялық дәлдікпен есептелген Құран Кәрімнің ғылыми тұжырымдамалары. Ғалымның мақалаларының барлығы да әл Фараби пікірлерімен астасып жатады. Ортағасырлық ғұламаның пікірлерін қазіргі заман ғалымы өз ойларымен толықтырып отырады. Ондай әдіс әл Фарабидің өзінде де кездесетіндігін автордың ескертетін тұстары бар. Әл Фараби еңбектеріндегі ғылыми ойлары діннен өріс алып жатса, оны Ақжан

Машани екі бағытта өрбіте отырып, оған өз ұлтымыздың әдеби, мәдени мұраларында сақталған асыл ойларды қосады. Сонда қазақ халқының өмірлік тәжірибесі, аспан денелері арқылы табиғатты түсінуі дінмен, ғылыммен астасып жатады. А.Машанидың «әл-Фараби және Ислам» деп аталатын мақаласын жазған кезде оның мұрасын зерттегеніне 35 жыл болған еді. Соның өзінде де оқырманмен ақылдасып, зерттеп жүрген ғалымдар болса, ой пікірлерін қосып ат салысар деген үмітін айтады. Осы мақалада әл-Фарабидің Ислам дінін ғылым ретінде зерттеп, ғылыми тұрғыдан түсіндіре білгендігі туралы тағы да айтылады. Сондықтан бүгінгі ұрпаққа қажетті жайттарды Ислам діні арқылы әңгімелейді. Исламда Жаратушының жүз түрлі есімі белгілі. Солардың ішінде екеуін алса, оның бірі «Заһру» (ашық мағлұм), екіншісі Батну (жабық мағлұм). Исламның негізгі екі жолы осы екеуін қатар ұстау, бірі арқылы бірін табу. Әл-Фараби ілімінің кілті осында екен.

Діни-ғылыми-танымдық мақалалардан басталған А. Машани шығармашылығы сан салалы. Қазаққа мәлім емес маркшейдерлік мамандықты таңдаса да, тастарға тіл бітіріп, тамаша баяндау қабылетіне де бала кездегі тәрбие, рухани орта әсер еткені рас. Оның фантастикалық туындылары да біртөбе. А. Машанидың «Әл-Фараби» деп аталатын романы да бар.

Әдебиеттер

1. Әбдіраман Ш. Ұлы бабаға барар жолда // Конференция материалдары. – Алматы, 2006.
2. Машанов А. Әбу Наср әл-Фарабидің еңбегі – алғашқы рет қазақ тілінде // Білім және еңбек. – 1962. – №1. – 4-б.
3. Әбу Наср әл-Фараби философия үйрену үшін шарттар туралы қағида /Рисала// Білім және еңбек. – 1962. – №1. – 5-6 б.
4. Әбу Наср әл-Фараби философия үйрену үшін шарттар туралы қағида /Рисала// Білім және еңбек. – 1962. – №1. – 5-6 б.
5. «Фараби санаты» // Білім және еңбек. – 1967. – №2.
6. Жұмадағы жүздесу // Қазақ радиосы. – 22 наурыз 1998.

Об авторе: Президент Академии Журналистики РК, профессор факультета журналистики КазНУ им. аль-Фараби.

About the author: President of the Academy of Journalist of Kazakhstan, Professor of Journalism, KazNU al-Farabi.

Автор туралы: ҚР Журналистика академиясының президенті, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ журналистика факультетінің профессоры.



Сағымбай КОЗЫБАЕВ

АНУАР, СЫН ТУРЛЫБЕКА

Аннотация. В год 1150-летия Абу Наср аль-Фараби было бы правильным вспомнить всех, кто способствовал возвращению наследия Великого Мыслителя и ученого на его историческую Родину. Автор эссе – коллега по журналистскому цеху, – тепло вспоминает о выпускнике Университета, известном публицисте, писателе, общественном деятеле А.Т. Алимжанове. В этом году ему исполнилось бы 90 лет.

Sagymbay KOZYBAYEV

ANUAR, THE SON OF TURLYBEK

Abstract. In the year of the 1150th anniversary of Abu Nasr al-Farabi, it would be right to recall all those who contributed to the return of the heritage of the Great Thinker and scientist to his historical Motherland. The author of the essay - a colleague in the journalism work shop - warmly recalls a graduate of the University, a well-known publicist, writer, public figure A.T. Alimzhanov. This year he would have turned 90 years old.

Сағымбай КОЗЫБАЕВ

ТУРЛЫБЕКТИҢ ҰЛЫ АНУАР

Аңдатпа. Әбу Насыр әл-Фарабидің 1150 жылдығында Ұлы ойшыл мен ғалымның мұрасын тарихи Отанына қайтаруға үлес қосқандардың барлығын еске алу дұрыс болар еді. Эссе авторы – университет түлегі, белгілі публицист, жазушы, қоғам қайраткері Ә.Т. Әлімжановты журналистік шеберхана бойынша әріптесі ретінде жылы лебізімен еске алады. Биыл жазушы 90 жасқа толар еді.

С теплым чувством пишу о нем эти краткие записи. Что же, как получится. Главная неотвязная, вот уже долгие годы, мысль: мы в неоплатном долгу перед его памятью.

Как писатель-публицист, а точнее наоборот, публицист-писатель, и как гражданин, патриот всего советского и гордый сын нации, всеми фибрами своего беспокойного сердца, до последнего мига жизни переживал глобально за глобальные же общечеловеческие ценности. Он не просто в своем творчестве меткая снайперская пуля, а гаубица (не знаю, что сравнимо выше), ибо жил всепланетарным мироощущением.

Сколько он сделал бы для родной земли и страны, только получившей долгожданную независимость, если бы все эти годы был рядом со своим народом. А так что – пророк Мухаммед отвел ему свой возраст – 63 года. До боли обидно. Был бы сегодня 87-летним старцем, мудрецом-советчиком. Разве не было таковых в этом возрасте в кыпчакских нивах?

Речь об Ануаре Турлыбековиче Алимжанове (12.05.1930 – 09.11.1993).

Он прожил жизнь достойно и ярко. В письме к нему (1970) Расул Гамзатов, в очередной раз радуясь стремительному творческому успеху младшего коллеги по цеху, называет его Соколом Алатау. А вот и высказывание его учителя Мухтара Ауэзова: “Если Петр I прорубил окно в Европу, то Ануар-Алимжанов распахнул другое – в Азию”.

Добавил бы от себя – не только.

* * *

Каковы истоки таланта? Скудны записи Ануара о себе.

В Алакольском районе Алматинской области есть горное найманское село. Оно и сегодня носит исконное свое поэтическое название – Карлыгаш (Ласточка). Здесь и родился Ануар. Судьба его обычна для детей голодных 30-х годов. В год с лишним мальчик

лишился матери, умершей при родах. Мать, Менсулу, слыла известной в этих краях певуньей. Что-то от нее и достается Ануару: в школе, а затем в Лепсинском педучилище, в музыкальном кружке играл на саксофоне, в драматическом же – заметные роли, даже Пушкина.

Когда Ануару исполнилось семь лет, его отца объявили “врагом народа”.

Сирота, какая у него доля? Детский дом...

В конце сороковых годов Алимжанов поступает на факультет журналистики Казахского государственного университета, единственный тогда в Казахстане. В это же время в вузе создается многотиражная газета “За отличную учебу” (ныне – “Казак университети”). Эта газета и дала старт будущему писателю. Он становится ее активным автором, почти в каждом номере мелькает его фамилия. В основном небольшие заметки, они стали раскруткой и дали начало блистательным алимжановским очеркам, которые не заставили себя долго ждать.

25-летнего парня, словом, заметили. Приглашают в областную газету “Алма-Атинская правда” (ныне – “Огни Алатау”). Здесь в полной мере раскрывается его талант газетчика. Через год новое приглашение – сразу же в общесоюзную “Литературную газету”, специальным корреспондентом по Казахстану. Ануар приобретает должные писательские навыки. Когда же Алимжанову предлагают занять должность заместителя главного редактора популярной в те годы в Советском Союзе молодежной газеты “Ленинская смена” (подумать только, тираж ее доходил до 300 тысяч), он, не колеблясь, соглашается.

Затем работа в газете номер один Советского Союза – “Правде”. Ануар – ее собственный корреспондент по Казахстану и Киргизии. Поездки по Союзу и Средней Азии сформировали

собственный взгляд на отечественную историю и культуру.

* * *

Ну а далее биография Ануара Алимжанова более-менее известна. Главный редактор казахской “Литературки” – “Қазақ әдебиеті”. Девять лет возглавлял Союз писателей Казахстана, одновременно секретарь СП СССР. И этого было бы достаточно, чтобы оставить свое имя в культуре Казахстана. Но бунтарский дух, беспокойное сердце, постоянная боль за историческую память нации не позволяли ему останавливаться на достигнутом.

Уже были книги, принесшие ему славу. Стал лауреатом Государственной премии, народным писателем Казахстана. Потрясающая плодовитость Ануара была следствием его фанатичной преданности слову. С начала 60-х годов с редким разрывом он публикует в год по книге. Многие из них перевели на различные языки планеты.

Неудивительно, что именно Ануар-Алимжанов, первый и единственный

из казахов, становится одним из лидеров афроазиатского писательского движения. Как публицист и общественный деятель участвует в подготовке и проведении ряда международных симпозиумов, конференций. По приглашению афроамериканских профсоюзов читает лекции в университетских аудиториях США. Его публицистика населена героями разных наречий. “Караван идет к солнцу”, “Сувенир из Отрара”, “Стрела Махамбета”, “Дорога людей”, “Гонцы спешат” – эти произведения издают за рубежом. Становится лауреатом нескольких международных премий государств Азии и Африки. Никто до него и после такого признания не добивался. Один из самых мобильных советских писателей, он объездил весь белый свет. В те времена мало кто такой чести удостоивался.

Первым, кто открыл миру имя Абу Наср аль-Фараби, был Ануар. В нынешние времена, когда трагедия Ближнего Востока обжигает сердца, по-новому перечитываешь строки романа “Возвращение Учителя”. “Я шел по его сле-



Ануар Алимжанов и Сагымбай Козыбаев

ду спустя тысячелетия. (...) Я вынужден был прервать свое первое путешествие по следам великого мыслителя, затеянное спустя тысячу лет после его смерти, в Хамадане, и вновь продолжать его с другого конца: с Каира и Александрии. (...) Побывал на раскопках Карфагена, оттуда перебрался в Дамаск, Хоме, Халеп, который европейцы называют Алеппой. Прошел по Латакии, бродил по Пальмире, скитался по развалинам Баальбека. Из Бейрута перебрался в Иерусалим, Амман, а затем – в Багдад, Басру и Масол, где, по моим интуитивным предположениям, не мог не побывать этот величайший философ древности... Ведь ничто не вечно в этом мире, кроме любви, кроме поисков истины...”

А истина давалась нелегко, во времена Алимжанова восстанавливать историческую память народа запрещалось. Чуть ли не в каждом докладе ЦК партии порицали писателей за это. Бывший тогда президентом Академии наук Казахстана Ш. Есенов заплатил креслом за издание трактатов аль-Фараби. Именно Ануар прервал эту завесу. Он, по сути, вернул Казахстану аль-Фараби, организовав в Алматы в рамках V Международной конференции писателей стран Азии и Африки празднование 1100-летия великого ученого. По словам Мурата Ауэзова, конференция и чествование аль-Фараби “вдохнули могучую порцию национальной гордости и самосознания”.

* * *

Осенью 1983 года Ануар Алимжанов в Москве, по дороге в аэропорт Домодедово, пережил тяжелую автомобильную катастрофу. Переломы ребер, ноги, трещина в тазобедренной кости. В своей последней прижизненной статье, посвященной И. Есенберлину, он пишет: “Вся кровь лилась вовнутрь. Я не мог говорить. Дыхание поддержива-



Ануар Алимжанов

лось точными ударами тонкого шприца в шейную дыхательную артерию, и это позволяло мне с трудом дышать час-полтора. Затем все повторялось...”

Вопреки всему Алимжанов выжил. Судьба оставила ему последние десять лет. Они были далеко не безоблачными. Непременные спутники таланта – зависть и недоброжелательство коллег, партийных боссов. Этого всегда хватало. Но борец по темпераменту, он не мог сидеть сложа руки, став писателем мирового уровня, возвысив своим творчеством родную землю, Ануар Турлыбекович включается в общественную деятельность былой державы, умирающей на глазах. Он возглавляет Совет национальности Верховного Совета СССР. Его подпись стоит на документе о роспуске СССР. Это случилось 26 декабря 1991 года. Горькие слова произносит Ануар: “Время распорядилось так, что на мою долю выпала тяжелая участь провести последнее заседание Верховного Совета СССР. (...) Мы, как бы ни старались, не смогли перешагнуть через целую историческую эпоху. Хотя и поздно, но вновь вернулись в лоно капитализма. Быть может, даже к его самой дикой форме...”

* * *

На Кенсае место упокоения Ануара Турлыбековича заметно отличается от других по соседству. Среди внушительных бюстов известным личностям в горделивом одиночестве бросается в глаза скромная ровная гранитная плита с его именем. Подобное я видел ранее в жизни дважды. В годы учебы в Питере – в Благовещенской церкви Александро-Невской лавры такую же ровную плиту с надписью “Здесь лежит Суворов”, в Лейпциге в церкви Святого Фомы (по-немецки Томаскирхе), где буквально идешь по полу и видишь очерченный прямоугольник с надписью “Бах”.

Как-то скромно прошли в стране и памятные даты А. Алимжанова – 80-летие и 85-летие. На факультете журналистики КазНУ имени аль-Фараби по личной инициативе автора этих строк провели конференцию. На родине, в ауле Карлыгаш, при школе, носящей его имя, открыли небольшой музей. В Алматы среди широких улиц затерялся переулок его имени. Единомышленник, писатель Габбас

Кабышулы выпустил по своей инициативе в 2010 и 2015 годах две книги о нем – “Наш Ануар”, “Яркая жизнь”. И, пожалуй, все. В рамках республики эти даты так и остались незамеченными. Молчали даже собраты-писатели. Но журналистская рать помнила Колумба публицистики. В 2011 году Академия журналистики Казахстана посмертно вручила свою высшую персональную общенациональную журналистскую премию “Алтын Самурык” с формулировкой “За выдающийся вклад в отечественную журналистику”.

Эти мои записи носят горькую долю сожаления. Они вызваны человеческой забывчивостью. Личности, праведно служившей своей стране, все равно уйдут его деяния.

В памяти своего народа Ануар Алимжанов остался великим бунтарем ушедшего столетия.

От редакции: Впервые опубликовано в газете «Новое поколение» 13 апреля 2018 года.





Автор туралы: әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, филология және әлем тілдері факультетінің деканы, филология ғылымдарының докторы, профессор.

About the author: Dean of the Faculty of Philology and World Languages, Ph.D., professor. Al-Farabi Kazakh National University.

Об авторе: декан факультета филологии и мировых языков КазНУ им. аль-Фараби, доктор филологических наук, профессор.

Өмірхан ӘБДИМАНҰЛЫ

СӨЗ ӨНЕРІНІҢ ЗЕРГЕРІ

Аңдатпа. Мақалада қазіргі қазақ әдебиетінің классигі Әбіш Кекілбаев шығармашылығы қарастырылған. Жазушы шығармашылығын талдай отырып мақала авторлары оның көркемдік әдіс-тәсілдерінің өзіндік ерекшеліктерін ашады. Ә. Кекілбаевтың бүгінгі қазақ әдебиетіндегі орны айқындалады.

Omirkhan ABDIMANULY
WORD ART JEWELER

Abstract. The article observes the writer's mastery of classics Abish Kekilbayev in the modern Kazakh literature. When analyzing the works of the writer, the author of the article reveals the peculiarities of his artistic methods. Also the position of A. Kekilbayev in modern Kazakh literature is determined.

Омирхан Абдиманұлы
ЮВЕЛИР ИСКУССТВА СЛОВА

Аннотация. В статье рассматривается писательское мастерство классика современной казахской литературы Абиша Кекильбаева. Анализируя творчество писателя, автор статьи раскрывает особенности его художественного метода. Определяется место А. Кекильбаева в современной казахской литературе.

Қазақ әдебиеті ежелгі дәуірінен бергі дамуының әрбір кезеңінде асыл сөздің өркен жаюына ерекше әсер етіп, өз уақытындағы әдебиеттің сан тарам желісінің түп қазығына айналып, есімі тұтас кезеңді түгел танытып тұрар қадау-қадау шығармашылық тұлғалар баршылық. Төл әдебиетіміздің шырқау биіктері – Абай, Шәкәрім, Мағжан, Сәкен, Ілияс, Бейімбет, Мұхтарлар қазақ сөз өнері ұлылығының символы іспеттес.

Жоғарыда сөз болған әдебиет алыптары ішінде М. Әуезов XX ғасырдың алпысыншы жылдарына дейін талмай еңбек етіп, кейінгі толқынға даңғыл жол ашты. Ендеше өзімізге етене жақын өткен ғасырдың екінші жартысындағы жас толқыннан қазақ сөз өнерінің биіктігі мен кеңдігін айқындайтын анық өлшем кімнің шығармашылығы болмақ деген де, ауызға алдымен алынар суреткер – бүкіл болмыс бітімінен алдыңғы толқын ұлы ағалардың бар адами-азаматтық, шығармашылық-қайраткерлік қасиеттері түгел табылатын сан қырлы саңлақ дарын Әбіш Кекілбайұлы! Бұл пікіріміздің дәлелі ретінде Жазушы замандасы, көрнекті мемлекет және қоғам қайраткері, белгілі әдебиеттанушы ғалым, академик Мырзатай Жолдасбековтің мына бір ой-толғамын келтіре кеткіміз келеді: «Ә, Кекілбаев әдебиет есігін именбей ашып, бірден оның төріне шықты. Өз жолын салып, шым-шытырық тарих болмысын, абыз даланың ұлылығын барынша кең, айқын, нанымды суреттеп, әдебиеттің мерейін асырған қаламгердің біріне айналды. Мен оны қазақ жазушылығының ішінен тек кемеңгер Әуезовке ғана ұқсата аламын» (Бір өзі бір әлемге айналды. – Әбіш Кекілбаевтың 70 жылдығына арналған салтанатты жиында сөйлеген сөз).

Әдеби шығармашылықтағы алғашқы қадамын сөз патшасы өлеңнен бастаған жас талант «Алтын шуақ»

(1962 ж.) атты сыршыл лиризмге толы өлеңдер жинағымен ақын ретінде танылды. Сөз өнеріндегі бақ сынау талабы ақындықтан қанаттанған тума талант, саңлақ дарын сол тұстан бастап, XX ғасырдың екінші жартысындағы қазақ әдебиетінің дамуына ақын, жазушы, драматург, аудармашы, сыншы, әдебиет зерттеушісі ретінде өлшеусіз үлес қосты. Ол асқараралы биіктерді бағындырған шығармашылық жолындағы бір түйінді өлең өнеріндегі соңғы дүниесі «Дүние ғапыл» жинағы арқылы жасап, философиялық ой-танымға құрылған, даналыққа тұнған ойшыл өлеңдері арқылы «ақылдың да, ақынның да ақынына» айналды.

Жалпы Әбіш Кекілбаев әдеби шығармашылығы қай жанрда болмасын, ең алдымен, тыңнан түрен салған жаңашылдығымен тәнті етеді. «Өнердің басты міндеті – адам, адам өмірінің шындығын ашу» дейтін болсақ, жазушы өзінің кіші жанрдағы «Тасбақаның шөбі», «Міне, керемет», «Ақырғы аялдама», «Керек адам», «Аш бөрі» т.б. әңгімелерінде адам туралы толғанып, адам жайлы ойын өрістете дамытып, замананың күңгейі мен көлеңкесін салғастыра көрсетіп, кезеңнің тезіне тап болған өз кейіпкерлерінің адамдық, азаматтық асыл қасиеттерін биік рухани өреде өре білді.

Жазушы өзі өмір сүрген қоғамда қалыптасқан қасаң қағидаларға деген қарсылықты сол қоғамның бір тетігі іспетті «кішкене» адам санасындағы сілкіністі сыртқы бейне арқылы емес, ішкі тебіреністің тегеуріні арқылы танытады.

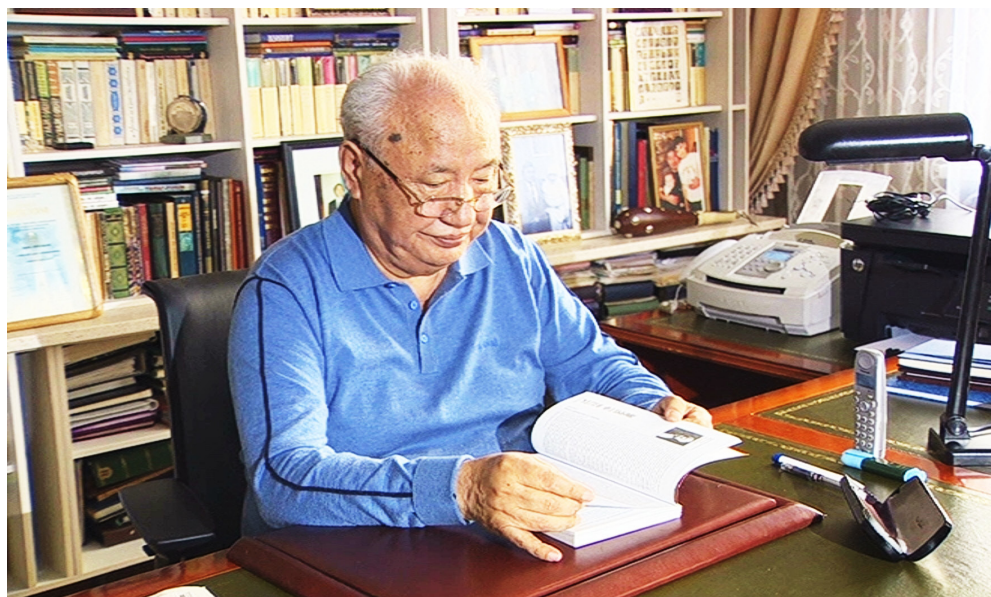
Иә, Ә. Кекілбаев – шын мәніндегі әңгіме жанрының хас шебері. Оның жазушы ретіндегі бір ерекшелігі шығармашылық болмысында шағын жанр деген өлшем жоқ. Туындыгер ұстанымында аз көлемге көп ой сыйғызар «қысқалықты таланттың қарындасы» деп танығын нағыз суреткерлік талғам бар.

Ә. Кекілбаевтың жазушы ретінде ерекшелейтін өрнекті де бейнелі көркем тілі. Ол өз ойын бейнелі жеткізуге, әрбір нәрсені жанды суретке айналдыруға өте ұста. Ұлттық тілдегі сиқырлы сөз саптаулар мен әдеби тілдегі мың иірімді оралымдарды қиюын тауып қиюластырып, ой мен суретті дәлелдікпен бере білу осыны танытса керек. Суреткер тілінің поэтикалық қуаты өте зор. «Сылдырлап өңкей келісім, тас бұлақтың суындай» деп Абай таныған келісім бір-бірімен үндестік таба келіп, «толғаулы тоқсан ойды» тоғыстырар жазушы сөйлемдері арқылы әсем жарасым тауып, жүрекке қонып, көңілге ұялап, бойды аралап, тамырдағы қызу қанды лүпіл қақтырып, ойды оятады.

Сары алтындай жалт-жұлт ойнаған сұлу сөзден өрілген сөйлемдердің әр қайырымынан жүрек сығындысы іспетті сұңғыла ой өніп шығып, оқырманның көңіл түкпірінде жатқан көмескі сұрақты жарыққа шығарады. Әр сөз тіркесіндегі сөздердің толқынды ырғағында бір-бірімен іштей табысып жатқан бөлшекке бөлінбес бірлік бар.

Көркем әдебиеттің жаны – көркем образ десек, жазушы шеберлігінің хас белгісі көркем бейне жасаудың түрлі әдіс-тәсілдерін кеңінен қолданып, ең бір тиімді тәсілдерді тап басып тани алуында. Көркем бейне сомдаудың сыры адамның ішкі әлемінің, яғни жан дүние шындығын ашумен тығыз байланысты. Осы тұрғыдан алғанда, Әбіш Кекілбаев – адам болмысына терең бойлаудың сан тарау көркемдік тәсілдерін шеберлікпен меңгерген суреткер. Жазушы кейіпкерлері қарапайым ғана адамдар болғанымен, олардың адами жан дүние құбылысының мәнін ашар өзіне ғана тән өмірі мен тіршілігі, тағдыры мен мінез-құлқы бар. Сондықтан да жазушы ішкі әлем ирімдерінің тереңіне бойлап, кейіпкерінің іс-әрекетіне жеке басындағы түрлі сезім халдерін сипаттай отырып баға береді. Сөйтіп, өз көркемдік шешімімен көркемдік шындық үшін тағдыр талқысына салған кейіпкерлерінің ішкі толғанысын, жан күйзелісін, жүрек тебіренісін қара сөз құдіретінен жаралған толғаулы тоқсан өрім ой арқылы жеткізеді.

Ә. Кекілбаев шығармаларында өткен мен бүгіннің көзге көрінбес бірлігі



Әбіш Кекілбаев

бар. Ол өткен күндерден сыр шерте отырып, бүгінгі күннің көкейтесті мәселелерін қозғайды. Жазушының, «Бәсеке», «Ханша – Дария хикаясы», «Шыңырау», «Күй» т.б. хикаяттарында қазақ халқының тұрмыс-салты айқын көрініс тауып, асқақ арманы, биік мақсат-мұраты философиялық талдау мен психологиялық талқыға түсіп, жан-жақты терең суреттелген.

Суреткердің аталмыш шығармалары енген әрбір жинағы – бір дәуір болмысының көркемдік келбетін ашар бүгін дүниелер. Осылардың ішіндегі «Шыңырау» повесі туралы кезінде талғампаз сыншы Сағат Әшімбаев: «Шыңыраудағы» бас кейіпкер ... жәй құдық қазушы емес, шындығында, өнерпаз жанның парықсыз, пәтуасыз ортадағы аяқасты болған, елеусіз қалған, имансыз жан себілдердің мазағына айналған тағдырын көз алдына әкеледі (Әшімбаев С. Шындыққа сүйіспеншілік. Алматы: Жазушы, 1993. – 497б. – 420-421 бб.) – деп, шығарманың ішкі мәнін терең пайымдаған еді. Шындығында, солай. Автор қарапайым ғана өнерді кәсіп еткен адамның шеберлік қасиеті арқылы өнердің ұлы құдіретін таныта алғандығын паш етеді.

Жазушы ізденімпаздығының бір қыры – ежелгі аңыз-әңгімелерді бүгінгі күннің елегінен өткізе отырып, адамгершілік, азаматтық мәселелерді алға тартуы. Содан келіп туындыгер шығармаларындағы аңыз-әңгімелердің қолданысы жаңаша сипат табады.

Аталмыш «Күй» повесіндегі тұлабойын қаталдық пен зұлымдық жайлаған, жанын өшпенділік оты өртеген Жөнейт саз өнерінің құдірет күшінен жеңіледі. Бұл туралы М. Жолдасбеков мынадай қорытынды жасайды: «Тұтқын күйшіні тірілей жерге көміп, ата жауынан айбынын асырған түрікпен Жөнейттің мінез шарпысуы... түсінде күйшінің қу басынан қашуы... домбыра үнінің еттен өтіп, сүйекке сіңуі – сұрапыл теңеумен суреттелуі

бұрын-соңды әдебиетте болмаған құбылыс» (Кекілбаев Феномені. – «Егемен Қазақстан». – 2009, 16-қаңтар). Иә, солай. Әбіш танымы жауыздыққа қарсы күресте білек күшін емес, жүректен жүреке жетер өнер қуат-күшін алға шығарады. Жүректі тебіренітіп, түйсінер жанның санасын оятқан Күй Құдірет жауласушылықтың дүлейлі ыза-кегін, татуластықтың мейрім шуағына бет бұрғызады.

«Ханша дария хикаясындағы» қатыгез қаһан Шыңғыстың жауыздыққа толы іс-әрекеттері де жауапсыз қалмайды. Қаһарлы Шығыс пен зұлым Жөнейттің қаһарына қарсы жазушы – адамның қайсарлық рухын, жан дүниедегі рухани сезім құдіретін қарсы қоя білген. Сөйтіп өз шығармаларына тән философиялық мән-мағынаны, психологиялық тереңдік иірімдерін күрделендіре түседі. Қаламгер «қараңғы» мен «жарықты» арпалыстыра келе түпкі қорытындыны әділет жеңетіндігінің – көркемдік шешімімен тиянақтайды. Халық арманынан жаралған аңыз-әңгіме қаламгер танымының «домнасында» қайта қорытылып, өмір шындығы көркемдік шындыққа айналады.

«Күй» повесінде алғаш қолданыс тапқан «мәңгірт» ұғымның кейін жадтан айырылған жанның трагедиялық мүшкіл халінің белгісі ретінде әдеби айшыққа айналып, әлемдік деңгейге көтерілуі осының бұлтартпас бір дәлелі. Иә бір кездері осы «мәңгірт» ұғымын кім әдеби айналымға енгізді деген өнбес әңгіменің өріс алғаны белгілі. Бұның жауабында азаматтығы арына сын жазушының өзі бергенді: «Мен шексіз кекшілдіктің шексіз қатыгездікке, ал шексіз қатыгездіктің рухани мәңгірттікке ұрындыратынын сөз етсем, Шыңғыс Айтматов мәңгірттіктің қайтадан шексіз қатыгездікке тірелетінін егежей-тегежейледі». Бұдан артық сөз өнеріндегі көркемдік ізденістің мәнін ұқтыру бола ма?! Өйткені

«Шығарманың идеялық пафосы – бейбітшілдік пен адамгершілік үшін күрес. Автор оны күй өнерінің құдіретімен шеше білген» (Қазақ әдебиетінің тарихы. Он томдық. 9-том. Алматы: ҚАЗАқпарат., 2005. – 998 б. – 737 б.).

Әдебиет – мүмкіндігі шексіз рухани әлем. Ә.Кекілбаев кейіпкер бейнесін жан-жақты сомдау, адам жанының сан алуан құбылыстарын тереңдеп бару үшін бар мүмкіндікті молынан пайдаланып, көркемдік әдіс-тәсілдерді, көркемдегіш-бейнелегіш құралдарды суреткерлік шеберлікпен кеңінен қолданады.

Жазушы шығармаларына терең философиялық мән мен көшелі қоғамдық болмыстар арқау болып отырады. Ұлттық сана, ұлттық болмыс, адамзаттық гуманизм, қоғамдық сананың қалыптасуы т.б. күрделі мәселелер толғандыра тақырып ретінде көтеріледі. Ә. Кекілбайұлының «Абылай хан» атты өлең-драмасында ұлттық рух ұстанымы, азаттық пен еркіндік идеясы, қоғам мен адам арасындағы қатынастар, адамның қоғамдағы алар орны үшін күресі ХҮІІІ – ХІХ ғасырлар тоғысындағы қазақ даласындағы тарихи оқиғалар үрдісі негізінде өрбиді.

Жазушының «Аңыздың ақыры» атты романы – қазақ әдебиетіндегі шын мәніндегі психологиялық романның көшбасшысы. Бұған дейін бір адамның бүкіл ой-танымы, жан толғанысы, сезім күйі, мінез-құлқы арқылы өрілетін роман болған емес. Өз өнерінің қырсырын асқан шеберлікпен игерген өнер иесінің ұлы махаббатты сол өнер құдіреті арқылы жырлатқан шығарма, ішкі жан-дүние сырын, көңіл күйдің сан түрлі толқынысын, ой-сезімнің сан алуан психологиялық иірімдерін тап басқан толғаулы туынды қазақ әдебиетінің іргелі табысына саналады.

Өз романында туындыгер тарихи тақырыпты жаңаша игеріп, көркемдікпен ұштасқан жазушы қиялының құдіретін танытты. Бас кейіп-

кердің сан қырлы кейпін ашуда философиялық-аналитикалық талдау арқылы оның ішкі жан-дүниесіндегі түрлі психологиялық құбылыстардың тереңіне бойлай алды. Сонымен қатар үш адамның – әмірші, кіші ханым, шебер арасындағы психологиялық хал, ішкі монолог, сезім күйі арқылы адамдар арасындағы тағдырлық тартыс танымының философиялық мәнін ашқан теңдесі жоқ көркем дүние жасап шықты.

Әбіш Кекілбаевтың аса ауқымды кең көлемдегі «Үркер», «Елең-алаң» романдарында ХҮІІІ ғасырдағы қазақ тарихына қатысты күрделі оқиғалардың табиғатына терең бойлап, тарихи шындық жазушының ой-қиялы, суреткерлік ізденістері арқылы өзіндік көркемдік шешімін тауып отырады.

Бұл романдарында жазушы жоңғар шапқыншылығына қарсы азаттық күресті таза реалистік шыншылдықпен, романтикалық шабытпен суреттейді. Осынау азаттық күресті ұйымдастырушы, бірегей қолбасшы, тарихи тұлға Әбілқайыр ханның бейнесін Аңырақай шайқасындағы асқан ерлігі мен одан соңғы Ресеймен бірлікке келу жолындағы атқарған ақылмандық іс-әрекеттері, елін сақтау жолындағы түсінуі қиын бағытты ұсынуының себеп-салдарын айқындау арқылы тарихи шындыққа қиянат жасамастан, тарихи дерек пен жазушы қиялының бірлігінен қиыннан қиыстыра отырып, көркемдік шындығы шымыр шығармада шеберлікпен ашады.

Қос романда ұлттық мүдде тұрасынан келген шындық бар. Яғни өмір шындығынан қалың оқырманын сендіре де, тұщындыра да алар шыннайы көркемдік шындық тудырған туындылар. «Үркердегі» ертеңге үміт артқан қос кейіпкердің Әбілқайыр, Тевкелев шын сыры, өзіндік көзқарастары ішкі толғаныс арқылы беріледі. Жазушы қазақ қоғамының сол кездегі шындығын осы кейіпкерлер ой ағысы

арқылы саралайды. Оны өзінің авторлық ұстанымы тұрғысынан үстемелейді. Осы үштік айырым-бірліктен шығармадағы бар болмыстың реалистік шындығы айқындалады. Осыдан келіп, бүтін-бітімдік көркемдік ой-жүйе қалыптасады.

Жазушы қазақ халқының хал-ахуалы, оның сол кездегі тағдырдың кермесіне кез болып, «иә бар, иә жоқ» сынды сұрақтар алға тартылған өзекті мәселелерін тарихи таным, көркемдік сурет арқылы шебер бейнелейді. Және де парасат-пайым тереңдігі арқылы ой ағынан еселенген замана шындығы туралы әлеуметтік-пәлсапалық ой түйінделіп, тарихтың таласты сұрағына толыққанды тұжырым жасалады.

Ә. Кекілбаев өзінің тарихи романдарында қазақ халқының өткен дәуірлердегі түрлі қоғамдық өзгерістер тұсындағы өмірін жан-жақты суреттеу арқылы сол дәуірдің шындығын сөз өнерінің көркемдік күдіреті арқылы көрсетіп, сол кезеңдегі қоғам, адам туралы кең түсініктерге жол ашады. Олар жалаң ғана суреттелмей, қазақ халқының дәстүрлік мәдениеті, этнографиясы мен ұлттық руханиятының эстетикалық сұлулығымен сабақтастырыла өріледі. Мұнда тарих көркемдік сана тұрғысынан терең сарапталады. «Елең-Алаң» романындағы бой көрсетер халықтың күресшіл рухын көркем бейнелеу Ә. Кекілбаев ұстанған азатшыл ұстанымның негізгі тірегіне айналады.

Біздіңше, бұл шығармалар туралы академик Серік Қирабаевтың: «Әбіш романдары шын мағынасындағы халықтық туынды. Оларда сурет-

телетін тарих сабағы негізінен бізге адамгершілік тағылымын ұсынады» Жазушы тарихи фактыны парасатты талдаудан өткізе алған. Сол арқылы тұтас бір кезеңнің әлеуметтік болмыс-бітімі, психологиясын, саяси жағдайын, қайшылықтары мен қайғысын, философиялық тереңдікпен көрсеткен. Сондықтан «Үркер» мен «Елең-Алаң» Әбіш Кекілбаевтың ғана емес, қазақ романының өз кезіндегі үлкен табысы деп саналады» (Әбіш Кекілбаев – суреткер. – «Әбіш Кекілбаев және замана шындығы» атты халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2009. – 343 б. – 37-38 бб.) – деген пікірі замананың заңғар жазушысы шығармашылығына берілген нақты да әділ баға.

Жалпы, Әбіш Кекілбаев шығармаларының мазмұн тереңдігін ашар басты қасиет жеке кейіпкерлердің ішкі жан-дүниесіне бойлау арқылы келетін аса табысты психологиялық суреттеу болып табылады. Автор ізгілік пен зұлымдық арпалысындағы адамзат ұстанымының басты идеалдарын алға қоя отырып, адам тіршілігі, адам өмірі туралы мәңгілік сұрақтарға жауап іздейді. Оларды көркемдік ой таным арқылы шешуге ұмтылады. Зұлымдықты ізгіліктің жеңерін басты ұстаным ретінде алға тартады. Ізгілік, адамгершілік, әділеттілік, имандылық тағылымдары мәңгілік өзекті де мәңгілік қасиетті!

Иә, Ә.Кекілбайұлын бүгінгі қазақ сөз өнерінің хас шебері ретінде танудағы заманаларға жол тартқан шығармаларының құндылығын қысқаша қайырығанда, осылайша түйіндеуге болады.



Алғашқы «Айқаптың» авторы



**Сатыбалдин Файзолла
(1883-1959)**

Ақын-ағартушы. Торғай облысы, Батпаққара өңірінде дүниеге келген. 1928-1933 ж. жазықсыз тұтқындалып, «Беломорканал», Москва каналы, «Сибстрой» құрылыстарында А. Байтұрсынов, М. Дулатов, М. Жұмабаев секілді қазақтың белгілі азаматтарымен бірге болған. «Айқап» бөлімшесі жарияланған мақала, хабарларында оқу-ағарту, шаруашылық мәселелерін көтерген.



Энкар КАКИЛЬБАЕВА

Об авторе: доцент кафедры русской филологии и мировой литературы КазНУ им. аль-Фараби, кандидат филологических наук.

About the author: Associate Professor of the Department of Russian Philology and World Literature of al-Farabi KazNU, Candidate of Philology science.

Автор туралы: әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, орыс филологиясы және әлем әдебиеті кафедрасының доценті, филология ғылымдарының кандидаты.

АБДИЖАМИЛ НУРПЕЙСОВ: «Я не чинил людям зла...»

Аннотация. В статье идет речь о патриархе казахской литературы А. Нурпеисове и его великом пятикнижии. Основное внимание уделено описанию происходящей на глазах писателя экологической катастрофы с уникальным Аральским морем, которое выступает в «Последнем долге» сквозным образом-символом, объединяющим пространство и время. Писатель, как и его главный герой Жадигер Амирланов, полон ощущения вины перед людьми за содеянное ими же зло и считает себя ответственным за происходящее.

Enkar KAKILBAEVA

ABDIJAMIL NURPEISOV: “I did not fix evil to people...”

Abstract. The author tells about the patriarch of Kazakh literature A. Nurpeisov and his great five-book. The focus is on describing the ecological catastrophe with the unique Aral Sea, which in “The Last Debt” has a through image-symbol that unites space and time. The writer, like his main character Zhadiger Amirlanov, is full of guilt to people for the evil they did and considers himself responsible for what is happening.

Инкәр КӘКІЛБАЕВА

АБДІЖАМИЛ НҰРПЕЙІСОВ: «Мен адамдарға жамандық жасаған жоқпын ...»

Аңдатпа. Мақалада қазақ әдебиетінің ақсакалы А. Нұрпейісов және оның хамсеге енген романдары туралы айтылған. Мақаланың авторы жазушының көз алдында болып жатқан Арал теңізімен байланысты экологиялық апаттың сипаттамасына назар аударады. Оның ойынша, Арал теңізі «Соңғы парыз» диалогиясында кеңістік пен уақытты біріктіретін нышан болып табылады. Жазушы өзінің басты кейіпкері Жәдігер Әмірланов сияқты адамдар жасаған зұлымдықтары үшін кінәға толы және болып жатқан оқиғалар үшін өзін жауапты деп санайды.

Имя Адигамила Нурпеисова, чей 95-летний юбилей был отмечен осенью, без сомнения, относится к разряду говорящих имен. Среди лиц, явившихся во второй половине XX века в нашей культурной жизни, он отличался и по сей день отличается «лица необщим выражением», что выражалось в сдержанном, зачастую негативном отношении к политической конъюнктуре среди деятелей культуры и в постоянном отстаивании традиционной казахской культуры в новых условиях независимого Казахстана. Он не принадлежит к оппозиции, не вошел в ряды профессиональных диссидентов и всю свою сознательную жизнь занимается любимым делом: создает неимоверно сложный, близкий и дорогой каждому казаху художественный мир, который полноправно граничит с иными мирами мировой культуры (русской, западноевропейской, восточной). Нам и будущим поколениям еще предстоит освоить созданное А. Нурпеисовым, осмыслить нравственное наследие этого яркого, самобытного представителя казахской культуры.

Судьба писателя Адигамила Нурпеисова на первый взгляд кажется успешной и в то же время драматичной и амбивалентной. Его юность пришлась на Великую Отечественную войну, хотя непосредственного участия в ней он не принимал в силу возраста (находился в резервном полку), к чтению книг на русском языке пристрастился в полевых условиях (первыми книгами на русском языке, прочитанными им, не знавшим русской грамоты, были «Спартак» Джованьоли, «Война и мир» Толстого и «Разгром» Золя). Судьба была благосклонна к молодому офицеру, мечтавшему стать писателем: из всей большой семьи Нурпеисовых он единственный вернулся домой живым и невредимым, на войне погибли его отец и два брата отца. Собственно войну Нурпеисов вспоминать не слишком

любил и после «Курляндии», доработанной позже в роман «Долгожданный день», к военной теме не возвращался, далее был занят воспроизведением многострадальной истории жизни и быта своего народа на протяжении всего XX века в трилогии «Кровь и пот» и дилогии «Последний долг»...

Вильгельм Плакмейер, который перевел дилогию А. Нурпеисова «Последний долг» на немецкий язык под названием «Der sterbende See» («Умирающее море»), сказал, что «у Нурпеисова в любом из его романов <...> все слова на своем месте. Не каждому триумфатору в мировой литературе дано такое» [1]. Роман-дилогия «Последний долг» (его первоначальное название «На льдине») являет собою своеобразное продолжение эпопеи «Кровь и пот», но уже в социальных условиях, полностью нам современных. В романе-мифе передана боль писателя, оказавшегося невольным свидетелем гибели уникального творения природы – Аральского моря.

По мнению Л.А. Аннинского, «перо, отточенное в школе русской классики, наученное Толстым и Шолоховым, очерчивает характеры мощные, готовые выдержать колоссальные перегрузки. А нагрузки оказываются мнимыми, напрасными... Высыхает море, уходят люди, уходит живая душа из мира людей... Герои «Крови и пота» верили, что мир, который ими выстрадан, будет принадлежать им. Их внуки и правнуки чувствуют, как этот мир леденеет и распадается» [2, 165]. Исследователи и критики называют Абдижамил Нурпеисова личностью безусловно пассионарной, а его «Кровь и пот» и «Последний долг» – казахстанским пятикнижием, равным по значению Пятикнижию Ф.М. Достоевского. В восточной литературе такого рода произведения представлены Хамсе Низами, Руми, Навои. К сожалению, последний роман патриарха казахской литературы не получил до сих пор должной оценки

ни у критиков, ни у литературоведов. В основном о последнем нурпеисовском романе упоминают вскользь, в статьях юбилейного характера [3; 4; 5; 6].

Но все же нужно признать, что в казахской литературе последнего периода немного произведений, которые с полным на то правом на равных можно было бы сравнивать с русской и западноевропейской классикой. Одним из таких шедевров является трилогия «Кровь и пот» А. Нурпеисова, создававшаяся в «оттепельные» и последовавшие после «глотка свободы» «застойные не только для литературы годы» (1961-1973 гг.), и дилогия «Последний долг», изданная в 1999 году. Традиционно трилогию «Кровь и пот» сопоставляют с «Тихим Доном» М. Шолохова как произведения, по мнению исследователей, родственные по жанру и по некоторым художественным приемам. Н.А. Анастасьев, как специалист по западноевропейской литературе, открывает еще одну грань этой проблемы: он вписывает романы А. Нурпеисова в контекст западноевропейской литературы, ищет общее с романами Э. Золя, У. Фолкнера, М. Пруста. В книге «Небо в чашечке цветка. Абдижамил Нурпеисов и его книги в мировом литературном пейзаже» (Алматы, 2004 г.) московский литературовед делает попытку выявить место казахского писателя в литературном процессе XX века. Его намерения отражены в семантически емком заглавии, первая часть которого представляет собой реминисценцию из У. Блейка («В одном мгновенье видеть вечность, / И небо в чашечке цветка») и вместе со второй подчеркивает духовную переключку казахского писателя с всемирным пространством, говорит о «диалоге» А. Нурпеисова со своими великими учителями и современниками [7]. Московский литературовед рассматривает также особенности интертекстуальной составляющей прозы А. Нурпеисова и уделяет внимание мифологизму его пятикнижия.

А. Нурпеисов, дав своей трилогии заглавие «Кровь и пот» и назвав дилогию «Последний долг», сознательно ориентировал читательское и исследовательское внимание на мифологический подтекст произведения. В заглавиях романов, вошедших в трилогию, отражена драматичная судьба Танирбергена, незаурядной личности, оказавшейся в силу своих убеждений в трагическом одиночестве, оторвавшейся от своей среды и предавшей свою родину и народ. Но, с нашей точки зрения, и антипод Танирбергена – Еламан вместе с многострадальным казахским народом переживает те же «сумерки», «мытарства» и «крушение» в сложных перипетиях смутного, переломного времени 1912-1920-х годов.

Нурпеисовское заглавие трилогии придает повествованию особый философский смысл, указывает не только на остроту и драматизм сюжета, но и приглашает читателя к размышлению о жизни и смерти, о ценности тех или иных категорий бытия. Не являясь в строгом смысле слова антонимами, в данном сюжетном контексте слова «кровь» и «пот» образуют своеобразную идиому и могут быть соотнесены с подобными творениями русской и зарубежной классики, с эпопеями «Война и мир» Л.Н. Толстого, романами «Красное и черное» А. Стендаля, «Хождение по мукам» А.Н. Толстого.

А. Нурпеисов предельно историчен в воспроизведении истины, постигаемой казахами, и, как Л.Н. Толстой, он считает, что каждый частный человеческий поступок есть движение к истине или от истины. Время, изображаемое в трилогии, – жестокое, и это ощущают все не только люди, совершающие поступки, но и природа, равноправно участвующая в происходящем. На глазах у людей происходит трагическое разрушение цикличной, природной жизни народа, испокон веков занимавшегося привычным для него делом (ловлей

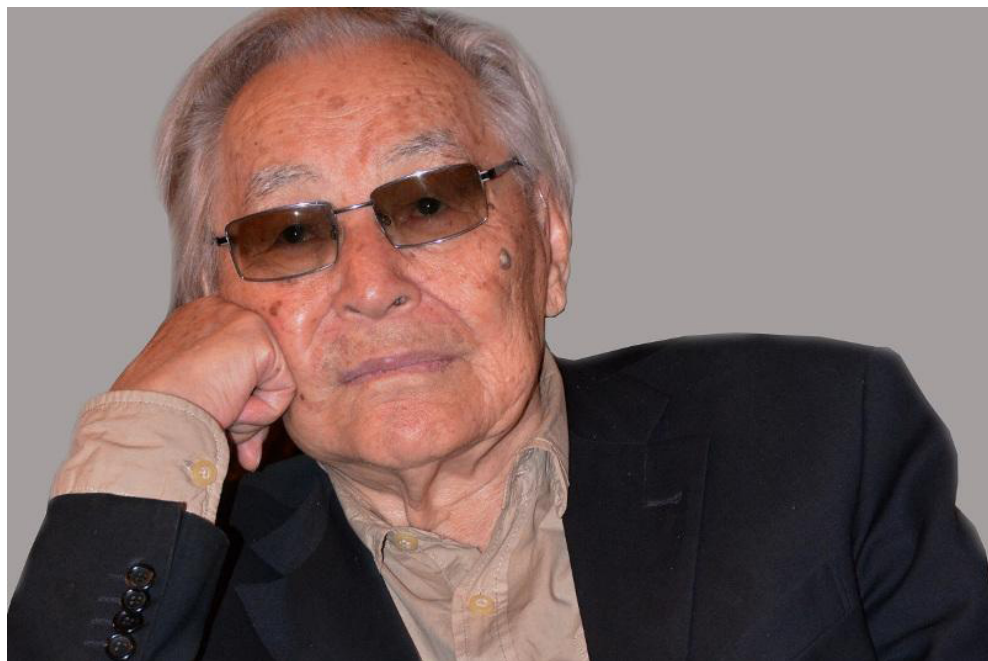
рыбы, охотой, рождением и воспитанием детей, умножением рода) линейным временем братоубийственных распрей, войн. Человек лишен определенности, находится перед дилеммой выбора истины, в пограничном состоянии.

Казахский писатель в XX веке, вслед за своим учителем Л.Н. Толстым говорил о трагизме личности «промежуточной» эпохи, пытающейся найти истину. Дисгармония бытия, разлад в жизни, мыслях и поступках героев, поиски своего пути, выхода из тупика придают повествованию А. Нурпеисова особую философичность.

У дилогии «Последний долг» трудная судьба, романы писались мучительно долго, почти четверть века, перевел ее на русский язык Анатолий Ким, и летом 2002 года издательство «Культура» опубликовало роман «Последний долг». Рассказывают, что в начале 80-х годов журнал «Дружба народов» решил напечатать первую часть романа «Последний долг» (первоначальное название было не столь символично – «На льдине»), цензура в лице Главлита на-

ложила запрет, увидев в ней попрание идеалов, за которые боролись Еламан и его друзья из трилогии.

Исследователи и критики единодушно отмечают особый фаталистичный настрой писателя, страдающего от трагедии Арала, разворачивающейся на его глазах. Л.А. Аннинский считает, что А. Нурпеисов – поистине сильная личность, которой пришлось говорить людям, как рушится мир, отвоеванный и выстроенный казахами после семнадцатого года: «Герои «Крови и пота» верили, что мир, который ими выстрадан, будет принадлежать им. Их внуки и правнуки чувствуют, как этот мир леденеет и распадается» [2, 162]. По его мнению, именно ощущение приближавшейся вселенской катастрофы определяет особое мифологическое мышление самого художника, нашедшее отражение в сквозных и лейтмотивных мифологемах. Круг проблем бытийного плана, поставленных писателем в романе, также требует философского осмысления, что определяет особенности мифопоэтики романа: кто повинен



Абдижамил Нурпеисов

в происходящем хаосе и несет ответственность перед историей? Поэтому «Последний долг» А. Нурпеисова был назван романом-катастрофой, эсхатологическим романом, предсказывающим конец света. Сюжетное действие в дилогии имеет пространственные и временные границы: оно уместается в одни сутки, что нашло отражение в заглавиях частей «Был день» и «Была ночь». Но внутренний сюжет неисчерпаем, пронизан работой памяти и интуиции, работой ума и сердца. В нем нашли место драма не только главного персонажа, но и каждого из героев, хронотоп не знает границ, отсюда постоянные выходы в небесные и запретные миры.

А. Нурпеисов, выступая однажды перед студентами Омска, сказал о влиянии Библии на структуру его дилогии: «В Библии есть глава о сотворении мира, строки «И был вечер, и было утро» (Бытие, гл. 1), которые я использовал для структуры романа. Тема Аральского моря не случайна, она позволила говорить не только об одной трагедии, но и экологических катастрофах мира. Произошло вторжение в природу, сотворенную Богом. Двадцать первый век представляется мне опасным, все старые люди думают так же».

Мифологическое мышление художника настроено на то, чтобы показать путь человечества и отдельно взятой личности от сотворения мира до его гибели. В 1984 году первую часть он назвал «Долг», но позже дал книге другое название – «Последний долг», изменив интонацию и включив в другой контекст: «Прощание с Матерой», «Последний срок», «Последний поклон» и в другое, мифологическое пространство. В интервью собору московской газеты «Инфо-Цес» Жанар Секербаевой «Небо в чашечке цветка», или Полчаса с Абдижамилом Нурпеисовым» писатель сказал о том, что еще ожидает этот роман: «В эту книгу в будущем я добав-

лю страниц примерно 15-20. Суть этого куска заключается в том, что современный научно-технический прогресс работает на разрушение человечества, и он не остановится, пока не разрушит само человечество. Возможно, все наши беды начались с того момента, когда человек захотел покорить природу путем создания рукотворных морей и осушения болот. Но получилось наоборот: он исковеркал ее, а вместе с ней и свою судьбу. Ведь Бог, сотворяя землю, всем живым и неживым существам – снегу, дождю, туману, травам – дал гармонию» [8]. Писатель дает всем возможность рассматривать роман как мифологический, трагедийный, поэтому показывает «медленный процесс превращения Арала в некую самостоятельную субстанцию, необузданную, непредсказуемую. Он отвечает на вызов вызовом, приглашая в союзники силы куда более могущественные, нежели пресловутый Большой Дом. И глухое сопротивление этих сил определяет трагедию» [9]. В этом контексте особой неизбывной печалью наполнен эпиграф к роману, взятый писателем из «Книги мертвых» и представляет собой Оправдательную речь умершего перед Богом. Эта рукопись записана на египетском папирусе и дошла до наших дней, чтобы из Вечности давать людям ответы на актуальные вопросы современности. Но эпиграф звучит не как оправдание, а как констатация деяний смертного человека и воспринимается в XX веке как укор всему человечеству:

Я не чинил людям зла...

Я не убивал...

Я не преградал путь бегущей воде...

[10, 5].

Сквозным образом-символом, порождающим главную мифологему, объединяющую пространство и время, является сам Арал, высыхающий, полный трагедий личных и общественных, который показан как обладающий памятью, живущий в воспоминаниях при-

роды, людей, рыб и зверей. Он открыт людям и напоминает о былой красоте чуда природы, возникшего среди пещер, оно было сильным и могучим, а теперь стало «жертвой человеческой алчности и безрассудства». Неслучайно киргизский режиссер Болот Шамшиев, снявший фильм об Арале по роману Нурпеисова, называет писателя очевидцем Аральской Хиросимы, а Бель-Аран, небольшой поселок на берегу Аральского моря, где происходит действие, – эпицентром отчаяния, вызывающим к помощи перед лицом надвигающейся катастрофы, грозящей гибелью всему человечеству.

Серьезные исследователи «Последнего долга» Абдижамила Нурпеисова считают, что пространство и время утрачивают границы, происходит сдвиг в Вечность, и события, связанные с судьбой бель-аранских рыбаков происходят при свете вечности: «*Sub species aeternitatis*». Арал в сюжете дилогии выступает в разных ипостасях, из которых главной является символ жизни, поэтому в памяти обреченных людей живет воспоминание-легенда, передавая из уст в уста об Арале как синей чаше воды, носители этой мечты – простые рыбаки во главе со своим председателем колхоза Жадигером Амиржановым противостоят смерти и моря, и своей собственной. Не хотят покидать этот многострадальный клочок земли, хотя признают: «Да, обмелело море, далеко ушло от изначальных своих берегов, неприглядно обнажив дно заливов и бухт, где совсем еще недавно, бывало, стояли на якоре корабли, баржи, шныряли юркие катера, небольшие острова по эту сторону...» [10, 23-24].

Таково реальное состояние Арала в XX веке (действие происходит в семидесятые – восьмидесятые годы, во времена брежневского застоя). А. Нурпеисов не обозначает точные временные границы своего повествования, потому

что для него важно подчеркнуть мифологическую вневременность происходящего, отраженную в заглавиях, тяготеющих к библейским: «И был день», «И была ночь», и в страстных признаниях автора: «...И будут все <...> быть по-волчьи во времена волчьи; и будут вертеть хвостами по-лиси, если времена наступят лисьи» [10, 315]. Поэтому образ моря столь сложен, в разных сюжетных ситуациях он удваивается, раздваивается, выполняет функции фона, места действия, где происходят события, пейзажа, но над всем этим возвышается Арал как символ вечности жизни, как символ самой жизни, как творение Бога, которое другие создания Бога – люди стараются уничтожить.

Неслучайно появление в сюжета образа льдины, ставшей по ходу разворачивания повествования мифологемой: три главных действующих лица – Жадигер, Бакизат и Азим оказались волей обстоятельств на оторвавшейся от острова льдине, которую сильный ветер уносит в открытое море, то есть в вечность: «Неистовая буря, разбушевавшаяся к ночи, гнала снежный вал пурги в смутной темноте, бесчинствовала и лютовала по всей земле... Дико завывал и гудел приаральский ветер, ревели волны, глухой вселенский круг тьмы наложил тяжкие оковы на весь огромный бушующий мир...» [10, 225]. Происходящее на глазах людей безумие природы есть символ нарушения не просто быта, а бытия существования человека, апокалипсис, случившийся и по вине людей, грозное предостережение природы, выражающей протест против людей. Поэтому льдина принимает вселенские размеры, уподобляется космосу, и в этой трансформации-символе отражено мифологическое мышление самого писателя А. Нурпеисова. Хаос не только на этой опасной льдине, но и во всем мироздании, и это сродни пастернаковскому «мело, мело по всей земле...».

В романе особая роль отведена главному герою. Жадигер Амиржанов – председатель колхоза, честный труженик, рыбак с вузовским дипломом, как презрительно величает его жена, «Передовик Труда» – насмешливо произносит теща. Он показан писателем далеко не идеальным героем, подавлен тяжелой работой, постоянным стремлением выполнить непосильный план по ловле рыбы, спускаемый сверху. Жадигер в повседневной жизни неудобный в общении человек, он соответствует семантике своего имени: «вещь в себе», он беспощаден по отношению не только к самому себе, но и к другим, неистов в гневе, неласков в обращении с людьми. Но в глубине души – он носитель активного добра и сострадания, у него душа нежная и незащитная, с верой в лучшее, в светлое, которое он надеется достичь не только для себя и семьи, но и для всего человечества.

Жадигер – носитель народного сознания, вернее, родового, общечеловеческого, он неустанно думает об Арале и о людях, о бедах, свалившихся на них, и о том, кто виноват во всем происходящем: обмелении Арала, об уходе рыбы, о бытовых трудностях простых рыбаков, о детях, перед которыми он чувствует особую вину за их увечья и неполноценность. Он не снимает с себя ответственности за все беды, свалившиеся на него, его семью и его земляков, не может согласиться с решением властей переселить бель-арановцев с этих насиженных мест. Память сильнее всего в судьбе человека – основной мотив сюжета о Жадигере как носителе родовой памяти, этой же памятью о родных местах наделены и его жена Бакизат, которая понимает, что новой жизни ей не построить, и его бывший друг, ставший врагом Азим, и его дядя одноухий Сары Шая, и Жакен, ставший кандидатом наук, Кошен, Рыжий Иван, шофёр Кожбан, Быдык, Мукан, понимающий

и воспринимающий трагедию Арала и Бель-Арана как свою личную, но, не являющийся мифологическим героем, как Жадигер. Для них происходящее с Аралом и Бель-Араном тоже катастрофа, как и окружающая природа вместе с рыбами, птицами и животными, они трагически ощущают пошатнувшийся порядок жизни, понимают, что это приведет к катастрофе.

Мотив единства мира людей и природы интенсивно развивается и перерастает в эсхатологический мотив конца света и жизни на земле. И каждый из героев приходит к осознанию своей роли и функций на этой земле: друг Жадигера Азим Сулеевич, академик, предложивший ради своей выгоды чудовищный план подземного моря вместо Арала, однажды спросит себя откровенно: «Неужели всегда была такая собачья жизнь?.. Как же это?.. Неужели так будет и завтра, и послезавтра, через год, во все времена?» [10, 316]. Мукан, калека от природы, но деятельный учёный, борющийся против Азима и ему подобных, вводит в употребление нелепый термин «картопия», означающий фальшь, лицемерие, неправду. Жадигер в своих снах, сновидениях и грезах видит Кок-Огуза, он появляется перед героем между сном и явью и в последние минуты его жизни. Кок-Огуз – это символ конца Арала, и, как следствие, символ-мифологема конца света. Он ненасытен и хочет выпить до дна все море. В первом видении он спустился с западной стороны острова, вселяет в героя жуткий страх, вызывает потоки слез, от которых Жадигер и просыпается. Перед смертью на льдине замерзающему Жадигеру опять видится Кок-Огуз-исполин, спустившийся с высоты, который хочет выпить оставшуюся воду в усыхающем море. Этот сон глубоко мифологичен: намерение монстра совпало со смертью героя, то есть гибель моря одновременно означает и гибель героя.

В сюжете романа значима также мифологема огненно-рыжей лисицы с плутоватой мордочкой, в которую превращается Бакизат, в реальной жизни учительница, мать двоих детей и неверная жена. Она несчастлива в личной жизни, тринадцатилетний брак с Жадигером, за которого она вышла замуж после того, как ее возлюбленный Азим ради карьеры предпочел другую, более выгодную партию, распадается на глазах у всех жителей Бель-Арана. Следствием ее несложившейся жизни являются нелюбимые дети, родившиеся с физическими недостатками (сыну больше десяти лет, но он молчит, красавица-дочь без трех пальцев на руке), нелюбимая работа, нелюбимое место обитания Бель-Аран, которое она давно мечтает покинуть, встретившись вновь с Азимом.

Оставшись один, Жадигер вспоминает (мифологема памяти) свое прошлое, начиная с рождения, все перипетии своей судьбы и приходит к осознанию общности своего существования и жизни природы, Арала: «Совсем ещё недавно и в тебе, и вокруг тебя всё было по-другому». В его памяти хранятся легенды и мифы о родных местах, он вспоминает красоты богатого рыбой озера Шомышколь, превратившегося сейчас в пыльную впадину, где «не осталось ни людей, ни песен, ни бывшего разнотравья». Герой понимает, что потеряны исконные нравственные ценности, люди потеряли представление о добре и зле, не думают о завтрашнем дне. Он переживает не только за собственных детей, вспоминает истории о больных детях своих земляков, о жертвах Семипалатинского полигона, понимает, что его земля превращена в испытательный полигон и с ужасом думает о последствиях, которые уже проявили себя в рождении увечных и неполноценных детей, что, в свою очередь, означает: у его народа нет будущего.

Жадигер вспоминает изобилие, царившее не только в райском уголке Барса-Кельмес, но и на островах и на берегу чуда-моря. Эта обетованная земля сродни легендарным сюжетам и мифам о граде Китеже, о Беловодье, о Жеруйык. Но в настоящем времени рай, царивший на Барса-Кельмес, потерял, море обмелело, рыбу и птицу истребили, зверь ушел, земля заброшена, остались лишь старики и старухи. Миф превращен в суровую, даже жуткую реальность: летчик из отряда спасателей, отправившийся на поиски пропавших людей, не узнает родные места: везде заброшенные дома, нет признака жизни, перед ним апокалипсическая картина конца жизни на земле.

Н. Анастасьев считает смерть мифологического героя Жадигера оправданной. Он несет ответственность за свершающееся на его глазах зло, не будучи виноватым в его действиях. Напротив, он как может, противостоял этому процессу разрушения порядка, но он не смог предотвратить трагедию Арала, поэтому считает себя повинным в произошедшем с ним, его семьей и Аралом. Жадигер умирает, и на него готов накинуться голодный волк. Но в последний момент хищника уносит в море отколовшийся от большой льдины маленький кусок. А Бакизат, бросившаяся к остывающему телу своего мужа, видит на его груди птичку-камышовку. Анатолий Ким восхищался таким финалом сюжета: «Так просто, без какой-либо риторики, преодолел апокалипсический пессимизм». Н. Анастасьев считает, что «здесь действуют законы мифологического мышления. Например, закон тотемизма, согласно которому душа человека помещается в груди животного» [7, 245]. В тюркских мифах есть сюжеты, когда душа умершего переселяется в птицу, готовую взлететь. Как видим, писатель А. Нурпеисов ориентировался на эти известные мифологические трактовки, но предлагает свое прочтение этой фи-

нальной трагической ситуации: Бакизат, приложив руку к груди Жадигера и почувствовав шевеление, сама оживает: «Что же это? Как же? Значит, верно то, что в народе говорят: «Умирает лишь плоть, а не душа, душа усопшего вместе с последним его дыханием выпархивает из его груди, словно птица». Значит ли это, что птичка в ее ладони, трепетно рвущаяся на свободу, не что иное, как душа Жадигера? «О Боже всемогущий! – шептала Бакизат. – Как отчаянно, изо всех сил машет она крылышками. О, бедняжка! Жертвой бы пасть за тебя! Лети же, лети! Помоги ей, Всемогущий Тенгри! Дай силы бедняжке, чтобы не утомились ее крылышки, чтобы благополучно пересекла она синее море и добралась до суши» [10, 361]. Здесь возникает еще одна оптимистичная микротема, преодолевающая трагизм происходящего: воскрешение к жизни Бакизат. Магическая формула «Жертвой бы пасть за тебя» – магиче-

ский оберег, спасающий душу любимого человека, неукоснительно действует в историях любви и гибели молодых людей в казахских дастанах и романтическом эпосе.

Абдижамил Нурпеисов в этой многотрудной диалогии об умирании и моря, и людей стянул в один сюжетный узел и быт простых аральских рыбаков, и жизнь Природы, существующей по изначальным законам Бытия. Неслучайно, отвечая на вопрос о том, о чем этот роман, он ответил так: «Не кривя душой, мог бы ответить, – об экологии. Мог бы, с другой стороны, сказать, что это роман о любви, об извечной борьбе добра со злом. Но почему-то мне хочется сказать, что, в общем-то, в этом романе – мой расчет с веком, со временем. В нем весь я» [7, 249]. Писатель, совершивший расчет с веком, уверен, что он не преграждал путь бегущей воде, он чист в помыслах и деяниях, но готов нести ответственность за содеянное человеком.

Литература

- 1 Машакова А. Проза Абдижамила Нурпеисова в Германии. 18.07.2014.
- 2 Аннинский Л. День? Ночь? // День?Ночь?: заметки о диалогии А.Нурпеисова «Последний долг» // Нива. 2001. 1. с.160173.
- 3 Лобанова Т. Преграда бегущей воде // Знамя. 1988. №7. с. 229230.
- 4 Михайлов В. «Образ его существования...»: об А.Нурпеисове казахском писателе // Казахстанская правда. 2003. 15 февраля.
- 5 Анастасьев Н. Протей: к 80-летию со дня рождения А.Нурпеисова // Простор. 2004. 10. С. 5664.
- 6 Шимырбаева Г. «Небо в чашечке цветка», или Полчаса с Абдижамалом Нурпеисовым // Казахстанская правда. 2004. 22 октября.
- 7 Анастасьев Н. Небо в чашечке цветка. Абдижамил Нурпеисов и его книги в мировом литературном пейзаже – Алматы: Ғылым, 2004. – 304 с.
- 8 Секербаетов Ж. Небо в чашечке цветка», или Полчаса с Абдижамилом Нурпеисовым // Инфо-Цес. – 2009. – 27 февраля.
- 9 Теракопьян Л. После эксперимента: о книге А. Нурпеисова «Последний долг» // Октябрь. – 2001. -№ 11. http://www.6dvd-book.ru/301/index-oktyabr_2001_11.htm
- 10 Нурпеисов А. Последний долг: Роман. – М.: РИК «Культура», 2002. – 384 с.



Айгүл РАМАЗАН

Автор туралы: әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Журналистика факультеті Баспагерлік-редакторлық және дизайнерлік өнер кафедрасының менгерушісі, ф.ғ.д., профессор.

About the author: head of the Department of Publishing, editorial and design art of the faculty of journalism of KazNU. al-Farabi, Ph. D., Professor.

Об авторе: заведующая кафедрой Издательско-редакторского и дизайнерского искусства факультета журналистики КазНУ им. аль-Фараби, д.ф.н., профессор.

Автор туралы: әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Журналистика факультеті Баспагерлік-редакторлық және дизайнерлік өнер кафедрасының 2-курс магистранты.

About the author: 2nd year master's student of the al-Farabi of KazNU Department of Publishing, editorial and design art of the faculty of journalism.

Об авторе: магистрант 2 курса кафедры Издательско-редакторского и дизайнерского искусства факультета журналистики КазНУ им. аль-Фараби.



Аружан
ЕЛҒОНДИНОВА

ҰЛЫ ТҮРКІ ДҮНИЕСІНІҢ ҚАЗІРГІ ҚАЗАҚ ПОЭЗИЯСЫНДАҒЫ КӨРІНІСІ

Андатпа. Аталмыш мақала ұлы түркі дүниесінің қазіргі қазақ поэзиясындағы көрінісін зерттеуге, зерделеуге бағытталған. Сондай-ақ, қазақ поэзиясында жыраулық дәстүрді жаңғыртып, ұлы түркі дүниесін рухты жырларымен бейнелеген заңғар ақын Заида Елғондинованың күллі Сақ елін қанды қырғыннан аман алып қалған жүрегі түкті жолан батыр Тұмар ханшайымның, әлемді қаныпезерлігімен дүр сілкінткен Ескендір патшаны жаралап, меселін қайтарған Спитаменнің, түркі әлемінің тарихында ойып тұрып орын алған «Тәңірідей тәңіріден жаралған» Күлтегіннің, жау алмас алып Византия мемлекетін тізе бүктіріп, ұлы түркінің рухын күллі Еуропаға дарытқан Мехмет сұлтанның асқан ерлігін, тең келмес қаһармандығын жырына арқау етеді.

Ajgul' RAMAZAN, Arazhan ELFONDINOVA

THE VIEW OF GREAT TURKISH WORLD IN MODERN KAZAKH POETRY

Abstract. Iven article aimed to research and observe the view of great turkish values in modern kazakh poetry. Moreover, renew the zhyrau art in kazakh poetry, paint the turkish world in her poems was ZaidaYelgondinova, who showed strong Tomiris which saved the Sacks, hurt famous cruel Aleksandr, took revenge roSpitamen, Mekhmet Sultan's won of invincible Vizantia that was a country of Kultegin, who was a great historical person in the turkish world.

Айгүль РАМАЗАН, Аружан ЕЛҒОНДИНОВА

ВЕЛИКИЙ ТЮРКСКИЙ МИР В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ КАЗАХСТАНА

Аннотация. В статье сделана попытка показать, как в современной казахской поэзии раскрывается своеобразие великого тюркского мира. Основное внимание уделено лирике Заиды Елгондиновой, которая использует в своих стихах традиции казахских жырау. Авторы статьи сделали семантический анализ сюжетов 3. Елгондиновой, посвященных принцессе Тумар, спасшей саков от кровавых расправ, подвигу батыра Спитамена, который ранил самого Александра, Культегина, оставшегося в истории тюркского мира как «рожденный богом как бог», Мехмет Султана, победившего великую Византию.

Кең байтақ, бал арқалы бай даланың
әр түгі, әр тасы мен әр топырағы тамыры
тереңде жатқан тарих қойнауынан сыр
шертеді. Расымен де, жерді тітіреткен
қисапсыз кірмембес шерік пен тұяқ
серпіген сансыз талау дүбірі, шайқаста
кетілмеген алдаспанның сыңғыры мен
жалаңқат сауыт киінген жойдасын
баһадүрлердің шарқ ұрған аруақты
адуын үні – ұлы түркі тарихының
бұлтарысы мен бұралаңы көп «тар
жол тайғақ кешудегі» егіленбес қай-
раты мен мүдірмес қажырынан, өрлігі
мен ерлігінен хабар бергендей. Төрт-
күл дүниенің төрт құбыласын тең
ұстаған ұлы түркілердің ұлы арма-
ны – тобылғының берегіндей ұстыны
мықты, іргесі берік біртұтас ел болу
еді. Күллі күшін сарп етіп, жағадан
алған жауды жәукемдеп, намыс жо-
лында жанын құрбан еткен бабалар
ұлы тарих жолында сан белестен меселі
қайтпай, мүдірмей өтті. Ал сол батыр
бабаларымыздың қаншама ғасырлар
бойы күреспен, шайқаспен, соғыспен
өткен қатпарлы қияпаттарын, ұлы ар-
маны мен асқан ерлігін «жыр семсерін
шыңдаған» өр ақындардың өргек
жырлары арқылы білеміз, сезінеміз,
өткенмен байланысып, рухтанамыз.

Қазақ поэзиясында жыраулық
дәстүрді жаңғыртып, сан қатпарлы та-
рихтан сыр шертіп, ұлы түркі дүниесін
рухты жырларымен бейнелеген заңғар
ақын Заида Елғондинованың «Ұлы дала
рухы» атты жыр жинағы айбыны сесті,
айдыны күшті батыр бабаларымыздың
өр рухына арналған. Ақын «Тұмар хан-
шайым туралы жыр» атты топтамасын-
да Сақ мемлекетін әділ басқарған асыл
текті Тұмар (Томирис) ханшайымның
қайталанбас ерен ерлігін бейнелейді.
Мәселен, ақын:

Алтын қалпақ басында,
Жарқыллы ұқсап жасынға.
Бадана киген батыры,
Ер қосыны қасында.

«Батыр аңғал, ер көдек»,
Қамданып жаудан ертерек.

Алтын жакты айбалта,
Қас жауына сермемек.

Екітүгей ат мініп,
Күмістен ерді шапқызып.
Сүмбі сүңгі жастанып,
Ертоқымын тақ кылып.

Садақсандай шарқұрып,
Адырнадай тартылып.
Түн күзетті Тұмар қыз,
Көз ілуді ар кылып, –

деген «Жорық» атты жырында көне
сақтардың сайдауыл бейнесін береді.
Мұндағы «бадана» сөзі – кіреуке
сауыттың кең көз түрін білдіреді.
«Қазақстан»: Ұлттық энциклопе-
диясында: «Сақ, сармат, көне түркі
дәуірлеріне жататын ескерткіштерді
қазу кезінде басқа кіреуке сауыттар-
мен бірге бадананың қалдықтары да
табылған. Бадананың жеңі шынтаққа,
етегі тізеге дейін жеткізіліп, әр
батырдың тұлғасына сай тоқылатын
болған» делінген. Яғни, басына алтын
қалпақ, үстіне бадана киіп, алтын жакты
айбалта асынған сақ жауынгерлерінің
мықты қаруланғанын байқауымызға
болады. Ал, екітүгей ат – сауырлы кел-
ген, екі аттың мінісін беретін, батыр-
лар мінетін міністі ат деген ұғымды
берсе, сүмбі сүңгі – темірден, болат-
тан қырлап жасалған ұшы үшкір найза
(«Қазақ тілінің түсіндірмелі сөздігі»)
деген ұғымды білдіреді. Көне грек та-
рихшысы Страбон сақтарды «азиялық
скифтер» деп тегін атамаса керек.
Ақын Тұмар ханшайымның шынайы
образын «садақсандай шарқұрып,
адырнадай тартылып» деген тың
теңеулер арқылы астарлап береді.
Ақынның «садақсандай шарқ ұрып»
деген ұғымды пайдаланудың астарын-
да үлкен мән-мағына бар. Мәселен,
садақсан – бүркіттің асыл текті
тұқымы деген мағынаны береді. Яғни,
ақын садақсанды қолдану арқылы,
Тұмар ханшайымның тектілігі мен
бекзаттылығын көрсетеді. Күллі Сақ
елін зор абыроймен басқарған Тұмар

ханшайымның алдында сын мен сынақтар көп болды. Соның ішінде парсының патшасы қанішер Кирдің шапқыншылығы еді.

Жүрегі ойдан езілді,
Таң алдында көз ілді.
Кирдің сөзі есінде:
«Оям деген көзіңді!

Қабырғанды күйретіп,
Жабыдай қып үйретіп.
Ат артына салармын,
Бұрымыңнан сүйретіп!

Қасарыссаң міз бақпай,
Сүйретермін тулақтай.
Маған әйел боларсың,
Күллі әлемді шулатпай!» –

деп ақын Заида Елғондинова қанішер Кирдің күллі Сақ елінің патшайымы Тұмарды басынып, «қасарыссаң тулақтай сүйретермін» деп зомсынғанын асқан шеберлікпен суреттейді. Тұмар ханшайымға үйленемін деген желеумен қанішер Кир Сақ елін басып алуды жоспарлайды. Бұл әрекет Тұмар ханшайымның намысына тиеді. Өзін қорлау арқылы күллі Сақ елін қорлаған қанішер Кирді ақын былайша суреттейді:

Талай елді жаулаған,
Аш қорқаудан аумаған.
Өлекшін* қасқыр емізген,
Қылышынан қан саулаған.

...Жаралған тастан жүрегі,
Қанқұйлы жауыз Кир еді.
Бұл да осал жау емес,
Жеңімпаз патша бірі еді.

Аңыз бойынша, төрт құбыланың ұлы билеушісі Кирді қасқыр асырап өсірген дейді. Бұл әлбетте, Кирдің де осал жау емес екендігін, тастан жүрегі жаралған қанқұйлы жауыз екенін білдіреді. Өзінің жеңімпаздығына мастанған қанқұйлы патша Тұмар ханшайымның ұсыныстан бас тартқанын желеу етіп, сақтың жеріне табан тірейді.

Тұмар ханшайымның ерлігі туралы Страбон, Полиэн, Иордан сынды көне грек тарихшылары жазған болатын. Геродоттың жазбасы бойынша, Кир Аракс өзенінен өтіп, масагеттерге шарап беріп, мас қылып, тұтқынға алады. Тұтқындардың арасында Тұмар ханшайымның баласы Спаргапис те болады. Айыққаннан кейін өзінің алданғанын білген Спаргапис өзін өлтіреді. Бұл әрине Тұмар ханшайымның жүрегін тілкемдейді. Төрт құбыланың ұлы билеушісі атанған Кирдің тәртесіз әрекетіне Тұмар ханшайым: «Қанқұмар Кир! Жеңіске желікпе. Сен менің ұлымды ашық айқаста қару құдіретімен жеңген жоксың. Шарап ішкізіп, алдап барып, пенде еттің. Енді менің мына ақылымды ал. Айла амалмен біраз жауынгерімді опат еткеніңді қанағат тұтып, менің ұлымды өзіме қайтарып бер де, есен сауыңда жөніңді тап. Егер өйтпесең, Тәңірі атымен ант етіп айтайын, қанға қаншама тойымсыз болсаң да, адам қанын сусының қанғанша ішкізермін!», – деп соңғы сөзін жеткізеді. Келесі күні адамзат тарихында мәңгі ұмытылмас кескілескен қанды шайқас болады. Бірақ, ақын Заида Елғондинова суреттегендей «көктүбіттей мысы бар, он барыстың күші бар» сақ жауынгерлері кірмембес қисапсыз қолды қынадай қырып, шілдей тоздыртты. Ал, Кирдің басын шауып, қанға толы меске салып: «Әйтеуір тірі қалдым, сені жеңіп шықтым демесем, жан дегендегі жалғыз ұлымды аярлықпен қолға түсіріп, сен менің түбіме жеттің, жауыз! Енді Тәңірге берген сертімді орындап, сусыныңды қандырғаннан басқа амалым жоқ», – деп қанға бөктіреді. Бұл оқиға ұлы дала батырларының өздігінен ешкімге тиіспейтінін, ал егер намысына тисе, қанды қасақта қармасқанды құлатып, сермескенді сұлататынын тағы да көрсетті. Тұмар ханшайымның осы бір асқан ерлігіне тәнті болған еуропа тарихшылары аңыз-әпсана айтса,

ал Рубенс, Аллегрини, Лука Феррари іспетті танымал суретшілер ұлы даланың еркін елі Сақтың жойдасын патшайымы Тұмардың (Томирис) батыр бейнесін салған. Осындайда ақын Заида Елғондинованың Тұмар ханшайымның ержүрек бейнесін беретін жыр шумақтарын келтіруді жөн көрдік:

«Аламан жорық киімі»,
Көк тәңірдің сыйы ұлы.
Үзбелі күміс зереден,
Жарқ-жұрқ етіп иығы.

Көктүбіттей мысы бар,
Дұшпанын көрсе ұшынар.
Өн бойында ханшаның,
Он барыстың күші бар.

Ұлы түркілер тарихында тағы бір елеулі оқиға бабаларымыздың ержүректігінен хабар береді. Ол – сонау жарты әлемді жаулаған, қылышынан қан, қабағынан қар жауған қанқұйлы жауыз Александр Македонскийдің аяғын жаралап, күллі Сақ елін тағы бір қанды қасастан аман алып қалған Спитамен батырдың ерлігі еді. Тарихи деректерге сүйенсек, Спитамен батырдың батылдығын осылайша баяндайды: «Спитамен, Сыпатай шамамен біздің заманымыздан бұрын 345-326 жылдары өмір сүрген сақ қолбасшысы. Спитаменнің басшылығымен сақтар жаулаушы Александр Македонскийге үш жыл бойы күшті қарсылық көрсетті. Ежелгі грек тарихшысы Арриан Македонскийдің Сырдариядан жүзіп өтіп, сақтарға қалай шабуыл жасағаны туралы жазады: «Спитамен шегінген сыңай танытты. Гректер «қорқып қашқан» көшпелілердің соңынан қуа жөнелгенде, Спитамен кері бұрылып, шабуылға шықты. Гректер өзендегі кішкентай аралға қарай қашты. Спитаменнің атты әскері оларды қоршауға алды да, садақпен атып, түгел қырып салды».

Ақын Заида Елғондинова Спитамен батырдың бейнесін былайша береді:

Садакердей сартылдап,
Наркескендей жарқылдап.
Ақ кіреуке көк сауыт,
Шынжыр бауын алтындап.

Қарағайдан найза саптатып,
Алмаспен оны аптатып.
Көкірегіне шарайна,
Иығына жақ батып.

Алсарыдай алқынып,
Бір өзі жаудан артылып.
Құранды қос саржаның,
Кірісіне зар тұнып.

Дұшпанның қайтпас беті деп,
Қан майданның өті деп.
Жан-жүрегі қабарып,
Шағырмақ бұлттай сетінеп.

Түнде ұшатын оқпақтай,
Көкті көктер шақпақтай.
Шой желкесі тоқпақтай,
Жауырыны қақпақтай.

Мұндағы наркескен сөзі – қылыштың ерекше түрін білдіреді. Наркескеннің сабын сүйектен немесе мүйізден әзірлеп, алтынмен немесе күміспен әшекейлейді, асыл тастар орнатады. Ақын батыр Спитаменнің күллі ішкі жан-дүниесін, толқыныстары мен толғаныстарын тебірене суреттейді. Саржа деген сүйектен әшекейленген садақ. Ал, кіріс садақтың ағашына керілген жіпті білдіреді. Яғни, ақын Заида Елғондинова Спитаменнің сол кездегі ішкі толқынысын «құранды қос саржаның, кірісіне зар тұнып» деген тың метафорамен астарлап береді. Саржаның кірісіне де зар тұнады-ау деген ойға қалып, тәнті боласың. Сондай-ақ, «жан-жүрегі қабарып, шағырмақ бұлттай сетінеп» деп батырдың шыннайы бейнесін менмұндалайды. Расымен де, жүрегінің түгі, табанының бүрі бар қандай батыр болмасын, шайқастың алдында халқының алдындағы зор жауапкершілікті тереңінен сезініп, шағырмақ бұлттай сетінейді.

Ал, енді қанды шайқасты суреттеу, әрине, үлкен талантпен қатар, білім мен ізденісті қажет етеді. Ақын

Заида Елғондинова Спитамен мен
Македонскийдің соғысын былайша
суреттейді:

Жаңбырша жауды аспаннан жебелері,
Тізгінін тұлпарлардың тежемеді.
Сағымына сары даланың араласып,
Желкендей желпілдеді кемедегі.

Тізгінін тұлпарлардың босатпады,
Шайқаспен өткізді олар қос аптаны.
Омырып ат тұяғы қара жерді,
Қып-қызыл оттай қылды ошақтағы.

Қырылып сары далада жан кешті өмір,
Шаһитті сағымға орап әлпеште, қыр.
Атылып дұшпанына жолбарыстай,
Сілтеді Спитамен наркескенін.

Сары дала сағым ойнап, жаз аптабы,
Қосынын Ескендірдің азаптады.
Наркескен сілтей-сілтей қансоқта боп,
Тершіді тарта-тарта садақ сабы.

Аспаннан жаңбырша жауған жебелер. Қара жерді ат тұяғы омырғаннан, ошақтың отындай қып-қызыл болған дала. Қанды қасаста қанға бөккен қос жақ. Наркескенді сілтей-сілтей қансоқта болған жауынгерлер. Тарта-тарта тершіген садақ сабы. Мұны оқып отырып, қанды шайқасты өз көзіңмен көріп отырғандай, сол шайқаста өзін қансоқта болып шайқасып жатқандай әсерде боласың. Ақын сөзінің құдіреті соншалық, он жеті ғасыр бұрынғы осы бір елеулі оқиға ғасырдан-ғасырға озып жаңғырып келеді. Ғасыр мен ғасырдың, тіпті дәуір мен дәуірдің арасындағы байланыс құдіретті сөз арқылы ғана үзілмей келе жатқанын тағы да терең түйсінесің. Атанәкес дұшпанына жолбарыстай атылған Спитамен батыр Ескендірдің санын сакетермен жаралап, жаудың бетін қайтарды. Өзін әлемнің жеңілмес ұлы патшасындай көрген Ескендір меселі қайтып, ұлы сақтың сағым құшқан сары даласынан кері шегінді. Бұл, әрине, сақ елін тағы бір зауалдан аман алып қалды.

Ақын Заида Елғондинова екінші Шығыс Түрік қағанаты әскерінің бас қолбасшысы, «көк түріктің көк семсері»

атанған атақты батыр Күлтегіннің ұлу рухын жырлайды. Көкаланың көзіндей Күлтегіннің табғаштардың тоқтаусыз шабуылынан елін азат ету үшін тынымсыз еңбек еткенін, «емендей берік, бәйтеректей зор» бейнесін Орхон-Енисей жазбалары арқылы жақсы білеміз. «Тәңірідей тәңіріден жаралған» Күлтегін батырдың қажымас қайраты мен өрлігін ақын Заида Елғондинова төмендегідей суреттейді.

«Бек ұлдарын құл етіп»,
Көкірегіне қайғы түнетіп.
«Пәк қыздарын күң етіп»,
Көкірегіне қайғы түнетіп.
Шалғы тиген баудай ғып,
Өлімтігін таудай ғып.
Орып өткен орақтай,
Бетіне жан қаратпай.
Қара қарға жау бетін,
Тоздырып шілдей таратты-ай.
Оңына келсе лақтырып,
Солына келсе лақтырып.
Екітүгей тұлпардың,
Омырауымен қаққызып.
Жымысқы жаудың үмітін,
Тарамыстай жатты үзіп.
Күннен туған Күлтегін,
Айдан туған Күлтегін,
Ұлы түркі бағы үшін,
Алмас кылыш сілтедің.

Орхон-Енисей жазбалары әлемді дүр сілкінткен құбылыс болды. Көне Угор тайпаларының мұрасы деп есептеген әлем 1893 жылы Дания корольдік ғылым академиясының мәжілісінде Вильгельм Томсеннің жасаған мәлімдемесінен кейін аңтарылып қалды. Вильгельм Томсен құпия жазудың кілтін ашқанын, оқыған алғашқы сөзі «тәңірі», «түрік» екенін дөп басып айтты. Тасқа бәдізделіп салынған әр таңба сол кездегі көк түркілердің көделі, бетегелі ұланғайыр өлкесіне көз алартқан анталаған атанәкес дұшпандардың бетін қайтарып, тойтарғанын, елінің болашағы үшін, ұрпағының амандығы үшін жан берісіп, жан алысқан кескілескен майдан кешкенін бейнеледі. Және бір қызығы, бұл құлпытастағы жазулар

жыр күйінде берілген. Қаһармандық ерлікті құнарлы да оралымды, ырғақты тілмен суреттеген бұл жазба көне түркілердің батырлығымен қатар, өнер, білім, ғылымы дамыған өркениетті ел болғанын тағы да айғақтай түсті.

Тебінгіден тер акты,
Толарсақтан қан кешті.
Константинопольді өзіне қаратты,
Жеңімпаз Мехмет жанкешті.

Ұлы шаһар суынды,
Қайғысы мұңмен бүркеулі.
Бір батыр түрік ту ілді,
Күмбезіне шіркеудің.

Желсаңлақты мінді өзі,
Алдаспаны жаркылдап.
Шіркеулердің күмбезі,
Ою салған алтындап.

Шақырады алыстан,
Шүрк тесік қақпасы.
Мехмет жас арыстан,
Тіреді сонда ат басын.

Янычарлар салды асыр,
Маңдайдан тері тамшылап.
Берілмеген сан ғасыр,
Шаһар жатты қансырап.

Бұл ақын Заида Елғондинованың Еуропада ғасыр бойы үстемдік орнатқан жау алмас Византия мемлекетін күйретіп, 1453 жылы 29 мамырда Константинопольді тізе бүктірген түріктің жеңімпаз сұлтаны II Мехмет туралы жазылған жыр. 53 күн бойы «тебінгіден тер ағып, толарсақтан қан кешкен» түрік янычарлары сан ғасыр берілмеген алып шаһарды басып алады. Ақын «қайғысы мұңмен бүркелген

ұлы шаһардың шіркеу күмбезіне батыр түрік ту ілді» деп қызыл аяқ қар, жалаң аяқ жар кешіп жүріп қасық қаны қалғанша күрескен түрік патшасы II Мехмет пен янычарлардың жаны сірі жансебілдігін ерекше суреттейді.

Иә, ақын Заида Елғондинова жүрегін тілкемдеген елінің шөменін жасын жырларымен, рухты өлеңдерімен тарқатты. Ақын Заида Елғондинованың жырларын оқи отырып, туған жеріндегі сансыз сұрапыл соғыс, сансыз шайқас пен сансыз күресті көресің. Жалғыз жанын құрбан еткен, майданда шаһит кешкен батырлардың ерлігін көресің. Күллі қазақ даласындағы әр топыраққа батырдың қаны сіңгенін түйсінесің. Осыншама зобалаңнан сүрінбей өтіп, батыр бабамыздың қанымен келген тәуелсіздікті ұлықтау біздің басты борышымыз екенін, өскелең ұрпақтың болашағы үшін күрескен, жолаң батырларының төгілген әрбір қаны үшін қарыздар екенімізді тағы да сезінесің. Ана сүтімен келген қасиетті ана тілін шұбарламай қадір тұтатын, ұлтының ұлылығын ұлықтайтын, ұланғайыр байтақ өлкесінің керегесін кертіп, туырлығын тілмек болған дұшпандарды қан қақсатқан баһадүрлерді пір тұтатын, аталы сөзге тоқтайтын ұлтжанды, рухты ұрпақ болу – біздің ең басты мұратымыз. Сондықтан да, халықты сүю дәрежесіне жеткен, халқының болашағының бұлыңғыр болуынан сақтап, өскелең ұрпақты егеменді елдің берік ұстынына айналдыруды мақсат тұтқан ақын Заида Елғондинованың «Ұлы дала рухы» атты жыры қазақ елі үшін әлі қаншама ғасырдың азығына айналары сөзсіз.



Алғашқы «Айқаптың» авторы



**Сейқалин Жансұлтан
(1856-1919)**

Юрист. Қазақ университетінің заң факультетін бітірген. «Айқап» бетінде «Народный сот», «Ұлықтүбі қорлық» т. б. әдет-ғұрын, салт-сана, әкімшілік, жер пайдалану туралы мақала, хабарлары жарық көрген. Журналдың ұйымдастыру жұмысына, тілшілер тарту жұмысына белсене қатысқан.

ТРОИЦКЪ
типография «Энергия»



Ілияс ЕСЕНБЕРЛИН

Автор туралы: Т. Жүргенов атындағы Өнер академиясының профессоры, Қазақстанның еңбек сіңірген қайраткері, жазушы, кинодраматург.

About the author: Professor of the T. Zhurgenov Academy of arts, honored worker of Kazakhstan, writer, film dramatist.

Об авторе: профессор Академии искусств имени Т. Жургенова, заслуженный деятель Казахстана, писатель, кинодраматург.

ӘБУ НАСЫР МҰХАМЕД ӘЛ ФАРАБ

Андатпа. Әйгілі жазушының ақындық қырын танытатын бұл тарихи дастаны адамзаттың екінші ұстазы Әбу Насыр әл-Фарабидың өмірі мен тағдырына және әлемдік өркениеттегі орнына арналған. Ғұлама образы ортағасырлық таным аясында көркем өрілген.

Ilyas ESENBERLIN

ABU NASYR MUHAMED AL- FARABI

Abstract. This historical dastan in poems was published fifty years ago written by the famous writer dedicated to the 1100th anniversary of the great philosopher al-Farabi, about his dramatic fate and the role of the Second Teacher in the development of world civilization.

Илияс ЕСЕНБЕРЛИН

АБУ НАСЫР МУХАМЕД АЛЬ ФАРАБ

Аннотация. Известный писатель опубликовал пятьдесят лет назад написанный к 1100-летию со дня рождения великого философа исторический дастан в стихах об аль-Фараби и его драматичной судьбе, о роли Второго Учителя в развитии мировой цивилизации.

*(Ұлы ғұламаның туғанына бір мың
бір жүз жыл толуымен байланысты
Алматыда өткен тойдың тұсында
жазылған дастаны)*

ЖЫР БАСЫ

Қазақта домбыра бар әл Фараби,
Ежелден сан алуан ойнаған күй.
Әр жыры – арпалысқан асау тартыс,
Тулаған жүрек толқып, қайнаған ми!
Сол аспап ескі тарих күйін шерткен.
(Жанына күйі батар қиын дерттен)
Сағынып сарғайсаң да оралмайтын
Жоктайды кәриядай күнін өткен.
Жатқандай одан өрбіп мұң бұлағы,
Бітпейтін қасіретті үн шығады.
Осынау өксік күйге құлақ қойсаң,
Көзде жас, көңілде арман тұншығады.
Бір күй бар домбырада құдіретті.
Ашатын хош иістей көкіректі.
Аты оның Әбу Насыр Мұхамед қой,
Сөйлеткен тіл бігіріп, тоғыз шекті!..

БІРІНШІ ЖЫР

Сол күйді тыңдаймын мен таң атқанша,
Таң атып, таусылып кеп, күн батқанша.
Өйткені онда қайғы, өкініш жоқ,
Адамдай кеткен өліп тіл қатқанша.
Тыңдайды күйді бірге кілең өрен,
Тіршілік шаттандырған бейне өлең.
Ұрпағы Фарабидің бұлар тегіс,
Шомылған қуанышқа түпсіз терең.
Фараби біздей қызық көрген емес.
Өмірі болды талас, күрес, егес.
Жұлдыз боп бірақ көкке көтерілді,
Сол жұлдыз әлі күнге сөнген емес!
Шын дарын дәл осылай нұр боп жанар,
Дүниеге мәңгі өшпес жыр боп қалар,
Халықтың жүректегі жұлдызындай
Жарқырап тарихының төрін алар!
Уа, Адам, жинағаның, бар тергенің,
Қылмысың, қиянатың жек көргенің –
Өзіңмен бірге кетер, қалар жалғыз
Дарынды болса артыңда тек енбегің!
Дүниеге бәрімізді еткен қонақ
Табиғат жаралғансың неткен олақ!

Таусылмас арман бердің тағы бізге
Несіне онда өмірді еттің шолақ?!
Қандай іс қысқа жаста үлгірерсің,
Өтпей-ақ шаңқай түсің келер бесін,
Уақытты жеңе алмасаң бергеніңмен,
Өмірде өкінішті кетер өшің!
Жалғанда жақсылық көп қол жетпейтін
Жалғанда адам да көп дос етпейтін,
Қуантқың келсе өзгені және өзінді,
Арманың болсын өмір бос өтпейтін!
Сахара, құмды қырат, жыңғылды ойпаң
Міңгірлеп қария ұзақ жырын айтқан.
Келеді керуен кезіп кер даланы
Алыстан тізбектеліп қаздай қайтқан.
Күлсары араби нар кілең түсі,
Бәдәуи, керуен басы кәрі кісі,
Байлаған күміс қоңырау соңғы лекке
Токтайды көш біліне таңсәрісі.
Бір мезет Самум дауыл соқса дүлей,
Дүние бола қалар алай-түлей.
Құм көрпе жауып кенет көк аспанды
Әлемді басады кеп албасты үрей.
Жел тынса, күн көктегі жүзген шалқып,
Төгеді оттай жалын жерді шарпып.
Көрікпен қақталғандай сұрғылт құмдар,
Кетуге әлем жақын жездей балқып.
Тек түнде ай әлемге сәуле беріп,
Құм теңіз ақшыл тартып, сәулеленіп,
Біртіндеп, Сахараға жан кіреді,
Жұлдыздар оқта-текте көкте сөніп.
Мезгіл ме құратұғын жұрт серуен,
Қай жақтан келе жатыр бұл керуен?
Көшеді неге түнде тыным таппай,
Жатады неге сонша таңсәріден?
Тәубе етпей ұлан-асыр жер кеңдігін,
Мысырдың жойғаннан соң еркіндігін.
Мұхамед пайғамбар ол бар әлемге
Жүргізбек болған Ісләм үстемдігін.
Орда етіп Сирия мен Египетті,
Өз дінін жер шарына үгіт етті.
Шұбырды сахабалар күншығысқа,
Бір шеті Сейхұнға да келіп жетті.
Медресе, шаһар салып тұрғалы көп,
Арабтар Сырды бойлай орнады кеп.
Туған жер аттарымен атады олар
Кенттерін Қарнак, Сунақ Отырар деп...
Осылай діннің ұзақ жолын ашқан,
Ойланған сұмдық та бар әуел бастан:
Қайтарған қожа-молда етіп елге,

Әкетіп қыпшақ ұлын бала жастан,
 Бәдәуи жетектеген сондай көшті,
 Сәбилер киген күпі, тонды ескі...
 Ішінде он бір жасар Әбу Насыр,
 Өзгеден зирек және ойлы, есті...
 Әкесі қыпшақ, болған Бұхарда әмір.
 (Алды оны биыл құдай, алды тәңір.)
 Ал әке өле-өлгенше таласта етті.
 Бала өсті одан жаны көріп зәбір...
 Шешесі Қанғылыдан арғы беткі.
 Көшпелі, нағашы елі құдіретті,
 Балаға барған сайын сән-салтымен
 Ұғуға сұлулықты әсер етті.
 Кемелге жетпей жатып жиһан кезген,
 Қарайды ол енді өмірге жасты көзбен.
 Көрмесін бұдан кейін елін мәңгі
 Секілді күні бұрын жаны сезген...
 Сонда алып домбырасын тоғыз шекті,
 Шертеді саусағымен келген епті.
 Қоштасқан жұртыменен күй шығады,
 Қақ жарған қайғылы үні көкіректі...
 Оятып тыныш түнді күңгірт-бұлдыр,
 Шығады қоңыраудан күміс сылдыр.
 Тек әттең, өкініштің өксігіндей,
 Бір мезет тебіренбейді көңіл құрғыр.
 Сұм тағдыр, қара албасты, кәрі мыстан,
 Обал деп мүскіндерге қарамастан,
 Мықшитып иықтарына салған ауыр
 Қайғыны, қара тастай, қарғыс басқан.
 Көңілі балалардың бітеу жара,
 Оларға жұмбақ – жазмыш, барар қала..
 Көш тынбай қозғалады айлы түнде,
 Бозарып сөнген күлдей жатыр дала...
 Сахара ренжігендей қабақ шытып,
 Таусылған бейне үміттей күтіп-күтіп,
 Жоғалып қоңыраудың сылдыры да
 Алыстап бірте-бірте жатыр бітіп....
 Болғандай шығып арман көкіректен,
 Таусылған мана күйде қайғы төккен.
 Құшақтап жан серігі домбырасын
 Жас бала түйе үстінде қалғып кеткен...
 Жолы бар керуеннің әлі талай,
 Жылжиды ол, изең-изең алға қарай.
 Қыпшақтың жас ұлдарын не күтіп тұр,
 Қара түн әлде таң ба алтын арай?

ЕКІНШІ ЖЫР

Қандай жан жақсы көрген қайғыруды,
 Досынан, жолдасынан айрылуды?
 Бұлты жоқ көк аспанды жаным сүйген
 Жазғы күн, жасыл дала, айлы түнді.
 Не жетсін жастық шаққа күлімдеген,
 Өткені бастан қалай білінбеген,
 Адамның ол бір таза қызық кезі
 Миуа гүл, шық моншақты, бүлінбеген.
 Жастық пен шаттық қана таласады,
 Тек жастық – шаттықсыз да гүл ашады
 Кәріге көрген өмір бар қызығын,
 Тұнжырай ойға кету – жарасады.
 Адамда көңіл күйі деген күш бар,
 Кең дүние кейде оған көрінер тар.
 Кімде-кім өз заманын қабыл етсе,
 Бакытты ол, өмірге де келер құштар.
 Біреудің өлеңі тек өз билігі,
 Оған жат мұң-наласы ел күйігі.
 Тек қана үлкен жүрек халқын ойлар
 Тіршілік білсең, сонда бар түйіні!
 Алады біреу шыңды, біреу өрді,
 Тәубе етер біреу есік, біреу төрді,
 Шығыстың шыңы менен терін алған,
 Дүниеге ақылдың бір Пірі келді!
 О, Шығыс – Адамзаттың сен бесігі,
 Алғашқы ақыл-ойдың көл-кесірі!
 Адамға сенен бастап мәдениет
 Ашылған, алтын қақпа, кең есігі!
 Білімге басқа елден бұрын келдің,
 Өзгеден жырттың бетін бұрын жердің.
 Теңіз бен жұлдыз тану ғылымдарын
 Дүниеге барлық жұрттан бұрын бердің!
 Сен таптың құпиясын жауһар тастың,
 Емдеудің ең алғашқы жолын аштың.
 Қолбасшы әлемге ұлы ұлдар беріп,
 Дүниеге ақыл, ойдың нұрын шаштың!
 Этилла, Шыңғысты да сен туғыздың,
 Сел етіп көздің жасын сен жуғыздың...
 Пәрмені пирамида – гранит тауды,
 Атақты Газыны да сен тұрғыздың!
 Көтердің Сфинксті немен пілдей?
 Бар ғалам жүрген жоқ па әлі білмей!
 Таң қалған адам жеті ғаламатты
 Тудырған өзінсің ғой бәрін бірдей!
 Теңесен шайқалмалы минаретке,
 Бүгінгі жүз қабат үй керемет пе?
 Қарасаң, Таджи Махал шын ғажап қой,

Сұлулық бар ма ондай жер мен көкте?!
Аз емес сен күресіп жыққан жауын,
Аз емес сен Батыстан ұтқан дауың,
Гете айтқан сенің ұлы ақындарың
Әлемдік поэзияға соққан тауын!
Осының бәрі Шығыс, бәрі Шығыс,
Алғашқы алыстарға берген тыныс.
Беу, әттең, бір кезде ол қалды кейін,
Секілді шырқап барып сөнген дыбыс!
Осылай домбырадан күй кернеді,
Енді оның жаңа Шығыс болды өрнегі.
Оянған азат елдер әнін естіп,
Биледі бір ғажайып күш кеудемді!
Дегендей надандыққа көп төзем бе,
Ұқсаған тарихы ұзын Ніл өзенге,
Дін қанша басса дағы араб елі –
Ғылымға қайта оралған бұл кезеңде.
Тұр әлі Ескендрия – жиһан қала,
Амал не, Герон 11 – салған жоқ мұнара.
Сақталған Софокл, Эсхил еңбектері –
Қираған көне әйгілі кітапхана...
Бірақ Шам, Мысыр, Бағдат, Мәдинеде,
Бұл күнде мәдениет жаңа күйде.
От алған қайта ғылым көне ошағы,
Кірсе де зад боп құран әрбір үйге.
Ашылды медреселер уақ, ірі.
Онда тек жатталған жоқ ісләм діні,
Сабақ боп алгебра, пәлсапалар,
Оқылды фарсы, латын, грек тілі.
Керуен балаларды Мысырға әкеп,
Тапсырды: енді үйлерің медресе деп...
Жалғыз-ақ Әбу Насыр Мұхамедтің
Дін емес, ғылым болды мүддесі тек.
Қалай ол жат шаһарға тез көндікті,
Тек аян: шықпады естен ана үні
Ақ кигіз, ескен өзі, үй түндікті.
Шықпады мәңгі-бақи және естен,
Ауылы сары белден самғай кешкен.
Халқының ұмытпады қайғылы әнін
Желіндей сар даланың сарнай ескен.

ҮШІНШІ ЖЫР

Өмірдің қызығынан кім бар безген?
Сол үшін бар мұхитты кеме кезген.
Опасыз тағдыр, кілең панасыздың –
Жауы боп келе жатқан көне кезден.
Көңілде жатса қайғы жыры тынбай,

Көрсетпей дос дегендер жылы шырай,
Түйгендей өгей ана тас қабағын,
Тұрса өмір, қалар кімнің қыры сынбай?!
Бұл жалған кейде жарқын таң боп атқан.
Кей кезде қара су ол тұнып жатқан.
Өтесің бірде қалқып, бірде батып,
О, жүрек, күнің бар ма тыным тапқан!
Қоғамның әлімсақтан келе жатқан,
Фараби жақсартар кей емін тапқан.
Дүние тұрсың неге бір қалыпта
Қарсы оған шықты біреу кері тартқан.
Жиналған мұхиттағы тамшы судан,
Таластан әр қашанда шындық туған.
Әттең-ай, жұрттың бәрі Фараби ма,
Бар ғой ел ғылымда да сұмдық қуған.
Іздену жүрек, миға салған ойран.
Ұлы адам алыс келер ұсақ ойдан.
Білмеді ол, бар арманы ғылым болып,
Тұрғанын құрылғалы тұзақ қайдан!
Біреудің келіскенмен тұр, келбеті,
Не пайда жатса ішінде кірлі дерті?
Жақсылық басқаға істеу қолдан келсе,
Адамның ең қадірлі бір міндеті.
Кей кісі туғанынан кең келмейді,
Жастықпен кейбір адам жөн білмейді.
Адалдық жастан егер дарымаса,
Көріде қартайдым деп жөнделмейді,
О, жалған, ондайыңнан аман сақта.
Қалдырма халқым үркер, жаман атқа.
Тіпті сен бермесең де бақытыңды,
Жақсылық ойлата көр адамзатқа!
Ғалымға акын тағы бас иеді,
Шындықшыл жан екен ол шын киелі.
Ал шындық – жүзін бермес бір асыл тас,
Жұқтыра алар оған кім күйені?
Дананың тек еңбекте атақ, бағы.
Ғылымның шыны оның алтын тағы.
Даңқымен бірге жауы көбейеді,
Дарынға мұндай да үлес бар ғой тағы.
Шын дарын ол бір нәзік байғұс кісі,
Сөзден тез жаралана, күйер іші,
Жалғыздық жол бермейді, өр мінезі
Келмейді өзгелерге білдіргісі!
Әлгі адам күншілдіктің жарасы жеп,
Жабады Фарабиге жаланы көп.
Қуылып Бағдат, Мысыр, Нишапурдан
Құрысын біржолата қарасы деп.
Көтерді жала қастар дереу десін,
Ұмытып әділдіктің ережесін.

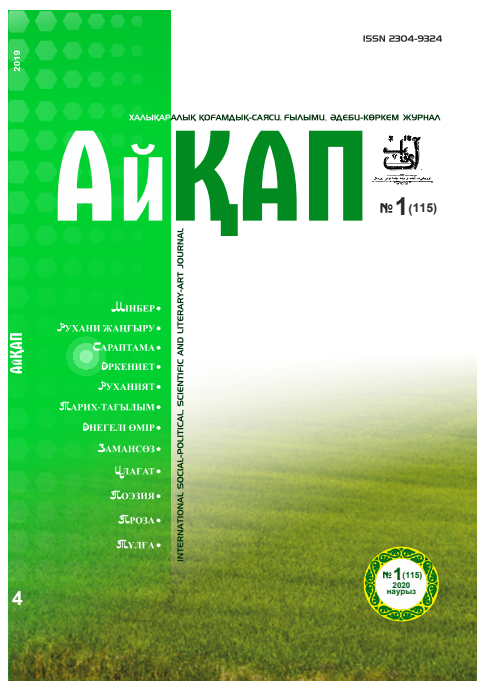
Зұлымға алтын аса бәйге беріп,
 Жеткізді мүфтилікке дәрежесін.
 Фараби достары да екен мықты,
 Ғылымнан әлгі сұмды қуып шықты.
 Тек қана дарынсызға айтпақ болған
 Ішінде ұлы ғалым сыр тұншықты:
 «Мейлі өссін дәрежесі, жансын бағы,
 Асығы түсе берсін алшы тағы.
 Бишара білмейді ме оңбайтынын
 Жүз жерден асыл жүлде алса-дағы!
 Әй, мүскін, қылығыңа қарамайсың,
 Өзіңді өзің ұлы бағалайсың.
 Ұмытпа: жүлдені сен сұрап алсаң,
 Дарынды сұрап бірақ ала алмайсың!
 Сындырып өзге жұрттың ылғи сағын,
 Сенің-ақ аса берсін атақ-бағың!
 Бәрібір одан үлкен бола алмайсың
 Өйткені көңілің – пақыр, ойың – шағын!
 Даңқы тұр кітабымның құз боп биік
 Қасқиып кәрлі басы көкті сүйіп!
 Қолыңнан ондай жазу келмеген соң
 Шыдамай барады ғой ішің күйіп!»
 Фараби, тарихымның кейіпкері,
 Керек жоқ дарынсызға кейіп тегі,
 Өйткені дарынсыздық ол бір кесел,
 Еш кезде жазылмайтын, кеткен кері!
 Қиындық, қыспақ күштен тайсалмаған,
 Ашам деп құпияны қайсарланған.
 Атанған «Екінші – ұстаз» Фарабидің
 Ғылымның саласы жоқ ой салмаған.
 Білген ол араб, латын, грек тілін,
 Ғұлама, Шығысқа көп берген білім,
 Пәлсапа, алгебра, музыканы,
 Зерттеген бос тастамай бірде-бірін.
 Өзге ұлттан араб елі оған жақын.
 Сол бір тіл бар әлемге таратты атын.
 Сол тілде жазды «Аристотель түсінігін»
 Сол тілде – «саясаттың трактатын».
 Қақ жарған найзағайдай қара аспанды,
 Жеңем деп шындықпенен таласқан-ды.
 Тисе де жүзі тасқа, мұқалмады
 Қыпшақтың асыл берен алдаспаны!
 Ұлы ойға құлдық етіп жұрт табынды,
 Жалау ғып көтерді кеп шын дарынды.
 Өспейді алтын бидай арам шепсіз,
 Әрине, қас жандарда көп табылды!
 Есте жоқ, бұған етті қастық кімдер,

Жене алды бәрін еңбек, жастық, жігер.
 Бәлкім ол қалар ма еді бірден күйреп,
 Арабтар көрсетпесе достық егер.
 Қылыш боп төнсе кейде жат дүние,
 Дейтұғын мұндай шақта ол күйіне:
 «Адамның шыдамсыздық мықты жауы,
 Сабырлылық болсын қорған, оған ие!»
 Кейде ол қолға алатын домбырасын,
 (Елінен шыққан бірге жан жолдасын),
 Сол сәтте көкке қанат жаятұғын
 Көңілден ұшып аққу, кейде лашын...
 Домбыра беретұғын әл-қуатты,
 Ашатын оған мөлдір көз – суатты,
 Халқының күйін төгіп қос ішегінен,
 Үніндей анасының сан уатты.
 Толқып кеп Әбу Насыр тартады күй,
 Сан қилы үнге толып жатады үй.
 Ұшқыр ой туған сонау домбыраға
 Артынан ат қойды жұрт әл Фараби.
 Домбыра жанын талай тебіrentті.
 Соңынан әлемге де әйгілі етті.
 Жазды ол музыкалық трактатын
 Құрал ғып жан серігін екі шекті.
 Елімнің ұмытқан жоқ кең даласын
 Данаға айтады алғыс бар баласы:
 Фараби тартып, содан аян болды,
 Қыпшақтың әлемге ағаш домбырасы.
 Махаббат – атып таңы алтын арай,
 Әл берді Фарабиге әрі қарай.
 Шын ләззат келмегенде, қасіреттен –
 Тірі оның қалуы еді екіталай.
 Ғашықтық бүгінгідей, мың жыл бұрын.
 Қозғаған көңіл күйін, іштің сырын.
 Ойға шоқ салған талай ол кезде де
 Көген көз, сұлу қыздар, пісте мұрын.
 Әмірші, патшаны да бишара еткен,
 Көш бар ма бұдан асқан, бұдан өктем?
 Бар ма екен сірә көніп, бағынбаған,
 Жарлыққа алған орын көкіректен?!
 Құл болмай, бұл тәңірден кім құтылды?
 Ол келсе, қайғы-қасірет ұмытылды.
 Оянып тыныш жатқан қайнар көздер,
 Мұз бұлақ тасты жарып көкке ұмтылды!
 Махаббат – жаз ғой, сүйген күннің көзін.
 Оятқан алтын таң ғой түннің өзін.
 Туар ма Фарабиден асқақ ойлар,
 Осындай билемесе ұлы сезім?!

ТӨРТІНШІ ЖЫР

Миллион жыл бұдан бұрын жанып кеткен,
Бітпеген нұры әлі сөніп көктен.
Жұлдызға ұқсар дарын иелері
Еңбегі бүгін бізге келіп жеткен.
Фараби, қиындықты талай көрген,
Жезтырнақ – сұм тағдырды талай жеңген.
Өйткені серіктері болды қорған,
Ғалымға ақ жүрекпен тастай сенген.
Саф алтын сара ойлары кетер текке.
Есті адам ұқпастарға етсе өкпе.
Түсінді ол өз бағының жатқандығын
Дуалы, сонау алыс келешекте!
Қаймығып, көңіл шіркін алас ұрар
Келешек бүгінгі емес адастырар.
Келешек дарынының кесімкері,
Жауын жоқ сеніменен бақ таластырар!
Осалды қанды балақ өлім жеңген,
Қағида келе жатқан бар ежелден.
Күшті тек бұл өмірде сондай жандар –
Кімде-кім қорықпаса егер сол өлімнен!
Ғалымда ашқан талай жаңа ұғым.
Ей, Қыпшақ, Фарабидей дана ұғлың
Дүниеге келсе-дағы Отырарда,
Мысырдан тапты ұлы даналығын!
Сан рет қуантсаң да жүрегімді,
Жат елден берді тәңір тілегінді.
Сен алдың Нишапур, Бағдат, Мысыр, Шамнан,
Қызына, ғылым атты керегінді!
Мадақтап бас игенде әлем біткен,
Мақтанғам, мен де сені тәңір еткем.
Дегенің «Мен Отырардың баласымын»
Кетпейді, ант сөзіндей, көкіректен.
Сол күннен міне қанша ғасыр өтті,
Фараби ғалым болды құдіретті.
Таңданды жердің жүзі, қайран қалды
Қандай жұрт тапты деп бұл кереметті?!
Ал жұртың бастап сонау ескі сақтан,
Аргипей, массагет пен саураматтан,
Найза ұстап бірі қалмай жауға аттанған
Көшпелі ел, Шығысқа аян әлімсақтан!
Мал баққан, кейде тіпті егін еккен.

Жау тисе, жаугершілік туын тіккен,
Жұрт еді Үнді менен Иран барған,
Батысын шүршіттің сан тітіреткен!
Сен туған кене тарих, көне халық.
Бір кезде бұ да әлемге төккен жарық.
Төнгенде талай жауы «кұртамын» деп,
Шыға алған тауды бұзып, тасты жарып!
Жатқан соң шапқыншылар жолы болып,
Көп кірдік күштілерді салған жорық.
Сонда да бермедік біз ешкімге де
Қазақтың ұлы жерін, қалдық қорып.
Бұл ара дозақ та еді, бейіш те еді,
(Талай хан бұл далаға кейісті еді),
Бұл жерсіз дүние жүзі тарихы жоқ,
Шығыс пен Батыс мұнда түйіседі!
Еліңнен жүрсең де алыс, болдың бірге,
Сақтадың оны мәңгі жүрегінде,
Ұқсады махаббатың оған деген
Сарғайып, сағынып бір күткен күнге.
Әрине қалған жұртың жанға батты.
Әр күнің тамшылаған жас боп ақты.
Тек қана ұлы арман – ғылым деген
Жаныңның ауырғанын баяулатты.
Қарт етті мезгіл кеулеп жас жігітті,
Ақтап ол әлем күткен көп үмітті,
Жүректен тамған қаны таусылғанда,
Уа, дүние, қарияның күні бітті!
Өлім не? Мәңгі ұйқы тас қамалы,
Құтылмас одан дүние бар адамы,
Өмірге деген сәби әр талпылы –
Өмірге таяй түскен ол қадамы.
Өлген жоқ әл Фараби тірі мәңгі,
Ұйқыдан оянған жоқ сол күн таңғы.
Ала алмай келе жатыр мың жыл бойы,
Ұлы ойды, алса да өлім жан мен тәнді!
Мінекей тұрмын мен де атыңды атап,
Халқыңа тарап жатыр аңыз, лақап.
Бас иген Шығыс, Батыс, барлық жұртың
Бір адам алсын сендей алсын атак!
Тартып бір әл Фараби домбырамды,
Тілеймін бұдан да шат атар таңды.
Мың жылдан кейін тағы кездес, бабам,
Той тойлап ұрпағыңмен қазақ қанды!



Жарияланған мақала мен автордың пікірі редакцияның көзқарасын білдірмейді. Журналдың жаңадан ұйымдастырылуына байланысты қаржылық қоры жоқ, авторларға қаламақы төленбейді. Редакцияға келген хаттарға жауап жазылмайды, қолжазба авторға қайтарылмайды.

Редакцияға түскен барлық мақалалар сілтеме алынатын халықаралық журналдарға қойылатын талаптарға сәйкес сарапталады.

Published articles and opinions of the authors do not reflect the opinion of the editorial board. In connection with the new registration, the magazine does not have financing fund, authors' fees are not paid. The editorial board doesn't respond to the received letters. Manuscripts are not returned.

All submitted articles are reviewed in accordance with the requirements of the cited international journals.

Опубликованные статьи и мнения авторов не отражают мнение редакции. В связи с новой регистрацией журнал не имеет фонда финансирования, авторам гонорары не выплачиваются. На поступившие письма редакция не отвечает, рукописи авторам не возвращаются.

Все поступающие в редакцию статьи рецензируются в соответствии с требованиями к международным цитируемым журналам.

Көркемдеушілер тобы:

Алдашева Айгүл, Айымбетов Азамат

ИБ №

Басуға 20.03.2020 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 $\frac{1}{8}$. Көлемі 12,3 б.т. Офсетті қағаз. Сандық басылыс.

Тапсырыс №0. Таралымы 1000 дана. Бағасы келісімді.

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің
«Қазақ университеті» баспа үйі.

050040, Алматы қаласы, әл-Фараби даңғылы, 71.

«Қазақ университеті» баспа үйінің баспаханасында басылды.