

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875

ӘЛ-ФАРАБИ атындағы ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ҚазҰУ ХАБАРШЫСЫ

Философия сериясы. Мәдениеттану сериясы. Саясаттану сериясы

КАЗАХСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени АЛЬ-ФАРАБИ

ВЕСТНИК КазНУ

Серия философия. Серия культурология. Серия политология

AL-FARABI KAZAKH NATIONAL UNIVERSITY

KazNU BULLETIN

Philosophy series. Cultural science series. Political science series

№2/2 (56)

Алматы
«Қазақ университеті»
2016



ХАБАРШЫ

ФИЛОСОФИЯ СЕРИЯСЫ. МӘДЕНИЕТТАНУ
СЕРИЯСЫ. САЯСАТТАНУ СЕРИЯСЫ. №2/2 (56)

ISSN 1563-0307
Индекс 75875; 25875



25.11.1999 ж. Қазақстан Республикасының Мәдениет, ақпарат және қоғамдық келісім министрлігінде тіркелген

Күәлік №956-Ж.

Журнал жылына 6 рет жарыққа шығады

Журнал философия, мәдениеттану және саясаттану ғылымдары бойынша диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған // Докторлық диссертациялардың негізгі қорытындыларын жариялау үшін Қазақстан Жоғары Аттестациялық Комитетімен ұсынылған ғылыми басылымдардың тізіміне кіреді // ЖАК бюллетені, №3, 1998; Нормативтік және методикалық материалдарын жариялайтын ғылыми басылымдар тізімі Қазақстан ЖАК-нің төрағасының бұйрығы 26.06.2003, №433-3 ж. // Нормативтік және методикалық материалдар жинағы №6 ЖАК. – Алматы, 2003

ЖАУАПТЫ ХАТШЫ

Борбасова Қ.М.,

филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Телефон: +7701 168 0292

E-mail: karlygash_bm@mail.ru

РЕДАКЦИЯ АЛҚАСЫ:

Масалимова А.Р., филос.ғ.д., профессор – ғылыми редактор (Қазақстан)

Насимова Г.О., саяси ғ.д., профессор – ғылыми редактордың орынбасары (Қазақстан)

Абдығалиева Г.К., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Алтаев Ж.А., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Асунсьон Лопез-Варела, профессор, Комплутенс университеті (Испания)

Байтенова Н.Ж., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Ғабитов Т.Х., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Ғарифолла Есім, филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Жолдубаева А.К., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Исмағамбетова З.Н., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Каплан С., профессор, Калифорния университеті (АҚШ)

Карабаева А.Г., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Кэтлин Адамс, профессор, Лойола университеті (АҚШ)

Кұлсариева А.Т., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Құрманалиева А.Д., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Қайдарова А.С., саяси ғ.д., доцент (Қазақстан)

Нурлышева Г.Ж., филос.ғ.д., профессор (Қазақстан)

Петрик Дж., профессор, Огайо университеті (АҚШ)

Сенгирбай М.Ж., PhD докторы, аға оқытушы (Қазақстан)

Федотов А.В., профессор, София университеті (Болгария)

Финке П., профессор, Цюрих университеті (Швейцария)



ҚАЗАҚ
УНИВЕРСИТЕТІ
Б А С П А У Й І

Ғылыми басылымдар бөлімінің басшысы

Гульмира Шаккозова

Телефон: +77017242911

E-mail: Gulmira.Shakkozova@kaznu.kz

Редакторлары:

Гульмира Бекбердиева, Агила Хасанқызы

Компьютерде беттеген

Айгүл Алдашева

Жазылу мен таратуды үйлестіруші

Мөлдір Өміртайқызы

Телефон: +7(727)377-34-11

E-mail: Moldir.Omirtaikyzy@kaznu.kz

ИБ №9888

Басуға 12.05.2016 жылы қол қойылды.

Пішімі 60x84 1/8. Көлемі 14,8 б.т. Офсетті қағаз.

Сандық басылыс. Тапсырыс №2957. Таралымы 500 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.

© Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, 2016

**«ӘЛ-ФАРАБИ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН»
ХАЛЫҚАРАЛЫҚ ФАРАБИ ФОРУМЫ
МАТЕРИАЛДАРЫ**

Алматы, Қазақстан, 2016 жыл 5-6 сәуір

**МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОГО ФАРАБИ ФОРУМА
«АЛЬ-ФАРАБИ И СОВРЕМЕННОСТЬ»**

Алматы, Казахстан, 5-6 апреля 2016 г.

**MATERIAL
OF INTERNATIONAL FARABI FORUM
«AL-FARABI AND MODERNITY»**

Almaty, Kazakhstan, 5-6 April, 2016

Askar L.A., Kuranbek A.A.,
Aliyev Sh.Sh., Kayratuly S.

Al-Farabi's art of logic in Falsafah

Асқар Л.Ә., Құранбек Ә.А.,
Әлиев Ш.Ш., Қайратұлы С.

Әл-Фараби фәлсафасындағы логика өнері

Асқар Л.А., Куранбек А.А.,
Алиев Ш.Ш., Кайратұлы С.

Искусство логики в фальсафе аль-Фараби

The article analyzes the art of logic in falsafe al-Farabi. The article shows that al-Farabi logic based on the ancient heritage, especially in getting acquainted with the logical works of Aristotle. However, the author argues that al-Farabi is not just a commentator, an imitator, and the same thinker who created his original logical-epistemological doctrine. In his logical doctrine of al-Farabi it is fundamentally based on the objective truth from the left ventricle. In this regard, the philosopher interpreted as proof way justify the way of truth and falsehood position. Therefore, an essential condition for the evidence, according to al-Farabi is the mandatory compliance of the assumptions prove the objective reality. In view of this evidence he considers in his logical doctrine as an important instrument of human knowledge

Key words: logic, logical teaching, truth, falsafah.

Мақалада әл-Фараби фәлсафасындағы логика өнеріне талдау жасалынады. Мақалада әл-Фараби логикасының антикалық мұраға негізделетіндігі, әсіресе, Аристотельдің логикалық шығармаларымен таныстығы көрсетілген. Алайда авторлар, әл-Фараби тек қана комментатор ғана емес, өзінің төл логикалық-танымдық ілімінің негізін қалаған ойшыл екендігін тұжырымдайды. Әл-Фараби өзінің логикалық ілімінде ақиқат пен жалғандықтың арасын ашады. Дәлелдеу философияның ойынша жағдайдың ақиқат не жалғанды негіздеудің жолы ретінде түсіндіріледі. Сондықтан әл-Фарабидің ойынша, дәлелдеудің маңызды шарты болып дәлелдеудің алғышарттарының объективті шындықпен міндетті түрдегі сәйкестігі екендігін білдіреді. Дәлелдеудің осы күшін ол өзінің логикалық ілімінде адамзат білімінің маңызды құралы ретінде қарастырады.

Түйін сөздер: логика, логикалық ілім, ақиқат, фәлсафа.

В статье анализируется искусство логики в фальсафе аль-Фараби, показано, что логика аль-Фараби основывается на античном наследии, особенно на знакомстве с логическими произведениями Аристотеля. Однако авторы утверждает, что аль-Фараби не просто комментатор, подражатель, а тот самый мыслитель, который создал свое оригинальное логико-гносеологическое учение. В своем логическом учении аль-Фараби принципиально исходит из объективного отличия истины от лжи. В связи с этим доказательство философом трактуется как способ, путь обоснования истинности и ложности положения. Поэтому важнейшим условием доказательства, по мнению аль-Фараби, является обязательное соответствие исходных посылок доказательства объективной действительности. В силу этого доказательство он рассматривает в своем логическом учении как важное орудие человеческого знания.

Ключевые слова: логика, логическое учение, истина, фальсафа.

**AL-FARABI'S ART OF
LOGIC IN FALSAFAH**

Great representative of falsafah was Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhan Uzlag ibn al-Farabi Al-Turki (latinized names – Alfarabius and Avennasar) (870-950), known as the Second Teacher (after Aristotle). As al-Kindi, he was a man of encyclopedic knowledge. However, unlike al-Kindi who puts philosophy over theology, al-Farabi actually turned this attitude completely. «Definition of philosophy and the essence of it – he says – is that it is the science of the existence itself» [1, p. 42]. Existence is organized on the principle of hierarchy and at the top of this hierarchy is «The first united one», and to a greater extent – Prime mover Aristotle. «This is the one, said al-Farabi, who is Allah ...» [2, p. 175]. Thus, the name «Allah» is nothing more than a religious label for a philosophical category.

However, to understand the true essence of the philosophy of al-Farabi, it is needed to refer to his understanding of religion and its connection with philosophy. He specifically addresses these issues in his two treatises – «The attitude of the philosophy to religion» and «Book of letters.» And second treatise revises them more thoroughly than the first one. In the first treatise, al-Farabi gives the definition of religion. He writes: «Religion is the view and actions that are preconditions for all inscribed by first Head. With religions all reach goals already set in them. «All» means the tribe, the city, the region, and, perhaps, this is one great nation or many nations» [3, p. 317]. Apparently «First Head» is Allah. He distinguishes between virtue and lack of virtue, linking them with distinction virtuous or ignorant ruler.

Al-Farabi divided philosophy into two types: first is reliable, or authentic, and second is dubious or false. He writes: «The era of authentic philosophy came when the method of proof – apodeictic – has reached a stage at which it was possible to inform about all with its help, prompting the need to explain this era preceding dialectical, sophistical, questionable, or – what is false philosophy» [4, p. 114]. When you consider that the second teacher was familiar only with the ancient Greek philosophy, the era of authentic philosophy, he believes that era, which was formed in the philosophy of Aristotle. This is evidenced by his assertion that «the dialectics and sophistry precede philosophy ...» [4, p. 115] On the basis of these words, one would think that the dialectics and sophistry by al-Farabi is

not philosophy. But it is not like this. On the same page he writes that «the philosophy of dialectical philosophy and sophistic preceded apodictic philosophy» [4, p. 115]. Thus, he says that authentic (reliable) philosophy replaced the false philosophy – dialectics and sophistry rather than philosophy has replaced the dialectics and sophistry.

Al-Farabi argues that religion has historically emerged from philosophy: «Religion possessed the minds of mankind, but by the time it originated after philosophy» [4, p. 114]. After philosophy, according to him, appeared kalam art (i.e. theology) and fiqh, that is right. Of course, theology arises on the basis of the monotheistic religions and in this sense after it. So it was in Christianity, as was the case in Islam.

As for the law, N.S. Kirabayev said: «Islam is the religion of genetically preceded the law, he has had a significant impact on its appearance, formation and function» [5, p. 10]. It's clear that Islam does not allow the separation of the religious and secular life and culture. And al-Farabi agrees that «religion is preceded by Kalam and Islamic law ...» [4, p. 115] As for the temporal relationship of religion and philosophy, al-Farabi, of course, was wrong. Historically, religion precedes philosophy, for the first arises in an archaic society, while the second – only in post-archaic (and that is not in everyone as the history of its origin showed). Al-Farabi's understanding of philosophy which precedes religion can be right only in one case. And namely: if understanding of philosophy is Aristotle's philosophy, and religion – Islam. Probably, he also meant it. But in any case to approve the similar – it is necessary not only to have courage, but, besides, it is necessary to possess big internal freedom. And al-Farabi, no doubt, possessed it. As marks out A.A. Hamidov, «It is possible to conclude that al-Farabi, Arabic Turkoman, was the most liberal thinker of the time. The only dependency, in which he found himself, was dependent on ancient Greek philosophy and mainly from Aristotle and «Hegel antiquity»» [6, p. 201].

Al-Farabi (although his teachers were Nestorian Christians Abu Mishra Mattā and Yuhanna Ben Haylan known in the Arab world experts on the logic of Aristotle, moreover, who owned both the Greek and Arabic), of course, was familiar with the writings of al-Kindi, who had influence on him. And, most likely under the influence of the latter, he turned to the ancient Greek philosophy and elected, first of all, the philosophy of Aristotle. But al-Kindi could give a push. After that the second teacher was moving itself. Comparing the ontology of Aristotle, the Neoplatonists and al-Farabi,

G.B. Shaymuhambetova came to the following conclusion: «The structure of the universe at Farabi ... basically corresponds to Aristotle, but not Plato ...» [7, p. 75] She also cites three diagrams depicting the structure of the universe of Aristotle, al-Farabi and Plato (see [7, p. 75]), convincingly proving its case.

Certainly, al-Farabi continued the commentator work which begun by his predecessors. But it was, so to speak, sober and creative commenting. He wrote about it: «The imitation of Aristotle has to be like the love to him which [never] reached that degree when it prefers the truth, such as when it becomes the hatred subject, capable to cause desire to disprove it» [8, p. 13]. Moreover, by commenting he helped other people to understand Plato Aristotle's difficult doctrines. Abu Ali Ibn Sina in «Biography» writes the following: «Having become stronger in sciences of logic, physics and mathematics, I addressed again to studying of metaphysics and read the book «Metaphysics» (Aristotle. – authors.), however, anything in it I didn't understand, and the purpose composed it remained hidden for me. I re-read it forty times, and learned it by heart, but I didn't understand neither it, nor the purpose, it pursued. In despair I told myself: «It is the book in which there is no way for understanding!» But once I went on [market] to bookbinders of books in the afternoon. One intermediary dealer, holding in a hand a book, loudly praised it. He offered it to me, but I resolutely refused it as I was sure that the book was useless. He told me: «Buy it, I will sell it to you for cheap price, for three dirhems, her owner needs them». And I bought it. The book was Abu Nasr al-Farabi's composition «About the purposes of the book of «Metaphysics». Coming back home, I hastened to read it, and at that moment the purpose of that book which I learned by heart from the beginning to the end was opened to me. I was so glad and next day gave alms to poor people, rendering thanks supreme» [9, p. 48].

What is the logic status in philosophy according to al-Farabi, and what is the logic status in his philosophy? The answer to the first question can be received, having defined its understanding of essence of philosophy and its place in system of sciences. Al-Farabi defines philosophy as follows (let's repeat definition already quoted above): «Definition of philosophy and its essence is that it's a science about essence as that» [1, p. 42]. This definition corresponds to understanding of essence of philosophy by Aristotle. But this science, according to the Second Teacher, demands from the person certain ethical qualities: «First of all his

nature should be changed, so that properties of his sensual soul went to truth, – and only to truth, – not to pleasure.

At the same time it is necessary to improve power of reasonable soul, so that his will went to the truth» [8, p. 12-13]. And in this point its position differs from the Stagirite's position. Al-Farabi allocates theoretical and practical philosophy, defining the first as learned, but not carried out by the person owing to the inability, and the second – is that a person is capable not only to learn, but also to carry out. Such philosophy, he claims, is like a virtuous religion (see: [3, p. 324]). About that place which al-Farabi defines philosophies, it is told in his «Word about Classification of Sciences» treatise. The Second Teacher divides all sciences «into five sections:

- the first section – science about language and its subsections;

- the second section – the logic and its subsections;

- the third section – mathematical sciences, i.e. arithmetic, geometry, optics, science about stars, music, science about weights and science about skillful receptions;

- the fourth section– physics and its subsections, metaphysics and its subsections;

- the fifth section– civil science and its subsections, law and dogmatic divinity» [10, p. 107]. Al-Farabi adds: «By means of this book (that is the quoted treatise. – authors.) the person can compare sciences among themselves and know what of them is more worthy, more useful, more perfect, more reliable and more strongly and what is less considerable and weak» [11, p. 108]. There is a question: what is the basis for coming to this conclusion? What is the basis for referencing to section which is an indicator of advantage, force, etc. to different sciences? If such basis is the order of an arrangement of sections, science ratio about language and logicians will be clear. But referencing metaphysics (philosophies) to the fourth category will cause new questions.

Let's turn to the characterization of the philosophy of science of the fourth section. Its name is: «About the natural sciences and the divine» (see [10, p. 162]). He defines metaphysics as «a divine science.» He writes: «Metaphysics is divided into three subsections. The first sub-study of existing objects and things that happen to them as they are existing objects.

The second subsection studies bases of proofs of theoretical private sciences, such sciences, each of which stands apart for consideration something

which is special essence. The logic, geometry, arithmetic and other private sciences similar to that. It studies [the second section] logic bases, basis of mathematics, a basis of physics and looks for confirmations and explanations from essence and its features. The third subsection studies existing non-material subjects which are not an essence of a body and don't posses these bodies» [10, p. 172-173]. During this studying the metaphysics goes back to the First Real, to Allah who is a source of all real and provides its unity. And if so, the metaphysics (philosophy) has to be on the first place (if transfer goes from above), or on the last place of the list (if to consider the list from below). Moreover, it isn't clear why al-Farabi allocated logic into the special section of sciences (second), and in the quoted fragment it places logic among the sciences entering into the second subsection of metaphysics. But the assessment of classification of the sciences doesn't enter into our task, offered by the Second Teacher. Though, of course, with a logic and philosophy ratio in its understanding not everything is clear.

Actually, al-Farabi has devoted a number of treatises to the logic (in Arabic: «Mantiq»). «An introduction to the logic of the treatise,» «Introductory chapters on logic,» «Sayings used in logic,» «The book «Eysagoge» or «Introduction,» «The book «Kataguriyas» or «Categories,» «Syllogism», «Sophistry», «Dialectic» and others. In the cited treatise «Word of the classification of the sciences,» the second section is devoted to logic. So he called the «logic». In that book he writes the following: «The art of logic teaches set of laws that contribute to the improvement of intelligence and instructing people on the path of truth in all cases intelligence grasping objects in which the confusion, the laws that protect and shield him from the errors, mistakes and errors with respect to the intelligible objects, the laws by which they are verified intelligible objects that are not guaranteed by the fact that someone made a mistake with regard to them «[10, p. 118]. In other words, thinking, intelligence was given to man by his nature. But a naturally shaped and naturally evolving intelligence is not foolproof in its application to the items available thinking, «intelligible objects» as al-Farabi said. This natural intelligence of the Greeks called common sense (φρόνησις). Logic, according to al-Farabi, is dedicated to rectify the common sense to raise it to the level of rational thinking, to the intellect ('aql).

Well-known Kazakhstan researcher of al-Farabi creativity M. S. Burabayev writes: «For Abu Nasr al-Farabi the logic is considered as the

type of theoretical disciplines, that is characterized as head of sciences and understood by it as the art studying laws and rules of thinking» [11, p. 73]. All of these words are right, except that by which al-Farabi considered logic as «chapter of sciences». That is quite incorrect, it is visible already from its classification of sciences. He paid a huge attention to logic, but the main science was «the divine science», i.e. metaphysics. At the same time A.Kh. Kasymzhanov said that al-Farabi «addresses to questions of logic and closely related gnoseology ... by consideration of problems of philosophy and sociology, the theory of music and mathematics, medicine and astronomy» [12, p.116].

He has a special treatise «Reasoning of the Second Teacher Al-Farabi on Values of [Word] Intelligence». Here he references to Aristotle's treatise «About soul», and allocates four types of intelligence: «a) potential, b) actual, c) acquired and d) active» [13, p. 23]. After analyzing them, he compares a ratio of actual and potential intelligence with a sun and eye ratio. The potential intelligence becomes actual because of the active intelligence which is, actually, a type of the acquired. However, it is necessary to consider that al-Farabi (as, however, all Arabic-speaking philosophers of the Middle Ages), like Aristotle and all other Ancient Greek philosophers, didn't carry out accurate demarcation between thinking and language. He follows ancient philosophers for whom speech and thinking – as a whole – are one-serial phenomena (about their incomplete identity it will be told below). Such identification has psychological roots: the thinking is subjectively perceived by the person as internal speech which differs from external speech by formation into words and phrases. Al-Farabi, generally, adheres to such understanding (see: [10, p. 127]). He claims that the logic «gives laws of external and internal speech ...» [10, p. 130].

Let's go back to the further characteristic of logic of the Second Teacher. The art of logic, according to him, «is related to the art of grammar, because the relation of [art] of logic to intelligence and intelligible objects of an intelligence is the same, as the relation of grammar to language and words; in [the] laws of words the grammar gives us the same samples as the logic concerning intelligible objects of intelligence» [10, p. 119]. Laws of logic are tools for testing intelligible objects reasoning of intelligence, which aren't guaranteed against mistakes, omissions and inaccuracies of intelligence. In this regard, al-Farabi marked out, it's similar to scales, a ruler or compasses which allow us to establish precisely weight, to carry out a straight

line or to draw a circle. At the same time laws and rules of logic allow us to define in advance a movement way to truth and give confidence of this movement. They allow to see mistakes, inaccuracies or miscalculations in reasoning of other people, protect from thoughtless acceptance on trust these or those judgments. Therefore, methods of own truth and methods of the examination, received by others are the same. Ignorance of logic and its rules, not possessing them dooms the person to that he went astray movements to truth, and wasn't able to distinguish true knowledge from false, received by other people. «... If we are ignorant in logic and we have nothing to test these people, – writes al-Farabi, – it means our opinion according to these people is good, or we accuse all of them, or – at last, – we rely on them» [10, p. 124]. Al-Farabi marked out that this is the purpose and, at the same time, value and advantage of logic and harm from its ignorance. «The statements of those people, who think that the logic is unnecessary, because by their mind it was a time when there was a person of perfect mind, who never made mistakes without knowing any laws of logic» he considers as a perfect fiction [10, p. 125].

It was noted above that thinking, intelligence and language activity are the same for al-Farabi. This is evident from the definition of their subject matter of logic. He writes: «As for the matter of logic (they are things in which laws are given), it is – intelligible objects – as they are indicated by the words, and the words themselves – as they indicate the intelligible objects» [10, p. 126]. At the same time, al-Farabi emphasizes that the logic is not only grammar related, but distinguished from it substantially. «It relates to grammar, because it makes laws for words, but differs from it, because the grammar gives laws for words that are unique to certain nation, and the logic provides general rules that are suitable for the words of all nations [10, p. 128]. This is a very important position, so we give another statement of the Second Master: «The logic creates laws of word and gives only the rules that are common to all nations. It extracts them, because they are common and do not consider anything that is peculiar only to one nation, and moreover, it is recommended to borrow from scientists all you need on the language» [10, p. 129].

In this point it is visible that al-Farabi doesn't identify completely thinking, work of intelligence and language, speech activity. Therefore, language and speech in this language have ethnic or national character. The grammar always is grammar of ethnic or national language. The thinking as internal and external speech depends on this language and

its grammar, but not completely. Because it's on the supranational essence, it is universal. Adding to the Second Teacher's said words, it has not only ethnic and national cultural, but also cultural and historical coloring. However, at the intrinsic level it is universal. That is why the logic can't be ethnic or national; it can be only universal. That is al-Farabi's idea. Therefore he also recommends to collect everything that is acquired in the field of logic by scientists, despite of the nation it belongs to. This idea is al-Farabi's great achievement.

Saying about logic structure as sciences (and as art that for him is often the same) allocates eight subsections: «types of a syllogism; types of statements with which one wishes to confirm opinion required in all three [meanings]; types of the arts which after the improvement becomes syllogism application; and all five [types] of reasoning: evidential, dialectic, sophistical, rhetorical and poetic» [10, p. 131]. To each subsection of logic, as marked out al-Farabi, corresponds the book. Then he lists Aristotle's compositions, giving them Arabic names. To the first subsection, according to him, corresponds the treatise «Categories» («Al-Makulat»), to the second – «About interpretation» («Al-'ibara»), to the third – «The first analytics» («Al-Kiyas»), to the fourth – «The second analytics» («Al-Burkhan»), to the fifth – «Topeka» («Al-mavadi' al-dzhadaliya»), to the sixth – «About sophistical denials» (it is inexact called «Sophistry»; the Arabic equivalent isn't given), to the seventh – «Rhetorician» and to eighth – «Poetics» (there are no Arabic equivalents of names of these books). In this regard al-Farabi follows al-Kindi who also, as shown above, includes in «Organon» «Rhetoric» and «Poetics». The allocated subsections, according to al-Farabi, aren't equivalent. He writes: «The fourth subsection the most important on value and domination. In logic, the first aim is achieved only by the fourth subsection, and other subsections are made for the sake of the fourth subsection. Three of them precede it as studying: this preface, introduction and method; four others – follow it and exist for the sake of two things:

1) each of them is used as any help and support; they are as though tools for the fourth subsection, and from one there is more advantage, and from others – it is less;

2) for a reinforcement: if these arts don't differ from each other obviously, by the time laws of each of them which differ from others will be known separately, the person, who is in search of truth and reliable knowledge, can't use dialectic things, – as he doesn't feel that they are dialectic – and at

the expense of it deviates reliable knowledge [and passes] to the strong assumption, or it applies, without knowing that, true provisions, and according to it inclines to belief; or it uses a sophism, without knowing that; or he assumes about something wrong that it is correct, and is convinced of that; or it comes to confusion; or it uses poetic things, without knowing that they are poetic; and then it builds the belief on representations and considers in the soul that it in these provisions went by truth and reached what I wished, and actually it didn't reach it» [10, p. 142-143].

Thus, from all Aristotelean «Organon» plus of «Rhetorician» and al-Farabi «Poetics» considers the treatise «Second Analytics». But the person needs to know laws of each subsection, because as shows al-Farabi in the second point, the person is trapped continually by traps, it appears in delusion embraces, frankly taking it for truth. There can be a question: why al-Farabi allocates «The second analytics»? It is known that Aristotle didn't allocate «The first analytics» and «The second analytics». It united all four books the general name «Analytics». Researchers assume that uniform «Analytics» was divided into two books in the middle of the I century BC by the attendant of the Alexandria library peripatetic Andronik Rodosky. Andronik, by the way, considered that Aristotle's philosophy needs to be studied from logic and, therefore, put «Organon» at the beginning of his compositions, having in passing divided «Analytics» into two books. Certainly, these books differ thematically. In «The first analytics» Aristotle states first of all the theory of an analytical syllogism and describes systems of assertoritzm and modal syllogistics. «The second analytics» is devoted to bases of methodology proving, that is deductive, sciences, to bases of the proof and the definition theory. Probably, therefore al-Farabi also counted it as a kernel of all doctrine about logic. But, of course, the second part of «Analytics» is impossible without the first.

Let's turn to some al-Farabi's logical compositions. The treatise called «The book «Eysagoge» or «Maintaining»» represents a free statement of the known composition of Porfiry Tirskoy to Aristotle's «Categories» (see: [14]). It should be noted that al-Kindi didn't pay to Porfiry's composition special attention. Besides, subsequently Ibn Badzha (the end of XI – 1139) claimed that al-Farabi is the one among Arab-Muslim philosophers who considered the content of «Introduction» not as propaedeutics to logic as to science but as a component of this science. It is visible even by initial words of this treatise. Al-Farabi writes: «Our

purpose in this book is to listen those things of which thoughts consist and to which they [thoughts] divided, namely, generally used in sillogistical arts parts of parts of the syllogisms» [15, p. 123].

As often occurs, firstly al-Farabi gives a general description, the original plan, prospectus that is subject to a detailed analysis on the following pages of the treatise. He did it in this case too. It gives a brief but succinct description of thought. «Any thought ... – he writes – is either categorical or hypothetical. Any hypothetical thought consists of two categorical thoughts, to which is added a conditional particle. Every categorical proposition consists of a predicate and a subject and divided by them. Every predicate and the subject is saying or indicating an idea, or an idea, expressed by a sentence. Every idea, expressed by a statement, is either universal or individual» [15, p. 123]. That is all. There are scrupulous definitions of what is universal and what is individual thought, from the point of view of universal and individuals presence what is a thought (and all possible combinations present); what is the subject and that such a predicate; what is the idea and what ideas happen; types of universals as predicates; the way sort and type matches and types of genus; what is the distinguishing, own and casual signs; and so on.

Al-Farabi treatises «the Book «Kataguriyas» or «Categories»» are further devoted to problems of logic. It adjoins to previous that Ibn Badzhi speaks well for a conclusion, about that the last is a logic component as sciences in al-Farabi treatment. Probably, for this reason it doesn't contain prompt (plan prospectus). The second Teacher «takes occasion by the forelock» at once and begins with distinction of two versions of universal, substance definition, etc. Further al-Farabi carries out the analysis in the following sequence: 1) substance, 2) quantity, 3) quality, 4) the relation and correlation, 5) «when?», 6) «where?», 7) situation 8) possession, 9) suffering actions, 10) action. Al-Kindi had the same sequence except that the categories «situation» and «action» are rearranged. Besides, at al-Kindi the first category is defined as «a substratum and attributes» and is explained that the substratum is a substance, and attribute – accident. Al-Kindi, considers the main category a substratum (it is substantive category), and other nine calls attributes of a substratum. Al-Farabi did the same. He writes: «The substance is one of the highest genus to which intermediate genus relates. Types relate to each intermediate sort so up to their last types, each one embraces single subjects. To accidents relate other nine highest genus belongs, intermediate genus relates to each one. Each of intermediate genus has

the descending row which is coming to the end with the last types» [16, p. 157]. But al-Farabi noted ten categories which consider some more «geniuses»: 1) «appreciably» and «accidental», 2) opposite subjects, 3) following one of another subjects, 4) previous and the subsequent, 5) together.

The treatise «Syllogism» («Kitab is scarletkiyas») sets the purpose «to list al-Farabi statements with which it is necessary to confirm the validity of required things in all cogitative arts and as a whole applied to the statement or a denial of any moment, to explain, from what, for what and how they develop. These are such statements which are called as a syllogism, and in popular speech are called also as arguments» [17, p. 247]. Al-Farabi this treatise divided into eighteen sections. The first six are devoted to a thought problem; following nine – a syllogism problem; one – to the inductive conclusion, one – to a conclusion by analogy and the last – so-called to «the reduced reasoning». The second Teacher declares that the reasoning on thoughts are presented in the first section of this treatise in general of what they develop, how many types of thoughts and distinction between conditional and categorical thoughts» [17, p. 247]. Meanwhile the definition «in general» in this section isn't present thought. Al-Farabi began it by the following words: «The offer and assertorical thought is a reasoning in which something is approved and reported about something» [17, p. 249-250]. But, first, assertorical thought (differently: the thought of reality) is only a type of thought. So, it differs from apodictical thought (or thoughts of need). Other points of the demand are executed by the Second Teacher. For example, it defines thought's structure as three-membered: 1) subject, 2) predicate and 3) «existence verb». In this point his theory of thought differs from Aristotle's theory of thought in which the link-verb is absent. Each judgment, as marked out al-Farabi, happens either negative, or affirmative, and, besides, – either categorical, or conditional; the last can be either connecting, or dividing. Further the philosopher continues classification and the analysis of thoughts.

From the sixth section of the treatise called «Syllogism» al-Farabi investigates a syllogism. Here he also avoids giving definition to a syllogism and writes only the following: «Thoughts are subdivided on types in which knowledge reach not by means of a syllogism, and on types in which knowledge is reached through a syllogism» [17, p. 263]. But in the seventh, the following al-Farabi's section he gives definition of this logical phenomenon: «The syllogism is the reasoning consisting of things by

number more than one, from which at a combination appreciably, instead of accidental with need other thing follows. The [logical] result is called as a conclusion and a consequence» [17, p. 264]. Al-Farabi opens syllogism structure, its types, figures and their modes. Very thoroughly, in comparison with Aristotle, al-Farabi as correctly marks out A. Kh. Kasymzhanov (see: [18, p. 60]), theory of a conditional syllogism. The fourteenth section of the treatise is devoted to this syllogism and its modes. He gives the following characteristic: «The conditional syllogism also [consists] of two parcels: bigger, [which is] conditional [thought], and smaller, [which is] the categorical [thought], connected by excluding particles: «however», «yes only», «but» and to that similar» [17, p. 287-288]. It allocates two types of such syllogisms: 1) connecting (it corresponds to modern conditional categorically, or hypothetical, to a syllogism) and 2) dividing (it corresponds to modern dividing categorically or, disjunctive, to a syllogism). The connecting syllogism, according to al-Farabi, has the two first modes, and dividing – the three first modes (total the conditional syllogism has five modes).

Further he notes that in a categorical syllogism both of its parcels are true that provides the validity of the conclusion. But syllogisms in which one parcel raises doubts meet: it is impossible to define, it is true or is false. The conclusion in that case will be false, and such syllogism is a syllogism through a contradiction: after all one of parcels – is true. Al-Farabi suggests doing the following procedure. «... If we want to understand the validity of any thought, we take [thought] contradicting it and we add to it undoubtedly true parcel. If one makes a syllogism of them, the conclusion will turn out obviously false and inadmissible. Thereby, we prove the validity of the initial thought which explanation we set as the purpose» [17, p. 295]. Here al-Farabi considers reduction procedure to absurdity.

Concerning an inductive syllogism and a conclusion by analogy, al-Farabi, gives induction definition. He writes: «The induction is a research of single things, everyone, entering into something general, for confirmation of truth of that thought which is taken out about it by means of the statement or denial» [17, p. 296]. For example, as writes al-Farabi, it is necessary to check an inductive way situation: «Any movement exists in time». We analyze various types of movements (walking, flying, swimming, etc.) also we come to a conclusion that each of them exists in time. Al-Farabi gives one more characteristic of an induction: «The induction is a reasoning which possesses force of a syllogism

of the first figure. The average term in it are single things which we investigate, somehow: walking, flying, swimming and others. The big term in it is our expression: «in time», and the smaller term – «movement»» [17, p. 298]. Al-Farabi also gives conclusion definition by analogy. He writes: «The conclusion by analogy is a transfer of thought from one special case on other [case] similar to it, besides, that one of them is better known, than another, and both of them are integrated by the general sense on the basis of what thoughts about better known» [17, p. 299].

Finishes al-Farabi the treatise «Syllogism» consideration of «the reduced syllogism» which is, according to him, applied in discussions and books, and also a legal syllogism. Speaking about the second, he quotes the beginning of twenty third chapter of the second book «First analytics»: Not only dialectic and proving syllogisms are under construction on the figures stated above, but also both syllogisms rhetorical and legal» (on: [17, p. 336]). However, Aristotle didn't write about legal syllogisms. Comparing: «... Not only dialectic and proving syllogisms turn out through earlier specified figures, but also syllogisms rhetorical and in general any way of the belief, whatever it was. Because we always convince either through a syllogism or by targeting» [19, p. 247]. It is visible that Aristotle's speech is not about specially legal syllogism. It is possible to speak about «a convincing syllogism» under which it is possible to bring and syllogisms. Al-Farabi calls them reasoning, «which Aristotle called «convincing» syllogisms and which are mentioned at the end of his book known as «Analytics»» [17, p. 336]. Of course, it's a gap, but admissible. In the Caliphate the right (fiqh) took more significant place, than in Ancient Greece and, furthermore, this right was closely connected with Sharia. Therefore, al-Farabi also allocates those syllogisms which are under construction in Muslim legal practice in a special sort of syllogisms.

Let's turn to other al-Farabi's treatises in which the logic theme appears. It is «Rhetoric» and «About poetry [art]». It is asked, on what basis of the rhetorician and furthermore poetics al-Farabi is referred to logic? The second Teacher claims that the rhetoric «is sillogistical art and which purpose to convince all (i.e. the categories allocated with Aristotle. – authors.) . It creates conviction [in something] in soul listening (and it is an ultimate goal of the speaker), reached by application of rhetorical receptions» [20, p. 441]. At the same time with poetry art. In poetry statements in which, in his opinion, there are imitation of things. According

to him, «imitations by means of the statement ... divided into two:

1. Imagination of a thing in those things.
2. Imagination of existence of a thing in other thing.

As it occurs in scientific statements, for al-Farabi example. The first of these types gives knowledge of a thing in a thing, for example, as definition. The second gives knowledge of existence of a considered thing in other thing, for example, as the proof. Proceeding from it [it is possible to note] that the imagination [things] as is important for poetry, for example, knowledge – in the proof, opinion – in a topic and belief – in the rhetorician» [21, p. 551]. Thereby, art of poetry, as well as art of rhetoric, according to al-Farabi, is sillogistical art, and not just aphodeical, dialectics and sophistic. The treatise called «Sophistry» from the first sentence Al-Farabi names the book «... «About the places misleading» in which every person who studies everything can make a mistake» [22, p. 363]. Moreover, the Second Teacher explains that it is the book «also about receptions which are intended to reject reason from the correct way in all that it is required to learn and present lie in shape of truth and to mislead the person concerning a thing which he wishes to learn» [22, p. 364]. This treatise corresponds to Aristotle's treatise «About sophistical denials». Aristotle notes that his composition – «about sophistical denials, i.e. about essence of paralogizm, instead of denials ...» [23 seem denials, but an essence, p. 535]. Researchers noticed long ago that the name of the Aristotle's treatise is a little bit ambiguously. On the one hand, it is devoted to what it is told in the quoted words Stagirita, i.e. to the description of how sophists build denial logically faultless thoughts. But on the other hand, it is devoted to criticism of sophistical denials, the proof of their logical incorrectness and insolventy. As a whole the same problems are solved also by al-Farabi in the treatise «Sophist».

Moreover, Al-Farabi wasn't limited by the logical side of things. He paid attention to a subjective psychological aspect of people to whom the sophistical reasoning is turned. He writes that «[influence] of sophistry depends on a condition of the person – on previously taken roots opinions in his mind, on his appearance and habits which direct him not to the truth and to mistake» [22, p. 365]. Whether the sophist aims to put some idea to the listener's mind and for this purpose uses not only logical (to be exact, logic making) receptions, but also appeals to common opinions, language effects (a synonymy, a homonymy, amphiboly, metaphors, figurative senses of words, etc.) puts pressure upon

the emotional sphere of the interlocutor, etc. And if this interlocutor's education is on the low level, he doesn't know anything about this subject of discussion and, furthermore, anything about logic and its laws, sophist's victory is undoubted. For this reason the subject of sophistic and sophisms (in Arab: «Mugliat») joins structure of science of logic. Al-Farabi noted that «sophisms are subdivided on those that can be a syllogism or part of a syllogism, and on of what it is impossible to form neither a syllogism, nor part of a syllogism» [22, p. 365].

Important part of the logical doctrine of al-Farabi is the doctrine about dialectics, about dialectics art (sina'at al-Dzhadal). Al-Farabi's special treatise called «Dialectician» («Al-Dzhadal») is devoted to this theme, though the Second Teacher concerns dialectics questions in other treatises too. In particular, in the subsection «Logic» of the treatise «Word about Classification of Sciences» he gives the characteristic to dialectic reasoning (see [2, page 132]). It should be noted separately that the special composition with the name «Dialectics» isn't present not only among Aristotle's works, but also in the whole Ancient Greek philosophy. There is no such a work also in Arab-Muslim philosophy, and also among al-Farabi's predecessor al-Kindi's works and among works of his followers on phalsaph. Certainly, to the dialectics it's given much attention by Aristotle in the «Topeka», but «Topeka» is devoted not only to dialectics.

In al-Farabi's opinion, as well as in Aristotle's opinion, the dialectician is higher sophistic and philosophies (he speaks to a thicket about «science») are lower. He treats their ratio not only in axiological, but also in genetic and chronological aspect. According to him, «dialectics and sophistic precede philosophies as a tree food precedes fruit [food], or how tree flowering precedes [emergence] of a fruit» [4, page 115] precede. And, further, as for Aristotle, for al-Farabi the dialectics is, mainly, the art of dialectics (Sina'at al-Dzhadal). This treatment is recorded already in the treatise «Dialectics» beginning. Al-Farabi writes: «Art of dialectics is art by means of which the person gains ability to develop a syllogism from the standard parcels for the denial of any fortune of the general thesis which is come into by means of a question from answering, which seeks protection in it [the general thesis] the condition representing one of two parties of a contradiction which appeared at it on coincidence, i.e. answering seeks protection of any condition of the general thesis which it gives from asking, and asking seeks to disprove this condition of the general thesis, [representing one and two

parties of a contradiction]» [24, page 361-362]. It should be noted that Arab «al-Dzhadal» has values «dispute», «debate», «conversation», «debate». But dispute, debate, etc. as clearly by itself, assumes a mutual, mutual exchange of thoughts, questions and answers.

And al-Farabi specially emphasizes the fact which in XXI century received the name of philosophical dialogue. He writes: «When ... various minds will meet after reflection, self-examination, disputes, debate, debate, consideration from the opposite sides then anything won't be true except belief to which they will come, having proved it and having unanimously agreed with it» [1, p. 45]. Moreover, the Second Teacher stated the idea of the fact which in XXI century received the name of interdisciplinary, or complex, researches. He writes: «After all it is authentically known that there are no more weighty, useful and strong arguments, than the sign of different knowledge on the same thing and association of many opinions in one because the intelligence at all serves for the proof» [1, p. 44].

It should be noted that in Kazakhstan al-Farabi's philosophy follower is thoroughly only one philosopher – A. M. Kenisarin (see his works dealt with a dialectics problem: [25, page 70-71]). But let's turn to al-Farabi. He noted that in Ancient Greek philosophy «the mixed method» at the beginning was used. It explains: «The mixed method is a method which was used by philosophers in the ancient time till that time while three methods weren't differentiated from each other and weren't divided on: 1) scientific, 2) dialectic, 3) the sophistic. Scientific methods then scientific art which became an ultimate goal were so received, and dialectic art became preliminary training and preparation for it both the tool and the servant of scientific art. And sophistic remained imitation of dialectics and similar to it and creating false opinion on what dialectics is. It is possible that it even created false opinion of the right definition of philosophy. Subjects of these three arts are uniform also required situation which are the same things. They differ on the ultimate goals and the beginnings» [24, p. 396-397]. That is the point of view of al-Farabi on a ratio of science (philosophy), dialectics and sophistic.

The analysis of al-Farabi's texts in which he gives the characteristic to dialectics, and especially in the treatise «Dialectics», shows discrepancy of his views on dialectics. For example, he claims: «Only the dialectics is that gives knowledge of existence of two contrasts in everyone [from them]» [24, p. 414]. Or: «There is no available seeming in dialectics, and opposite, there are syllogisms and

the parcels standard actually» [24, page 401]. At the same time al-Farabi claims that «art of dialectics can prove any situation and disprove the same situation, and can develop two syllogisms to (two) parts of a contradiction together, two syllogisms, proving two contrasts together. Both of these syllogisms will be (completely) dialectic. It is inadmissible in the sciences based on reliable knowledge» [24, page 383]. Al-Farabi even claims that the beginnings of dialectics contain lie which is quite hard for finding. He writes: «The lie hidden at the beginnings of dialectics, is covered very skillfully and won't be found out at once, except as by the deepest check throughout a long time owing to their social origin» [24, page 399]. But in that case the dialectics a little than differs from sophistic. And al-Farabi, really, declares: «All that is available in dialectics, is available and in sophistic. It means each thing which actually is available in dialectics, this thing is also available in sophistic to all appearances [24, page 400] (is deceptive)». In our opinion, this discrepancy in definition of dialectics is caused by the Second Teacher, first, passed by other interpretation of essence of the dialectics, developed in Ancient Greek philosophy, and accepted as a whole Aristotel's interpretation, and secondly, having accepted it, for itself didn't develop criterion for distinguishing the dialectic of sophistry.

At the same time al-Farabi had one treatment of dialectics which gives the chance, so to speak, «to close eyes» to noted discrepancy. It was said above that al-Farabi stated idea of fruitfulness of philosophical dialogue. In the treatise called «Dialectics» he writes that «dialectics is exercise for the person, and serves it for his cooperation with other person» [24, p. 422]. A. M. Kenisarin who has fairly seen in it transformation of understanding of the contents and the status of dialogue paid attention to this situation. «The idea of dialogue, – he writes, – changes: from idea of dialogical dispute rivalry of two subjects it becomes the doctrine about a relation of opinions of many people, and the result must be common thing which is the most reliable, except for apodictically by knowledge» [26, page 195]. But al-Farabi's quoted words contain something greater, than simply idea of dialogue. It is the idea of philosophical and to say more widely – of human cooperation. The dialectics in this case appears as way of such cooperation.

Let's bring some result of our analysis of al-Farabi's logical doctrine. He is totally recognized as the Encyclopaedist. But in the field of philosophy he is also great expert. M. S. Burabayev writes: «Al-Farabi doctrine covers almost all philosophical

problems of that era: matter and its forms; life and its categories; properties of the organic and inorganic world; ratio physical and mental; forms and knowledge steps; the doctrine about reason, about thinking, about thought and language communication, etc.» [27, p. 9] We can add to it that al-Farabi is the first in the Arab-Muslim world who acted as the historian of philosophy and even as the philosopher comparatist. Among his work there are not only researches of philosophy of Plato, Aristotle and other antique philosophers, but also the comparative analysis of philosophy of Plato and Aristotle's philosophy (the treatise «About a Community of Views of Two Philosophers – Plato and Aristotle»).

In our study we highlight the substantive and formal logic. Meaningful philosophical logic is the logic of having their content objective Universal Being, which is at the same time, the form of thought and knowledge. But it is not restricted to these universals, it is important for the relationship of these universals, the presentation of these universals in their entirety. Al-Kindi emphasized the logic of the content. Even the ten categories that Aristotle identified and interpreted not in the ontological, but in the logical grammatical sense, it has primarily ontological content. In al-Farabi's works we can see a kind of regression to the Aristotle's interpretation of these categories. Of course, we have noted that it does not reduce completely thought to speech activity, but nevertheless these categories it appear as verbal-mental phenomena. Generally, in contrast to al-Kindi, Al-Farabi emphasized formal logic.

Of course, he pays particular attention to the ontological universals. The greatest ontological «weight» in his teaching has first things in existence

(al-al-maudzhud auual), who is, Allah. «First thing in existence, – he writes – is the root cause of the existence of all beings in general. He [one] is free from defects, other creatures – despite of Him, – have, at least, one or more drawbacks [drawback] «[28, p. 203]. Al-Farabi attributes all positives to Him. First of all, the things are being subordinate to the principle of hierarchy. In the ontological universals al-Farabi pays more attention to matter (al-Mudd) and form (al-sura). According to him, «the whole world in the true sense consists only of two main parts, namely, of matter and form that are particularly pertinent to it» [29, p. 395]. In this case, what is important is the issue of the relation of matter and form al-Farabi finds its dialectical thinking. He notes that «the matter is the basis of form.

The form can't have neither substances, nor lives – without a matter. The matter exists according to form existence, and if no form existed, there would be also no matter. The form exists not according to a matter, and in order that the corporal substance would become an actual substance» [28, p. 237]. In other sections al-Farabi acts as not the dialectician. In particular, he claims that «contrasts create or the things which substance is inconsistent, or the only subject, a condition and which communications are opposite to a basis. The cold and heat» [28, p. 241]. The prime cause, Allah can't comprise neither contradictions, nor contrasts. In thinking, in knowledge, according to al-Farabi, there is no place to contradictions. According to him, «It is inadmissible, that two contrasts were true together, on the contrary, if one of them is true (completely), another is completely false» [24, page. 385-386]. For him the contradiction is an indicator of not validity of thought, knowledge, and judgment. It is al-Farabi's logical doctrine.

References

- 1 Al-Farabi. About a community of views of two philosophers – Divine Plato and Aristotle//Al-Farabi. Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 39 – 104.
- 2 Al-Farabi. Word about classification of sciences//Al-Farabi. Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 105-192.
- 3 Al-Farabi. Relation of philosophy to religion//Al-Farabi. Natural and scientific treatises. – Alma-Ata: Science, 1987. – P. 315 – 354.
- 4 Al-Farabi, Abu Nasr. Book of letters. – Almaty: Kazakh University, 2005. – 220 p.
- 5 Kirabayev N. S. Social philosophy of the Muslim East (Middle Ages era). – M.: UDN publishing house, 1987. – 175 p.
- 6 Hamidov A.A. Al-Farabi doctrine about dialectics in a context of current trends of philosophical conceptualization of dialectics//The World of values of al-Farabi and an axiology of the XXI century. – In 2 books – Book of I. – Almaty: K-ITs IFP MON RK, 2006. – P. 192 – 264.
- 7 Shaymukhambetova G. B. To the characteristic of the ontologic and gnoseological bases of rationalism of east peripatetics (on the example of al-Farabi)//Rationalistic tradition and the present. Middle East. – M.: Science, 1990. – P. 63 – 99.

- 8 Al-Farabi. That Al-Farabi has to precede philosophy studying// Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 1-14.
- 9 Ibn Sina. Biography//Ibn Sina (Avicenna). The chosen philosophical works. – M.: Science, 1980. – P. 45 – 58.
- 10 Al-Farabi. Word about classification of sciences//Al-Farabi. Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 105-193.
- 11 Burabayev M. S. Al-Farabi: about a subject, a task and logic structure//Abu Nasr al-Farabi Philosophy. – Almaty: Aqil kitaby, 1998. – P. 72 – 83.
- 12 Kasymzhanov A.Kh. Abu-Nasr al-Farabi. – M.: Thought, 1982. – 198 p.
- 13 Al-Farabi. Reasoning of the Second Teacher al-Farabi on values of [word] intelligence//Al-Farabi. Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 15-38.
- 14 [Porfiry.] Introduction to Categories of Phoenician Porfiry, the pupil of Plato's likopolitan//Aristotle. Categories. – M.: State. social and economic publishing house, 1939. – Appendix. – P. 51-76.
- 15 Al-Farabi. The book «Eysagoge» or «Introduction» //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 120-152.
- 16 Al-Farabi. The book «Kataguriyas», or «Categories» //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 153-244.
- 17 Al-Farabi. Syllogism//Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 245 – 360.
- 18 Kasymzhanov A.Kh. Logic and theory of knowledge of al-Farabi //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 7-98.
- 19 Aristotle. First analytics //Aristotle. Compositions. – In 4 t. – T. 2. – M.: Thought, 1978. – P. 117 – 254.
- 20 Al-Farabi. Rhetoric //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 439 – 542.
- 21 Al-Farabi. About poetry [art] //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – P. 543 – 555.
- 22 Al-Farabi. Sophistry //Al-Farabi. Logical treatises. – Alma-Ata: Science, 1975. – p. 361 – 438.
- 23 Aristotle. About sophistical denials//Aristotle. Compositions. – In 4 t. – T. 2. – M.: Thought, 1978. – P. 533 – 593.
- 24 Al-Farabi. Dialectics //Al-Farabi. Historical and philosophical treatises. – Alma-Ata, 1985. – P. 359 – 592.
- 25 Kenisarin A.M. Concept of dialectics and its function of knowledge //Burabayev M.S., Kenisarin A.M. Kurmangaliyeva G.K. Problems of life and knowledge of al-Farabi philosophy. – Alma-Ata: Science, 1988. – P. 136 – 179.
- 26 Kenisarin A.M. Dialectic art in al-Farabi philosophy //dialectics History. – In 2 books – Book 1. – Almaty: IFP MON RK, 2000. – P. 179-208.
- 27 Burabayev M.S. About the relation to previous philosophy in al-Farabi's doctrine //Al-Farabi. Historical and philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1985. – P. 7-104.
- 28 Al-Farabi. The treatise about views of inhabitants of the virtuous city //Al-Farabi. Philosophical treatises. – Alma-Ata: Science, 1972. – P. 193-377.
- 29 Al-Farabi. Answers to questions of philosophers //Al-Farabi. Natural and scientific treatises. – Alma-Ata: Science, 1987. – P. 387-432.

Барлыбаева Г.Г.
**Отзвуки философских идей
аль-Фараби
в духовном наследии Абая**

В статье анализируется созвучие идей в творческом наследии Абу Насра аль-Фараби и Абая. Автор отмечает, что связующей нитью между философами, разделенных временем, но объединенных одной духовной культурой, выступают тюркские истоки наследия обоих мыслителей и арабская культура, арабо-мусульманский Восток. Философия обоих мыслителей жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческого существования, не редуцируя его к другим вопросам.

Ключевые слова: созвучие, идея, культура, казахская философия, наследие, аль-Фараби, Абай.

Barlybayeva G.G.
**Echoes of philosophical ideas
of al-Farabi in intellectual and
spiritual heritage of Abay**

In article it is analyzed the accord of ideas of Abu Nasr al-Farabi and Abay in their creative works. Author notes that Turkic sources of heritage of both thinkers and the Arab-Muslim culture are the binding thread between philosophers, divided by time, but united by one spiritual culture. The philosophy of both thinkers is viable just because it gives the answer to a question of meaning of human existence, without reducing him to other questions.

Key words: accord, idea, culture, Kazakh philosophy, heritage, al-Farabi, Abay.

Барлыбаева Г.Г.
**Абай мен әл-Фарабидің рухани
мұрасындағы философиялық
идеяларының үндестігі**

Мақалада Әбу Насыр әл-Фараби мен Абайдың шығармашылық мұрасындағы идеялар үндестігі талданады. Автор, әр кезеңде өмір сүргенімен, бірақ ортақ рухани мәдениетімен түйіскен екі ойшылдың арасын біріктіруші арқау түркілік бастау мен араб мәдениеті, араб-мұсылмандық Шығыс екендігін атап өтеді. Екі ойшылдың да философиясы өміршең болып келеді, себебі, ол өзге мәселелерден бұрын адам өмірінің мәні жайлы сұрақтарға жауап береді.

Түйін сөздер: үндестік, идея, мәдениет, қазақ философиясы, мұра, әл-Фараби, Абай.

**ОТЗВУКИ
ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ
АЛЬ-ФАРАБИ
В ДУХОВНОМ
НАСЛЕДИИ АБАЯ**

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

Необходимо особо подчеркнуть, что пробуждение интереса к проблеме духовности в наше время и в нашем обществе – это не очередная дань быстроменяющейся моде, а действительная потребность мятущейся души нашего современника, вырванного из привычного уклада жизни и брошенного в сложный мир новых отношений и иных ценностей, желающего найти свой путь и осмыслить свое место в этом мире. Пробуждение интереса к вопросам духовности – это сознательное или еще не вполне осознаваемое, но лишь предчувствуемое признание критичности, кризисности и даже невозможности своего прежнего способа существования и искание другого способа жизни в мире, иной формы взаимоотношения с ним. Бытие духовности – это путь переоценки ценностей и обретения смысла, а для индивида – это проблема нахождения более высокой цели (нежели суэта повседневности) и истинного смысла своей жизнедеятельности.

Спецификой казахской философии традиционно является ее направленность на проблему человеческой экзистенции, духовный поиск смысложизненных оснований бытия человека. Духовная ориентированность национального философского сознания казахов сохраняется на протяжении всего длительного периода его развития и, прежде всего, в творческом наследии таких знаковых фигур казахской философской мысли, как аль-Фараби и Абай.

Наследие великого средневекового мыслителя-энциклопедиста, впитавшего в себя и ассимилировавшего идеи эллинистических, арабо-персидских и тюркских философских тради-

ций, прочно вошло в сокровищницу духовной культуры Казахстана, став национальной гордостью истории и культуры страны. Но философ и ученый Абу Наср аль-Фараби не принадлежит только одному государству или даже одному континенту: его научное и философское творчество – достояние всего человечества.

Творчество Абу Насра аль-Фараби, получившего признание еще при своей жизни, получило широкое распространение в мире. Оно изучается во многих странах и переведено на различные языки. Философские трактаты мыслителя, ставшие важнейшими элементами мировой культуры, хранятся в библиотеках Бейрута, Каира, Тегерана, Исфагана, Стамбула, Лондона, Берлина, Мадрида, Братиславы, Ташкента и других.

Народная молва гласит: гении рождаются на одной и той же земле раз в тысячу лет. Так, между уроженцем Отрара, великим Абу Насром аль-Фараби и Абаем, в чьем этическом учении заключена квинтэссенция казахской философской мысли, как раз десять веков.

На наш взгляд, арабская культура, арабо-мусульманский Восток и тюркские корни – это те общие духовные источники, которые являются связующей нитью между ними и создают определенное созвучие, а также перекличку некоторых их идей. Если вопрос достижения человеком красоты и счастья является основным в этике аль-Фараби, то именно с рассмотрения проблемы человека и его счастья берет начало и этическая концепция Абая. Кроме того, академик А.Х. Маргулан совершенно правильно отмечал, что наследие Абая «характеризуется стремлением к прекрасному, составляющему суть творчества великого поэта» [1, с. 68].

Созвучны идеи аль-Фараби и Абая о происхождении Земли, их космогонические и космологические представления. В своих математических трактатах Абу Наср большое внимание уделяет числу 8, а выдающийся казахский поэт и мыслитель, как известно, написал знаменитые «Сегіз аяқ» («Восьмистишия»). Аль-Фараби писал: «Каждый человек имеет свое место в мире» [2, с. 277], Абай вторит ему: «Сен де – бір кірпіш дүниеге...» («И ты являешься одним кирпичиком мироздания») [3, с. 208]. Такую перекличку идей можно было бы продолжить.

Связующей нитью между этими двумя философами, подчеркивал А. Машанов, является мусульманский мыслитель Шахабутдин Багаутдинулы Маржани (1818-1889), подробно рассматривавший в своих трудах трактаты аль-

Фараби по философии, музыке, естественным наукам [4, с. 92]. Есть сведения, что Абай много читал и изучал труды Ш. Маржани, так как ученики татарского мыслителя преподавали юному Абаю в годы его учебы в медресе. Хотелось бы особое внимание обратить на древнетюркский пласт культуры, вне всяких сомнений, оказавший огромное влияние и на жившего до двадцатилетнего возраста в г. Отраре Абу Насра аль-Фараби, и на Абая, никуда не выезжавшего из родной Казахской степи.

Творческое наследие обоих мыслителей, которые были и философами, и учеными, и поэтами, и музыкантами, отличается масштабностью и широкоохватностью мысли. Они сумели раскрыть непростую взаимосвязь, казалось бы, разнородных явлений, остроту и драматизм человеческого существования. Удивительно созвучны их поэтические строки: «Я жалею народ, по нему изболелась душа», – писал аль-Фараби в стихотворении «Тоска по Родине» [5, с. 38].

«О казахи мои! Мой бедный народ!» – «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым», – вторит ему Абай [3, с. 57]. «Я устал, мои крылья ослабли, я постарел», – горестно вздыхает Абу Наср [5, с. 38]. «Вот и старость... Свершиться мечтам не дано!» – «Қартайдық, қайрат қайтты, ұлғайды арман», – перекликается с ним Абай [3, с. 54].

И аль-Фараби, и Абай призывали людей вырабатывать в своей душе все наиболее возвышенное и благородное: храбрость, щедрость, умеренность, дружелюбие и другие подобные качества, которые не только облагораживают обладателя их, но и благотворно влияют на других при общении с ним. И Абу Насру, и Абаю характерно благожелательное отношение к человеку, их воззрениям присущи толерантность и гуманность. На наш взгляд, философия обоих мыслителей жизнеспособна именно потому, что она дает ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, не редуцируя его к другим вопросам. Необходимо подчеркнуть, что поиски духовного созвучия двух великих гуманистов, а также изучение осуществления преемственности, возникшей между двумя тюркскими мыслителями – Абу Насром аль-Фараби и Абаем – еще только начинаются и ждут своих дальнейших исследований.

Взгляды любого мыслителя нельзя рассматривать без связи с условиями эпохи, в которую он жил, но при этом нельзя анализировать их и вне связи с мировоззренческими идеями той культуры, из которой он вышел.

Человек как представитель своего этноса несет в себе архетип этой культуры, который, собственно, и дает возможность реализации его как в собственной культурной среде, так и в межнациональном культурном пространстве. Н.Г. Аюпов подчеркивал, что часто сознательно или бессознательно оставляется в тени наличие собственно тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве Абу Насра аль-Фараби. «Идет лишь констатация факта, что аль-Фараби тюркского происхождения и родом из города Фараба, – писал известный исследователь-тюрколог, – хотя, прежде всего, нужно говорить о присутствии и затем трансформации тюркских мировоззренческих и философских традиций в творчестве аль-Фараби под воздействием ислама и античности» [6, с. 381].

На наш взгляд, это верная постановка вопроса, потому как доминирующие в тюркском мировоззрении идеи полноты жизни и оптимизма, свободы духа и героики, добра и щедрости, несомненно, присутствуют в воззрениях Абу Насра. Кроме того, мыслитель в своем творчестве, опять же следуя тюркским традициям, разворачивает одну из главных этических проблем – проблему человеческого счастья. «В тенгрианстве как мировоззрении, – писал Н.Г. Аюпов, – одним из центральных понятий является понятие «күт» – счастье. «Бақыт берсін» – один из главных мировоззренческих символов тюркских народов» [6, с. 385].

Таким образом, проблема тюркских истоков философского наследия аль-Фараби, с одной стороны, а с другой стороны, роль самого мыслителя в формировании и развитии философской традиции на мусульманском Востоке вообще и в частности, в становлении тюркской и казахской философской мысли, – важный, интересный и актуальный аспект рассматриваемого нами вопроса. Например, известно, что нет никаких свидетельств, что Юсуф Баласагуни изучал труды аль-Фараби, но сам рационалистический, оптимистический дух поэмы «Кутадгу билиг» и вместе с тем дух смирения, образность и некоторые мотивы произведения говорят о том, что идеи Абу Насра были ему близки и знакомы.

Необходимо подчеркнуть, что восточный перипатетизм, рассматриваемый его создателями в значительной степени как социально-политическая рефлексия, как размышление о человеке и идеальных общественных условиях его существования и самореализации, был важнейшим истоком мировоззрения Ю. Баласагуни. Наиболее явственно рационалистические восточно-

перипатетические традиции прослеживаются в практической философии Юсуфа Хас Хаджиба, особенно в понимании задач философии как просвещения. Мысль о том, что искусство является при известных условиях реализацией философии, безусловно, подходит к творчеству Юсуфа, ярко осуществившего преемственность идей аль-Фараби в области рационалистического способа постижения мира.

Следует заметить, что в целом история развития тюркской поэзии убеждает в глубокой и органической связи и переплетенности с философским пониманием жизни человека. «Философская мысль питается эмоциональным вдохновением и художественно-поэтическим видением, тогда как поэзия стремится к рациональности и философичности, глубокому осмыслению мировоззренческих проблем», – писал А.Х. Касымжанов, анализируя эстетические взгляды аль-Фараби [7, с. 94].

Внутреннее тяготение и Абу Насра, и Абая к фундаментальным общечеловеческим ценностям – истине, красоте и добру показывает, что человек для них превыше всего. Человек для обоих мыслителей был смыслом и пределом всякого философствования, потому что, как они полагали, человек есть средоточие мира, вершина творения, основа и корень общества. И аль-Фараби, и Абай искали пути его обновления, старались принести ему добро, призывали к нравственному совершенствованию человека, в силу и возможности которого они бесконечно верили. Мыслители все свои творческие силы отдавали высокой цели гуманизма, поискам истинной человечности, жизни, достойной человека.

Анализ творческого наследия обоих мыслителей показывает, что многие вопросы были поставлены этими философами исключительно глубоко, а высказанные ими идеи могут вполне быть оценены только сегодня. По существу, они опередили свое время, потому что сейчас решаются те проблемы, над которыми они бились много лет назад. И Абу Наср, и Абай в своих произведениях умели возводить единичный факт человеческого существования до ступени философского обобщения о жизни в целом.

Идейные искания обоих мыслителей были направлены на познание сложного, противоречивого мира и его глубинных проявлений. И аль-Фараби, и Абай стремились понять внутренний смысл эпохи, которую они переживали, ее духовную и общественную ориентацию. В своих этических размышлениях оба мыслителя

концентрированно выражали главные тенденции философских поисков общества своего времени, раскрывали все богатство духовного мира человека, его религиозные искания, надежды и страдания. На наш взгляд, их принципиальная позиция, взгляды, убеждения и поступки являются ценными, а также значимыми и сегодня, в условиях поиска людьми мировоззренческих ориентиров и обретения приемлемых перспектив духовного развития.

Абу Наср аль-Фараби и Абай – это глашатаи нового мировоззрения, нового мироотношения и нового понимания человека в казахской философской мысли. Они смогли воплотить в своих творениях думы и чаяния народа, выразить философию жизни человека своего времени, его понятия о бытии, морали, этике.

Об аль-Фараби и об Абае можно сказать, что они были обращены в будущее. Современность, актуальность, жизненная плодотворность их наследия такова, что требует все новых и новых исследований их творчества. Значение трудов мыслителей очень велико. Пульс и ритм их мысли определяется одним коренным вопросом, который волновал обоих мыслителей всю жизнь – это истоки жизни народа, судьбы народа, возможности его приобщения к общечеловеческим ценностям и прогрессу. На протяжении всей своей жизни мыслители беззаветно и самоотверженно боролись за торжество идеалов разума и гуманизма.

В казахской философской мысли, где определяющими ценностями выступают духовность, нравственность, милосердие и толерантность, всегда подчеркивалась мысль о том, что личность, действующая ненасильственным методом, прежде всего, защищает себя и своего противника от морального зла, лжи, ненависти, фальши, отсутствия уважения к другим и несправедливости. И Абу Наср, и Абай полагали, что философские аргументации и размышления являются силой через слово, которое может делать вызов другим силам, разоблачать ложь и приоткрывать завесу над иллюзиями, а также предлагать варианты лучшего мира для всех людей, живущих на Земле.

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

Можно с полным правом утверждать, что Абу Наср аль-Фараби стал символом богатой и уникальной культуры Казахстана и надеяться на то, что еще не одно поколение казахстанских ученых будет открывать новые страницы его творчества и находить отзвуки его идей в духовном наследии представителей казахской философской мысли.

Литература

- 1 Маргулан А.Х. В начале творческого пути // Мухтар Ауэзов – классик советской литературы. Алма-Ата: Наука, 1980. – С. 64-77.
- 2 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 400 с.
- 3 Абай (Ибраһим) Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. I том. Өлеңдер мен аудармалар. Алматы: Жазушы, 1995. – 336 б.
- 4 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. – Алматы: Қазақстан, 1994. – 192 б.
- 5 Озера степные. Казахская поэзия VIII-XIX вв. в переводе О. Жанайдарова. – Алматы: Ғылым, 1999. – 284 с.
- 6 Аюпов Н.Г. Доисламские традиции тюркской философии в творчестве аль-Фараби // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура», 28-29 сентября 2000 г. Алматы. – Алматы: Компьютерно-издательский центр Института философии и политологии МОН РК, 2001. – С. 381-385.
- 7 Касымжанов А.Х. Пространство и время великих традиций. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 301 с.

References

- 1 Margulan A.H. V nachale tvorcheskogo puti // Muhtar Aujezov – klassik sovetskoj literatury. Alma-Ata: Nauka, 1980. – S. 64-77.
- 2 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1973. – 400 s.
- 3 Abaj (Ibrahim) Құнанбайұлы. Shyғarmalаруның eki tomдық толық zhinaғы. I tom. Өлеңдер мен audarmalar. Almaty: Zhazushy, 1995. – 336 b.
- 4 Mashanov A. Əl-Farabi zhəne Abaj. – Almaty: Қазақстан, 1994. – 192 b.
- 5 Oзера stepnye. Kazahskaja poezija VIII-IIIH vv. v perevode O. Zhanajdarova. – Almaty: Fylym, 1999. – 284 s.
- 6 Ajupov N.G. Doislamskie tradicii tjurkskoj filosofii v tvorchestve al'-Farabi // Nasledie al'-Farabi i mirovaja kul'tura. Materialy Mezhdunarodnogo kongressa «Nasledie al'-Farabi i mirovaja kul'tura», 28-29 sentjabrja 2000 g. g. Almaty. – Almaty: Komp'juterno-izdatel'skij centr Instituta filosofii i politologii MON RK, 2001. – S. 381-385.
- 7 Kasymzhanov A.H. Prostranstvo i vremja velikih tradicij. – Almaty: Қазақ universiteti, 2001. – 301 s.

Құлсариева А.Т.,
Құрманалиева А.Д.,
Утебаева Д.С.

**Әл-Фараби
философиясындағы
адам мәселесі және
оның бүгінгі күнмен ұштасуы**

Мақалада авторлар ұлы ойшыл Әл-Фарабидің адам және қоғам мәселесі жөніндегі ойлары туралы сөз қозғайды. Авторлар ойшылдың қайырымды қала құру туралы, оның ішінде адамның бақытқа жету және өзін-өзі жетілдіру, кемелдендіру сияқты ойларын пайымдайды. Әл-Фараби «адамгершілік», «ізгілік», «әділет» категорияларына «қайырымдылық» деп ортақ атау береді. Оның пікірінше, «қайырымдылық» ұстанымы ізгі қаланың негізіне айналуы тиіс. Әл-Фараби мұрасының өзегін құрайтын «бақыт» мәселесі – адамзаттың ежелгі арман-аңсары. Бақытқа сан түрлі жолмен жетуге болады. Әйтсе де нағыз сарасы – ақиқатқа ғылыми таным арқылы жетуге ұмтылыс. Шын бақыт – кісінің материалдық дүниеге ындыны тоймайтын кіріптарлықтан, таусылып бітпейтін мұқтаждықтан арылып, рухани дүниесін ғұмырының мәніне, өмірінің сәніне айналдыра алуы, сөйтіп, жеке адам мәдениетінің деңгей-дәрежесі арқылы өркениет дамуының көрсеткіші, өлшемі түзілетіндей биікке көтерілуі. Авторлар Әл-Фараби ойларының бүгінгі таңда да өзектілігі мен маңыздылығын жоғалтпағанын ерекше атап, оның қазіргі уақытпен сабақтастығын алға тартады.

Түйін сөздер: бақыт, кемел адам, философия, қайырымдылық, ізгілік.

Kulsariev A.T.,
Kurmanalyeva A.D.,
Utebayeva D.S.

**The problem of man in the
philosophy of al-Farabi and the
relevance of his views in the
modern world**

In the article the authors tell about the great thinker al-Farabi, who in his writings has solved the problem of the relationship of man and society. The authors reflect about his theory of the virtuous city, including the achievement of happiness and selfimprovement person on the path to achieving happiness. Al-Farabi gives the common name of «virtuous», categories such as «virtue», «piety», «justice». In his opinion, the principle of «goodness» should be the basis of a virtuous city. The basic idea of the heritage of al-Farabi is the problem of «happiness» is an old dream of mankind. To achieve happiness by any means possible. But, the best thing is the desire to find the truth through scientific knowledge. True happiness – get rid of the material component of our being, and to make sense of life desire to enrich the spiritual life, and thereby become high morality, civilized man. The authors emphasize the relevance and importance of theories and views of al-Farabi in modern world and point to the historical continuity of his legacy.

Key words: happiness, a perfect man, philosophy, virtuous, goodness.

Кулсариева А.Т.,
Құрманалиева А.Д.,
Утебаева Д.С.

**Проблема человека
в философии аль-Фараби
и актуальность его взглядов
в современном мире**

В статье авторы рассказывают о великом мыслителе аль-Фараби, который в своих трудах раскрыл проблему взаимоотношения человека и общества. Авторы размышляют по поводу его теории добродетельного города, в том числе достижения счастья и самосовершенствования человека на пути достижения счастья. Аль-Фараби дает общее название «добродетельный» таким категориям, как «нравственность», «благочестие», «справедливость». По его мнению, принцип «добродетельности» должен стать основой добродетельного города. Основную идею наследия аль-Фараби составляет проблема «счастья» – давняя мечта человечества. Достичь счастья можно любыми путями. Но самое правильное – это стремление найти истину через научное познание. Настоящее счастье – избавиться от материальной составляющей нашего бытия и сделать смыслом жизни стремление обогатить духовную жизнь, тем самым стать высоконравственным, цивилизованным человеком. Авторы особо отмечают актуальность и важность теорий и взглядов аль-Фараби в современном мире и указывают на историческую преемственность его наследия.

Ключевые слова: счастье, совершенный человек, философия, добродетельность, благо.

**ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛО-
СОФИЯСЫНДАҒЫ
АДАМ МӘСЕЛЕСІ ЖӘНЕ
ОНЫҢ БҮГІНГІ
КҮНМЕН ҰШТАСУЫ**

Кіріспе

Ортағасырлық ғұлама ойшыл, энциклопедиялық білімімен таң қалдырған философ Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы қанша сусындасаң да, көзі сарқылмайтын білімнің қайнар бұлағы. Елдігімізді барша жұртшылыққа паш ететін оның өшпес бейнесі дәл қазақ топырағынан шыққаны біз үшін үлкен мақтанш. Екінші Ұстаздың философиялық, логикалық, метафизикалық, әлеуметтік, жаратылыстану ғылымдары салаларына қосқан үлесінің теңдесі жоқ.

Ғалымның философиясы, негізінен, адам төңірегіндегі мәселерді өрбітуден туындайды. Оның пікірінше, өмірдегі мақсат – адамның жетілушілігі. Жетілушілік – адамның «о дүние мен бұл дүниеде» асқан бақытқа жетуі. Ал адамның ізгі ниеті бақытқа жетуі тек білім жинақтаумен, яғни адамға «көркемдік тән болып», теориялық білімдердің бойына барынша кең даруымен тікелей байланысты. Теориялық білімдерді әл-Фараби даналық, яки философия деп атап, адам бақытқа тек философияны меңгергенде ғана жететінін басып айтқан.

Теориялық ізгіліктер әл-Фараби мұрасында әрдайым этикалық ізгіліктермен бірге жүреді, ол ғылымдардың тек сөз жүзінде емес, сондай-ақ практикалық қолданыс табуын өзіне желеу еткен. Мұның көрінісі ретінде ғалымның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарасын» алсақ та жеткілікті. Философ мемлекет құрылымы, оның пайда болуы, мемлекеттегі бағыныстылық тәртіппен адамдардың іс-әрекетінің бөлінуі сияқты бірқатар аумақты ойлары теориялық та, практикалық та тұрғыдан маңызы зор, бұған ғалымның қала құруға талпынысы дәлел.

Әл-Фарабидің адам және қоғам арақатынасы мәселесі, адамның бақытқа жетуге ұмтылуы сияқты ойлары бүгінгі таңда да аса өзекті. Адам табиғатын кемелдендіру, осы арқылы қоғамды жақсарту біздің қазіргі қоғам үшін маңызды екені анық. Аристотель мен Платон сияқты көне грек философиясы мен ислам философиясын ұштастыра білген ұлы бабамыз, өзі өмір сүрген қоғам, заманауи қоғам және болашақ қоғам үшін өзектілігін жоймайтын ойларын қалдырды.

Бақыт адам өміріндегі ең жоғары кәметтік

Әл-Фараби философиясында адам мәселесі бақыт ұғымы айналасында өрбиді. Адам қоршаған ортаны сезіммен танып қана қоймай, сезіммен қабылданған заттарды болмыстың иерархиялық бітімімен жіктес зерттейді. Сезімдік таным, ақылмен пайымдау жолымен қалыптасқан білім арқылы болмыстың мәнін ұғынған соң, кемелденуге ұмтылу, содан соң – бақытқа кенелу – міне, сол адам бақыты. Бақытты адам – кемелденудің шыңына жеткен адам.

Әл-Фараби адам мен табиғат құбылыстарының жасырын сырын ашуға талпынды. Ол адамды тылсым табиғаттың, алыстағы ғарыштың бір бөлшегі деп таныды. Адамды жер бетінде, Фарабише «ай асты» әлемінде жаратылыстың ең жетілген түрі деп санай отырып, оның жан бөлшектері мен күш-қуаттары жайында ілімді қалыптастырды. «Нәрлендіруші күш», «түйсіктендіруші күш», «елестетуші күш», «талпынушы күш» және ең соңында қызметі басым «ойлау күші» ойшылдың адам танымының күрделілігін айғақтады.

Адамның ұмтылып өз күшімен қол жеткізетін негізгі принциптері ғұлама ойшыл ілімінде ақыл-ой, бақыт, қайырымдылық белгілері ретінде танылады. Әл-Фараби адамдарды осы категорияларды жүзеге асыруға талпынатын тұлға деп қарастырып, адамның кемелдену идеясы тұжырымдамасын пайымдайды.

Әл-Фараби адамдардың жеке тұлғалық қабілеттеріне сай ортақ мақсатқа жетуде күш салады деген пікірді жариялады. Ол бақытқа қатыстылығымен бағамдалған идеал адам кодексін ұсынды. Әр адам, Фарабише пайымдасак, ұдайы жетілушіліктің арқасында діттеген мақсатын іске асырады. Мемлекет басшысынан төменге қарай сатыланған сұлба іспетті қалыптасса, оның әр баспалдағы қала өміріне бағалы. Әр адам өз деңгейіне сәйкес пайдалы және ол сондай дәрежеде бақытты. Дәл осыған байланысты әр адам – қоғамдық құндылық, оның өмірі өзінше қымбат. Әл-Фараби сондықтан да жеке адамның неғұрлым өміршеңдігін қалайды. Өзіне өзі қол жұмсау ісін еш қолдамайды. Өлімді ақтайды, егер ол адамның өлімі қала игілігіне пайдалы болса.

Адам, әл-Фараби бойынша, тән мен жаннан құрылған бірлік. Адам ақылы басқа жан-қуаттарымен қоса және олардың ішінен ең жоғарғысы деп танылып, адам табиғатын білдіреді. Адамның қоғамдық маңыздылығын ескере отырып, ойшыл бір жағынан адамның табиғи

дарындылығы, екінші жағынан, адамның оқу, тәрбие, ерік күші мәселелерін қарастырады. Осы орайда әл-Фараби табиғи дарындылығын дарыту әдістерімен толықтырған кемелденген адам теориясын қалыптастырды.

Әл-Фарабидің философиясындағы кемелденген адам – өз күш-қуатын адамдардың игілігіне жұмсайтын жеке тұлға. Ол ақыл мен әдеттілік, ізеттілікті үйлесімді байланыстырады. Мұның дәлелі – жалған философқа қарама-қарсы қойылған шынайы философтың бейнесі.

Адамзат баласы «жалғыз жүріп жол таппақпен» кемелденудің еш мәресіне жетпейтіндіктен, адам басқа жеке тұлғалармен бірге өмір сүруге мұқтаж. Әл-Фараби бойынша, жетілушілікке мүмкіндік тек шынайы қайырымдылықты дәріптейтін қалада ғана кездеседі, ал қайырымды қаланың пайда болуы, бірінші кезекте, халық қарап бой түзер, қала құрылымына үлгі етер қайырымды адамның, жетілген, кемелденген адамның бар болуын қажет етеді. Осылайша ғұлама ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби мемлекетте қайырымдылық ізгілігіне негізделген тәртіп құруды мақсат етеді, ал мұндай қайырымды қоғам құруды әл-Фараби «еркі бойынша ғана емес, жаратылысы бойынша да», бойында «теориялық ізгілік», үлкен «ойшылдық ізгілік», үлкен «этикалық ізгілік» және білімге негізделген үлкен өнерге жаратылысынан бейім тұратын адам мойнына жүктеген.

Қайырымды қоғамның бірінші басшысы барлық кемелді қасиеттерді жинаған әмбебап адам болу керек. «Философ», «бірінші басшы», «әкім», «заң шығарушы», әрі «имам» болу – «мадина фадиланы» билеуге тұратын адамға қойылатын ең басты шарт. Әл-Фарабидің кемелді басшысы Мұхаммед бойынан табылды, себебі ол басшының да, имамның да үлгісі. Ол қоғам азаматтарының тұрмыстарын адамгершілік және рухани жағынан баюын көздеді. Ол «қажетті бардың» мемлекетте еркін орындаушы және азаматтарды жоғары адамгершілікке тәрбиелеуші болды, сондай-ақ ол – тән мен қанға біткен «таза ақыл».

Әл-Фарабидің философиялық ілімінде Құран калималарынан, Мухаммед пайғамбар хадистерінен нақыл сөздер келтірілмейді. Осы орайда ойшыл дүниетанымының өзіндік біртектілігі байқалады. Әл-Фараби ислам негіздерін мойындай отырып, ғылыми тұжырымдар жасауда дінге сүйенуден алшақ. Философияның кез келген ғылымдардан дербес дамитынын ескерте отырып, философияны дін негіздерімен түсіндіруді логикалық бірізділікке сәйкес емес деп табады.

Философия мен діннің арақатынасы мәселесі «Әріптер тізбесінде» сарапталып, мағыналық мазмұны ашылған.

Әл-Фарабидің Аллаға имандылық, Мұхаммед пайғамбардың өмірі жайлы баяндамаларды келтірмеу себебі, оның діннен алшақ екендігінің белгісі емес, ол заманда бұл мәселелер қалың жұртқа кеңінен мәлім болғандығынан. Сондай-ақ оның әр трактат басында қолданатын «Игіліктерді сыйлаушының және қателіктен қорғаушының даңқы арта берсін» деген сөздерін еске түсірсек те жеткілікті.

Әл-Фарабидің бірінші басшы, қайырымды қоғам жайындағы сауалдары оның «Бақытқа жету жайында», «Азаматтық саясат», «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактаттарында кеңінен орын алған. Әл-Фарабидің кәміл адам, адамның кемелдену сатылары, бірінші басшының сипаттарын толыққанды баяндайтын ойлары кейінірек Ибн Халдунның, Ибн Рушд көзқарастарының негізін қалады. Соңғылары оның идеяларын нақтылықпен үстемеледі.

«Адамның өмір сүргенде көксейтін арманы – кәметтікке жету»[1, 316] ойшылдық және этикалық ізгіліктерді кемелдендірген кезде баянды соңын таппақ. А.Х.Қасымжанов айтқандай, «оның ойшылдығын қайырымдылықтан бөліп қарастыруға болмайды», аталмыш пікірді М.М.Хайруллаевтың да бөлісетінін келесі сөздерден байқаймыз: «Фараби философтарға және теориялық білімді игеруге талпынғандарға мынадай талаптар қояды: 1) интеллектуалды және 2) қайырымдылық тәртіп. Себебі оларды орындау практикалық мақсат – барлық адамның бақытына жету үшін қажет деп санайды»[2]. Ақиқатына келгенде, әл-Фарабидің философиялық ілімінде «ең күшті ойшылдық ізгілік пен ең күшті этикалық ізгілік бір-бірінен айырғысыз».

Адамның кемелдікке жетуіне аталған екі ізгіліктің қажеттілігі еш күмәнсіз. Ойшылдық ізгілік пен этикалық ізгілік байланысты. Этикалық ізгілікті ойшылдық ізгілік анықтайды. Ал этикалық ізгілік ерікке негізделгендіктен, «Азаматтық саясатында» әл-Фараби аталған қос ізгілікке жетуде еріктің қызметін жоғары қояды. Ол осыны ескере отырып, заттарды екі түрге бөледі: өмірдегі заттар табиғи түрде болатын заттар және адамның еркімен жасалатын заттар болып бөлінеді. Соңғылары теориялық ғылымдар арқылы емес, кәдімгі ұғымдар арқылы танылады. Адамның еркіне негізделген ізгілік адалдық ізгілік саналып, оларды таныған кезде, адам ойшылдық ізгілікке қолы жетеді.

Кез келген адам кемелдікке жету үшін осы ізгіліктерді бойына дарытуы қажет, бірақ осы тұста адам еркімен ғана емес, жаратылысы бойынша да қабілетке ие болуы шарт. Кемелдіктің жоғары шыңына жеткен адамның жүріп өтер жолын сипаттасақ, төмендегідей сұлбасын байқаймыз: 1) жетілуге жаратылысынан бейімділік, 2) еркі бойынша кемелдену, 3) алдыңғы екі қасиетті кемелдендіру.

Қай салада кемелденбесін, әл-Фараби бойынша, адам тумыстан табиғи бейімді, «әкім жаратылысы бойынша әкім, қызметкер жаратылысы бойынша қызметкер». Адамдар жаратылысы, ізгіліктерге қабілеттігі бойынша ерекшеленгенмен, олар мақсаттары бойынша ортақ болып келеді, себебі «жан біткеннің бәрі ең биік кәметтікке жету үшін жаралған, ол бұған өзіне тән болмыс сатысына сәйкес жете алады».

Адамның бойындағы жаратылған ізгі қасиетті кемелдендіру осы ізгіліктердің бәріне ие кемелденген адам қолына беріледі. Ондай адам жан-жақты, бесасап басшы болу керек, яғни адамдар қоғамындағы бірінші басшы әкім де, философ та, заң шығарушы болуы лазым. Басшының имам болу керектігін әл-Фараби халықтарды ізгілікке үйрету мен тәрбиелеуде қалың жұртшылық зердесінде иландыру әдісі арқылы діни ілімнен хабардар еткізу міндеттілігімен түсіндірсе, «философ деген есім теориялық ізгіліктің бар екенін көрсетеді», ал басшының заң шығарушы қасиеті «ақылмен пайымдалатын мәндер жағдайын жақсы білетіндігін», «райистын» бұларды анықтап, халықтар мен қалалар арасында қайырымдылық туғызатын мүмкіндікке иегерлігін меңзейді. «Жетік адам өзгелерден қабілетімен және қайырымдылығымен озады, өзгелерді билеуге бейім. Билеуші ел басқаруға іштей дайын және басқаруға қажетті қабілет-қасиетті меңгеруден тайынбайды»[3]. Қайырымды қоғам қабырғасын ізгілік бастамалары негізінде қалайтын, әділеттік, қайырымдылық, адамгершілік нормаларын бірінші сатыға қойып, өз басқаруында жалпы қоғамның игілігіне жету принципін ұстанатын әкімнің хақ бейнесі ойшылдық қабілет пен этикалық қасиет, ізгілік пен өнер, игілік пен өнеге мәртебесі асқақтаған дәрежесіне безенген күнде ғана сомдалады.

«Қой үстіне бозторғай жұмыртқалаған» мемлекет құру біліктілікті қажет етеді. Ол әркімнің қолынан келе беретін іс емес. Сол себептен абзалы – мемлекет басқарушысының әмбебап білімге ие философ болғаны. Күрделі мемлекет басқару ісін мойнына жүктеген философқа өзін тыңдайтын аудиториясын ажырата білу шарт.

Ол ақыл-пайымдауға сүйенген үйрету, тәрбиелеу әдістерін ойшылдар арасында ұстанса, қалың жұртшылыққа тіл табатын тұсы – иландырумен берілетін дін. Әл-Фараби философия мен дінді қарама-қарсы қойып зерттеуден алшақ. Ол екі ғылымды ақиқатты танудың құрамдас тәсілдері іспетті қалыптастырды. Эзотерикалық ұғымдарды экзотерикалық түрде пайымдауда осы екі ғылымның үлесі зор. Қалың жұртшылықтан басты мағынасы жасырын берілетін негіздер тек қалаулыларға («хасса») арналса, олар («амма» – қалың жұртшылық) көркем бейнелер арқылы ұғынады.

Әл-Фараби бірінші басшылыққа талпынған адамға ғылымды меңгеру, әділеттілікті жақтау, жақсы мінез, дүниеге қызықпау, әдепті, инабатты болу, тәрбиелілік, өзі тәрбиеленген дінге кәміл сену, дұрыс деп саналған ізгіліктерді сақтау талаптарын қояды. Осы шарттарды іске асырған адам ғана шын философ дәрежесіне жетіп, мемлекеттегі кемелденген адам санатына көтеріледі, ал «кәмелеттікке жету – адамның өмір сүруіндегі көксейтін арманы».

Әл-Фараби басшының барлық қасиеттерінің ішінен адамдарды бақытқа жеткізе алу қабілетін жоғары дәріптейді, яғни «шын әкім – қалаларды басқарғанда өзі қолданатын өнерде өзі үшін және қаланың басқа тұрғындары үшін басқару өнерінің шегі жеке мақсаты болып табылатын бақыт орнатуды өзінің талабының мақсаты және өмірлік ісі етіп алға қоюшы адам» [1, 242]. Әкім бойындағы кемелдікті халықтарға, қалаларға дарытып, оған үлкен бақытқа жетуге көмектеседі. Осы қайырымдылық ісінің жемісімен ол өзі де бақытты болады. Дени Дидроның «неғұрлым көп адамға бақыт сыйлайтын адам – өмірдегі ең бақытты адам» [4] дегеніндей, әл-Фарабидің бірінші басшысы қалың үмметті бақытты етуімен өзінің болмыстық бітімін жетілушіліктің биік белесіне шарықтатады.

Бақыт адам өміріндегі ең жоғары кәмелеттік деп танылып, әл-Фарабидің «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» трактатында кәмелеттіктің екі түрі ажыратылады. Олар – бірінші және соңғы кәмелеттік. Біріншісі адам баласының жер бетінде жүруіне кесіліп берілген мезет аралығымен байланысты немесе «бірінші кәмелеттілік – адамның барлық қайырымдылықтан (туатын) (әрекеттерді жасайтын өмірі кезінде) орын алса, «соңғы кәмелеттік бұл дүниеде емес, тек о дүниеде болады». Соңғы кәмелеттік, әл-Фарабидің сөз дәйегінен ұғынылатындай, зор бақыт, ал бұл дегеніңіз ең жоғарғы игілік болып табылады. Бақыт мәселесін әлемнің

метафизикалық құбылыстарымен байланыстырғанын ескерсек, бұл әбден түсінікті жайт. Адам бақытқа ұмтылмас бұрын бақыт ұғымын түсінуі шарт. Бақыт ұғымы теориялық негіздерді білумен ұштасады. Алғашқы білімдер дүние бастамаларын білуден туындайды. Сондықтан да бақыт әлемнің метафизикалық құрылымының жіксіз шеңберінде.

Әл-Фараби адамды философия ілімінде тән мен жаннан құрылған құдайылық, табиғилық паркы бар нысан деп қарастырған. Адамның тән бітімінің жетілу деңгейі материалды субстанцияларды зерттеуден басталады. Төрт негіздер – от, су, ауа, жер материалды дүниенің бастамасы. Осы төртеуінен күрделі денелер пішіндері бітімделіп, аталмыш қоспалар ішінде адам да өз орнын алады.

Әл-Фарабидің кемелденген адам идеясы мемлекет басқарушысының идеясымен сәйкес келеді, себебі тек барлық жағынан кемелдікке жеткен адамға ғана басқа адамдардың, қоғамның тағдырын сеніп тапсыруға болады. Ел басқару, басшы қызметін атқару – күрделі де жауапкершілігі мол іс. Ақыл, қайырымдылық тұрғысынан жетілген адам өз ойшылдық ізгіліктерін келесі біреулеріне үйретеді. Басшы қайырымды болса, қол астындағы адамдарға қайырымдылық бастамаларын дарытады. Кемелденген адам өзін бақытқа жеттім деп санайтындықтан, қоғамның басқа мүшелеріне бақытқа жету жолын көрсетуге қауқары бар. Кемелденген адам – бұл әл-Фараби түсінігінде өз күш-қуатын, жан-тәнін қоғам өміріне құрбандық етіп, өз бақытын қоғамға қызмет еткеннен табатын адам. Әл-Фараби адамның жеке тұлғасын жоғары қойған. Кемелденген адам байлық, дәулеті бойынша емес, рухани қазынасы бойынша бағаланады. Жоғары біліктілік байдың байлығын көркемдесе, кедейдің кедейлігін жасырады.

Кәміл адам қоғамдағы басқа адамдарды үйрету, тәрбиелеу жолдарымен кемелдендіреді, сондағы «үйрету дегеніміз – халықтар мен қалаларға теориялық ізгіліктерді дарыту», ал «тәрбиелеу дегеніміз – халықтардың бойына білімге негізделген этикалық ізгіліктер мен өнерлерді дарыту деген сөз» [1, 342]. Үйрету, оқу, білім берумен байланысты. Осы тұста адамдардың өзара ерекшеліктері есепке алынады. Кейбір жеке тұлғалар білім алуға құштар. Олар тұмыстан болған білімдерін өздерінің қалауымен дамытады. Келесі біреулері мұндай сипаттан ада. Оларға күштеу әдісін қолданған жөн. Мақсатқа жету үшін оларға білім беру, оқыту не үйрету тек күштеумен беріледі.

Адамды бақытқа жете аларлықтай тәрбиелеуде оның әрекеттері, жан аффектілері, ақыл-парасаты деңгейлерінің әсері мол. Тамаша әрекеттер жақсылыққа әкелетіндей, тамаша аффектілер де сондай нәтиже береді. Ал ақыл-парасатты жоғары дәрежеде қалыптастыру міндеткерлігі – әлден-ақ қойылатын шарттардың ең бастысы. Адам жақсы ақыл-парасатын қолдана отырып, жақсы мінез-құлқын тәрбиелесе, содан кейін мақтарлық іс-әрекеттер жасаса, ол адам шынайы парасатты, кемелденген адам деген жоғары «лауазым» иесіне айналады.

Жаман, жақсы іс-әрекеттерді жасау адамның ерік күшіне тікелей байланысты. Егер адамға қазір рахат беріп, соңынан азапқа түсіретін жағдай мен дәл сол сәтте азаптандыратын, соңынан рахатын көрсететін жағдай туса, ол алдындағы ісін азаптан басқа еш нәрсе әкелмейтінін ескеріп, одан бас тартса және азапқа шыдап, соңынан рахатын көретінін түсініп, дұрыс іс-әрекеттер жасаса, бұл жайт адамның кемелдікке жетуге бейімділігін аңғартады. Оның ерік күші дұрыс бағытталған. Адамның «ерік күші – ойлау қабілетінен шығатын ниет», «еркімен таңдау». Бұл қабілет тек адамдарға ғана тән. Ерік күшінің арқасында адам мақтан ететін не жазғыратын қылықтар жасайды. Мұның басты себебі – адам жаманды-жақсылы іс-әрекеттерге бейім болып туылады. Ол өмірге келген соң, «осы табиғи қасиеттердің бәрі ерік күшіне негізделген тәрбиені және нәрселер арқылы тәрбиелеуді қажет етеді» [1, 129]. Адам бітімінің жағымды не жағымсыз жолмен дамуын қалыптастыруда басшының, яғни кемелденген адамның атқарар қызметі мол, себебі кемелденген басшы – жақсы қабілеттіктерді аталмыш қабілеттіктерден ада адамдарға дарытушы.

Бірінші басшы қандай болу керек, оның кейіптік үлгісінің өлшемдері қандай? Бірінші басшы, яғни кәміл адам, «бұл – басқа біреудің басшылығын мүлдем керек етпейтін және ғылымдары мен білімдерінің жетілгендігі сонша, бұл жөнінде өзіне басшылық ететін басқа адамға мүлдем тәуелді болмайтын дәрежеде шын жетілген адам» [1, 133]. Бірінші басшы ретінде әл-Фараби Мұхаммед пайғамбар тұлғасын сипаттайды. Оның дәйектемесіне сәйкес, «мұндай адамды ертедегілер нағыз әкім деп атаған. Бұл туралы оған аян берілген деуге болады». Басшы қала бөлшектерінің бытырап кетпей, оларға игіліктер әкеліп, бақытқа жетуін қадағалайды. Әс-Сәләм Бен'абд әл-'Али дұрыс бағалағандай, «әл-Фарабидің түсінігіндегі пайғамбар келбеті аянмен ғана шектелмейді, ол – сондай-ақ қала басшысы». Қала

басшысына «қалың елмен араласып, оларға сөзін ұғындыру үшін тек бір философияны білу жеткіліксіз», «басшы көпшілікпен философ ретінде сөйлесе алмайтындықтан, ол пайғамбар болуы тиіс» [5, 112]. Әл-Фараби үшін адамдардың бір-бірімен араласуы өте маңызды. Түсіністік қалыптасу үшін ол жекеленген адамдардың индивидуалды ерекшеліктерін ұйғаруы – осының дәлелі.

Әл-Фарабидің қайырымды қаласындағы «жоғары адами жетілушілікке және жетілудің мақсатына жететін пайғамбар болып табылады». «Пайғамбардың философтан айырмашылығы – оған аяанның берілуінде және сол аянды адамдарға жеткізуінде». Әл-Фарабидің философтан пайғамбар болуды талап етуі елді басқару қызметіндегі қолданатын ақылмен пайымдалатын ұғымдар мен қиялдағы елестету арқылы түсіндіру әдістеріне байланысты туындайтын ерекшеліктермен сипатталады. Басшы көпшілікпен сөйлескісі келсе, қияли елестетумен болатын тілді қолдануы тиіс. Философия таңдаулы адамдар – зиялы қауым шеңберіне бағытталған.

Әл-Фарабидің философия мен дін, пайғамбар мен философ сабақтастығын аңғартатын көзқарастары оның Бірінші басшы туралы ойларының ерекшелігіне әкеліп тірейді: адамды Алла өзінің аянын қабылдатқызуға таңдап алған, бірақ ол адам ақыл-парасатымен және қайырымдылығымен басқалардан озық тұрады және ол қасиеттер оған тумыстан берілген. Пайғамбарлық осылайша адам табиғатына қарсы тұрмайды. Әл-Фарабидің пайғамбар туралы ойлары сопылық азаптану емес, ол – жан күш-қуаттарының табиғатпен бірлігі. Әс-Сәләм Бен'абд әл-'Али дөп басып айтқандай, «әл-Фарабидің бірінші басшысы, ол – басқару тағдыры Алламен алдынала кесіліп қойған адам» [6, 114].

Әл-Фарабидің әлеуметтік танымына сәйкес, «әуел бастан жаратылысында жетістік болатын, кемшіліктері мүлдем болмайтын, тұрмыс қалпы және адамгершілік қасиеттері әділеттілікпен, адалдықпен толық үйлес келетін, бірде-бір шектен аспайтын» [1, 288] және бірде-бір қарама-қарсылықты екіншісінен асырмайтын кемелденген адамның болып қана қоюы жеткіліксіз. Кәміл адамның әмбебаптығы халықтарға даруымен, қалалардың пайда болып, ары қарай даму жолында өмір сүруімен баянды жалғасып, толықтырылуы қажет. Әрине барлық адамда мұндай қасиет болмайды, ол жаны абзал таңдаулылар бойында кездеседі. Бұған қарамастан, кемелденген адам мемлекет басында тұрып, басқаларға

бағыт-бағдар беріп, өз білгенін үйретуі لازم. Басшыға тән қайырымдылық ізгіліктер бүкіл бір қоғам құрылысына жұғысты келсе, нұр үстіне нұр.

Дүниеге келген соң, әр адамның ары қарай жетілуі оның өзіне байланысты. Адам үйрену арқылы жетіледі. Үйрену басшының үйрету, тәрбиелеу қызметтерімен сыбайлас. Әл-Фарабидің әлеуметтік танымына тән ерекшелік – кемелденуде тәрбиелеудің қызметін айрықша көрсетуі. Бірінші басшы адамдарды өз еркімен болсын, күштеу арқылы болсын басқаруында ұстауы қажет. Ерікті түрде тәрбиелеуде оған өз еркімен қосылған көмекшілері көмектеседі. Күштеу әдісі арқылы тәрбиелеу қиынға соғады, бірақ мұнда жәрдемге келетін нәрсе – иландыру. Иландыруда шешендік сөздер, нақыл сөздердің қызметі зор. Сол себептен бірінші басшы шешендік өнерін жоғары дәрежеде білуі шарт. Нақыл сөздер күші адамдардың бойынан басшыға деген құрмет туғызып, сөзіне құлақ асуға ықпалын тигізеді. Осыған байланысты басшы жұртты тәрбиелеуде теориялық ізгіліктер мен иландыру тәсілдерін қолданады.

Әл-Фарабидің кемелді басшы басқаратын Қайырымды Қаласы үлкен. Онда қарапайым халық та бар, таңдаулы ойшылдар да бар. Бір сөзбен айтқанда, адамдар деңгейі әр қилы. Осы шарттылықты есепке ала отырып, бірінші басшы әр топқа сәйкес тіл таба білуі тиіс. Әл-Фараби қала қабырғасындағы халықты «қалың жұртшылық» және «таңдаулы адамдар» деп бөліп қарастырады. 1. «Қалың жұртшылық дегеніміз – теориялық білімдерін баршаға мәлім пікірлер арқылы растайтын біліммен шектеуге болатын адамдар»; 2. «Таңдаулылар дегеніміз – теориялық білімдердің ешбіреуінде баршаға мәлім пікір қажет деп санаған біліммен шектеліп қалмайтын сенімі кәміл және шынайы тексерілген алғы шарттар жөнінде жетік білетін адамдар» [1, 354-355].

Басшы болуға таңдаулылар санатына қосылатын адам ғана лайық. Адамдар ортасында бірінші басшы деген мәртебеге иелену құқы ең таңдаулы жанға тиесілі, себебі «ол тегінде баршаға мәлім пікір қажет деп санайтын біліммен әсте шектеліп қалмайды». Таңдаулы адамдар кемелді өнерге тумыстан ие. Әл-Фарабидің таңдаулы адамы – кәміл адам – философ. Философтың болмыстық бітімінде барлық ізгіліктер тек бойланып қана қоймай, сонымен бірге ол ізгіліктер практикалық қолданысын табуы керек. «Шын мағынасында кемелді (философ) деп, – әл-Фарабидің өзі атап көрсеткен-

дей, – әуелі теориялық ізгіліктерге жеткен, сонан соң практикалық ізгіліктерге жеткен, бұдан кейін халықтар мен қалаларға әр қайсысының шама-шарқына қарай және соларға қолайлы әдісінен осы екі (ізгілік түрінде) дарытуға қабілетті адамды айтамыз» [1, 359].

Әл-Фараби философия ғылымын универсалды ғылым, барлық ғылымдардың бастамасы деуіне қарағанда, философқа да сондай қасиеттерді игеру қажеттігі логикалық түрде туындайды. Жоғарыда келтірілген философ сипаттарын нақтылықпен үстемелегенде, оның маңызды қабілеттерінің бірі – өзіне халықты қарата білуі, халықты соңынан ерітуі. Осындай басшы ретінде танылған философ – нағыз философ. Хақ философ – басшы бойына «назари» және «амали» ізгіліктер дарыған таңдаулылар қатарынан. Ол – анық дәлелдемелердің ерікті түрде, яки күштеу арқылы болсын халық санасында орын тебуіне ықпалын тигізуші басты қоғам мүшесі.

Адам организмінде жүрек қандай басты қызмет атқарса, Бірінші басшы да сондай. Қаладағы басшы («райис») және басшы маңайындағы басқарылушылардың («маруус») жүйелі сатылануы адамдардың қабілетіне сай үлестіріледі, себебі басшылық ету әркімнің қолынан келе бермейді. Бұл қасиет біреуде болып, екіншісінде болмауы мүмкін. Бірінші адам басшылыққа қауқары жоқ адамға нұсқау беріп, тиісті әрекет жасауға итермелеп отырса, екіншісінің тек біреудің айтқанын іске асыруға ғана шамасы келеді. Ол әрқашан біреудің басшылығындағы қызметте. Келесі біреулері білмегенін басшыдан үйреніп, ендігіде үйренгенін басқа біреуге басшылық етіп үйрете алады. Әл-Фараби басшылық етуде жетілудің шыңына жеткен абсолюттік мағынадағы бірінші басшының кемерінен асқан тұлғасын ұсынады. Бірінші басшының білім дәрежесінің толыққандылығы басқа біреудің басшылығына мұқтаждықтан мүлдем босатады. Ол өз басқаруында қайсыбір пендеге тәуелділік танытудан ада.

Абсолютті бірінші басшы болу талғамы мен тәлімі биік, ақыл-парасаты асқақ адамдарға тиесілі. Ондай қасиетке жетудің әдістерін әл-Фараби ғақли танымның жүріп өтер жолымен пайымдайды. Қайырымды қаланың дұрыс жолдан таймай, әрі қарай қайырымды бағдарымен дамуын қадағалайтын басшы жүгі ауыр. Ол басқару өнеріндегі асқан білгірлігімен қатар, жан-жақты біліктілігімен халықты тамсандырып, ере жүрген елін беделімен игере білуі қажет. Мұндай сұраныстарды қанағаттандыратын

басшы фаласифалар қатарынан табылады. Философқа басшының міндетін беру Платон мен Аристотель еңбектерінде де кездеседі, бірақ Платон басшы-философқа тек ғакли қызмет берсе, әл-Фараби қайырымды басшының әрі «интеллектуалды», әрі «қайырымды» бейнесін сомдай білді. Әл-Фараби нағыз басшының өмірлік тәжірибесіндегі жиған-терген қазынасын жабулы күйінде қалдырмай, ары қарай өрбітіп, қайырымды іс-әрекеттермен жандандыруды басты мақсат тұтты.

Қайырымды басшыдан бастау алған бірінші басшылыққа бағынатын адамдар бақытқа қол жеткізген қайырымды адамдар санатына қосылады. Егер қайырымды басшының бастауымен тәрбиеленген, білімге үйренген адамдар халық іспетті құрылса, онда бұл халық қайырымды халыққа айналады. Соңғысында ешқандай надандық белгілер кездеспейді. Ал осы қайырымды адамдар бәріне ортақ жерге қоныстанып, біріккен жағдайда, аталмыш басшылық аясындағы ортақ мекен қайырымды қала болып табылады.

Қорытынды

Әл-Фарабидің болмыс ілімі дүниенің үйлесімді бірлігі ретінде Әуелгі Себептен бастама ала отырып, бағыныстылық сатымен жоғарыдан төмен бағытта аспан сфераларынан жер бетіне дейінгі аймақты қамтып қана қоймай, келесіде жер бетінде де болмыстың төменгі жаратылыстарынан адамға дейін дамиды. Әл-Фараби философиялық дүниетанымында адамның маңыздылығы оның саналылығында болып отыр, сонымен қатар ол – аспан әлемі мен жер бетінің түйісер пунктісі.

Адам – Алланың ең жоғары жаратылысы, оның ақыл-парасаттық қасиетінің сипатталуы бекер емес. Адамның дүние заттарын танудағы бастапқы, бірақ төмен орындағы түйсіктенуші күштер маңызды болғанмен, адамның кемелдікке жетуінде дәл сол интеллектінің рөлі өте жоғары. Адамның бәйекшіл ақыл-парасаты, шынайы ақыл-парасаты, жүре келе пайда болған ақыл-парасат күші интеллектің келесі түрі – әрекетшіл ақыл-парасаттың туындауына әкеледі. Әл-Фараби философиялық іліміндегі әрекетшіл ақыл-парасат – шынайы білімдер, теориялық, этикалық ізгіліктер алудың бірден-бір құралы. Әрекетшіл интеллекті ғылымның өзі десе болады.

Әл-Фараби кемелдіктің шыңына жетуге талпынған адамның болмысындағы төрт басты қайырымдылық көздеріне дәйекті тоқтам жасайды. Олар: теориялық ізгілік, ойшылдық ізгілік, үлкен этикалық ізгілік және білімге негізделген өнер. Адамның онтологиялық бітімін растайтын төрт категория «бір адамның бойынан табылса, ол осы жеке-дара ізгіліктерін халықтар мен қалаларда пайда болуын көздеу керек, осындай үлкен қабілет дарыған адамдар осы жеке-дара халықтар мен қалаларды дарытуға да қабілетті болуға тиіс».

Ғұлама ойшыл кемелденген адам табиғатының мәнін аша отырып, қайырымды қоғамның дүниеге келуін кәміл адамның болмысымен түсіндіреді. Қайырымды қала – мемлекеттің тұптамыры жетік адамның болмысында. Жетілушіліктің көкжиегінен көріне білген қайырымды адамның баянды жалғасы, кемелділік ұғымының өміршеңдігінің көрсеткіші – қайырымды қала – Әбу Насыр әл-Фараби философиясының нақ өзегі.

Әдебиеттер

- 1 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 419 б.
- 2 Хайруллаев М.М. Фараби – крупнейший мыслитель средневековья. – Ташкент: Фан, 1973. – С. 26.
- 3 Молдабеков Ж., Қасабек А. Шығыс философиясы. – Алматы: Қазақ университеті, 2001. – 189 б.
- 4 Дидро Д. Собр.соч. – М.-Л.: Academia, 1936. – Т.5. – С. 133.
- 5 Сулейман Фиад. Әл-Фараби. Әбу әл-фалсафа әл-исламийа. – Каир, 1990. – 48 с.
- 6 Абд әс-Салам Бен(абд әл)-Али. Әл-фалсафа әс-сиасийа инда әл-Фараби. – Багдад, 1979. – 158 с.

References

- 1 Al-Farabi Aleumettik-etikaluk traktattar. – Almaty: Gilim, 1975. – 419 p.
- 2 Hairullaev M.M. Farabi – krupneishimislitelsrednevekovia. – Tashkent: Fan, 1973. – P. 26.
- 3 Moldabekov J., Kasabek A. Shigisifilosofiasi. – Almaty: Kazak universiteti, 2001. – 189 b.
- 4 Didro D. Sobr.soch. – M.-L.: Academia, 1936. – T.5. – P. 133.
- 5 Suleiman Fiad. Al-Farabi. Abu al-falsafa al-islamiia. – Kair, 1990. – 48 p.
- 6 Abd as-Salam Ben(abd al)-Ali. Al-falsafa as-siasiiainda al-Farabi. – Bagdad, 1979. – 158 p.

Манасова М.М., Есім Г.,
Кенжебаева С.К.

**Исследование
социокультурного феномена –
Астана методом фокус-группы**

Статья посвящена изучению социокультурного феномена – Астане. В ее содержании нашли отражение мнения участников фокус-группы по важным аспектам исследования роли Астаны в культурно-цивилизационном процессе: социокультурные особенности столицы, восприятие городского пространства Астаны, межкультурная коммуникация. В результате обсуждения и дискуссии выявлены: влияние столицы на политическую культуру молодежи и ее социальную активность, представления молодежи о перспективах и культурном значении Астаны, понимание взаимодействия научно-технической, образовательной, политической, художественно-эстетической сфер организации культурного процесса.

Ключевые слова: город, культура, столица, Астана.

Manasova M.M., Esim G.,
Kenzhebaeva S.K.

**The study of social and cultural
phenomenon – Astana the
method of focus groups**

The article is devoted to the study of social and cultural phenomenon – Astana. Its content reflects the views of focus group participants on important aspects of the study of the role of Astana in the cultural and civilization process: the socio-cultural features of the capital, Astana perception of urban space, cross-cultural communication. As a result of discussion and debate are revealed: the impact of the capital on the political culture of youth and their social activity, young people's ideas about the prospects and the cultural significance of Astana, the understanding of the interaction of scientific, technical, educational, political, artistic and aesthetic areas of the organization of the cultural process.

Key words: city, culture, capital, Astana.

Манасова М.М., Есім Г.,
Кенжебаева С.К.

**Астананың әлеуметтік-мәдени
феноменін фокус-топ әдісі
арқылы зерттеу**

Мақалада Астананы әлеуметтік-мәдени феномен ретінде қарастырады. Оның мазмұнында Астананың мәдени-өркениеттік үрдістегі рөлін зерттеудегі маңызды аспектілер бойынша фокус-группаға қатысқандардың ойлары көрсетіледі: астаналардың әлеуметтік-мәдени ерекшеліктері, Астананың қалалық кеңістігін қабылдау, мәдениаралық коммуникация. Сұхбаттасу талқылау нәтижесінде елорданың жастардың саяси мәдениетіне әсері және олардың әлеуметтік белсенділіктері, Астананың мәдени рөлі мен болашағы туралы жастардың көзқарастары, ғылыми-техникалық, саяси, көркем-эстетикалық жағынан мәдени процестерді ұйымдастыруы айқын көрсетіледі.

Түйін сөздер: қала, мәдениет, елорда, Астана.

**ИССЛЕДОВАНИЕ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО
ФЕНОМЕНА –АСТАНА
МЕТОДОМ
ФОКУС-ГРУППЫ**

В мировой истории резко увеличивается численность городского населения. В 2010 году почти половина населения мира, а это 3,5 млрд. человек, живет в городе, к 2030 году предполагается рост населения в городе до 5 млрд. [1, с. 420]. Сложившаяся ситуация обуславливает значительный интерес представителей различных отраслей научного знания к феномену города.

Мы согласны с мнением Е.Н. Мастеницы (2011), что «понять «душу города», «войти» в его культурное пространство и взаимодействовать с ним возможно лишь путем глубокого и разностороннего изучения» [2, с. 127].

Американский исследователь Richard Florida (2005) рассматривает современный город как центр творчества, мобилизации, развивающий центр для энергичных людей. По его мнению, творческая власть обеспечивает региональный экономический рост, и эти люди предпочитают инновационное, разнообразное и толерантное место [3, с. 35].

Современный город представляет собой достаточно простое место для жизни. Рост промышленного производства, ухудшение экологии, транспортные проблемы, перенаселение, высокая стоимость жизни, маргинализация и запустение некоторых районов, высокий уровень преступности – далеко не полный список проблем, с которыми ежедневно сталкиваются жители современных мегаполисов. Ж. Бодриар в лекции «Город и ненависть», прочитанной во Французском Университетском Колледже при МГУ им. М.В. Ломоносова, отмечает, что город потерял свою целостность, органичность, стал дезинтегрированным и дезорганизованным, превратившись в «Музей Идеальной Деконструкции» [5].

Исследователь Чикагской школы городской социологии XX века Р. Парк, исследуя городской образ жизни, соединил общебиологические (закон эволюции, борьбы за существование) и социальные закономерности (социальной кооперации, конкуренции, равновесия и порядка в обществе) [6].

Многими исследователями города рассматриваются как социокультурное явление исторического процесса. По словам российского ученого Глазычева В.Л. (1995), город «есть явление, объективно необходимое в организации, функционировании и

развитии определенного по своему содержанию и социокультурной характеристике общества при всей сложности и многообразии его исторического изменения. Вплетенный в социальную ткань общества, город отражает и выражает его развитие, несёт в себе все главные его особенности и одновременно обеспечивает последние. И как специфический действенный организм он с самого своего появления четко фиксируется и выделяется в сознании человека» [7, с. 3]. Здесь город опережается в качестве специального культурного феномена и как центра сложных структур человеческих знаний. В каждый исторический период культурные достижения общества обеспечиваются функциональными свойствами городов.

По словам современного отечественного культуролога К. Медеуовой, Астана – в своей интенции новизны содержит в себе волю к тому, чтобы в ее структуре отражался не только мир кочевника-номада, но и глобальный мир, транслитерируемый экономикой желаний в структуры номадического сознания [8, с. 170]. Размышляя о цивилизационных традициях и менталитете казахского кочевого народа, сущностной природе города и традиционных формах трансляции культуры, мы, тем самым, создаем условия для постижения мира в целом.

По данным исследования отечественного социолога Забировой Айгуль в Казахстане проявляется тенденция к «метрополитизации» – дальнейшая урбанизация одного или двух крупных городов, обладающих магнетизмом притяжения капитала и труда. Речь идет об увеличении внутренних миграционных потоков в Алматы и Астану [9].

Исследователь по философии города Сыргакбаева А. (2007) в своей книге делает культурфилософский подход к изучению Астаны: «...за семнадцать лет с начала своего основания Астана стала символом нового Казахстана, городом, «не останавливающимся в своем росте», городом бесконечных потенциальных возможностей для творческого роста, городом «культурно-семиотических контрастов», что послужило почвой для исключительно интенсивной интеллектуальной рефлексии города. Вместе с тем в Казахстане произошло совпадение процессов становления новой государственности, новой столицы и роста национального самосознания казахстанцев, что актуализировало проблему культурной и политической идентичности. Подобная ситуация является той самой матрицей, которая воспроизводит себя на протяжении тя-

сычелетий во всех городах, обретающих статус мировой столицы» [10, с. 210].

По словам Президента РК Н.А. Назарбаева: «Со временем Астана станет одним из мощных коммуникационных центров Евразии. Через нашу новую столицу будут протекать в новом столетии экономические, технологические, информационные потоки развивающегося евразийского пространства. Кроме того, город обладает практически бесконечными ресурсами для дальнейшего развития – кругом простираются степи» [11, с. 107].

В социологическом исследовании роли Астаны в культурно-цивилизационном процессе мы использовали метод фокус-группы, позволяющий собрать качественную информацию по данному вопросу в процессе взаимодействия участников. Цель обсуждения – выявить отношение молодежи к Астане как социокультурному феномену. Концепция фокус-группы была основана на системном подходе, рассматривающем город как результат связи и взаимодействия всех элементов культуры [12, 13, 14]. Сценарий включал вопросы, направленные на выявление роли и понимание Астаны в культурологическом, социологическом, культурологическом, семиотическом аспектах. Респонденты фокус-группы – студенческая молодежь Карагандинского экономического университета.

Первый блок исследования включал вопросы, направленные на оценку общего представления студенческой молодежи об Астане как столице Казахстана. Обсуждение заявленной темы началось с вопроса «Что Вам известно об Астане?». В ходе обсуждения респонденты проявили знания об истории Астаны, связывая ее будущее с именем Президента Н. Назарбаева, отметили значительные изменения в развитии Астаны. Большинство участников рассматривает Астану как центр деловой активности и науки, студенческий город, подчеркивает выгодное с экономической и культурной точки зрения расположение и развитую инфраструктуру. При этом респонденты высказываются следующим образом: «Астана – молодая, быстро развивающаяся столица», «Астана – это современный мегаполис», «вряд ли какая-либо столица развивается в таком стремительном темпе», «административный центр страны».

Обобщим итоги обсуждения вопросом «Чем привлекательна и чем не привлекательна Астана?». Показателен тот факт, что большая часть респондентов отметила в качестве примеров привлекательности Астаны архитектуру

зданий: Президентской резиденции, Президентского центра культуры, Центрального государственного музея Республики Казахстан, Дворца мира и согласия, Театра оперы и балета «Астана Опера», торгово-развлекательного комплекса «Хан шатыр», Монумента «Астана – Байтерек» и других.

Приведем наиболее распространенные мнения участников по вопросу «Чем не привлекает Астана?»: «плохой климат», «имеет экологические проблемы», «кардинальная разница между «левым берегом» и старой частью города», «узкие дороги», «постоянная суета, и люди невнимательны друг к другу», «придется отказаться от привычной жизни в своем городе», «боязнь не найти друзей». Тезисы участников и наблюдения за ними показывают, что особое внимание респонденты обратили на коммуникации людей в столице, на проблемы одиночества в большом городе, сложности адаптации к новому темпу и формату жизни.

Участники фокус-группы неоднократно подчеркивали, что население столицы отличается многонациональным составом, и в этой связи на вопрос о том, какова роль Астаны в обеспечении толерантности и диалога культур, респонденты однозначно отметили: «Астана – лицо поликонфессионального Казахстана», «Астана – столица согласия и мира», «наша столица была удостоена премии ЮНЕСКО «Город мира», «независимо от национальности, астанчане идентифицируют себя казахстанцами». Особо были отмечены роль Ассамблеи народа Казахстана.

В ходе обсуждения первого блока вопросов участники фокус-группы проявили понимание и осознание понятий: «общественные отношения», «система ценностей», «религиозная толерантность», «межконфессиональное согласие», «национальная и территориальная идентичность», «единство интересов», «поликультурность социума».

Второй блок вопросов направлен на выявление мнений об Астане как культурном феномене и перспективах молодежи, связанных со столицей. Тезис «Астана – культурный бренд страны» вызвал у участников группы дискуссию. В то же время были высказаны мнения о том, что в столице достаточно объектов культуры, сохранивших национальные традиции и сочетающих западные тенденции градостроительства. Респонденты, считающие столицу культурным центром, отмечают самобытность культур многонационального населения, развитие триединства языков, особую динамичность

жизни, моду, стиль и характер астанчан. Наиболее аргументированно было доказано мнение, что Астана имеет неповторимый уникальный культурологический образ, многолетнюю историю, архитектуру. Проведение наиболее значимых культурных мероприятий именно в Астане, привлекает население столицы и гостей к искусству. Один из участников группы выразил надежду, что Астана может стать ключевым центром культуры и искусства в глобальных масштабах.

В представлении молодежи Астана – город больших возможностей для реализации профессиональных и личных планов. Это подтверждается мнениями участников по вопросам: «Какие образовательные проекты существуют в Астане?» и «Влияет ли пространство города на социальную активность молодых людей? Каким образом?»

Респондентами было названо большое количество университетов Астаны, при этом подчеркивается особый статус и роль Назарбаев университета, высокий интеллектуальный потенциал столицы. Участники считают, что «в астанинских вузах больше студентов, обучающихся по государственному образовательному гранту», «выпускники вузов Астаны более конкурентны, нежели выпускники провинциальных вузов». По мнению большинства респондентов, студенты и молодежь Астаны чаще бывают в театрах, музеях, на концертах, спортивных мероприятиях, более общительны, их жизнь насыщена событиями культурной и общественной жизни, они активны и продвинуты в социальном плане.

К мощным факторам, влияющим на социальную активность молодых людей в Астане, участники группы относят мобильность, межкультурные коммуникации, образование, технологии, инновации во всех сферах общественной жизни.

Респонденты затронули проблемы маргинализации, безработицы, участия молодежи в нетрадиционных религиозных объединениях. Считаю их негативными факторами психологического воздействия. Молодые люди становятся более восприимчивыми к непознанному, запрещенному через активную пропаганду, развитую социальную сеть коммуникации.

Следует отметить, что не все респонденты ясно представляют психологическое воздействие городской жизни на молодежь. Исследователь городской среды Г. Зиммель в своем труде «Большие города и духовная жизнь» к числу уникальных достижений города Зиммель относит интенсификацию «nervous stimulis», по-

нимаемую им как психологическое воздействие на человека. По его мнению, город бомбардирует индивида всевозможными знаками, звуками и запахами, и все это приучает индивида к большей восприимчивости и, одновременно с этим, притуплению восприятия [15].

Все участники обсуждаемого вопроса темы признали необходимость изучения в вузе психологических и культурологических аспектов влияния пространства города на сознание человека, его менталитет и духовность.

В результате проведения фокус-группы авторами статьи были сделаны выводы. Городское пространство Астаны является источником социальной активности молодежи. Перспективы профессионального и личностного становления молодежь связывает с Астаной. Молодые люди

считают, что столица обладает достаточным интеллектуальным потенциалом для творческого роста и человеческими ресурсами, способными обеспечить интенсивное развитие в производственной и духовной сферах.

Межкультурные коммуникации, поликонфессиональность, динамизм межнациональных отношений и согласие стали сущностными чертами столицы Казахстана. Они придают стабильный и устойчивый характер человеческой жизнедеятельности, позитивно влияют на культурно-цивилизационный процесс.

Результатом обсуждения участников фокус-группы является признание факта совпадения процессов становления новой государственности, новой столицы и роста национального самосознания.

Литература

- 1 Lees, Linda , Culture Counts: A ``New Math`` for the Future of Innovative Cities. Vital Speeches of the Day, 2012, 78 Issue 12. – P. 420-425.
- 2 Мастеница Е.Н. Культурное пространство города как предмет исследования и объект познания: междисциплинарный подход. Петербургские исследования: Сборник научных статей. – Вып. 3. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2011. – С. 128-147.
- 3 Richard Florida, Cities and Creative Class. – New York; Oxon: Routledge, 2005, 198 p.
- 4 Short, John R. Urban theorya critical assessment. Basingstoke [England]. – New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- 5 Бодрияр Ж. Ненависть и город. URL: <http://www.ruthenia.ru>
- 6 Park R. E., The city. The University of Chicago Press, Ltd. – London, 1925, 1967. – 239 p
- 7 Глазычев В.Л. Город как социокультурное явление исторического процесса. – М.: Наука, 1995. – 351 с.
- 8 Медеуова К. Отражение города. //Ландшафты: оптики городских исследований: Сборник научных трудов / отв. ред. Н. Милерюс, Б. Коуп – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – С. 170-194.
- 9 Забирова А (2013). Астана: традиционный город или катализатор перемен? <http://repository.enu.kz/handle/123456789/7923>
- 10 Сыргакбаева А.С. Философия города. – Алматы: Эрекет – Print, 2007. – 243 с.
- 11 Назарбаев НА. В сердце Евразии. – Алматы: Атамұра, 2005. – С. 93.
- 12 Гревс И.М. Монументальный город и исторические экскурсии (Основная идея образовательных путешествий по крупным центрам культуры) // Экскурсионное дело. – 1921. – №1. – С. 1-2.
- 13 Анциферов Н.П. Пути изучения города, как социального организма. Опыт комплексного подхода. – 2 изд-е, исп. и доп. – Л.: Книгоиздательство «Сеятель», 1926. – С. 130.
- 14 Каган М.С. Культура города и пути её изучения // Город и культура. Сборник научных трудов. – СПб., 1992.
- 15 Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – №3-4 (34). – 2002. – С. 23-34.

References

- 1 Lees, Linda , Culture Counts: A ``New Math`` for the Future of Innovative Cities. Vital Speeches of the Day, 2012, 78 Issue 12. – P. 420-425.
- 2 Mastenica E.N. Kul'turnoe prostranstvo goroda kak predmet issledovaniya i ob#ekt poznaniya: mezhdisciplinarnyj podhod. Peterburgskie issledovaniya: Sbornik nauchnyh statej. – Вып. 3. – SPb: Izd-vo SPBGU, 2011. – S. 128-147.
- 3 Richard Florida, Cities and Creative Class. – New York; Oxon: Routledge, 2005, 198 p.
- 4 Short, John R. Urban theorya critical assessment. Basingstoke [England]. – New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- 5 Bodrijar Zh. Nenavist' i gorod. URL: <http://www.ruthenia.ru>
- 6 Park R. E., The city. The University of Chicago Press, Ltd. – London, 1925, 1967. – 239 p
- 7 Glazychev V.L. Gorod kak sociokul'turnoe javlenie istoricheskogo processa. – М.: Наука, 1995. – 351 s.

- 8 Medeuova K. Otrazhenie goroda. //Landshafty: optiki gorodskih issledovanij: Sbornik nauchnyh trudov / otv. red. N. Mile-rjus, B. Koup – Vil'njus: EGU, 2008. – S. 170-194.
- 9 Zairova A (2013). Astana: tradicionnyj gorod ili katalizator peremen? <http://repository.enu.kz/handle/123456789/7923>
- 10 Syrgakbaeva A.S. Filosofija goroda. – Almaty: Æreket – Print, 2007. – 243 c.
- 11 Nazarbaev NA. V serdce Evrazii. – Almaty: Atamyra, 2005. – S. 93.
- 12 Grevs I.M. Monumental'nyj gorod i istoricheskie jekskursii (Osnovnaja ideja obrazovatel'nyh puteshestvij po krupnym centram kul'tury) // Jekskursionnoe delo. – 1921. – №1. – S. 1-2.
- 13 Anciferov N.P. Puti izuchenija goroda, kak social'nogo organizma. Opyt kompleksnogo podhoda. – 2 izd-e, isp. i dop. – L.: Knigoizdatel'stvo «Sejatel'», 1926. – S. 130.
- 14 Kagan M.S. Kul'tura goroda i puti ejo izuchenija // Gorod i kul'tura. Sbornik nauchnyh trudov. – SPb., 1992.
- 15 Zimmel' G. Bol'shie goroda i duhovnaja zhizn' // Logos. – №3-4 (34). – 2002. – S. 23-34.

Масалимова А.Р.,
Наисбаева А.К.

**Гендерные модели
в современной рекламе**

Статья посвящена изучению темы использования гендерных стереотипов в современной рекламе. Авторами представлены результаты визуального анализа гендерного содержания телевизионной коммерческой рекламы, которая тиражировалась на казахстанских каналах. В статье представлены выводы об особенностях использования гендерных моделей поведения в казахстанском рекламном пространстве.

Ключевые слова: гендер, гендерные стереотипы, реклама, гендерный образ, система ценностей.

Massalimova A.R.,
Naisbayeva A.K.

**Gender models in the modern
advertising**

This article is dedicated to a research project involving the usage of gender stereotypes in the contemporary advertising market. The article writers demonstrates the results of visual analysis which contain gender-based nature in TV commercials that are broadcasted in Kazakhstan. The conclusion given in the article shows the usage of gender behavioural patterns in the advertising industry in Kazakhstan.

Key words: gender, gender stereotypes, advertising, gender image, the system of values.

Масалимова Ә.Р.,
Наисбаева А.К.

**Заманауи жарнамадағы
гендерлік модельдер**

Мақала заманауи жарнамада гендерлік стереотиптерді пайдалану тақырыбын зерттеуге арналған. Автор қазақстандық телеарналардағы көрсетілген коммерциялық жарнаманың гендерлік мазмұнын визуалды талдаудың нәтижелерін ұсынған. Мақалада қазақстандық жарнама кеңістігінде гендерлік модельдерді пайдалану ерекшеліктері туралы қорытындылар келтірілген.

Түйін сөздер: гендер, гендерлік стереотиптер, жарнама, гендерлік бейне, құндылықтар жүйесі.

ГЕНДЕРНЫЕ МОДЕЛИ В СОВРЕМЕННОЙ РЕКЛАМЕ

Введение

Сегодня реклама выступает одним из инструментов передачи информации о доминирующих в обществе социальных, культурных и политических типах отношений. Кроме того, реклама выступает современным методом транслирования межличностных отношений мужчин и женщин, как правило, представленных в виде гендерных стереотипов наиболее привычных для населения образов. Другими словами, непосредственные предложения товаров и услуг обычно представляются в рекламе в контексте других образов, рассказывающих об устройстве общества, его культурных конструкциях и взаимоотношениях в нем (мужчин и женщин).

По мнению большинства исследователей роли рекламы, в современной культуре визуальное представление рекламы отражает культурный облик народа. Данный факт ставит перед разработчиками рекламных кампаний все более сложные цели – связанные как с решением собственно маркетинговых задач продвижения товаров и услуг, создания позитивного имиджа, так и с определением места рекламных продуктов в современном обществе и культуре [1].

Если говорить о роли гендерных стереотипов, то можно отметить, что наличие подобных стереотипов намного сокращает и упрощает процессы познания человеком мира, а также упрощает процесс социализации посредством заданных образов и устоев, аккумулируя опыт поколений относительно поведения женщин и мужчин, их черт характера и т.д.

Гендер (gender-род) – специфический набор культурных характеристик, которые определяют социальное поведение мужчин и женщин, их взаимоотношения между собой. Гендер, таким образом, относится не просто к мужчинам или женщинам, а к отношениям между ними, к способу социального конструирования этих отношений, т.е. к тому, как общество «выстраивает» эти отношения взаимодействия полов в социуме. Поскольку «гендер» – это понятие, включающее в себя взаимоотношения, относящиеся и к мужчинам и к женщинам. Подобно концепциям о классах, расе, этничности, понятие «гендер» выступает аналитическим инструментом для понимания социальных процессов.

Гендерные роли – усвоенное поведение, которое обуславливает деятельность, задачи и ответственность, воспринимаемые как мужские и как женские. Гендерные роли не постоянны, изменчивы, многообразны как в пределах одной культуры, так и в различных культурах. Иными словами, роли в обществе не предопределены полом – они диктуются социальным устройством, поддерживающими либо, напротив, усугубляющими проблему гендерной справедливости [2].

Почему в рекламе так часто используются и тиражируются образы «мужественности» и «женственности»? В исследовании «Гендерные стереотипы в современной рекламе» Т.А. Морозова выделяет следующие причины: **во-первых**, в силу привлекательности образа именно изображения людей занимают значительные позиции; **во-вторых**, принадлежность человека к определенному полу; **в-третьих**, пол в совокупности с возрастом дает более глубокое понимание того, какой должна быть наша первичная природа и в каких ситуациях она может и должна быть продемонстрирована; **в-четвертых**, исследования убедительно показали, что в рекламе целесообразно делать акцент на поэзии, фантазии, гендерном «капризе», различии и сходстве отношений между полами и т.п. [2].

В данном исследовании Т.А. Морозовой были проанализированы рекламные видеоролики на казахстанских телеканалах с целью выявления гендерных моделей поведения, характерных для казахстанского рекламного пространства, а также определены наиболее часто встречающиеся гендерные видеообразы и стереотипы. На наш взгляд, анализ рекламно-гендерного поля позволил автору расшифровать язык бессознательного, проанализировать психический и межличностный мир мужских и женских рекламных персонажей.

Основная часть

Исследование представляет собой визуальный анализ казахстанской телевизионной коммерческой рекламы на предмет наличия в них различных гендерных моделей. Анализ подвергались телевизионные рекламные ролики 2015-2016 гг., которые ротировались на казахстанских телеканалах: «1 канал Евразия», «31 канал», «Казахстан». Всего было проанализировано 50 видеороликов, в том числе и зарубежного производства.

В качестве «единиц анализа» были выделены видеообразы гендерного поведения. В результате проведенного исследования был выявлен ряд моделей:

– Женская модель, включающая в себя два образа – «домохозяйка» и «заботливая мама». При этом часто данные два образа соединены в один, так как женщины, которые заботятся о детях и посвящают данному вопросу большое количество времени, как правило, в основном являются домохозяйками. Рассмотрим каждый из образов в отдельности.

1. «Домохозяйка» представляется в нескольких образах: 1) женщина, занимающаяся стиркой; 2) выбирающая продукты в магазине; 3) занимающаяся приготовлением пищи для всей семьи; 4) занимающаяся уборкой и т.д. Реклама, в свою очередь, крутится вокруг данных тем, т.е. это может быть реклама стирального порошка, продуктов питания, средств гигиены и т.д.

2. «Заботливая мама» может быть выражена в следующих образах: молодая мама, которая проявляет заботу о своем малыше и, следовательно, выбирает самое лучшее и полезное; мама семейства, отдающая все силы на развитие своих детей; хозяйка домашних питомцев, относящаяся к ним с лаской и заботой.

Здесь следует отметить, что для казахстанской рекламы характерно использовать образ «бабушки-апа», дающей мудрые советы своим домочадцам, невестке, которая хранит тепло, очаг большой семьи. В целом, для отечественного рекламного контента характерно использование семейной тематики, образа мудрого старшего поколения («ата – эже»).

– «Мужчина-добытчик» – в данном образе используется распространенный стереотип, представляющий мужчину в качестве успешного карьериста, который благодаря своему труду и таланту может обеспечить как себя, так и свою семью. Данный образ представляет мужчину требовательного, знающего, что он хочет от жизни, и умеющего этого добиваться. Визуальность этой модели может быть представлена в следующих видеообразах:

1) успешный деловой мужчина в красивом костюме, в престижном автомобиле или же в офисе успешной компании, фирмы;

2) мужчина – знаток, профессионал своего дела, знающий в своей области абсолютно все, умеющий вдохновить на профессиональные подвиги команду, принимать верные решения.

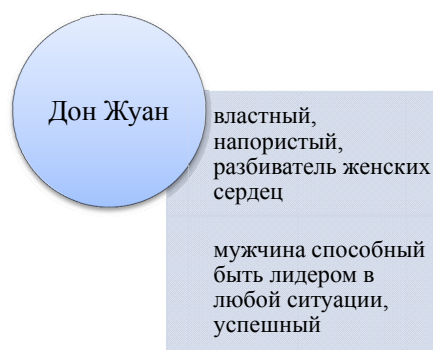
Кроме того, необходимо отметить, что модель «мужчина-добытчик» имеет несколько

подвидов в зависимости от сферы, в которой мужчина успешен.

3) мужчина в качестве сексуального субъекта, самоуверенного, обольстительного, знающего



щего как привлечь внимание противоположного пола и знающий себе цену. Визуализация данного образа может быть представлена в виде:



4) образ мужской солидарности, когда женское участие не предусмотрено. Чаще всего представлено в виде мужского общения, мужской дружбы, стиля отдыха (просмотр спортивных игр, отдых в пивном баре и др.) или же мужской профессии (военные, шахтеры, пожарники).

– Еще одной женской моделью является модель «феминистки», когда женщина предстает в образе самостоятельной, успешной леди, которая стремится реализоваться не только в семейном пространстве, но и в работе, социальной сфере. Здесь можно провести параллель с мужской моделью добытчика, т.е. это женский вариант данной модели. Видеообразы подобной модели могут выглядеть следующим образом: бизнес-леди, топ-менеджер крупной компании; женщина-эксперт, врач, косметолог, спортсменка, являющиеся профессионалами в своей сфере;

5) кроме того, можно выделить модель как в мужской версии, так и в женской, когда смешиваются два образа «феминистки» и «заботливой мамы», «мужчины-добытчика» и «отца-семейства». Наиболее типичными видеообразами подобных смешанных моделей могут быть:

– изображение мужчины-отца, который заботится о детях, делает дела по дому и др.;

– анимационный супермен (Мистер Мускул), который быстро и качественно выполняет домашнюю работу. Женским примером использования подобной модели в рекламе выступает изображение женщины, которая успевает проявлять заботу о семье и быть успешной в работе, при этом уделять внимание и своему развитию, внешнему виду и т.д.;

6) часто в рекламных роликах мы встречаем модель изображения женщины в качестве «сексуального объекта». В данной модели женщина играет роль «красивой куклы», главная цель которой – нравиться мужчинам, хорошо выглядеть, приковывать к себе взгляды. Модель отражает и включает в себя стереотип представления женщины в качестве потребителя, которой присущ нарциссизм, самолюбование. Цель подобной рекламы – развить у потребителя желание вкладывать все свои жизненные ресурсы (материальные, психологические, социальные) в свое тело, в свое лицо, в свою улыбку, тем самым накапливая символический капитал женской привлекательности, социальный капитал востребованности (женщинам с привлекательной наружностью легче строить карьеру, легче устанавливать социальные контакты). Изображения подобной модели представляются следующим образом:



девушка-модель, с привлекательной внешностью, в купальнике или же в красивом платье



женщина среднего возраста, которая ухаживает за собой с целью оставаться привлекательной для мужского пола

Следует отметить, что для рекламы, ориентированной на женскую половину человечества, характерно использование образов женской солидарности. Здесь также используется тематика женского стиля общения, занятий, при этом участие мужчин в подобных видеороликах минимизированно;

7) Модель «инертный» – как правило представляется в мужском облике в виде мужчины, который не занимает активной позиции в жизни и ждет подарков «свыше». Образом подобной модели является:

– молодой человек, мечтающий разбогатеть вследствие счастливого случая (лотерея, участие в розыгрышах и др.);

– мечтательный мужчина, молодой человек, который проводит свою жизнь в праздности, путешествиях и т.д.

Одним из подвидов данной модели можно назвать использование комического образа мужчины или же женщины, и в целом, комического стиля рекламы.

Рассмотрим непосредственно примеры гендерных моделей в казахстанской коммерческой рекламе (см. таблицу 1).

Таблица 1 – Примеры гендерных моделей

Модель	Описание	Название рекламного ролика и рекламируемого продукта
Женская модель	– «домохозяйка» – реклама снята в виде видеоурока, где женщина рассказывает о способах как лучше отстирать пятна на одежде после поездки на дачу. Женщина говорит о том, что отстирать возможно при помощи «Ваниша», замочив одежду, а также постирав с помощью рекламируемого продукта. Также хозяйка наглядно демонстрирует как сам процесс, так и результат; – «заботливая мама» – мама заботится о здоровье всей семьи, поэтому в холодильнике всегда находится «Био С».	Ваниш против пятен Био С
«Мужчина-до-бытчик»	– Мужчина-знарок – реклама снята в соревновательном духе, у одного из агентов не раскрывается парашют и ему срочно необходимо что-нибудь придумать. В этот момент он решает зажевать жевательную резинку, которая способствует активации работы его мозга и агент с успехом справляется с задачей и удачно приземляется на мотоцикл, где его ждет прекрасная девушка; – сексуальный субъект – реклама мужских духов, где герой в красивом костюме и на дорогой машине проделывает путь до пирса, где возле яхты его ждет красивая девушка и они вместе отправляются в путешествие; – мужская солидарность – реклама показывает взаимоотношения между дедушкой и внуком, которые находятся на рыбалке. Дедушка учит внука, каким должен быть правильный чай, наливая в чашку чай. Затем передает чашку чая внуку, который наслаждается им.	Дирол Dior Homme Sport Жемчужина Нила
Смешанная	– Мужчина предстает в образе хозяина кошки, о которой он всячески заботиться. Повествование идет от лица питомца, который восхищается своим хозяином и едой, которую он ей дает.	Whiskas
Феминистка	– Женщина представлена в роли профессионала-реставратора, которая ощущает боли в суставах. После приема таблеток она смогла завершить работу быстро и качественно; – женская солидарность – в гости приходит сестра главной героини, которая вынимает из плиты готовое блюдо. Сестра восхищается ароматом блюда и спрашивает как оно приготовлено. Главная героиня с удовольствием делится тем, что оно приготовлено с помощью специальной приправы.	Терафлекс Maggi на второе
Инертная модель	– Трое парней возле старого автомобиля обращают внимание на красивую девушку, которая направляется к успешному мужчине возле дорогого авто. Один из парней решает привлечь внимание девушки с помощью кока-колы, при открытии бутылки издается характерный звук, девушка оборачивается и бросает успешного мужчину.	Кока-кола

Ниже представлена таблица распределения гендерных моделей. Поскольку во многих рекламных видеотекстах одновременно было использовано

несколько видеообразов, представляющих разные модели гендерного поведения, то сумма показателей этих моделей превышает 100% (см. таблицу 2).

Таблица 2 – Распределение гендерных моделей поведения

№	Название гендерной модели поведения	Количество использования	% отношение ко всем клипам	Всего клипов
1	Домохозяйка	18	36%	15
2	Заботливая мама	20	40%	8
3	Мужчина-добытчик	18	36%	8
4	Феминистка	12	24%	7
5	Женщина как сексуальный объект	15	30%	7
6	Смешанная	4	8%	2
7	Инертная	7	14%	3

Заключение

Таким образом, проведенное исследование коммерческой рекламы, транслируемой на казахстанских каналах, позволило сделать ряд выводов:

– Наиболее часто используемыми гендерными моделями в казахстанском рекламном пространстве являются модели в женском варианте – домохозяйка, заботливая мама, женщина как сексуальный объект. Это объясняется тем, что в Казахстане сильны традиции восприятия женщины как хранительницы очага и главными функциями женщины являются забота о доме и семье. Касательного третьего образа, то данный факт объясняется тем, что человек всегда проявлял интерес к теме женской сексуальности, при этом это относится как к мужской, так и к женской половине человечества. Мужские видеообразы представлены в виде модели «мужчина-добытчик». Данный факт также объясняется тем, что в обществе сложился определенный

типаж мужчины, который популярен как среди мужчин, так и среди женщин;

– можно констатировать, что казахстанская реклама в большей степени ориентирована на практику воспроизводства уже существующих гендерных стереотипов, а не на предложение чего-то нового. Более «востребованными» в рекламном пространстве остаются стереотипные модели («женская», «мужская», «домохозяйка» и др.), которые составляют почти 2/3 всего объема гендерно ориентированных реклам (соответственно, другие модели составляют 1/3 от этого объема);

– в гендерно-визуальном пространстве рекламы в большей степени представлены женские, нежели мужские модели гендерного поведения, что отчасти подтверждает мнение о том, что общество потребления ориентировано на тиражирование женских социальных практик. Применительно к Казахстану необходимо отметить, что в казахстанском обществе традиционно покупками занимаются в большей степени женская половина человечества.

Литература

- 1 Максимова О.Б. Гендерные стереотипы в рекламе: постановка проблемы и основные концепции. // Вестник РУДН. Серия Социология, 2002. – №1. – С. 169 – 173.
- 2 Шведова Н.А. Просто о сложном: гендерное просвещение. – М., 2002. – С. 35.
- 3 Морозова Т.А. Гендерные стереотипы в современной рекламе // Научно-образовательный журнал ВГПУ «Грани познания». – 2010. – №2(7). – С. 1.
- 4 Pryor Debra, Knupfer Nancy Nelson. Gender Stereotypes and Selling Techniques in Television Advertising: Effects on Society. http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content_storage_01/0000019b/80/16/c4/8c.pdf
- 5 Gender and Advertising. http://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/57153_Chapter_7.pdf
- 6 Батаева Е.В. Об «умной иконографии» новозаветного мифа. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 224.
- 7 Сатыбалдина Н. Гендерные стереотипы в общении // Высшая школа Казахстана. – 2004. – №4. – С. 289-294.

References

- 1 Maksimova O.B. Gendernye stereotipy v reklame: postanovka problemy I osnovnye kontseptsii. // Vestnik RUDN. Seriya Sotsiologiya. – 2002. – №1. – S. 169 – 173.
- 2 Shvedova N.A. Prosto o slozhnom: gendernoe prosveshchenie. – M., 2002. – S. 35.
- 3 Morozova T.A. Gendernye stereotipy v sovremennoi reklame. // Nauchno-obrazovatelnyi zhurnal VGPU «Grani poznaniya». – 2010. – №2(7). – S. 1.
- 4 Pryor Debra, Knupfer Nancy Nelson. Gender Stereotypes and Selling Techniques in Television Advertising: Effects on Society. http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content_storage_01/0000019b/80/16/c4/8c.pdf
- 5 Gender and Advertising. http://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/57153_Chapter_7.pdf
- 6 Bataeva E.V. Ob «umnoi ikonografii» novozavetnogo mifa. – SPb.: Aleteiya, 2008. – S. 224.
- 7 Satybaldina N. Gendernye stereotipy v obshchenii // Vysshaya shkola Kazakhstana, 2004. – №4. – S. 289-294.

О человеке говорят, что он разумен и что он понимает, когда в нем сочетаются две вещи: 1) то, что он отлично различает действия, которые следует предпочитать или избегать, и 2) то, что он использует самое превосходное из всего, что познал благодаря отличной (способности) различия.

Аль-Фараби

Мямешева Г.Х.,
Киндикбаева К.К.

**Образование как фактор
формирования идентичности
молодежи**

В данной статье производится анализ понятия «идентичность», а также образования как одного из главного из факторов ее формирования. Отмечается пересмотр идентичности человека на всех уровнях, многомерность «идентичности современного человека». Образование есть составляющая часть социализации человека и связью его с государственной политикой.

Ключевые слова: образование, идентичность, темпоральность, виды идентичности.

Myamesheva G.H.,
Kindikbayeva K.K.

**Education as a factor in the
formation of youth identity**

In this article is analyzed the concept of «identity», as education as one of the main factors of its formation. There revision of their identity at all levels, the multidimensionality of «identity of modern man.» Education is a component of human socialization and communication with its state policy.

Key words: education, identity, temporality, species identity.

Мямешева Г.Х.,
Киндикбаева К.К.

**Білім жастардың бірегейлігін
қалыптастыру ықпалы ретінде**

Бұл мақалада «бірегейлік» тұжырымдамасын, сондай-ақ, оның қалыптасуының негізгі факторларының бірі ретінде білім беру талданады. Барлық деңгейлерде адам бірегейлігі қайта қаралып, «қазіргі заманғы адамның бірегейлігіндегі» көп қырлылығын көрсетеді. Білім оның мемлекеттік саясатта адам әлеуметтенуі мен байланыстың құрамдас бөлігі болып табылады.

Түйін сөздер: білім беру, бірегейлік, темпоралды, бірегейлік түрлері.

**ОБРАЗОВАНИЕ
КАК ФАКТОР
ФОРМИРОВАНИЯ
ИДЕНТИЧНОСТИ
МОЛОДЕЖИ**

Происходит пересмотр идентичности человека как на всех уровнях (личность, социальная группа, социальная общность), так и в отношении специфических видов идентичности, например, гендерной, этнической, религиозной и др. Отчасти сложным становится рассуждать и о таком различии видов идентичности, как индивидуальная и групповая. Например, в философском словаре указано: «приписывать идентичность группам позволительно лишь в переносном, метафорическом смысле» [1]. Однако именно метафоричность сама по себе вышла на первый план одной из важных характеристик постсовременного социального пространства, поэтому нет смысла отличать, отделять особенность групповой идентичности, поскольку и индивидуальная идентичность может быть весьма метафоричной. Анализируя идентичность, следует уделить внимание ее месту в современных системах и процессах. Пространственно-темпоральная специфика идентичности трактуется как мобильная и сиюминутная. (1) идентичность в ситуациях постсовременности представляет собой феномен, действующий в текучих глобальных средах и изменчивых напряженных социально-коммуникативных пространствах; (2) наиболее актуальным отражением идентичности является комплекс пространственно-временных и содержательных характеристик, направленных на расширение границ и коммуникационную активность. Это влечет за собой превалирование публичной сферы, вовлекающее в коммуникацию социальные практики, повышение внимания к проблемам управления идентичностью; (3) по сравнению с ритуально-системными нормами идентичности модерна постсовременную идентичность отличает способность быстрее адаптироваться, мгновенно, сиюминутно реагировать на разноплановые ситуации в социокультурном пространстве.

В прежних социальных системах (индивид, группа, организация, институт, общество) с идентичностью как свойством принадлежности к ним тесным образом было связано членство как место в структуре. Опора на членство обрисовывала вполне четкие границы социальной общности, которая при анализе расчленялась на отдельные слои, классы, уровни в структуре, направленной вверх (вертикаль). Примерами могут служить социальная организация М. Вебера и уровни иерархии в ней;

пирамида А. Маслоу и ее уровни потребностей и т.д., в которых значение имела вертикальная мобильность. Если полагать, что пространство текучее, то оно расплывается, расплывается по горизонтали, и важной становится теперь уже не вертикальная, а горизонтальная мобильность. При активном перемещении, передвижении агентов и структур невозможным становится жесткое определение не только пространственных, но и нормативных границ: «Нормальность изменчива и не является чистым абсолютом. В текучем пространстве невозможно четко и однозначно раз и навсегда установить идентичности; также невозможно отличить внутреннее от внешнего» [2, с. 51]. Таким образом, направленность идентичности развивается по горизонтали, зачастую обуславливая в темпоральном измерении кратковременность. Следующее уточнение будет касаться границ идентичности. Определить их сложно, поскольку современной идентичности свойственен «мультипликационный», множественный характер. Так, Дж. Урри размышляет о «множестве идентичностей» неонационализма. То, что раньше вкладывалось в понятие «национальный характер», сейчас не укладывается в прежние рамки. У многих людей складывается целый набор идентичностей разного рода, в том числе национальные: «...от половины до двух третей всех жителей Шотландии считают себя одновременно шотландцами и британцами» [2, с. 221]. В этой связи в иную плоскость уходит различие таких понятий территориальной идентичности, как локальные и региональные. Трактовка локальной идентичности как чувства принадлежности к месту [3, с. 212] соответствует логике ритуальной социологии и не согласуется с постмодернистским понятием детерриториализации (см. ниже). В темпоральном плане тем самым всплывает еще одно свойство идентичности – ситуативность. В зависимости от конкретной ситуации, «выложенная из набора» индивида или группы идентичность будет иметь определенный эмоциональный окрас, интенсивность, продолжительность и другие характеристики.

В ситуации становления казахстанской национальной политики особенно важным представляется исследование факторов, оказывающих существенное влияние на формирование гражданской идентичности молодежи. Данная проблема является отражением новой парадигмы образования.

В консолидации общества ключевая роль отводится системе образования, которая призвана

обеспечивать духовно-нравственное развитие личности в целях формирования его гражданской идентичности, принятие гражданином общественных ценностей. Образовательные учреждения призваны воспитывать гражданина и патриота, раскрывать способности и таланты молодых граждан, готовить их к жизни в высокотехнологичном конкурентном мире. При этом образовательные учреждения должны постоянно взаимодействовать и сотрудничать с другими субъектами социализации, опираясь на общенациональные ценности и традиции.

Последние годы проблема формирования гражданской идентичности молодежи продолжает оставаться в фокусе социогуманитарного анализа. Объясняется это тем, что данный вопрос связан с рефлексией ценностно-мировоззренческих противоречий, вызванных изменениями казахстанского социокультурного и политико-правового пространства. Более того, формирование идентичности, консолидирующей общество и вырабатывающей устойчивые связи между общностями и группами, имеет бесспорное значение для преодоления кризиса идентичности.

Учитывая неоднозначность понятийного ряда, представляется методологически необходимым уточнение содержания анализируемого феномена. В современных источниках гражданская идентичность трактуется как осознание личностью своей принадлежности к сообществу граждан определенного государства на общекультурной основе. Мы разделяем точку зрения, согласно которой гражданская идентичность является конституирующим основанием современной политической нации и национального государства. Она связывает индивида и государство путем закрепления правового статуса гражданина – члена национально-государственной общности и вытекающих из такого статуса свобод, прав и обязанностей. Гражданская идентичность маркирует членство в макрополитическом сообществе и предполагает самоидентификацию индивида с политической (гражданской) нацией на основании соотношения с ее политической культурой и институтами. Опираясь на данное суждение, заметим что гражданскую идентичность следует рассматривать как структурный компонент социальной идентичности и как результат процесса самоотождествления субъекта с соответствующими социальными группами на когнитивном и эмоциональном уровнях личности. Как известно, в структуру гражданской

идентичности входят: государственная идентичность – соотнесение себя с определенным государством, восприятие своих конституционных прав и обязанностей; патриотизм – наполнение государственной идентичности ценностным содержанием; гражданственность – качества гражданина, характеризующие его как активного члена государства, не только следующего своим правам и обязанностям, но и реально участвующего в его жизни.

Задачи, встающие перед системой высшего образования:

1) Сформировать новый менталитет, который будет базироваться на таком убеждении: образование производит новые знания и информацию, а не только тиражирует и потребляет их;

2) Создать новые виды когнитивной методологии, которые позволят преодолеть психологические барьеры мышления, развить способность мыслить абстрактно и в процессе обучения формировать продуктивные знания;

3) Создать новую образовательную среду, которая позволит в любое время получить качественное образование.

Для выяснения содержания гражданской идентичности существенным является понима-

ние того, что в ее основе лежит потребность общества в интеграции через разделение общих для данного социума ценностей и целей, выражаемых такими ценностными символами, как Родина, старна, госудаство, которые наполняются конкретным содержанием через социокультурный контекст. Вместе с тем известно, что обновление ценностной системы общества требует большего времени, чем модернизация политических институтов. Эффект «запаздывания» ценностных изменений создает трудности для процесса социализации граждан, в рамках которого решаются основные проблемы формирования гражданской идентификации.

В практике анализа проблемы идентичности признается тезис, что на формирование и проявление гражданской идентичности влияет целый ряд факторов. Безусловно, преемственность в формировании гражданской идентичности обеспечивает система образования и другие институты социализации, ядром которых является система образования, в которой находится молодежь. Эффективным инструментом политической и социокультурной интеграции молодежи, а также важнейшим институтом формирования их гражданской идентичности выступает образовательное пространство.

Литература

- 1 Новая философская энциклопедии. Институт философии РАН. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1181.html>
- 2 Урри Дж. Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 336 с.
- 3 Шишигин А. В. Территориальные идентичности в XXI веке: состояние и перспективы развития // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 1 (27): в 2-х ч. – Ч. 1. – С. 210-213.

References

- 1 The New Encyclopedia of Philosophy. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1181.html>
- 2 J. Urry Sociology beyond societies: Types of mobility for the XXI century. – М.: Publishing. Home Higher School of Economics, 2012. – 336 p.
- 3 Shishigin AV Territorial Identity in the XXI century: state and prospects of development // Historical, philosophical, political and juridical sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice. – Tambov: Diploma, 2013. – № 1 (27): At 2 parts, Part 1. – P. 210-213.

Мямешева Г.Х., Зеленский А.Л.

**Инновационный потенциал
философии события
Алена Бадью**

Философия события французского философа Алена Бадью позволяет по-новому посмотреть на проблему инноваций. В статье приводятся примеры из области образования. Бадью выделяет такие средства онтологии, как логика и математика, говорит о событии как истинном измерении, которое, в отличие от модификации, начинает свое существование, дает новые возможности и максимальную эвристику нового.

Ключевые слова: Ален Бадью, инновация, математика, логика, онтология, максимальная эвристика.

Myamesheva G.H., Zelenskij A.L.

**The innovative potential of the
Alain Badiou's philosophy of
event**

The philosophy of event by French philosopher Alain Badiou provides revision of the problem of innovations. The paper offers appropriate examples from the domain of education. Badiou highlights such means as the ontology of logic and mathematics, said about the event as the true dimension, which, unlike the modification comes into existence, it gives new opportunities and maximize the new heuristics.

Key words: Alain Badiou, innovation, mathematics, logic, ontology, the maximum heuristics.

Мямешева Г.Х., Зеленский А.Л.

**Ален Бадью оқиға
философиясының
инновациялық әлеуеті**

Француз философы Ален Бадьюдың оқиға философиясы инновациялар мәселесін жаңа көзқараспен зерттеуге мүмкіндік береді. Мақалада білім беру саласы бойынша мысалдар келтіріледі. Бадью логика мен математиканы онтология құралы ретінде атап көрсетеді, оқиға туралы модификацияға қарағанда жаңа мүмкіндіктер және жаңа максималды эвристиканы беретін, барынша шынайы өлшем ретінде қарастырады.

Түйін сөздер: Ален Бадью, инновация, математика, логика, онтология, максималды эвристика.

**ИННОВАЦИОННЫЙ
ПОТЕНЦИАЛ
ФИЛОСОФИИ
СОБЫТИЯ АЛЕНА
БАДЬЮ**

Отличительной чертой теоретической программы французского философа Алена Бадью является систематическая разработка условий возможности аффирмативного типа мышления трёх ключевых тем философии – бытия, истины и субъекта. Проблемой, на которой эти три темы сходятся, несомненно, является проблема события. Разработанный данным мыслителем подход может быть охарактеризован как инновация и для современной философии, и для широкого спектра областей, для которых вопрос об изменениях, о создании новых возможностей является критериальным, то есть, в первую очередь, для политики, науки и искусства.

Каждая из обозначенных А.Бадью тем в последние полтора столетия пережила серьёзную дискредитацию, в результате чего типичным стало мнение об их «устарелости» вкупе со всей их терминологией, то есть они, в лучшем случае, ассоциируются с классической метафизикой и уж никак с современным философствованием ни в его «континентальной», ни в «аналитической» версиях. Аргументы, с которыми сегодня приходится считаться, запрещают апелляцию к неким объективным смыслам, целям, ценностям, принципам. Всякая концепция, эксплуатирующая подобную терминологию, обречена на разоблачение в качестве идеологической демагогии. Вместе с этим рассуждения на тему события, напротив, вполне соответствуют духу, по крайней мере, современной европейской философии, начиная с хайдеггеровского Ereignis и заканчивая философией Ж. Делёза. Событие, как можно убедиться, парадоксальным образом вполне удовлетворяет статусам классического метафизического, и (пост)неклассического, деконструктивистского предмета мысли. Однако, практически ни в одной традиции теория события не используется для построения позитивной онтологии или теории субъекта, не говоря уже о связи с проблемой истины.

Это даёт нам повод для реконструкции тех нетривиальных связей между бытием, истиной, субъектом и событием, которые выстраиваются в мысли Бадью в одну из самых влиятельных философских систем современности. И в качестве рабочей формулы мы будем опираться на следующее построение: событие есть радикальное изменение, обнаруживаемое на уровне

новых возможностей, реализуемых субъектами, хранящими верность истине (события).

В своей философии события Бадью обнаруживает специфическое отношение между математикой и логикой. Математика, согласно убедительным выкладкам первого тома «Бытия и события» [1], является мышлением бытия как бытия, а логика во втором томе, – озаглавленном «Логика миров» [2], – является формой мысли о явлении и существовании, то есть о бытии в мире. Вероятно, здесь необходимо сместить логическое ударение, чтоб указать на весьма амбициозное заявление Бадью, который говорит, что, во-первых, мышление бытия как бытия возможно и, во-вторых, мышление о существовании (о бытии в мире) состоятельно только на базе мышления о бытии как бытии. То есть, совершенно необходимо, чтоб принципиальные аспекты бытия раскрывались только на уровне существования и на онтическом уровне (традиция идущая от Аристотеля к современной сциентистской и постмодернистской «онтологии»). Напротив, многое в существовании востребует мышления некой онтологической структуры. Главное, что приводимые Бадью аргументы в защиту этих позиций интуитивно ясны: множественность (ср. с античным «многое»), – как непосредственное бытие всего чего угодно, – как таковая мыслится математической теорией множеств, средствами которой можно выразить элементарный смысл бытия множества, различия между множествами и т.д. Если множество есть бытие (то есть – то, что есть), то оно есть на основании принадлежности другому бытию (множеству) и отличается от другого бытия тогда, когда одному из них принадлежит элемент, которого нет у другого. Математическая теория множеств позволяет мыслить бытие максимально нейтрально, то есть, без угрозы впасть в идеалистическое наделение сущего «смысловым измерением». «Смысловое измерение» обретает для себя возможность только на уровне мышления бытия в мире, где мир (или, как Бадью называет его в ранних работах, «ситуация») – это некое множество, содержащее в себе упорядоченное подмножество, выполняющее функцию «трансцендентального измерения», то есть, позволяющее сравнивать между собой все элементы множества. На основании степени сходства оказывается возможным построить теорию явлений, существования, объектов, отношений, тел и самих миров. Миры, в известном смысле, в отличие от уровня бытия как бытия, не статичны, поскольку каждая ситуация сопряжена с выполнением над

её элементами операции «счёта-за-одно», грубо говоря, вменением им некой идентичности целой редукции их множественного бытия. Мир есть, пока эта операция выполнима. Существование в мире подчиняется законам тождества и непротиворечия, однако, в силу возможности широкого спектра сходств и различий между явлениями, не требует закона исключённого третьего. Как часто отмечает Бадью, логика явлений – это интуиционистская логика.

Других средств, кроме логики и математики, у онтологии нет, однако теория события невозможна ни в терминах бытия как бытия, ни в терминах бытия в мире. Событие возникает в зазоре между исторически разворачивающимся миром и его онтологической структурой, и теория события, в свою очередь, рождается из своего рода онтологического и исторического «диссидентства», хранящего верность одному только событию, или, конечно же, его истине.

Однако, не любое изменение является событием. Событие как истинное изменение, как нечто радикально новое отличается у Бадью от трёх других типов возможных изменений, не обещающих искомой новизны.

Во-первых, всякое изменение может быть на самом общем уровне описано как становление (чего-то – чем-то другим). Если становление не производит *реального* изменения, то оно представляет собой *модификацию* [2, с. 612]. Не производить реального изменения, означает быть полностью обусловленным принципами существования или функционирования некой области или системы, то есть, говоря проще, иметь для себя вполне известные и представимые в терминах рассматриваемой системы причины. Это – процесс перехода одного элемента системы в другой, обусловленный потребностями системы и потому несколько не меняющий целого. Поэтому модификации неотличимы от функций или операций, они «виртуально» всегда уже наличествуют. Полагать, что всякое изменение есть модификация, означало бы абсолютизировать ситуацию, приписывать ей неограниченный креативный потенциал. Однако, как будет показано ниже, подобная операция (абсолютизация ситуации) вызывается к жизни не случайно, она уже является добавлением к ситуации тогда, когда нечто внутри неё бросает её устройству вызов.

Если происходит некая трансформация, в результате которой возникает или обнаруживается какой-то новый, то есть, ранее неизвестный аспект, такое изменение уже будет реальным.

Бадью даёт ему название «сайт». Это изменение считается реальным, потому что существование сайта должно быть переописано в терминах ситуации, к которой принадлежит сайт, то есть, как минимум, влечёт пересмотр базовых для системы, ситуации терминов присутствия. Итак, модификации и сайты – две разновидности становления, из которых только вторая разновидность связана с реальным изменением.

Однако, реальное изменение может быть вписано в ситуацию так, что существование чего-то нового, отличного от логики ситуации идентифицируется лишь в минимальной степени (например, начинает открыто отрицаться в качестве исключения). Это есть то, для чего Бадью использует конвенциональный термин «факт» [2, с. 609]. Факты, как принято считать, случаются или обнаруживаются в мире как нечто возможное на основании известных или пока не известных законов. Сами по себе они мало чем указывают на возникновение чего-то принципиально нового, поскольку их необычность может быть, чаще всего, объяснена неполнотой сведений или знаний о мире, а не какими-то новыми изменениями в самом мире. Если же всё-таки новое так и не удаётся вписать в какие-либо детерминистские схемы, если оно в широком смысле беспрецедентно, то оно получает статус сингулярности. Сингулярность характеризуется максимальным присутствием, то есть, выделяется из ситуации отчётливым образом как исключение, которое невозможно игнорировать, как локальная аномалия. Это – пункт, в котором *возникают* новые возможности. Таким образом, отличие между изменениями уровня сайта и изменениями уровня сингулярности состоит в следующем: сайт – это элемент ситуации, который в какой-то момент начинает существовать, наличествовать в ситуации, – то есть, то, что не существовало, начинает существовать, – а сингулярность – это такое изменение, когда то, что было невозможным, становится возможным.

На данный момент мы имеем модификации, при которых не появляется ничего из того, что ранее не существовало, и факты, как изменения, в результате которых начинает существовать нечто новое, но новых возможностей не возникает. Соответственно, последним шагом в формировании типологии будет различение в изменениях, приводящих к возникновению новых возможностей, которое позволит нам выделить подлинное событие. Здесь Бадью изыскивает источник радикальности «радикального изменения» уже не в новизне объектов или возможнос-

тей, а в масштабах последствий изменения. Если последствия изменения минимальны, то есть открывшиеся в ситуации новые возможности так и остались неиспользованными или не стали определяющими для дальнейшего существования, то речь должна идти о *слабой сингулярности* [2, с. 617]. По каким причинам возможности используются или не используются, мы подробнее скажем ниже. Сейчас же у нас, наконец, есть все компоненты *события* по А. Бадью: событие – это изменение, в результате которого (1) элемент системы, который ранее не обладал существованием, начинает существовать, (2) возникают возможности, которых ранее не было, (3) последствия появления нового максимальны. Для того чтоб описать эти максимальные последствия, следовало бы более подробно обратиться к онтологии ситуации и события, что мы и предпримем далее. На данном же этапе отметим перечисленные компоненты или условия как экономную и герметичную формализацию события как радикального изменения.

Каждая ситуация как множество (объектов, состояний, свойств, отношений и т.д.) опирается на некую фундаментальную множественность таким образом, что на уровне явлений имеют место только консистентные множества. Фундаментальная множественность (бытие) такова, что не может быть представлена или предъявлена как таковая, поскольку одни аспекты этой множественности будут несовместимы с другими, – фундаментальная множественность (множество всех множеств, составляющих любую ситуацию) неконсистентна, что давно уже продемонстрировано математиками и, кроме всего прочего, является причиной невозможности дать определение понятию «множество». Это означает, что в любой ситуации есть нечто непредъявляемое, то есть несуществующий элемент (пустое множество, учитываемое при указании на мощность множества). И если модификации – это только перегруппировки существующего, то сайты – это переход несуществующего в существующее, который, разумеется, в силу сохранения консистентности ситуации, осуществляется ценой перехода чего-то существующего в несуществующее. Форсировать, вынудить этот процесс невозможно, поскольку всякая такая попытка воспользовалась бы только ресурсами ситуации, а значит – привела бы только к модификации или, говоря в несколько иной терминологии, к повторению, воспроизводству того же самого.

Но что же должно нас убедить, что, в конце концов, возможно что-то помимо «вечно-го возвращения» того же самого, повторения и воспроизводства (например, традиций, ценностей, законов и правил)? На самом деле, нетрудно показать, что событие как возникновение чего-то радикально иного буквально вписано в повторение самими предикатами «постоянный», «непрерывный», «вечный», «бесконечный», которые используются для характеристики тренда повторения: ведь ничто из повторяющегося не предполагает обнаружения такого, например, атрибута, как бесконечность, но он мыслим в качестве неотъемлемой возможности. Ещё раз: реальное изменение не выводимо из ресурсов ситуации, но является неучитываемым средствами ситуации избытком и исключением. Реальными изменениями невозможно управлять, их невозможно планировать, хоть, судя по всему, их и можно всегда ожидать как «побочный продукт». По этим же причинам их абсолютно невозможно нейтрализовать, подавить.

Тогда как же, при каких условиях происходит этот переход несуществующего элемента от чистого бытия к бытию в мире, к существованию? Эти искомые условия регулируются категорией истины. Истина, в теории Бадью, представляет собой одновременно открытость бытия миру (ситуации) и процесс этого открывания. Истина открывает фундаментальную множественность в бытии явлений. Эта открытость обнаруживается не со стороны мира или ситуации, поскольку всякий мир консистентен [2, с. 199], а со стороны бытия. Поэтому не следует путать онтологическую открытость с омонимичными понятиями семантической открытости или открытости систем (в системном подходе), в силу того, что эти типы открытости подразумевают либо креативный потенциал модификаций, либо коммуникацию с другими «мирами-системами». Каждый мир «знает» только себя и стремится решить все свои проблемы собственными средствами. Следовательно, семантическая открытость, на самом деле, имеет своим горизонтом содержащийся в соответствующем мире виртуальный репертуар возможностей смыслообразования, а открытая система, в свою очередь, является только частью некоторого очерченного возможностью идентифицировать системы такого типа мира. Открытость же, о которой говорит Бадью, в терминах мира, ситуации, системы невыразима.

Быть субъектом означает быть субъектом истины, то есть иметь такое устройство, кото-

рое сопрягает его компоненты с универсальным. Бадью называет четыре истинностных процедуры (которые как таковые достойны отдельного рассмотрения), посредством которых оказывается возможным это сопряжение с универсальным: наука, политика, искусство и любовь [1, с. 546]. Каждая из них актуализирует в бытии индивидов нечто универсально человеческое, что не терпит партикулярного уже в силу того, что аффектирует саму возможность мыслить и воспринимать: «Универсальность истин покоится на субъективных формах, которые не могут быть ни индивидуальными, ни общественными... Настолько, насколько субъект является субъектом истины, он отделяется от сообщества и уничтожает любой индивидуализм» [2, с. 17] Поэтому не бывает определяемых какими-либо классовыми, партийными, национальными и другими частногрупповыми интересами научных истин, политического изобретения, художественных форм и опыта различия женского и мужского. Всякая попытка утверждать обратное представляет собой абсолютизацию некоей частной группы в качестве подлинного носителя человечности либо просто игнорирует исключительный характер этих четырёх сфер, каждая из которых представляет собой некое радикальное и, с натуралистической точки зрения, необязательное добавление к человеческому бытию, ориентирующее нас на нечто универсальное, сверхиндивидуальное, вечное. Отсюда, всякий настоящий учёный преследует научную истину, не ориентируясь на «соцзаказ», всякий настоящий политический активист преследует идеалы общественного устройства, невзирая на давление частно-групповых интересов, всякий настоящий художник экспериментирует с эстетическими формами, игнорируя вкусы своего окружения, а всякий по-настоящему любящий не остановится перед ограничениями обычаев или соблазнами биологии на пути познания опыта сексуальных различий.

Существование субъектов в указанном смысле, во-первых, позволяет выделить события четырёх типов, – событие научного открытия, событие политического изобретения новой организации (коллективной) жизни, событие создания новой эстетической формы, событие любви, – во-вторых, обозначает источники и проводников тех реальных изменений, о которых речь шла выше. Действительно, каждый из выделенных типов реализует некий новый, в ином состоянии неизвестный и недоступный способ бытия в мире (например, до влюблённо-

ти), преобразующий остальные компоненты в соответствии с открывшимися возможностями. Принимая всё это во внимание, можно понять, почему Бадью утверждает, что события бывают только в человеческом мире.

Отношение к истине может быть наилучшим образом описано, скорее, в терминах этики, которая, как и весь проект Бадью, обретает онтологически фундаментальное измерение, чем в терминах узкоинтеллектуальной или когнитивной ориентации. Необходимо, чтобы истина оказывалась в приоритете ценой любых интересов ситуации и даже собственной идентичности [3, с. 97-102]. Истина фундаментальна и сохраняет своё качество, даже если её интеллектуализирование отклоняется от истины. Последнее превосходным образом стало известно благодаря психоанализу, описавшему механизмы вытеснения истины на уровне индивидуальной субъективности. Поэтому можно утверждать, что даже в самом отчаянном «бегстве» от истины для неё есть место, и, возможно, она проявляет себя с наибольшей интенсивностью. Наивность здесь заключалась бы в отождествлении истины с высказываниями или психологическими состояниями. Эти замечания особенно ценны в связи с получившими в современном интеллектуальном дискурсе традициями конструктивизма и деконструктивизма, которые, казалось бы, увольняют истину в пользу неограниченной манипуляции со значениями и символическим материалом. Эти маргинальные, с точки зрения академической философии, стратегии оказываются внутренне расколотыми несовместимыми ориентациями по отношению к истине, что можно объяснить на уровне теории субъекта.

Истоки теории субъекта А. Бадью лежат в философии Луи Альтюссера и психоанализе Жака Лакана. Характерно, что именно эти два незаурядных мыслителя составили в своё время оппозицию поколению «пост-структуралистов», заявивших о «смерти субъекта». Урок, вынесенный из тех теоретических дебатов, состоял в радикальном пересмотре понятия субъекта, его смещения, во-первых, в область бессознательного и, во-вторых, в ведомство символического порядка. Этот поворот позволяет Бадью вписать функцию субъекта в онтологию через посредство истины, как было показано выше.

Однако до настоящего момента мы брали для рассмотрения только одну из трёх возможных субъективных форм. В типологии Бадью он называется «верным субъектом», поскольку

отзывается на субъективирующее его событие готовностью неограниченно проводить в жизнь его последствия, то есть творить новое настоящее. Но что, если событие затронуло индивида или группу, то есть истина их коснулась, но ответом стала не реализация открывшихся возможностей, а нечто противоположное? Прежде всего, следует обозначить условия, которые сопутствуют подобной реакции. Поскольку, как можно понять из сказанного выше, событие существенным образом бросает вызов идентичности и принадлежности, то есть, фактически, требует создания нового (чаще всего) коллективного тела субъекта истины на месте уже существующих групп, верность истине требует готовности к социальному расколу, разрыву связей ради создания новых. ничто в ситуации к такому решению не склоняет, поэтому естественным представляется либо протест против вытекающих из события последствий, либо отчаянное желание сохранить в целостности коллективное целое. В первом случае мы имеем дело с реакционным субъектом, который пытается сохранить всё по-старому, несмотря на то, что ситуация изменилась. Во втором случае имеет место «тёмный» субъект (субъект-обскурантист), реагирующий на событие созданием «окультурного» служения мифологизированному коллективному целому (нации, религии и т.д.). Примерами реакционных субъектов являются: реакционизм в политике, академизм в искусстве, редукция любви к отношениям в браке, «педагогизм» в науке. «Окультурные» или «тёмные» субъекты: фашизм и фундаментализм в политике, иконоборчество в искусстве, собственническое поглощение объекта любви, обскурантизм в науке [2, с. 85-87].

Интересно, что, в отличие от реакционного субъекта, «тёмный» субъект часто опирается не на событие, которое реально даёт ему начало, а на псевдособытие, например, миф, у которого тоже может быть мощный мобилизующий потенциал. Однако, в обоих случаях, и реакция, и обскурантизм пытаются выстроить последствия, используя непризнаваемый ими потенциал новой ситуации: реакционный субъект заново создаёт старое, то есть тратит эти ресурсы на конвертацию всех изменений в подобия того, что было до события; «окультурный» субъект использует ресурсы на поддержание и развитие «культы» ценой всевозможных кадровых, этнических или идеологических чисток.

Таким образом, логико-математическая интерпретация онтологии и обновлённые на этой

основе концепции истины и субъекта, во-первых, дали Бадью возможность развить оригинальную и весьма актуальную, если не сказать «злободневную», концепцию события и, во-вторых, дать обновлённое видение самой философии. Об этом очень ёмко сказано в следующем отрывке: «Философию предписывают условия, которые являются типами истинностных, или родовых, процедур. Эти типы суть наука (точнее, математика), искусство (точнее, поэма), политика (точнее, политика изнутри, или политика раскрепощения) и любовь (точнее, процедура, которая превращает в истину разъединённость половых позиций). Философия есть мыслительное место, в котором провозглашается, что «имеются» истины, а также их совозможность. Чтобы добиться этого, она выдвигает оперативную категорию, Истину, которая вскрывает в мысли действительную пустоту. Эта пустота обнаруживается сообразно изнанке последовательности (стиль доказательного изложения) и потусторонью предела (стиль убедительного, или субъективирующего, изложения)». [4, с. 168] Тем самым, становится возможным говорить о философии как дисциплине, чувствительной к тому радикальному изменению, которое заслуживает статуса события.

Из неограниченного спектра возможных приложений философской теории А.Бадью, – в политике, науке, искусстве, психологии и т. д., – мы упомянем одну сферу, на примере которой можно было бы продемонстрировать инновационный потенциал концепции события, истины, презентации и др. Известно, насколько пристальное внимание в последние 20-30 лет привлекает к себе образование. Возникает впечатление, что, наряду с производством и окружающей средой, это – третья по счёту, но не по значимости, актуальная для инновативного воздействия сфера (что подтверждается посвящённой проблеме образования специальной публикации Римского Клуба). Работы Бадью, особенно его короткий манифест – «единственное образование – это образование посредством истин» [5, с. 9], вдохновили целую плеяду специалистов на разработку инновационных концептов и технологий, касающихся, во-первых, всех ступеней образования, во-вторых, обучения различным предметам. Результаты этих усилий были зафиксированы в различного уровня публикациях [6-9].

Профессор университета Голдсмит (Лондон) Дэвид Аткинсон в своём докладе, посвящённом концепции «реального обучения», на примере ряда ярких примеров из практики пре-

подавания искусства детям разных возрастов, равно как и других предметов, показывает чрезвычайное значение понятия «событие» для взаимодействия учителя и ученика. Событием он называет нечто, что внезапно нарушает привычный ход и образ действия учителя, – это может быть, например, нечто сказанное или сделанное учеником, что вмиг обнажает некую непредсказуемую перспективу или непредсказуемым образом обрывает всякую возможность эффективно продолжать в том же духе. Не учитывать таких моментов означает игнорировать реальность обучения, соответственно, «реальное обучение» требует выработки специального чувствительного к событию, как открытию возможности радикального изменения, подхода: «... Идея истины на службе у реального обучения подразумевает нечто, что можно назвать «локальными эпифаниями» (или событиями) обучения, что центростремительно возникает из пространственно-временной конфигурации обучающегося и производит новое взаимодействие мысли и действия... Идея истины имеет отношение к верности... новому образу действия, новому способу видеть и наделять смыслом, ... подразумевает борьбу, в которой нас может вынести по ту сторону нормального спектра реакций». (перевод – мой; З.А. [6, с. 5]). Аткинсон противопоставляет приоритет реального опыта обучающегося и взаимодействия учитель – ученик администрируемой педагогике, которая под эгидой бюрократической нормализации посредством педагогических традиций, методик, учебных планов и внеобразовательных нормирующих структур обскурирует обучение и знание.

Другой автор, Кент денХаер усматривает фундаментальный потенциал для реформирования образования в этической концепции (этике истин) Бадью. Автор связывает между собой три важных аспекта – Знание, Привилегии и Справедливость. Указывая на институционализованные в современном обществе и, соответственно, образовании связи между Невежеством-Знанием и Невежеством-Привилегией, фиксирующими основания, позволяющие тем или иным акторам *игнорировать* (в психоаналитическом смысле «незнания») истины (где истина есть то, что способно подорвать «знание» или «статус»), денХаер подводит к тому, что формат «образования посредством истин» способствовал бы реализации справедливости, отказывая кому бы то ни было в праве на невежество (незнание) [7, 8]. Эту аргументацию

можно было бы добавить к предшествовавшим идеям «реального образования».

Этот же специалист подготовил и опубликовал целый сборник работ разных специалистов в образовании. Две работы этого сборника, обе – с «говорящими» заглавиями, – «Вызов Бадью искусству и его обучению, или «искусству невозможно научить, однако оно способно образовывать!»» и «Облитерация Истины менеджментом: Бадью, Св. Павел и вопрос экономического менеджмента образования» [9, с. 26-44, 78-98], – посвящены проблеме администрирования образования и задействуют теорию коллективного субъекта Бадью. Автор второй статьи показывает, что менеджмент образования основан на очень низкой и неадекватной оценке человеческого потенциала, на его искусственном сдерживании и ограничении. Содержанию учебного процесса, рекомендациям по подготовке преподавателей и критике дисциплинарной

ориентации учебных планов посвящена работа «Реконцептуализация профессионального развития лидеров в образовании: вдохновлённые Дж. Дьюи и образованные А. Бадью» [9, с. 62-77]. Авторы этого раздела высказывают идеи, схожие с идеями Д. Аткинсона, касательно формирования у учителей такого отношения к знанию, которое характеризовалось бы открытостью к неопределённости, неконсистентности, то есть, событию Истины, что Бадью называет «верностью Истине». В других разделах обсуждается прикладная этика образования, взаимосвязь обучения и искусства и вопросы политики и социальной справедливости.

Как можно убедиться, даже на основе этой скромной «выборки» из всей совокупности приложений философии Бадью, концепции События, Истины и Субъекта обладают значительным потенциалом и оказываются востребованными и актуальными на самых разных уровнях практики.

Литература

- 1 Badiou A. L'êtréetl'événement. Éditions du Seuil. – Paris, 1988. – 677 p.
- 2 Badiou A. Logiques des Mondes. L'êtré et l'événement II. Éditions du Seuil. – Paris, 2006. – 639 p.
- 3 Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2012. – 126 с.
- 4 Бадью А. Манифест философии. / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
- 5 Badiou, A. Handbook of inaesthetics (Alberto Toscanotrans). – Stanford, California: Stanford University Press, 2005. – 148 p.
- 6 Atkinson D. The Event of Learning: Politics and Truth in Art and Art Education. // http://faeb.com.br/livro03/Arquivos/palestras/dennis_atkinson.pdf
- 7 Den Heyer K. Badiou and the Educational Situation // <https://politicsandculture.org/2014/09/01/badiou-and-the-educational-situation-by-kent-den-heyer/>
- 8 Den Heyer K., Conrad D. Using Alain Badiou's Ethic of Truths to Support an 'Eventful' Social Justice Teacher Education Program. // Journal of Curriculum Theorizing. Volume 27, Number 1, 2011 // <http://www.secondaryed.ualberta.ca/People/AcademicStaff/~media/secondaryed/Documents/People/KentDenHayer/Kdbadiousojustfinalpub.pdf>
- 9 Thinking Education Through Alain Badiou. Edited by Kent den Heyer. Wiley-Blackwell, 2010. – 128 p.

References

- 1 Badiou A. L'êtréetl'événement. Éditions du Seuil, Paris, 1988. – 677 p.
- 2 Badiou A. Logiques des Mondes. L'êtré et l'événement II. Éditions du Seuil, Paris, 2006. – 639 p.
- 3 Badiou A. Ethics. Essay on the evil minds. / Transl. with France. VE Lapitski. – St. Petersburg, Machina, 2012. – 126.
- 4 Badiou A. Philosophy Manifesto. / Comp. and trans. with France. VE Lapitski. – SPb.: Machina, 2003. – 184 p.
- 5 Badiou, A. Handbook of inaesthetics (Alberto Toscanotrans). (Stanford, California: Stanford University Press). 2005. – 148 p.
- 6 Atkinson D. The Event of Learning: Politics and Truth in Art and Art Education. // http://faeb.com.br/livro03/Arquivos/palestras/dennis_atkinson.pdf
- 7 Den Heyer K. Badiou and the Educational Situation // <https://politicsandculture.org/2014/09/01/badiou-and-the-educational-situation-by-kent-den-heyer/>
- 8 Den Heyer K., Conrad D. Using Alain Badiou's Ethic of Truths to Support an 'Eventful' Social Justice Teacher Education Program. // Journal of Curriculum Theorizing. Volume 27, Number 1, 2011 // <http://www.secondaryed.ualberta.ca/People/AcademicStaff/~media/secondaryed/Documents/People/KentDenHayer/Kdbadiousojustfinalpub.pdf>
- 9 Thinking Education Through Alain Badiou. Edited by Kent den Heyer. Wiley-Blackwell, 2010. – 128 p.

Нұрмұратов С.Е.
**Әл-Фарабидің рухани әлемі:
тарих және қазіргі заман**

Ғылыми мақалада дәстүрлі мәдениет жағдайындағы түркі қоғамындағы рухани әлемнің басымдығына қатысты әл-Фарабидің көзқарастары көрсетілген. Оның үстіне, мәдени-философиялық талдау негізінде түркілік, исламдық дүниетаным мен еуразиялық парадигмадағы әл-Фараби ілімінің рөлі мен орны анықталады. Ұлы түркі ойшылының құндылықтар жүйесінің этикалық-онтологиялық негізі қазақстандық қоғамның мәдени өмірінің трансформациясы аясында қарастырылады. Ғылыми мақалада ортағасырлық түркілік әлемді рухани игерудің құндылықтық ерекшеліктері талдаудан өткізілді. Түркі ойшылы әл-Фарабидің шығармашылығы мысалында түркілік Шығыстың басымдық танытатын рухани құндылықтары көрсетілді. Жұмыста руханилық пен рухани құндылықтардың онтологиялық негіздері айқындалды және олардың адам даралылығын дамытудағы маңызы анықталды.

Түйін сөздер: білім, ғылым, дәстүр, құндылық, мәдениет, өнер, тарих, философия, этика.

Nurmuratov S.E.
**Spiritual world al-Farabi:
history and modern**

In a scientific paper analyzes the value and meaning the beginning of the Turkic prosvitelskogo movement of the late nineteenth and early twentieth centuries, shows the philosophical views of al-Farabi relative priority of the spiritual world of the Turkic society in terms of traditional culture. In addition, work on the basis of cultures-philosophical analysis determined place and role of the teaching of al-Farabi in the Turko-Islamic worldview and Eurasian paradigm. We consider the ethical and ontological basis of the value system of the great Turkic thinker in the context of the modern transformation of cultural life of Kazakhstan's society. It is analyzed in the scientific article the specific features of medieval Turkic spiritual world. The priorities in spiritual values of Turkic East are showed on the example of Turkic thinker al-Farabi creative works. It is revealed in the article the ontological basis of spirituality and is defined its meaning for development of human individuality.

Key words: knowledge, science, tradition, value, culture, art, history, philosophy, ethics.

Нұрмұратов С.Е.
**Духовный мир аль-Фараби:
история и современность**

В научной статье показаны философские взгляды аль-Фараби относительно приоритета духовного мира тюркского общества в условиях традиционной культуры. Кроме того, в работе на основе культур-философского анализа определяется место и роль учения аль-Фараби в тюрко-исламском миропонимании и евразийской парадигме. Рассматривается этико-онтологическое основание ценностной системы великого тюркского мыслителя в контексте современных трансформаций культурной жизни казахстанского общества. В научной статье проанализированы ценностные особенности средневекового тюркского духовного освоения мира. На примере творчества тюркского мыслителя аль-Фараби показаны приоритетные духовные ценности тюркского Востока. В данной работе выявлено онтологическое основание духовности и духовных ценностей и определено его значение для развития человеческой индивидуальности.

Ключевые слова: знание, наука, традиция, ценность, культура, искусство, история, философия, этика.

ӘЛ-ФАРАБИДІҢ РУХАНИ ӘЛЕМІ: ТАРИХ ЖӘНЕ ҚАЗІРГІ ЗАМАН

Кіріспе

Әл-Фарабидің рухани әлемі – әлемді терең философиялық мағынада рухани игерудің, зерделеудің өзіндік тәжірибесі және озық үлгісі. Осындай зияткерлік құбылыстың тарихи қалыптасуына және оның тұтастанған жүйе ретінде көрініс беруіне негіз болған дүниетанымдық әмбебаптардың, рухани құндылықтардың қатарына негізінен ғұламаның жеке тұлғасының дарындылығын, әділеттілік пен қайырымдылыққа бейімділігін, тіпті оның өмірде рухани кемелденуге барынша жақын болғандығын жатқызамыз. Осындай этикалық-аксиологиялық, рухани-адамгершілік іргетас пен құндылықтар жүйесі жалпы түркілік рухани болмыстың, кейін қазақ халқының рухани әлемінің іргесін қалады, оның тарихында талай ойшылдардың дүниеге келуіне арқау болды. Жалпы түркілік философияның ерекшелігі осы түркілік бірегейлену мен тұтастанудың тарихи кодын мықтап ұстай білуінде. Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығы үлкен рухани мұра және ол кейінгі ұрпақты исламдық іліммен таныстыра отырып, көне антикалық рухани бастауларға, философиялық ойлау дәстүріне араб әлемін назар аудартады. Ғұламаның ізденістерінің нәтижесі адамзат мәдениетіне өзіндік қайталанбас қолтанбасы бар тұлғалық жасампаздықтың, даралылықтың үлгісі болып табылады. Қазіргі тарихи кезеңде ойшылдың айтқан көптеген ойлары мен идеялары өз құндылықтарын арттырып отырғаны белгілі. Сондықтан осы мәселелерді байыптау қазіргі қоғам үшін өзекті және маңызды екені анық.

Тарих және тарихи үдеріс

Шығыс елдеріндегі ислам тарихындағы ерекше маңызды кезеңде, яғни ортағасырлық дәуірінде өмір сүрген Әбу Насыр әл-Фарабидің дүниетанымды негізінен мұсылмандық білім беру мен ағартушылықтың гүлденуінің жемісі іспетті. Әлемдік философиялық және ғылыми әдебиетті, оның ішінде грек философиясының туындыларын араб тіліне аудармалау үдерісі дәуіріне ойшылдың жеке өмірінің сәйкес келуі оның дүниетанымдық бағдарларын түбегейлі анықтап береді. Сонымен

қатар ғалым тарихи кеңістіктегі мутаализм, фалсафа, калам, әдеп сияқты атақты рухани зерделеу бағыттардың пайда болуымен, өркендеуімен замандас өмір сүруі, олардың теориясынан сусындауы да оның шығармашылығында терең із қалдырады.

Әбу Насыр әл-Фараби зерделеген көптеген ғылым салалары қоғамның рухани түлеуі үшін маңызды еді. Ойшыл әрбір ғылым пәннің заманауи мәнін ашуда логикаға сүйену қажеттігін атап өтеді және оның өте маңыздылығы бар екенін ескерткенін біз тарихи үдерісте әр уақытта есте ұстауымыз қажет. Рационалдылық элементтерін ғылыми танымда барынша ардақтаған, қолданған ғалым оны өзінің исламдық түсініктерімен, құндылықтарымен ешқандай қайшы келтірмейді, оларды үйлесімді қиюластырады. Жоғарыдағы маңызды сұрақтарға жауап іздей отырып, қазіргі заманғы Антика мәдениеті мен Фарабитану саласындағы бірқатар дәстүрлі кемшіліктерді жоюға ұмтылуға тиістіміз. Бұл кемшіліктер антикалық философиялық мәдениет ерекшелігін көбіне біздің назарымыздан тыс қалдырды және оны түсінудің дұрыс жолын бүркемеледі.

Ойшыл Платон мен Аристотельдің философиялық жүйелері арасындағы қайшылықтарды қарастыра отырып, олардың сипатын идеализм-материализм дилемасына сүйеніп қана түсіндіруге болмайтындығын пайымдайды. Міне, осы түсініктер қазіргі кезеңде өзектілігі мен маңыздылығын танытып отыр. Әдетте, философия тарихында аристотелизмді көбіне жағымды бағалау кеңестік дәуірде оның материализміне байланыстырылды, ол платонизмді, әсіресе, неоплатонизмді жағымсыз бағалау бұл философиялық бағытқа тән субъективті идеализмге байланыстырылып келді.

Шындығында, мұндай көзқарас шектеулі еді және әрқилы тарихи-философиялық ұстанымдардың күрделілігін, терең мәнділігін ескермеді. Осы мағынада, антикалық философияны өз ерекшелігімен қайта түсінуге ұмтылған ХХ ғасырдағы белгілі А.Ф.Лосевтің концепциясы проблеманы басқаша түсінуге негізделген. Ежелгі грек ойшылдары арасындағы қайшылық мәні Платонның ұтымды идеализмі мен Аристотельдің бітіспес идеализмі арасында деп анық көрсетіледі [1].

Адамзат тарихында сабақтасып жатқан жасампаз идеялар ұлы тұлғалардың атқарған қызметі мен ұшан-теңіз еңбегі шын мәнінде тарихтың бағыт-бағдары үшін рөлі үлкен және мәдени-дүниетанымдық тұрғыдан алғанда қауымдастық үшін түбегейлі өзгерістерді алып

келуі мүмкін. Сондықтан әрбір келесі ауысып келген жас ұрпақ пен тарихи тұлға үшін ғалымның рухани әлемі, ғалымдық өмір жолы, шығармашылық табыстары нағыз рухани үлгі болатынын атап өту керек.

Рухани құндылықтарды толық мойындаған және әлеуметтік практикада барынша тиімді қолданатын адам да, қоғам да үнемі рухани даму жолында болады, әл-Фарабидің пайымдауынша, сондай қалалар әртүрлі рухани күйзелістерді жеңе алатын күй кешеді. Құндылықтардан шет айналған, бас тартқан тарихи субъект алдамшы әлемде өмір сүреді. Әрине, оның да адам болмысына мәндік негізде сәйкес келе бермейтін құндылықтары да болады. Оларды квази құндылықтар жүйесі деуге болады.

Жалпы, адамның мәдени және әлеуметтік болмысы тарихта, тарихи үдерісте айқын көрініс беріп, байқалып отырады (гуманитарлық ғылым осыларды терең және жүйелі түрде зерделеуі тиіс). Тарихи кезеңге тән адам табиғатының ерекше бейнесі мен типін анықтау арқылы нақты тарихи дәуірге тиімді, жетілуге мүмкіндік беретін қасиеттер анықталады, өзіндік үлгілерге сипаттама жасалады.

Жалпы адамның белгілі бір тарихи кезеңде, әлеуметтік кеңістік пен уақытта болуы оны сол кезеңнің ғана құндылықтарын мойындаумен шектелтпейді. Кез келген жетілу мен даму жолына түскен адам тарихта қордаланған және болашақта болуға тиіс ықтималдылықтағы рухани құндылықтарды игеруге, таратуға ұмтылады, сол жолдағы әрекеті қоғамды рухани жетілдіруге үлес қосады.

Қоғамның мәдени әмбебап идеялары мен рухани әлемінің қатарына жататын жалпыадамзаттық құндылықтар әрбір ұлттық мәдениетте өзінше ерекше формада, сипатта көрініс береді. Ал, оларды әрдайым тасымалдаушы рөлді атқарушылар жеке тұлғалар болуы мүмкін, бірақ оның ұғымдық сипат алатын кездері, үлкен қауымдастықтарда мойындалатын кездері де болады. Сондықтан тарихты өркендететін де, сақтайтын да «тарихи субъектілер» деген түсінік бар.

Әл-Фарабидің барлық ғылымдар саласындағы ойлары дараланған дүниетанымында жинақталып, оның өзіндік философиялық рефлексиясы ортағасырлық ерекше ділдің, қоғамдық болмыстың, тарихи сананың сипаттарын кеңінен қамтыған. Сонымен қатар, ойшыл алдағы болашақ қоғамдағы кеңістіктерде әлеуметтік проблемалардың туындауы мүмкіндігі жөніндегі пікірлерін білдірді.

Ойшыл философиясы мен антропологиясы

Ғұламаның әлемге белгілі кейінгі ғасырларда көптеген тілдерге аударылған «Азаматтық саясат», «Әріп кітабы», «Бақытқа жету жайлы», «Субстанция туралы сөз», «Заңдар жайлы кітап», «Логиканың қысқартылған үлкен кітабы», «Философияны меңгеруге дайындық», «Музыка туралы үлкен кітабы», «Физика негіздері», «Ғылымдардың жіктелуі жайлы сөз», «Ғылымдардың шығу тегі туралы», «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Мемлекет қайраткерінің нақыл сөздері», «Теология», «Аналитика» және т.б. сол сияқты көптеген құнды еңбектері адам мен қоғам болмысының жаратылыстану саласының көптеген өзекті мәселелерін зерттеу нысаны етті.

Әл-Фараби бойынша, әртүрлі денелер өз кезегінде «алты түрге» бөлінеді: аспан денелері, зерделі жануарлар, зердесіз жануарлар, өсімдіктер, минералдар, төрт элемент. Денелердің осы алты түрінен тұратын жиынтықты жалпы жаратылыстық дүние деп есептейді ойшыл.

Әл-Фарабидің өрнектеген әлем бейнесі жаратылған дүниенің, тәндік әлемнің, сезіммен қабылданатын әлемнің терең онтологиясын бейнелеуге деген талпыныс болып келеді. Жалпы олар Алғашқы Себептің туындылары ретінде Екінші себептен және әрекетшіл зердеге тәуелді. Әртүрлі сатыларға бөлінгеніне қарамастан дүние біртұтас ғалам деп танылады.

Адам осы сатылардың ең жоғарғысында орналасқан. Егер жалпы әлемдегі барлық нәрселер басқалар үшін өмір сүрсе, әл-Фараби айтқандай, осындай өмірді қамтамасыз етуге «құрал» немесе «көмекші» болып табылса және онда олардың барлығының болмысының мақсаты «ақырғы кемелденгендікке» жету болса, онда адам ерекше өзіндік құндылық болып табылады. Әл-Фарабидің баяндағанындай, мүмкін мәндер арасында адамзат тегінен асқан асқақ тек болмағандықтан, ақыл-зерденің арқасында адам өзінен басқа үшін құрал да, қару да бола алмайды. Адамның құндылығын мойындау – басты негіздемелер үшін бағдар болады. Осындай негізді басшылыққа ала отырып, әл-Фараби гуманистік мұраттарды ұсынды.

Адамзат қоғамын әл-Фараби ғарыш құрылымына, жүйесіне біршама ұқсас деп қарастырады. Осындай түсініктер, ортағасырлық дүниетаным ұстанымына сәйкес келеді. Адамзат аяқталған тұтастық ретінде түсінілді, адамдар тобы мен бірлестіктерінің өкілдері де белгілі бір тұтастық-

тың құрамдас бөлігі ретінде қарастырылды. Ойшыл құрылым туралы төмендегідей ойын ортаға салады: «Адамзат қоғамы ұлы, орташа және шағын болып бөлінеді. Ұлы қоғам – жер бетін мекендейтін, бірігіп бір-біріне көмектесетін көптеген халықтардың жиынтығы. Орташа – бұл бір халық. Шағын – қала тұрғындарынан құрылған қоғам. Осы үш (қоғам түрлері) толық қоғамдар болып табылады. Қала жетілгендіктің жоғарғы сатысында тұр. Қыстақ, кварталдар, көшелер мен үйлер толық емес қоғамдар...» [2].

Әбу Насыр әл-Фарабидің шығармашылығы қоғамдағы адам мәселесіне, адам болмысының сан түрлі қырларына арналады деп толық тұжырымдауға болады. Адам ойшыл үшін қарапайым тұтынушы пенде емес, ол үнемі әлемді тану жолындағы, ізденіс жолындағы ғылым мен білімді іздейтін, дамытатын белсенді және еркін субъект болып табылады. Бұл идеяның, түсініктің маңыздылығы қазіргі кезең үшін құнды болып табылады.

Ғұламаның көптеген еңбектері тікелей және жанама түрінде адамның зияткерлік қабілеттерін дамытудың тетіктерін айқындауға бағытталған. Ол барлық білімнің орталығына философияны қояды. Ал басқа ғылымдар философияға көмекші болуға тиісті ойды тұжырымдайды, осы идея оның барлық трактаттарының өзегі ретінде бойлай жүріп отырады. Дегенмен, барлық ғылыми деректер адамды жетілдіруге, қоғамды үйлесімдендіруге тиіс екенін дәйектеп отырғанын да байқаймыз. Ойшылдың білім беру мәселесіне де зор мән бере отырып, білімнің әмбебап тұтастықта, яғни энциклопедиялық формада жинақталуына көбірек мәртебе береді және зердені адамның барлық қабілеттерінің синтезі ретінде қабылдады және оны жоғары бағалады.

Әл-Фарабидің іздеген шынайы рухани әлемі негізінен қалаларда болуы мүмкін деген ой-тұжырымның орнығуына себеп болған жағдай ортағасырлық араб жерінде қалалар кішігірім мемлекеттердей болды. Оның жекелеген қалалар туралы айтқан ойлары өзінің зерттеушілер үшін нағыз әдістемелік бағдар іргетас болуға тиіс. Сыни көзбен қараған зерттеуші негізгі талдау бағдарынан айырылып қалмауы тиіс, оның кең ауқымды даналығын қамти алатындай деңгейге көтерілуі шарт, яғни кез келген теория өзінің ауқымын ары қарай дамытып, әлемге таныла түсуі қажет, онсыз шектелген кеңістік пен уақыттағы ғана мағынасы бар, үзіктелген, дискретті тұжырымдар сипатында қалады.

Жалпы білімділік пен надандықтың, қайырымдылық пен зұлымдықтың ара-жігін ақыл

арқылы жіктей алатын, қоғам үшін пайдасы мен зиянын тигізетін нәрселерді аңғаратын жанды әділеттілікке жақын адам екендігі көрсетіледі. Халық пен билеуші топтың ортақ мақсаты болу керектігін ойшыл өзінің елді басқару туралы саяси философиясында жетекші идея етеді. Сондықтан билеуші нағыз философ болған жағдайда осы топтасу жүзеге асатынына сенеді.

Фараби қоғамдық жүйені жіктей отырып олардың орташа қоғам, кіші қоғамға бөліне- тіндігін, әрқайсысының өзіндік ерекшелігі бар екеніне тоқталады. Әсіресе, ол қоғамдағы құндылықтар әлемін (шынайы, немесе жалған) негізінен қалалардан, қазіргі заманның терминологиясымен айтсақ, үлкен мегаполистерден іздейді. Қазіргі заманның қаласы барынша утилитаризм мен прагматизмнің құрсауына ендегенін білеміз. Одан шығудың жолы руханилықты барынша дәріптеу.

Қайырымдылықты, шынайы адами қарым- қатынастардағы ізгілікті ұнқатысуларды өзектендіріп, алға шығару – бұл қазіргі заманның тілімен айтқанда «қоғамды гуманизациялау мәселесі» деп аталатын әлеуметтік дүниенің өзекті проблемасы болып табылады. Кез келген қоғам осы қатынастар жүйесіне оралып соқпай өркеннеттене алмайды.

Адам дүниетанымы үшін этикалық ұғымдардың, түсініктердің және негіздердің маңыздылығын ойшыл өзінің шығармашылығында: «Ақылға салатын адам, – [логика бойынша] этикалық қайырымдылығы бар болғандықтан ізгілікті болуы керек, сөйтіп, өз бойына біткен қайырымдылықтың көмегімен өз мақсатының дұрыстығын дәлелдейтін, бұл мақсатқа бастайтын істің дұрыстығын өзінің тамаша пайымдауы арқылы дәлелдейтін болуы керек» [3, 226 б.]. Демек, адамның қайырымдылығы мен ізгілігі күнделікті өмірде іске асып отыруы шарт және ол нағыз руханилыққа толы дұрыс істер мен қадамдар жасағанды, руханиятты байытады.

Осындай терең этикалық мазмұн мен түсініктер ортағасырлық ойшылдар арасындағы әлеуметтік философияда орнығып, ол рухани сабақтастықпен түркі әлемінде жалғасын тауып отырған. Сөздің құдіреті мен қадірі жөнінде пайымдаулар кейінгі замандардағы ақын-жыраулар мен би-шешендердің шығармашылығында жиі кездеседі. Осының өзі Фараби ілімінің жалпы тарихи үрдісте жасампаз өміршеңдігін, әлеуметтік практикаға әрқашанда әмбебап сипатта қажет болғандығын, адамзат тарихының үздіксіз сабақтастығын білдіретін жалпы

тарихқа қызмет ете алатындай рухани қауқары мен адамгершіл қуаты барлығын білдіреді.

Ойшыл өзінің теориялық көзқарастарын нақты әлеуметтік практиканың сан қатпарлы қырларымен барынша байланыстырады. Әл-Фараби философиясының тарихи маңыздылығы да, даналыққа толы ерекшелігі де осында деген ойдамыз. Ол өзінің философиялық ойларының, қорытындыларының заманауи әлеумет үшін, өскелең ұрпақ үшін пайдасының тікелей және үнемі болғанын қалады.

Қоғамдағы рухани құндылықтардың сипаты

Адамдар арасындағы сапалық айырманы дәстүрлі қоғамдағыдай тектілікпен байланыстырудан гөрі, ойшыл оны қоғамдағы білімсіздіктен, қайырымдылық пен ізгіліктің жоқтығынан табады. Сөйтіп, ол адами кемелденуді тұлғалық рухани дамымаушылықтан іздейтіндігі ойшылдың адам өміріндегі рухани құндылықтардың, адамгершілік ұстанымдардың маңыздылығын аңғартқанын білдіреді, тұлғаның қалыптасу үрдісінде жаңғыру, өзгеру әрекеттерінің маңыздылығын өзектендіргені болып табылады. Ойшылдың жаңа ұрпаққа қалдырған рухани мұра ретіндегі шығармашылығында тек ортағасырлық дәуірдің мәселесімен шектелетін ауқымнан гөрі стратегиялық рухани мағынадағы ойтолғамдардың басымдылық танытқандығын байқаймыз.

Қазіргі ұрпақты тарихи құндылықтарға барынша құрметпен қарауға шақырады. Ойшыл қайырымды қаланың дүниеге келуі және оның осы күйде сақталып қалуы оңай емес екенін ескертеді, сондықтан оны барынша қайырымды адамның басқарғанын қалайды. Жоғарыдағы идеялардың кез келген қоғам үшін өзектілігі күмән туғызбайды, олар қазіргі заманда өрбіген мәдениетаралық сұқбат пен демократиялық принциптерді дамушы қоғамда, әртүрлі қауымдастықтарда барынша адамгершілік принциптермен, гуманизм ұстанымдарымен көмкеру қажеттілігін туындатады, сонымен қатар олардың құрылымына моральдік қалыптарды енгізудің маңыздылығын бағалауға шақыратын шешімді қадам болып табылады.

Өзінің атақты еңбегінде – «Қайырымды қала надан қалаға, өнегесіз қалаға, алыс-беріс қаласы мен адасқан қалаға қарама-қарсы», – дейді ойшыл [4, 389 б.]. Сонымен қатар қоғамда көрініс беруі мүмкін «ділгер қала, даңғой қала, құштар

қала, мансапшыл қала, құбылмалы қала, пасықтық пен бақытсыздық қаласы» деген қалаларды атайды. Осындай мағынадағы қайшылықты мәселелерге өзінің сыни сипаттамасын беріп, олардың алдында негізінен бақытсыздық күтіп тұрғанын да ескертеді.

Әруақытта өркениеттенген қоғамды құруға атсалысып жүрген қоғам мүшесінің жалпы халықтық, халықаралық бірлікті нығайтудағы рөлін төмендетуге болмайды. Қоғамдық

ортаның үйлесімділігі сол қоғамда өмір сүретін барлық адамдардың дүниетанымымен, өмір сүру тәсілімен байланысты. Тарихи тәжірибе көп нәрсеге үйретеді, адамның тағдыры басқалардың да тағдырымен астасып жататындығын дәлелдейді. Сондықтан халқымыздың ұлттық болмысында тарихи қордаланған құндылықтар жүйесін толықтай игеру, оны түсіну, түсіндіре білу, көмескі тұстарын ғылыми зерттеу гуманитарлық мағынадағы маңызды іс болып табылады.

Әдебиеттер

- 1 Лосев А.Ф. Античная философия и общественно-исторические формации: Античность как тип культуры. – М.: Мысль, 1988. – С. 6-10.
- 2 Әл-Фараби: философиялық көзқарастары: Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.
- 3 Әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері: Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 420 б.
- 4 Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары: Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.

References

- 1 Losev A.F. Antichnaya filosofiya i obshestvenno-istoricheskie formacii: Antichnost' kak tip kul'tury. – M.: Mysl', 1988. – S. 6-10.
- 2 Al-Farabi filosofiyalyk kozkarastary: Al-Farabi Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1973. – 446 b.
- 3 Al-Farabi. Memlekettik kairatkerdin nakyl sozderi: Aleumettik-etikalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1975. – 420 b.
- 4 Al-Farabi. Kaiiryymdy kala turgyndarynyn kozkarastary: Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1973. – 446 b.

Нысанбаев А.Н.

**Наследие аль-Фараби
как связующая нить тюркской,
иранской и казахской культур**

Данная статья посвящена анализу наследия Абу Насра аль-Фараби – крупнейшего мыслителя средневековья, рожденного на древней Отрарской земле казахов, но реализовавшего свой творческий потенциал в духовной атмосфере многогранной исламской культуры, впитавшей в себя веяние созидательных сил множества культур – иранской и индийской, греческой и арабской, тюркской и др. С присущим ему энциклопедизмом аль-Фараби продемонстрировал исторический опыт синтеза идей и традиций различных культур и цивилизаций, явив яркий пример успешного осуществления равноправного диалога различных ценностных систем, среди которых немаловажное место занимают ценности тюркского кочевого мира и иранской культуры. Поэтому его творчество занимает особое место в духовной культуре и арабского, и тюркского, и казахского, и иранского народов.

Ключевые слова: Аль-Фараби, тюркская культура, казахская культура, традиция, ценности, духовность.

Nysanbayev A.N.

**Heritage as al-Farabi connecting
thread turkic, russian and kazakh
culture**

This article is about the great Abu Nasr al-Farabi – the largest medieval thinker, born in the ancient Otrar land of the Kazakhs, but to realize their creative potential in the spiritual atmosphere of the multifaceted Islamic culture absorbed the trend of creative forces of many cultures – Iranian and Indian, Greek, and Arabic, Turk et al. With his encyclopedism al-Farabi historical experience has demonstrated the synthesis of ideas and traditions of different cultures and civilizations, revealing a striking example of the successful implementation of an equal dialogue between different value systems, among which an important place occupied by the value of the Turkic nomadic world and Iranian culture. Therefore, his work occupies a special place in the spiritual culture and Arabic, and Turkic and Kazakh and Iranian peoples.

Key words: Al-Farabi, Turkic culture, Kazakh culture, tradition, values, spirituality.

Нысанбаев А.Н.

**Әл-Фараби мұрасы түркі, иран
және қазақ мәдениетін
байланыстырушы
арқау ретінде**

Аталмыш мақала Отырар өлкесінің тумасы, ортағасырлық ірі ойшыл әл-Фараби мұрасын талдауға арналады. Ол өз бойына иран, үнді, грек, араб және түркілік сипаттағы көптеген мәдениеттердің жасампаз күшін бойына сіңіре отырып, шығыстық көпқырлы ислам мәдениетінің рухани атмосферасында өз шығармашылық қабілетін жүзеге асырды. Әл-Фараби өз бойындағы энциклопедиялық қасиеттері арқылы түрлі мәдениет пен өркениеттегі идеялар мен дәстүр синтезінің тарихи тәжірибесін көрсете білді, түрлі құндылықтар жүйелерінің теңдей сұхбатын жүзеге асырудың үлгісін көрсетті, олардың арасында түркілік көшпенді әлем мен иран мәдениетінің құндылықтары ерекше орынға ие болған. Сондықтан да, араб, түркі, қазақ және иран халықтарының рухани мәдениетінде ойшылдың шығармашылығы ерекше орын алады.

Түйін сөздер: әл-Фараби, түркі мәдениеті, қазақ мәдениеті, дәстүр, құндылықтар, руханият.

**НАСЛЕДИЕ
АЛЬ-ФАРАБИ
КАК СВЯЗУЮЩАЯ
НИТЬ ТЮРКСКОЙ,
ИРАНСКОЙ И
КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУР****Введение**

История человечества знает немало примеров, когда конструктивный диалог различных культур приводил к возникновению новых философских систем, плодотворно реализовавших общечеловеческие идеи гуманизма и справедливости. Одной из них является философская система великого Абу Насра аль-Фараби – крупнейшего мыслителя средневековья, рожденного на древней Отрарской земле казахов, но реализовавшего свой творческий потенциал в духовной атмосфере многогранной исламской культуры, впитавшей в себя веяние созидательных сил множества культур – иранской и индийской, греческой и арабской, тюркской и др. С присущим ему энциклопедизмом аль-Фараби продемонстрировал исторический опыт синтеза идей и традиций различных культур и цивилизаций, явив яркий пример успешного осуществления равноправного диалога различных ценностных систем, среди которых немаловажное место занимают ценности тюркского кочевого мира и иранской культуры. Поэтому его творчество занимает особое место в духовной культуре и арабского, и тюркского, и казахского, и иранского народов.

Фактором, способствовавшим подобному конструктивному диалогу, явилась уникальная особенность средневековой культуры Арабского Халифата, в рамках которой и состоялось становление аль-Фараби как мыслителя мирового ранга. Эта культура, удивительным образом переплавившая в себе идеи и ценности различных народов, завоевала мировое признание и почитание во многом благодаря огромному влиянию, которое на нее оказала иранская цивилизация и ее культура, истоки которой прослеживаются до четвертого тысячелетия до н.э. Исламская культура вряд ли смогла бы достичь столь высокого расцвета без того вклада, который на протяжении нескольких веков, начиная с VIII в. и практически до XVII в., внесла городская культура Багдада, Бухары, Самарканда, Герата, Рея, Исфахана, Шираз и Тебриза. Во всех этих городах процветало ремесло и искусство, наука и литература, архитектура и каллиграфия, характерные для культуры ислама. В то же время во всех этих городах было сильно влияние древней иранской

культуры, сохранившееся со времен господства персидских империй.

Как географическое положение Ирана способствовало его значению быть посредником в торговых и культурных связях между Европой и Азией, ибо он находится на плато, связывающем Индию, Центральную Азию, Средний Восток и Европу, так и географическое положение казахской степи способствовало торговому и культурному взаимодействию Запада и Востока, ибо Великий Шелковый путь пролегал по территории, давшей миру аль-Фараби. Через Иран переправлялись к Средиземному морю шелк и бумага Китая, золото и пряности Индии, шкуры из Центральной Азии. По территории Казахстана также шли караваны, груженные товарами, и кочевники-скотоводы были активными посредниками в обмене культурными ценностями. Древние города Сыгнак, Сайран, Тараз, Яссы, Баласагун, Отрар, выросшие в степи по мере прохождения караванных путей, стали известны миру своей высокой культурой и выдающимися деятелями, прославившими их – аль-Фараби, Дулати, Ходжа Ахмет Ясави, Баласагуни и др.

Значимость душно-ценностного мира мыслителя

Духовные ценности, религиозные идеи иранцев, также пересекая границы государств, проявились в иудаизме и христианстве. Они глубоко проникли и в ислам, ставший религией Ирана. Идеи ислама были восприняты и в Казахстане, зоне его традиционного распространения. Легендарный царь Ирана Хушанг научился добывать огонь, а его сын Джамшид ввел праздник Нового года – Науруз, знаменующий наступление весеннего равноденствия, праздник также высоко ценимый казахской культурой и отмечаемый народом Казахстана. Таким образом, есть немало общего между культурами тюркского, казахского и иранского народов, а имя аль-Фараби – одинаково высоко ценимо как в Казахстане и Турции, так и в Иране, и в арабских странах.

Как известно, взгляды аль-Фараби формировались под влиянием духовной атмосферы религиозного исламского общества, отражая его основную проблематику и характер многочисленных споров по тем или иным вопросам. Философская проблематика аль-Фараби разрабатывалась в дискуссиях с представителями суннитского традиционализма, испытывая на себе влияние иранской и тюркской культур,

развиваясь в проблемном поле сложного мировоззренческого комплекса.

Еще одной своеобразной религиозной формой, распространенной в иранской культуре, являлся суфизм, или исламский мистицизм, решавший проблему веры с помощью интуиции, сердца, созерцания и оказавший влияние на художественную литературу и философию. Теологическая концепция суфизма, основанная на неоплатонической теории эманации, перерастающей затем в пантеизм, представила собственную интерпретацию религиозных догматов, что еще более усилило дискуссионный характер исламской духовной культуры.

Исследователи наследия аль-Фараби считают, что шиитское мировоззрение оказало влияние на социально-политическое учение аль-Фараби об обществе, мутазилитское – на рационализм мировоззрения мыслителя, а сам он нередко характеризуется как философ, соединивший суфизм и древнегреческую философию в единое целое. Так, Э.И.Розенталь считает, что аль-Фараби провел свою жизнь как суфий, что было обусловлено его нравственной позицией, реализованной в политической философии, в его идеале общественного устройства. Самобытность и своеобразие философии аль-Фараби заключены в конкретно-историческом содержании эпохи, преломленном в видении аль-Фараби мира и человека, с нашей точки зрения, прежде всего, в русле рационализма, в попытке рационального постижения Бога как первопричины, его творения.

Своеобразие философских взглядов аль-Фараби имеет свои корни также и в ценностной системе традиционной тюркской культуры, внесшей свой весомый вклад в богатую духовную культуру Халифата. Как известно, аль-Фараби является выходцем из тюркской среды. И хотя большая часть его жизни прошла в пределах Арабского Халифата, в его творчестве прослеживается линия исторической преемственности с духовной культурой своего народа, которая представляет собой одно из удивительных творений человеческого ума и сердца.

Основы философских и научных знаний Абу Наср получил в городе Отраре, где имел возможность ознакомиться с философскими и научными трудами в богатейшей по тем временам Отрарской библиотеке. В IX-X вв. Отрар был крупным политическим и культурным центром. Он находился в древнейшем центре оседлости, ирригационного земледелия и городской цивилизации Казахстана. Здесь получили широкое

распространение различные верования: шаманизм, зороастризм, несторианство, манихейство, буддизм. С VIII века, когда южный Казахстан входит в состав Арабского Халифата, начинается широкое распространение ислама, значительно изменившее содержание духовной культуры народов этого ареала.

Именно здесь аль-Фараби приобщился к духовным ценностям тюркской культуры, ярчайшим представителем которой был он сам. Большинство фарабиеведов признает в качестве факта влияние традиций тюркской культуры на формирование взглядов мыслителя, но, к сожалению, до их пор нет крупных обобщающих научных исследований, прослеживающих это влияние на его творчество. Мироззрение каждого человека является системой духовно-практического освоения действительности, внутри которой представлены в совокупности знания и убеждения, нравственные идеалы, психологическое и эстетическое отношение к окружающему миру. Тюркская культура, представителем которой по рождению является аль-Фараби, выработала свои мировоззренческие ориентиры и первичные категории, принципы бытия и осознанные ценности мироздания [1]. Эти ценности во многом обуславливают становление личности. Если исходить из этого тезиса, то творчество аль-Фараби действительно имеет в качестве одной из своих предпосылок достижения тюркской кочевой культуры.

Влияние традиционного тюркского миропонимания на философские взгляды аль-Фараби исследователи видят в его онтологической концепции при обосновании идеи Первосущего. Так как традиционная религия древних тюрков – тенгрианство – имело сильно выраженную тенденцию к монотеизму.

Отличительной чертой традиционного тюркского мироззрения является синкретизм, охватывающий все типы народного мышления и не принадлежащий ни к религиозной, ни к философской формам сознания, являющий собой изначальный компромисс между различными мировоззренческими установками и бытующий в сознании людей в виде здравого смысла, рассудка, народной мудрости. Традиционное мироззрение тюрков, в частности в эпоху аль-Фараби, представляло собой синкретический сплав ислама с обрядами древних верований и культов, определяемое как «двоеверие». Этот синкретизм мысли держался на обрядовых комплексах, которыми была наполнена повседневная жизнь тюрков. Это способствовало взаимодей-

ствию различных точек зрения и постоянному духовному обновлению. Творчество аль-Фараби как раз и является доказательством такого синтеза культурных явлений.

Таким образом, можно принять тезис о том, что тюркские и иранские источники наследия аль-Фараби оказали влияние на постановку многих проблем в учении мыслителя, явились основаниями выраженного духа свободомыслия, «жизнерадостного» миропонимания аль-Фараби. Определенно можно признать их влияние на постановку и решение проблемы соотношения веры и разума, философии и религии в творчестве философа. Это центральная проблема средневековой эпохи, и не только ее, расколовшая мир на теистов и атеистов, актуальна и на современном этапе общественно-политического развития и Казахстана, и Ирана. Решение этой проблемы необходимо для налаживания конструктивного, многообещающего диалога между атеистами и верующими, между представителями различных религиозных конфессий, особенно ислама и христианства.

Остроту и современность этой проблемы продемонстрировала прошедшая в июне 2002 г. в г. Алматы международная конференция: «Глобализация и диалог конфессий в странах Центральной Азии», в работе которой приняли участие видные ученые Казахстана, Ирана, России, Узбекистана и других стран. Объективно, по своему статусу, эта проблема не могла не быть рассмотрена в наследии аль-Фараби. Приоритет рациональности, присутствующий в философии мыслителя, подвел его к специфическому пониманию философии как наиболее совершенной формы знания. Значение философии у аль-Фараби настолько велико, что он видит в ней мерило нравственности и добродетельности. Религия истинна только тогда, когда она проповедуется средствами философии, в противном случае она ложна. Фарабиевское решение проблемы в концептуальном плане на путях двойственной истины дало теоретический ключ для решения вопроса о философии и религии, их месте в культуре и обществе, не только восточным перипатетикам, но и современной теоретической мысли.

В этике аль-Фараби также можно проследить влияние мутазилитской постановки и решения проблемы божественного предопределения и свободы выбора и воли человека, требований религиозно-нравственного совершенства. В ней также можно проследить и влияние традиционной этики внутриродового общения,

характерной для тюркской культуры, которая ставила проблемы различения добра и зла, судьбы, счастья и несчастья и в которой раскрывался феномен «мудреца». Гармоничный синтез этих идей с этическими воззрениями античного мира позволил Второму Учителю создать первую социально-политическую концепцию средневекового мусульманского Востока, основанную на системе нравственного долженствования. Философия аль-Фараби носила ярко выраженную гуманистическую направленность, постулируя нравственное освобождение человека и необходимость создания обществом возможностей для его самоосуществления.

Наследие аль-Фараби, вобравшее в себя лучшие черты тюркской и иранской культур, во многом предопределило дальнейшее развитие философии на Востоке и Западе, являя собой пример гармоничного синтеза различных культурных традиций на основе приоритета общечеловеческих ценностей. Его учение оставило значительный след в истории мировой философии и до сих пор вызывает к себе пристальный интерес философов и обществоведов, в особенности на его исторической родине.

В Казахстане активное изучение наследия великого земляка началось с конца 60-х годов прошлого века. Ученые Казахстана проявили большой интерес к творческому наследию аль-Фараби, исследуя его по нескольким направлениям. Основной задачей первого направления явилось введение в научный оборот трактатов аль-Фараби. В эту работу внесли значительный вклад ученые Казахстана А.Х. Касымжанов, Г.К. Курмангалиева, Н.Л. Сейтахметова, К.Х. Таджикова, А.Кубесов и др. В 1970 г. вышли в свет «Философские трактаты аль-Фараби». В 1973 г. были опубликованы «Социально-этические трактаты» аль-Фараби. Далее, в следующей последовательности были изданы другие тома трудов аль-Фараби: «Логические трактаты» (1975), «Математические трактаты» (1972), «Комментарий к «Альмагесту Птолемея» (1975), «Историко-философские трактаты» (1985), «Естественнонаучные трактаты» (1987), «Трактаты о музыке и поэзии» (1993) и, наконец, «Избранные трактаты» (1994), изучение которых позволяет нам представить объем наследия этого великого мыслителя, творчество которого можно назвать энциклопедией средневековой науки. С 2003 г. Институт философии и политологии МОН РК под руководством академика НАН РК А.Н. Нысанбаева продолжил работу по активному переводу трактатов мыслителя в рамках

нового научно-исследовательского проекта «Аль-Фараби: Избранное (перевод трактатов и философский комментарий)» (2003-2005 гг.).

Было осуществлено исследование по проектам «Система ценностей в мировоззрении аль-Фараби и аксиология XXI века: сравнительный анализ», опубликованы трактаты «Большая книга о музыке», монографии «Наследие аль-Фараби и современная философия взаимопонимания» (2011), «Философия аль-Фараби и исламская духовность» (2005), «Аль-Фараби и развитие восточной философии» (2005), «Духовное наследие аль-Фараби: история и современность» (2001), «Философия Абу Насра аль-Фараби» (1998) и др.

Многолетний труд по переводу на казахский и русский языки и изданию трактатов аль-Фараби был сопряжен также с большой исследовательской работой по изучению его богатого духовного наследия, которая осуществлялась в два этапа. Первый этап характеризуется целостным освещением энциклопедической проблематики наследия аль-Фараби. В работах этого цикла был воссоздан целостный облик аль-Фараби как великого мыслителя и ученого во всей его глубине и полноте: выявление истоков философских взглядов аль-Фараби, анализ содержания его философии, ее сущности, внутренней связи и влияния на последующее развитие философской мысли.

Основной целью этих работ являлось первоначальное всестороннее освещение взглядов аль-Фараби, чтобы ввести их в научный оборот. Они выполнили свою задачу, раскрыв основные черты мировоззрения Второго Учителя, в котором нашли своеобразное отображение все проблемы той исторической эпохи: воззрения на мир и на человека, на структуру общества, на смысл бытия, на искусство и религию, философию и науку, на добродетель и разум. Аль-Фараби предстает в этих работах как борец за духовное просвещение, за утверждение нового гуманизма и человечности.

В то же время обозначалась необходимость более углубленной разработки проблем историко-философского процесса, необходимость тщательного изучения отдельных аспектов многогранного творчества аль-Фараби. Это и явилось задачей второго этапа исследования наследия Абу Насра аль-Фараби. Данные задачи в свое время попытались выполнить следующие исследователи: Иванов А.С., Кубесов А.К., Уразбеков А.У., Шаймухамбетова Г.Б., Кирабаев Н.С., Сатыбекова С.К., Таукелев А.Н.,

Сапаргалиев Г.С. В их исследованиях проанализированы гносеологические, этические, социально-политические и другие взгляды философа.

В течение продолжительного времени отдел восточной философии и фарабиеведения Института философии и политологии вел большую исследовательскую работу по систематическому изучению наследия аль-Фараби, результаты которой нашли свое отражение в следующих коллективных монографиях, выполненных М.С. Бурабаевым, А.М. Кенисариным, Г.К. Курмангалиевой и др.: О логическом учении аль-Фараби, – Алма-Ата: Наука, 1982; Социальные, этические и эстетические взгляды аль-Фараби – Алма-Ата: Наука, 1984; Проблемы бытия и познания в философии аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1988; Философия Абу Насра аль-Фараби. – Алматы: «Акыл кітабы» 1998; Духовное наследие аль-Фараби: история и современность. – Алматы, 2001. Эти работы посвящены решению проблем бытия, логико-гносеологических основ философии аль-Фараби, проблеме античных философских оснований, социально-этической проблематике мыслителя, проблеме соотношения философии аль-Фараби и исламского мировоззрения.

Дальнейшее развитие фарабиеведения как приоритетного направления определяется радикально изменившейся мировоззренческой ситуацией, сменой философской парадигмы и требует выхода на новый категориальный уровень исследования его творчества. Это задача ближайшего будущего, возможность выполнения которой обеспечивается обширной научной литературой по творчеству аль-Фараби, а также расширяющейся источниковедческой базой. Дальнейшее изучение наследия аль-Фараби должно идти в следующих направлениях: выявление роли и значения исламского мировоззрения для философии аль-Фараби; изучение влияния традиций доисламской духовной культуры Ближнего и Среднего Востока на формирование всего восточного перипатетизма; анализ концептуальной схемы философии аль-Фараби в восточном перипатетизме; компаративистское исследование философии восточного перипатетизма и средневековой христианской философии; сравнительно-сопоставительный анализ изучения наследия аль-Фараби в странах Запада и Востока; сравнительное исследование философии аль-Фараби и философских систем традиционных обществ и т.д. Несомненные достоинства предшествующих работ вселяют уверенность

в том, что решение этих важнейших задач возможно в ближайшее время.

Акцент в дальнейших исследованиях наследия аль-Фараби казахстанские философы делают на компаративистике, на сравнительно-сопоставительном анализе фундаментальных основ его философии с другими философскими системами, а также на сопоставительном изучении творчества аль-Фараби с духовным наследием представителей различных культур. Это веяние времени, поскольку мощные интеграционные процессы, охватившие сложный современный мир, ставят перед философами необходимость осознания того факта, что «определение специфики собственной духовности и тем самым национальной самоидентификации, требует соотнесенности своей культуры с иной, отличной...» [2]. Вот почему компаративистика становится в последнее время ведущим направлением гуманитарного знания. Она обусловлена потребностью поиска фундаментальных оснований общечеловеческих ценностей, что может облегчить взаимопонимание между представителями различных культур, устранить враждебность и конфронтацию, непонимание между народами и способствовать общественному прогрессу.

В свете этого казахстанским фарабиеведам представляется значимым и интересным осуществление творческого контакта с учеными-философами Исламской Республики Иран, в сферу интересов которых входит изучение наследия великого исламского философа Абу Насра аль-Фараби, чье творчество нашло свою нишу в культурах как казахского, так и иранского народов. Бывший президент Ирана Сейид Мухаммад Хатами в своей книге «Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию», анализируя становление исламской философии, подчеркивает огромную заслугу в этом аль-Фараби, утверждая, что он «является предшественником и путеводной звездой для всех, кто занимается ею (исламской философией) в мусульманском мире. Хотя после него было сделано множество открытий в философии и естественных науках, однако, во-первых, его превосходство заключается в том, что он был первым во всех сферах знания; во-вторых, все, что было создано после него, строилось на основе им уже открытого» [3].

Заключение

Такая оценка значимости многогранного наследия аль-Фараби, представляющего по сов-

ременным меркам целую академию наук, еще более актуализирует необходимость совместных исследований казахстанских, арабских и иранских философов в области фарабиеведения. Фундамент такого сотрудничества, думается, был заложен докладами, представленными иранскими учеными Гулям Хосейн Ибрахиме Динани, Гулам Реза А'вани, Мехди Санаи на международном конгрессе «Наследие аль-Фараби и мировая культура», проведенном в сентябре 2000 г. в г. Алматы. Но этого явно недостаточно, тенденция наметившегося международного сотрудничества должна быть продолжена в различных направлениях. С первого квартала 2003 г. и при финансовой поддержке Культурного представительства при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан впервые издается новый журнал «Аль-Фараби», который станет современной связующей нитью арабской, тюркской, казах-

кой и иранской культур. Новый совместный научно-исследовательский проект для проведения сопоставительного изучения наследия аль-Фараби в Иране и Казахстане позволил бы продолжить и укрепить наше сотрудничество, избежать однобокой и необъективной оценки его взглядов, раскрыть новые горизонты и существенно обогатить опыт научной деятельности в области историко-философских исследований в обеих странах [4].

Именно такие всемирно-исторические личности, как аль-Фараби, способны возвысить свой голос через века, чтобы содействовать взаимопониманию и диалогу культур и цивилизаций. Это имя – словно единый ствол вечно зеленеющего древа, сплетающего персоязычную и тюркоязычную культуры в условиях глобализации. Аль-Фараби, наш общий великий предок, тесно связывает наши замечательные культуры – Турции, Ирана и Казахстана.

Литература

- 1 Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994. – С. 110-111.
- 2 Бог – Человек – Общество в традиционных культурах Востока. – М.: Наука, 1993. – С.4.
- 3 Сейид Мухаммад Хатами. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. – Алматы, 2002. – С.201.
- 4 Нысанбаев А. Становление исламской философии в Казахстане. – Алматы, 2000. – 75 с.

References

- 1 Orynbekov M.S. Predfilosofija protokazahov. – Almaty, 1994. – S. 110-111.
- 2 Bog – Chelovek – Obshhestvo v traditsionnyh kul'turah Vostoka. – M.: Nauka, 1993. – S. 4.
- 3 Sejid Muhammad Hatami. Dialog civilizacij: put' k vzaimoponimaniju. – Almaty, 2002. – S.201.
- 4 Nysanbaev A. Stanovlenie islamskoj filosofii v Kazahstane. – Almaty, 2000. – S. 75.

Традиционное мировоззрение тюрков, в частности в эпоху аль-Фараби, представляло собой синкретический сплав ислама с обрядами древних верований и культов, определяемый как «двоеверие». Этот синкретизм мысли держался на обрядовых комплексах, которыми была наполнена повседневная жизнь тюрков. Это способствовала взаимодействию различных точек зрения и постоянному духовному обновлению. Творчество аль-Фараби как раз и является доказательством такого синтеза культурных явлений.

Нысанбаев А.Н.

Нығметова А.Т.,
Кушербаева А.Б.

**Әл-Фараби
философиясындағы
ақыл мен бақыт мәселесі**

Ғылыми мақалада ақыл мен бақыт мәселесі, адамның кемелділікке жету жетістігі қарастырылады. Әл-Фарабидің ойынша кемелділікке талпыну нағыз философиялық мәселе болып саналады. Ақыл мен бақыт мәселесі ойшылдың басты философиялық объектісі болды. Ақыл мен ойлау философиялық талдаудың басты категориясы болса, ал рационализм болса философиялық ең жоғарғы жетістігі болды. Мақалада бақытқа жету жолындағы қазіргі заман адамының қоғамдағы орны қарастырылған. Мақалада әл-Фарабидің ойынша ақыл мен бақыттың байланысы мен кемелділікке талпыну әрбір адамның бақыты деп келтіреді.

Түйін сөздер: ақыл, жүрек, кемел адам, зерде, рационализм, идея, трактат, мінез, субъект.

Nigmatova A.T.,
Kusherbayeva A.B.

**Problem of mind and happiness
in Al-Farabi philosophy**

In the scientific article the problem of mind and happiness, the achievement of human-to-sovershensvu. Әl Farabi believed that the achievement of excellence was a real philosophical problem. Problems of mind and happiness are, as you know, one of the main objects of the great thinker's philosophy. The relevance of the article due to the fact that the mind and happiness are the subject of the study of philosophy, and one of its fundamental bases. For a long time it was believed that reason and rational thinking are the main and the only acceptable basis for philosophizing and rationalism declared the pinnacle of all philosophy. It is risen role in modern human society, the pursuit of happiness. The concept of the mind, heart and intellect were the main categories of human to achieve happiness. The article discusses the relationship of mind and happiness and the pursuit of perfection of happiness of each person of the Al Farabi.

Key words: mind, heart, perfect man, intellect, rationality, the idea of a treatise, the character, the subject.

Нигметова А.Т.,
Кушербаева А.Б.

**Проблема разума и счастья
в философии аль-Фараби**

В научной статье рассматривается проблема разума и счастья и пути человека к совершенству. Аль-Фараби считал, что достижение совершенства было настоящей философской проблемой. Проблемы разума и счастья являются, как известно, одним из главных объектов философии великого мыслителя. Актуальность статьи вызвана тем, что разум и счастье являются предметом исследования философии и одним из ее фундаментальных оснований. Долгое время считалось, что разум и разумное мышление являются главной и единственно допустимой основой философствования, а рационализм объявлялся вершиной всей философии. Рассматривается роль современного человека в обществе, стремления к счастью. Понятие разума, сердце и интеллект были основными категориями человека к достижению счастья. В статье рассматривается взаимосвязь разума и счастья и стремление к совершенству счастья каждого человека по аль-Фараби.

Ключевые слова: разум, сердце, совершенный человек, интеллект, рационализм, идея, трактат, характер, субъект.

ӘЛ-ФАРАБИ ФИЛОСОФИЯСЫН- ДАҒЫ АҚЫЛ МЕН БАҚЫТ МӘСЕЛЕСІ

Кіріспе

Философия тарихында әл-Фарабидің философиялық трактаттары өзіндік орны бар баға жетпес құндылықтар болып табылады. Кемелділікке талпыну, білімге талпыну, танымдық және сезімдік қасиеттерді жетілдіруде адамзаттың өмірінің мәні болды. Ғылымдарды зерттеуде ақыл мен бақытты ұштастыра біле, адамның білімге объективті түрде жетуі әл-Фарабидің басты қағидасы болып саналады. Қазіргі заманда адамзаттың бақытқа талпынуы басқа да қағидалармен толықтырылған. Дегенмен де кемел адам бейнесі ол өзін толыққанды білімге жетелеу, әсіресе көркем мінез мен адамгершілік қасиеттерін бойына жинақтаған адамның бейнесі болып табылады. Шығыс халықтарының заңды мақтанышына айналған Әбу Насыр әл-Фарабидің ғылыми мұрасы, соның ішінде кемел адам мәселесінің алатын орны құнды болмақ. Әл Фараби философиясының өзегін құрайтын бақыт мәселесі, адам баласының этикалық-имандылық келбеті, адамгершілік, ізеттілік, әділеттілік категориялары, жетік адам мәселесі философия тұрғысында жүйеленген. Жан-жақты жетілген адам мәселесі, әсіресе Шығыс философиясында терең түп-тамыры бар және кең тараған философиялық ілім. Осы ілімдерге терең философиялық талдау жасап, осы ілімдермен көпшілікті таныстыру, оның тиімді жақтарын, бүгінгі күн талабына сәйкес келетін жақтарын қазіргі заманның жан-жақты жетілген адамын тәрбиелеуге кеңінен пайдаланудың бүгінгі күнде әрі теориялық, әрі тәжірибелік маңызы бар деп айтуға болады.

Әл-Фараби іліміндегі ақыл мен зерде концепциясы

Форма мен материядан бастауын алған, жан мен тәннің жоғарғы «формасы» ретінде ақыл мен зердені адам болмысында атқаратын қызметі мен оның ерекшеліктерін ашып көрсетеді. Әл-Фарабидің іліміндегі ең жоғарғы форма Құдайдың адамға өзіндік танымдық және сезімдік қасиеттері арқылы, одан соң ақылмен танып білу қажеттілігі жайлы сөз етеді. Аристотель мен Платонның еңбектерін танымды, әрі түсінікті

болу үшін өзіндік түсінік бере қоймай, сонымен қоса салыстырмалы түрде талдаған.

Әл-Фарабидің ақыл мен зерде концепциясының әрбір ғылымды зерттеудегі орны мен атқаратын қызметін ашып көрсететін болсақ, бастапқыда ақыл мен зерденің өзіне тән және сабақтастығы жайлы әр еңбектерінде талданады. Ақыл мен зерде, білім жайлы жазылған ілімінің ішінде философиялық жүйеге келтірілген еңбегі «Философиялық трактаттары» болып саналады. Бұл еңбектерде адамның білімге деген талпынысы мен құштарлығы келтірілген. Адамзаттың білімге объективті түрде жетуі, танымның формалары мен дәрежелері жүйелі түрде анықталған. Таным мәселесінде ең алғаш жаратылыстану ғылымдарынан бастайды, соның ішінде медицина, физиология, химия, математика, астрономия және т.б.

Адам болмысын қарастыруда әл-Фараби таным мәселесін ең негізгі шарты ретінде қарастырады. Әл-Фарабидің философиялық жүйесі ол адамды табиғаттан бөлек субъект, ал табиғатты адамнан бөлек объект ретінде қарастырған. Адам бұл өмірде табиғат алдында танымдық субъект болса, ал табиғат – танымның объектісі. Әл-Фарабидің ойынша адам танымға жету үшін айналасын қоршаған барлық құбылыстардан танымға жетеді. Ал адам өзіне тән көптеген мүмкіндіктермен қамтылған сезімдер, есте сақтау қабілеті және ең бастысы ақылмен қаруланған.

Ақыл, ой, сана, зерде рационалды рухани әлем орта ғасырда жан-жақты қарастырылды. Орта ғасырда иррационалды аспектер рационалды аспектіге айнала бастады. Соның ішінде рационалды ақыл ой мен зерденің негізгі концепциясына айналған. Философиялық және діни шындыққа жетуде ақыл ой мен зерденің екі жақта да бірдей категория болған жоқ.

Ақылдың теориясы ойшылдың «Азаматтық саясат», Ақылдың мағынасы» атты еңбектерінде жарық көрген. Ақылдың мәселесін философ екі аспект ретінде қарастырады. Адамның ажырамас бөлігі ретінде қаралған ақылды адамның ең басты қаруы ретінде теориялық және практикалық ақыл күші етіп бөледі. Теориялық ақыл күшін қолдана отырып, адам ғылымға бет бұрады. Практикалық ақыл күші арқылы адам өзіне тиесілі затқа билік ете алады немесе оны іс жүзінде атқарады. Практикалық ақыл күш болса екіге бөлінеді. Ол кәсіби және ойшылдық болып бөлінеді. Кәсіби күш ретінде адам өзіне өнер мен кәсіпті, ал ойшылдық күш арқылы қандай істі жасау керек екені жайлы істеу керек немесе

істемеу керек екенін ойлау және талқылау арқылы атқарады. Адамның ақыл ой мен зердесін әл-Фараби өзіне тән табиғи жолмен теориялық күшін материалдық емес етіп қарастырады.

«Ақыл туралы» еңбегінде шынайы перипатетик ретінде ақылды материяның формасы деп, адам өзінің айналасын белгілі бір заттар түрінде келтіреді. Әл-Фарабидің мұндай ойларынан тікелей антика заманының Платон мен Аристотельдің әсері байқалады. Ақыл ойшыл үшін әлемнің ғарыштық бейнесі секілді. Философ Платон мен Аристотельдің трактаттарындағы «ақыл» түсінігін екі бөліп зерттейді, яғни Платонның идеялар әлемі мен Аристотельдің ақыл түсінігін жанның бір бөлігі деп қарастырып ақылдың формасын көрсетеді. Жеке ақылдың жалғастырушы негізгі ажырамас категориясы зерденің адам үшін табиғи жолмен қамтамасыз етіледі, зерденің адам өмірінде табиғи және жасанды жолмен дамыту қазіргі үлкен мәселеге айналып отыр. Зерде жайлы жазылған еңбектерінде әл-Фараби Аристотельдің жүйесіне негізделеді. Ойшыл зердені төрт түрге бөліп қарайды. Яғни Аристотельдің «Жан туралы» еңбегінен потенциалды және актуальды зерденің байланысын адам үшін мида қалыптасатын ойлау мен таным дәрежелерін көрсетеді. Зердені талқылауда оның формаларын заманауи мәселе ретінде, яғни зерде түсінігі әртүрлі мағына бергенімен, бірақ индивидуальды ойлау сферасында есте сақтау қабілеті, таным, зейін және т.б. ретінде қаралған. Негізі қазіргі ойшылдар мен перипатетиктердің ойлары бір анықтамаға келген. Зерде ол индивидтің ойлау мүмкіндіктеріне қатысты белгілі бір жүйе.

Сонымен қатар ойшыл ақыл мен зерденің, жан мен тәннің болмысы, тіршілігін айтып қана қоймай, Фараби «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» атты еңбегінде адамның өзін танымақтығы жөнінде айтылатын ойларын «өсімдік жаны», «хайуан жаны», «адам жаны» деп жүйелейді. Адам жанына (интеллект), оның ішкі және сыртқы сезім мүшелеріне (хауас) талдау бергенде жүрекке үнемі шешуші мән беріп, ерекше даралай көрсетіп отырады. Жалпы жан қуаты жөніндегі таным мұндай перипатетиктер мектебіндегілерге тән құбылыс. Бұл жөнінде Фараби «Жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі басқара алмайды. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ, мұның үстемдігі бірінші емес», – деп, жүрекке шешуші мән бере қараса, Абай да: «Сен үшеуіңнің басыңды қоспақ менің ісім депті [1]. Бірақ, сонда билеуші жүрек болса жарайды» деген тұжырымға келеді. Бұдан екі

ұлы ойшылдың да жүрек жөніндегі танымдарының негізі бір екені, тек баяндау түрі басқаша берілгені көрінеді. Фараби ұйғарысындай жүрекке шешуші мән-мағына берумен қатар, оны ізгілік, рақым, шапағат атаулының шығар көзі, тұрар мекені деп біледі. Ойшыл көп көңіл бөлген мораль философиясы да осы танымға негізделген. Ақыл мен зердені биікке жетелейтін, оған үстемдік көрсетіп қана қоймай моральмен ақыл мен жүректің сабақтастығын ашып көрсетеді. Ойшылдың «хауас», «үш құю» (имани гүл), «жәуан мәрелік», «әділет», «шапағат» жайлы ой толғаныстарының желісі де осы таным шеңберіндегі ұғымдар. Бұлар ойшылдың жоғарыда аталған еңбегіндегі адамның жеке басының ең кемелденген (камили инсани) үлгі-өнегесі жайлы арналы танымының негізіне саяды. Осы Фараби дәстүрінің жалғасы Абайдың «толық адам» жөніндегі ой-пікірінен айқын сезіледі. Абайда жиі сөз болатын «толық адам», «жарым адам», «адам болу», «инсаниаттың кәмаләттығы», «бенделіктің кәмаләттығы», «толық инсаниат», «адамшылық», «адамның адамдығы», «адам болу» т.б. атаулық мәні бар ұғымдар, сөздер тобы, ол жайлы пікірлердің шығар көзі Фараби еңбектеріндегі ой желісінен туындайды. Фараби «Табиғат ғылымдарының негіздері» (космогония) жайлы еңбегінде жалпы хақасқа, әсіресе, оның хауаси хамса заһири деп аталатын сыртқы сезім мүшелеріне ерекше назар аударған. Фарабидің қоршаған орта болмысының сырын тануда басты орын алатын сезім мүшелері – хауаси хамса жайлы философиялық ұғымдары «Жансыз жаратқандарынан пайда алатын жан иесі хайуандарды жаратып, жанды хайуандардан пайдаланатын ақылды инсанды (адамды) жаратыпты» деген тұжырымы дүниенің жаралуы жайлы Фарабидің тәңірі әуелі жансыз дүниені, есімдіктерді, жан-жануарларды, содан соң ақыл иесі адамдарды жаратқан дейтін сатылы танымынан туындайды. Бұл таным Фараби көзқарасының әлсіз жері болса, ойшыл дәстүрімен хауаси хамса заһириге ерекше мән береді. Ақыл, сана дегеніміз бізді қоршаған өмір шындығының сыртқы бес сезім арқылы, яғни, танымның қуаты мен адамның санасында сәулеленуінен пайда болатын рухани құбылыс деп таниды.

Фараби түзген ғылымды классификациялау принципі негізгі бастауын ақылды жүйелеу, бір реттілікке келтіру және басқа да ғылымдарды зерттеуде бір-бірімен байланыстырып отырған. Философтың ғылыми сөздігінде «адамның білімі», «Алланың ғылымы», «өзіндік ғылым»,

«дүниенің ғылымы», «заһири ғылым», «дүниені танымақтық» тәрізді ғылым салаларын философиялық тұжырымдарында қолданылатын атау сөздермен не қазақы ұғымға сай балама түрдегі атаумен қарастырылды. Әл-Фараби ақыл мен зердені талдауда адамға кемелденген ақылдың жетістігі ол теориялық пен тәжірибе арқылы келеді. Кемелденген адамның жетістігі бақытқа апарар жолы ол білімге талпынудан, рухани таза мінез көркемдігінен басталады.

Әл-Фараби философиясындағы кемел адам мәселесі

Шығыс халықтарының заңды мақтанышына айналған Әбу Насыр әл-Фарабидің ғылыми мұрасы, соның ішінде кемел адам мәселесінің алатын орны құнды болмақ. Әл-Фараби философиясының өзегін құрайтын бақыт мәселесі, адам баласының этикалық-имандылық келбеті, адамгершілік, ізеттілік, әділеттілік категориялары, жетік адам мәселесі философия тұрғысында жүйеленген. Жан-жақты жетілген адам мәселесі, әсіресе Шығыс философиясында терең түп-тамыры бар және кең тараған философиялық ілім. Адам туралы алғашқы көзқарастар ежелгі Шығыс дүниесінде қалыптасты. Сонымен қатар, араб тілдік мұсылман философиясының өкілі әл-Фараби жан-жақты жетілген дегеніміз, тек қана, әдептілік нормалары мен принциптеріне сәйкес келген адам ғана емес, сонымен бірге, парасатты, білімді, бүкіл өмір болмысын ақыл-ойға негіздеген адам да есептеді. Оның пікірінше, әдепті адам деп білімді, парасатты адамды айтса, ал білімді адам міндетті түрде әдепті деп танылады. Ал, түркі ойшылы Ж.Баласағұн адамды этика, адамгершілік мәселесі тұрғысынан қарай отырып, сонымен қатар білімдікке, парасаттылыққа да ерекше назар аударса, әл-Фараби өз шығармашылығында ел басқарушының, яғни әкімнің қандай болуы керектігі туралы тұжырымдарын жалғастырып, дамыта түседі. Сондай-ақ, Әл-Фараби мен Ж.Баласағұнның әлеуметтік-этикалық, қоғамдық-саяси көзқарастарын алатын болсақ, ұқсастығы екеуінде де адам бейнесі жағымды және жағымсыз қасиеттерімен қарастырылады. Әл-Фарабиде адамды параметрлеріне, қасиет-қабілеттеріне қарай талдап, түсіндіретін болса, Баласағұнда адам бейнесі этикалық, адамгершілік құқығы жағынан қарастырылады.

Әл-Фараби өз заманындағы әлеуметтік жағдайларды көре отырып, қоғамның өзіндік моделін – адамдар жан-жақты жетілгенде жү-

зеге асыруға болатын «қайырымды қала тұрғындары» идеясын ұсынады. Оның бұл ойы, яғни «жетік адам» бейнесі бүгінгі күн тұрғысынан алып қарағанда да маңыздылығын жоймаған өзекті мәселелердің бірі болып табылады.

Адам алға ұмтылатын және өз күшімен қол жеткізе алатын адам болмысына тән гуманистік принциптер Фараби ілімінде ақыл-ой, бақыт, қайырымдылық ретінде әрекет етеді. Адамды, осы құбылыстарға шартты түрде ұмтылыс жасайтын тірі дене ретінде қарастыра отырып, Фараби сонымен бірге алдыға жылжу, даму адамның кемелдену идеясын бекітеді.

Адам мен адамзаттың қоғам үшін маңыздылығы бар ма? Бұл сұрақтар араб тілдес философияға дейін өмір сүрген ерте ортағасырлық дәуірдегі ежелгі гректерді де ойландырған.

Философия мәселесі, жекелеген адам мен тұтас қоғам үшін оның пайдалылығы мен қажеттілік негізі жас ұрпақты тәрбиелеудегі әдістемелік және тәжірибелік мәні, оның жан-жақты қызметі араб тілдес философтардың көзқарасындағы орталық тақырып. Фараби үшін философия – білімнің ең жоғарғы түрі, қайырымдылықты дарытудың ең жақсы жолы. Қоғамның мінез-құлық процесіне қажетті шарттылық. Ойшылдың ежелгі екі ұғымды теңдестірмеуін, жекелеген қала тұрғындарын «кіші қоғамға», жер бетін мекендеуші барлық адамзатты – ұлылар қоғамына жатқызады. «Адам» деген түсініктің өзін Фараби ежелгі грек философтары сияқты ұлттық, нәсілдік, мемлекеттік, таптық көмкерумен шектемейді. Ондағы адам – әлем азаматы. Сонымен, білім мен мінез-құлық идеясын, философия гуманистік жолын дамыта отырып әл-Фараби ежелгі грек ой-санасы гуманизмнің тар шекарасын, жалпы адамзат гуманизм идеясын жариялау арқылы кеңейтті. Фараби философиясының тапсырмасы адамдарды қайырымдылыққа үйрету мен бақытқа қол жеткізу дегеніміз бір-біріне көмектесу деп түсінді.

Әл-Фараби адамның әлемді тануы мен оның деңгейін шынайы түрде жіктейді. Мысалы қарапайым адамдар, әлемге қалыптасқан дәстүрлі діни көзқараста болып, өзінше қарастырады. Заттардың мәніне тереңдей енумен байланысты философиялық бағыт деген мәселе өмір сүреді.

Фараби дүниетанымы өзінің барлық рационалистік сенімі жағынан Құдай идеясынан тәуелсіз емес дейтін болсақ, ондағы адам мәселесі де кез-келген компонент жүйесіндегі: Құдай-әлем – адам-қоғам және олардың арасындағы байланыс, Құдайдың мәні, Құдайдың әлемге қатынасы, адамға ықпалы, адам табиғаты туралы

негізгі дүниетанымдық мәселелердің шешімімен бөлінбейтін байланыста. Бұл мәселелерді әл-Фараби ислам діні шарттылығында шешуге тырысты.

Бұл ойларды түйіндеп айта келгенде Фараби философияны үйрену үшін ежелгі грек ойшылдарынан бастап өзіне дейінгі ғалымдардың ой-пікірлерін сарапқа салады да, соңында өз ойларын айтады. Фарабидің пікірінше, ғылым мен философия адамы болу үшін қойылатын ең бірінші талап – ол адамның жан тазалығы, ар тазалығы, бүкіл адамға, өз халқына деген таза махаббаты, ғылыммен білімге деген қалтқысыз құштарлығымен берілгендігі. Бұл шарт орындалмаған күнде адам философияны үйрене де алмайды, үйрете де алмайды деп көрсетеді.

Әл-Фараби өзінің «Азаматтық саясат» кітабында «Ақылы бар және потенциалды қабілеттері бар есті жануар өзіндейлермен біріккенде «саяси» немесе «азаматтық» жануар болып шығады. Ұмтылушы, қиялдаушы және сезінуші қабілеттер арқылы жануарларға да, ақылсыз жануарларға да тән қасиеттер, тек ақыл-парасатты қабілет қана адамдарды басқа жануарлардан ерекшелеп шығарады» – деп жазды.

Адамның қоғамдағы орнын белгілей келе әл-Фараби адам саяси бірлестіктерге енгенде өзіне «саяси» немесе «азаматтық» орнын белгілеп алғанда ғана қойған мақсатына жетуі мүмкін дейді. Адам ақыл-парасатының, әрекетінің қабілетінің жоғары дәрежеге көтерілген жағдайында ғана ақыл-парасатының биік сатысына көтеріле алады. Фараби әрекетшіл ақыл-парасатты «адал рух», «қасиетті рух» және осындай атаулармен атаған жөн, – деді [2].

«Ақыл-парасат күйінің жәрдемімен адам ғалымдар мен өнерлерді меңгереді және мінез-құлықтар мен әрекеттердің жамандарынан жақсыларын ажыратады. Осының көмегімен ол нені істеу, нені істемеу керек екенін пайымдап, сонымен бірге пайдалы мен зияндының, жағымды мен жағымсыздық айырмасын танитын болады», – ұлы ғұлама адамдарды білімге, ақыл парасаттылыққа, адамгершілікке шақырады.

Ұлы ғұлама адам ақыл-ойының жан-жақты жетілуінің нәтижесінде табиғат пен қоғам сыртын толық біліп алуына мүмкіндігі бар екенін айта келіп, адамзат қоғамындағы барлық мәселелерді шешуде, танып-білуде, қабілетті ең басты күш ақыл-парасат деп білді.

Әл-Фараби «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері» деген кітабында: «Ақыл-парасат күші адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына жақсылық пен жаман қы-

лықты айыруына көмектесетін күш. Бұл күш практикалық және теориялық болып екіге бөлінеді. Теориялық күш – адамның дүниеде бар және қасиет жағынан біздің жасауымызға немесе бір қалыптан екінші қалыпқа өзгертуімізге келмейтін заттарды танып білуімізге көмектесетін күш» – деп адам ақыл-ойының дүниені танып білуде ерекше орын алатындығын баса көрсетті [3].

Ақыл мен бақыт мәселесі

Әл-Фараби өзінің «Риторика», «Поэзия өнері туралы», «Бақытқа жол сілтеу» туралы трактаттарында этикалық, эстетикалық мәселелерге көңіл бөліп, көркемдік, сұлулық, бақыт, мейірбандық, білім категорияларының негізін дәлелдеп берді.

Әбу Насыр әл-Фараби – араб тілдес философиядағы рационалды дүниетаным шекараларын кеңейткен ең алғашқы әлеуметтік-саяси ойшыл. Адам және адамзат қоғамы туралы философиялық пайымдау өмірге келді. Бұл мәселені, Құдай алдын-ала шешіп қойды деп түсінетін, ортодоксальді дін басыларына қарсы шыға отырып, философиялық зерттеудің заңдылығын дәріптеді.

Фарабиге дейін өмір сүрген Таяу және Орта Шығыс халықтарының қоғамдық-саяси ой-санасындағы рационалды бағыт өкілдері адамның саналы әрекетін ғана қарастырады. Олар адамды тек ақыл-ой мәселесі төңірегіне зерттегендіктен, ол туралы белгілі бір тұтас ілімді дамыта алмады. Алайда адамды саналы тірі мақлұқ ретінде сипаттау олардың негізгі идеялық мақсаты болды. Адамды саналы мақлұқ ретінде, осы белгілері арқылы оны барлық әлемнен бөліп қарастыру, ең алғаш рет ортағасырлық мұсылман шығысында адам туралы жүйелі ілімді дағдыландыру үшін негіз дайындаған алғашқы қадам болды. Рационализм, гуманизм және қоғамдық өмірдің жедел дамуы үшін күрес жүріп жатқан Фараби дәуірі философиясының алдында – тұтас, екі абсолютті қарама-қайшы түсінік – құдайшылық және адамзаттық болып бөлінбейтін, адамзат болмысының бейнесін құру мақсаты тұрды. Ол діндар дін басыларының белсенділігі жағдайында қоғамдық саяси ғылымның негізін қалауға ұмтылыс жасады.

Қоғам мен адам мәселесіндегі Фарабидің идеялық және адамзаттық мақсатын қарастыру ондағы адамзат туралы мәселесін анықтайтын үш негізгі бөлімді бөліп қарауға мүмкіншілік жасайды: жалпы рационалистік мақсат өмірді

түсінудің эвдемониялық принципі, сонымен бірге ақыл-ой мен мінез-құлықтың өзара байланысы онтологиялық, гносеологиялық, әлеуметтік және психологиялық сипаттағы мәселелер өзара тығыз байланыста болғандықтан, ал кейде ол субъект пен объект, жалпылық пен жекелік, ақыл-ой мен ашылымдар, құдайшылық пен адамзаттық мәселелерімен де тоғысатындықтан және осы мысалдар ойшылдың алдындағы ең алғаш ортағасырлық мұсылман дәуіріндегі адам мен қоғам тұжырымына рационалистік жақындау болғандықтан ерекше тоқталамыз.

Фарабидің гуманизм мәселесі – ақыл-ой, бақыт және адам болмысына тән құндылықтар ретіндегі қайырымдылық ілімінде көрініс тапты.

Фараби адамға ең үлкен игілік әкелетін адамзат болмысының мақсаты мен мәні ретіндегі әрекетті түсінді. Саналы қабілет – адамның табиғи қасиеті, ол әрбір адамға ерекше тән және барлық адамдарға жалпы. Осыған келісе отырып Фараби ежелгі грек софистері сияқты тегі мен жынысына қарамастан адамдардың табиғи теңсіздігі туралы қорытындыға келеді. Софистер «барлық заттардың өлшемін» үнемі адамның өзінен, дүниелік-рухани бірлігінен іздесе, Фараби адам болмысының мәнін іздеуде саналы әрекет жағдайымен шектеледі. Мұндай шектеулік-иерархиялық қоғамдық құрылымды құдайшыл дүниеге көзқарас тәртібі көрінісі ретінде қабылдаушы, соның ізінше адамдардың табиғи идеясы үшін рух таныс жайт. Сондықтан да софистер де адамзат «табиғат әлемі» қоршаған жарамдылықтың қарсы тұруындағы бір мәнділік – «зандар әлеміне» және де барлығының өлшемі ретінде адам әрекет етсе, әл-Фараби ақылға қонымды таным субъектісі ретінде болмыстың құдайшыл жағдайын енгізетін таным объектісіне қарсы болады. Барлық заттардың өлшемі ретінде адамзат ақыл-ойы әрекет етеді.

Бақыт ақыл-ой мен қайырымдылық қатарындағы Фарабидің гуманистік дүниетанымының негізгі өлшемі. Адам өзінің ерік-жігеріне байланысты қатыгездік пен қайырымдылықтың арасынан белгілі бір жолды таңдап алады. Бақыт дегеніміз абсолютті қайырымдылық. Жер бетіндегі адамзат атаулының әртүрлігіне байланысты, олардың рухани заттарды ашуға да қабілеті кейде басым, кейде әлсіз болып келеді. Мұндай қабілеттер бір-біріне қарама-қайшы. Алайда адам қайырымдылық жасауға, бақытты талаптанып табуға және кемелденуге қол жеткізу үшін табиғи диспозицияны ерік-жігер мен тәртіптің көмегі арқылы дағдыландыру қажет. Үнемі жүргізіп отыратын еңбектің арқасында нығаятын және кө-

рінетін әртүрлі өнер мен ғылымдағы байқалатын бір-біріне қарама-қарсы қабілеттеріне байланысты адамдар үнемі ерекшеленіп отырады. Кемелденген мемлекеттегі кез-келген адам өзінің қабілеті мен дайындығына байланысты әрекет етеді. Адамның мақсаты бақытқа қол жеткізу. Алайда адам өзінің тұтыну талабын даралықта қанағаттандыра алмайды. Сол себептен олар қоғамдық қатынасқа бой ұрады. Олардың бірі билік құруға қабілетті болса, енді бірі тәуелді болуға бейім. Сондықтан да қоғамның басында міндетті түрде қол астындағыларды бақыт жолына жетелейтін ерекше қабілетті адам болуы шарт.

Аристотель сияқты Әл-Фараби қайырымдылықты – этикалық және рационалды деп екіге бөледі. Этикалық қайырымдылыққа – күш-қуат, ерлік кең пейілдік, әділеттілік, рационалды қайырымдылыққа – даналық, интеллект, көргендік жатқызылады. Фараби үшін рационалды және этикалық пайымдаулар бір-бірінен бөлінбейді. Осы түсініктердің өзара шарттылығынан шыға отырып, ол кемелденген адам мен қайырымды қоғамның гуманистік идеалын баяндайды.

Фараби өзі өмір сүрген қоғамда философияның алдыңғы орынға ие болуына ұмтылыс жасады. Тек философияның дәнекерлігі арқылы жер бетінде ақыл-ой, бақыт және қайырымдылық патшалығын ұйымдастыруға болады, деп түйіндейді.

Фарабидің философиялық көзқарастарында басты үш бағыт анық аңғарылады: ол дүниенің мәңгілігін мойындады, танымның болмысқа тәуелділігін растады, ақыл-парасат туралы ілімді саралады. Ол ғылым мен тәрбие ұштасса ғана рухани салауаттылыққа жол ашылмақ деді. Мінез-құлқын түзей алмаған адамның ақиқат ғылымға қолы жетпейді деп ескертеді. Ол «Адамның кемелдігі неде?» деген сұраққа жауап іздейді. «Балық су үшін жаралған, құс ұшу үшін, ал адам бақыт үшін жаралған» дейді. «Бақытқа қалай қол жеткізуге болады?» деген сұраққа «Бі-

лім мен мінез-құлық арқылы» дейді. «Ол білімнің мәні қандай? Бақытқа апаратын мінез-құлық қандай?» деген сұраққа «ізгілікті мінез-құлық, рухани білім» дейді. «Оған қалай қол жеткізуге болады?» деген сұраққа «Оған: ізденіс, тәрбиелеу өнері және оқу арқылы жетуге болады» деп түйіндейді.

Фараби «Философиялық трактаттар» атты еңбегінде адам жанына, жүрегіне үнемі ерекше мән береді. Мысылы, «Жүрек – басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді. Бұл да басты мүше, бірақ, мұның үстемдігі бірінші емес» десе, Абай 17 қара сөзінде: «Сен үшеуіңнің басыңды қоспақ менің ісім депті. Бірақ, сонда билеуші жүрек болса жарайды» деген тұжырымға келеді. Бұдан екі ұлы ойшылдың да жүрек жөніндегі танымдарының негізі бір екені, тек баяндау түрі басқаша берілгені көрінеді [4]. Абай жүрекке шешуші мән-мағына берумен қатар, оны ізгілік, рақым, шапағат атаулының шығар көзі, тұрар мекені деп біледі.

Барлық адамзатқа өзінің еңбектерінен кемел адамның бейнесін ұсынғанымен шынайы өмірде сол жолға талпыну, өзгеру адам болмысының бір мәселесіне айналды. Дегенмен, әл-Фараби тек шығыс елдеріне ғана емес, басқа да Батыс елдерінде де қазіргі уақытқа дейін зерттеліп, үлкен сұранысқа ие болып жатыр. Соның ішінде Канада елінің түлектері қазіргі таңда әл-Фараби трактаттарымен танысып, өз елдерінде дәріптеп жүр. Ақыл мен бақыт мәселесі бітпейтін, философиялық мәселе болып қала бермек. Ақылды басқару және бақытқа жетуде қандай категориялар мен талаптардың керек екендігін осы елдің түлектері оқып, схема түрде дәріптеліп жатыр. Әл Фараби трактаттары адам болмысын тек ізгі жолмен білімге жету, бақытқа көркем мінез арқылы жетуге, білімді бойына сіңіріп, айтылған әрбір мінезге қатысты ізгі қасиеттерді толық түсіне біліп, бойға үйрете білу ойшылдың анық жеткізген ұлы сөздері болмақ.

Әдебиеттер

- 1 Әл-Фараби: философиялық көзқарастары: Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 414 б.
- 2 Әл-Фараби. Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары: Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 302 б.
- 3 Әл-Фараби. Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері: Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1975. – 411 б.
- 4 Ұлы Тұранның Ұлдары. – Алматы: «Нұрлы Әлем», 1998. – С. 243.

References

- 1 Al-Farabi: filosofiyalyk kozkarastary: Al-Farabi Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1973. – 414 b.
- 2 Al-Farabi. Kaiyrymды kala turgyndarynyn kozkarastary: Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1973. – 302 b.
- 3 Al-Farabi. Memlekettik kairatkerdin nakyl sozderi: Aleumettik – etikalyk traktattar. – Almaty: Gylym, 1975. – 411 b.
- 4 Uly Turanning Uldary. – Almaty: Nurlı Alem, 1998. – S. 243.

Tanabayeva A., Alikbayeva M.,
Tungatova U.

**The model of the 'perfect man' in
the medieval islamic culture**

The first socio-political thinker among the Arabic philosophers, Al-Farabi expanded the boundaries of speculation prior to the consideration of human nature, the meaning of his life, his place in the universe, its role in society, the nature of the state association, expressing their dissatisfaction with the Islamic concept of man. In the era of universal domination of the religious worldview approach of blind faith led to the interpretation of the person is fundamentally different from the officially accepted. In contrast to the Islamic concept of a man as a creature among creatures and servant of God, Al-Farabi considered a man in several aspects of his life: as a physical being, as a living being, as the highest natural mixture, as a rational animal, as a civil creature.

Key words: Al-Farabi, virtuous city, perfect society, a perfect man, Arab-Muslim culture.

Танабаева А., Аликбаева М.,
Тунгатова У.

**Ортағасыр ислам
мәдениетіндегі
«Кемел адам» моделі**

Мақалада қайырымды қаланың маңыздығы мен мәні, қайырымды қала тұрғындары мен әл-Фараби еңбектеріндегі кемел адам мәселесі және сопылар еңбектеріндегі кемел адам моделіне салыстырмалы талдау жасала отырып тұжырымдалады. Әл-Фараби мұрасын зерттеу қазіргі таңдадағы жаһандану дәуірінде де өзекті. Оның еңбектерін зерттеуге деген құлшыныстың өсуі ұлы тұлғаның еңбектеріндегі көптеген мәселелерге оңтайлы жауап ала алатындығын көрсетеді. Осыған орай кемел қоғам, қайырымды қала және кемел адам концепциясы маңызды. Әл-Фараби ілімі көптеген Шығыс және Батыс зерттеушілерінің еңбегінде көрініс тауып отыр.

Түйін сөздер: әл-Фараби, қайырымды қала, кемел қоғам, араб-мұсылман мәдениеті.

Танабаева А., Аликбаева М.,
Тунгатова У.

**Модель «Совершенного
человека» в средневековой
исламской культуре**

В данной статье мы рассмотрели значение и важность добродетельного города, добродетельных жителей и совершенного человека в трудах Аль-Фараби, также был дан краткий анализ модели совершенного человека в трудах суфиев, которые впервые в исламской культуре подняли вопрос о совершенном человеке. Наследие Аль-Фараби было и остается актуальным в современный век глобализации. Возрастающий научный интерес ученых всего мира объясняется тем, что мы находим ответы на многие проблемы и вопросы в трудах великого мыслителя. В этой связи, его концепция совершенного общества, добродетельного города и совершенного человека уникальна. Учение Аль-Фараби повлияло на творчество многих его последователей и стало основой развития модели совершенного общества не только на Востоке, но и на Западе.

Ключевые слова: Аль-Фараби, добродетельный город, совершенное общество, совершенный человек, араб-мусульманская культура.

**THE MODEL OF THE
'PERFECT MAN' IN THE
MIEVEAL ISLAMIC
CULTURE**

On the basis of reasonable activity of a man as his natural properties Al-Farabi made a number of conclusions about the humanistic equality of all people as a result of the overall reasonable nature of the autonomy of the human being, the creative activity of the person, freedom of the human will, independent of the value of human life. This issue Al-Farabi considered in his «Treatise on the views of the residents of the virtuous city».

Perfect society of Al-Farabi divides into three types: the great, medium and small. Great Society – a collection of companies of all people living in the land, the average – an association of people in some parts of the land, small-a small association of residents.

The greatest good and the highest perfection can be achieved, according to al-Farabi, primarily the city, but not society, standing on the lower level of perfection. The latter Al-Farabi considers the village, district, street and house. This system is a perfect society, drawn by Al-Farabi with strict logical sequence is the result of logical thinking scientist coming from the relationship between the concepts of general and private.

So, the most perfect form of society, by Al-Farabi, is the city. He uses the term city not only represents the city in the modern sense, as a unit of administrative-territorial division, but also to refer to the state and social groups.

An important place in the social and ethical teachings of Al-Farabi is the idea of a virtuous city. Virtue, according to Al-Farabi, – this is the best moral qualities.

Virtues of Al-Farabi shares on ethical and intellectual. For ethical virtues he reckons temperance, courage, generosity and justice, to the intellectual – wisdom, intelligence and wit.

So the most important points of ethics Al-Farabi: true happiness is the possession of all these virtues. Moreover, virtuous people he calls free in nature.

In connection with this interesting reflection of Al-Farabi on the division of people into three types depending on the judgment and temperament. The first type – people free in nature. They are reasonable and resolute. The second type – the people who do not have these two properties of Al-Farabi calls brutish. The third type – slaves by nature, they are reasonable, but do not have the determination. Truly happy are people free by nature, concludes

Al-Farabi. Virtuous city of Al-Farabi defines as «a city in which an association of people is aimed at mutual assistance in cases with which finds its true happiness». It is this cooperation to achieve true happiness virtuous city is different from all other human communities. Self-isolation and loneliness can not make a man happy. The basic principle of the virtuous city of Al-Farabi considered` justice. Every citizen of this state justice devotes special session and the special situation. The dominance of justice in the virtuous city unites more diverse and heterogeneous parts of the state in whole.

Following Aristotle Al-Farabi considered possible existence of only one, but two-level (sublunary and superlunary) world, the eternal and dynamic existence of which is due to be inseparable from the world supersensible essence, Aristotle called the prime mover, Al-Farabi – the first cause. In contrast to the Platonic-Plotinian principle generated by the demiurge, or one world, Al-Farabi accepted the Aristotelian principle of eternal and not generated world. The task of philosophy he thought a description and explanation of existing forever and eternity of existence through a qualitative analysis of the various parts of the universe, a qualitative description of the processes in detail in it, understood as the actualization of potential though, but the existing one. Ethics in the modern sense of the category of «virtue» for Al-Farabi is the key to the teleological interpretation of being as the universe and human itself, and human in society, as a virtue is a way of thinking, knowledge. In fact, education is one of the most important social phenomena in Al-Farabi's philosophical system. It is concerned with the human soul and makes sure that the individual is prepared from an early age to become a member of society, to achieve his own level of perfection, and thus to reach the goal for which he was created. However, while it is true that there are no writings specifically devoted to education in Al-Farabi's books, anyone who follows his writings with care will come upon various texts scattered here and there containing clear educational elements corresponding to his overall philosophical views, which incline to integrate separate concepts and thoughts into a 'unified world view'. Indeed, the whole activity of education, in Al-Farabi's view, can be summed up as the acquisition of values, knowledge and practical skills by the individual, within a particular period and a particular culture. The goal of education is to lead the individual to perfection since the human being was created for this purpose. The perfect human being (al-insan al-kamil), thought Al-Farabi, is the one who has obtained theoretical virtue—thus

completing his intellectual knowledge—and has acquired practical moral virtues—thus becoming perfect in his moral behaviour. Then, crowning these theoretical and moral virtues with effective power, they are anchored in the souls of individual members of the community when they assume the responsibility of political leadership, thus becoming role models for other people. Al-Farabi united moral and aesthetic values: good is beautiful, and beauty is good; the beautiful is that which is valued by the intelligentsia [1]. So this perfection which he expects from education combines knowledge and virtuous behavior; it is happiness and goodness at one and the same time. Al-Farabi concerned not only personal, but also social perfection and his «virtuous city» (madinafadylya) built on principles borrowed primarily from Platonism, Neo-Platonic and Aristotelian although construction elements of his teaching can not be underestimated. The political philosophy of Al-Farabi had little to do with the political theory in the Arab-Muslim culture.

Virtuous city – this is the best state system has features of moral and political organizations that are able to provide state solution to any problems. Virtuous city is based on the hierarchy. Hierarchy involves not only the relations of domination and subordination, but also harmony and balance. This is expressed in the Muslim world view in terms of socio-political system, which is inherent in all traditional societies.

In addition, the hierarchy of the virtuous city reflects the objective space order, which is a reflection of the reality of the earth in order. Al-Farabi believed that earthly life should reflect the wonderful harmony of the cosmos, as the laws of social development related to the eternal laws of existence. According to Al-Farabi, not knowing the mysteries of world harmony, it is impossible to build a perfect society.

With regard to the occupation of the inhabitants of the virtuous city, every man in it should do one specific thing for life

Virtuous city of Al-Farabi opposed non-virtuous city, of which there are three types of «ignorant city», «wicked city», «city misguided».

In the ignorant people of the city, according to Al-Farabi, had no idea of the true happiness and do not know the ways to achieve it. Of all the benefits of city residents are aware of the ignorant ones that are only apparently benefits. Such bodily health, wealth, pleasure, freedom to indulge the passions, honor and majesty. Each of these benefits seem ignorant inhabitants of the city of happiness, and the greatest happiness they believe a combination

of all of these benefits. Accordingly misfortune they believe the body of disease, poverty, lack of pleasure, the inability to follow their passions and lack of honor.

Subspecies «ignorant of the city» are «necessary city», «city exchange», «city meanness», «city of ambition», «power-hungry city», «voluptuous city».

The basis for the division of society into «virtuous» and «ignorant» of Al-Farabi considered the objectives pursued by these companies. Correct the goal contributes to happiness. In this case, Al-Farabi stated that the right to be not only a goal, but also how to achieve it. The best – it's nice to reach the goal and dignity.

It is clear that the description of the «ignorant» of cities – a kind of protest against Al-Farabi the social system of the era. In various types of ignorant cities expressed vices peculiar to the society of his time: ignorance, greed, lust for power, idle life.

Imam -the head of the virtuous city, according to Al-Farabi, should have specific congenital and acquired qualities. In this it differs from other members of the city.

Speaking about twelve congenital as head Al-Farabi repeated ideas of Plato. Al-Farabi believed that just as the organs of the body differ in their nature and abilities, just as members of the city and the union differ. And if in the body of the hierarchy of ends authorities, which do not run, but only subject to, the state hierarchy ends class whose sole responsibility is to obey and execute orders.

Chapter virtuous city of Al-Farabi compared with heart, the main organ of the human body. The heart is the cause of the existence and location of certain other organs of the body. If you come to upset any of the bodies, the life of the whole body will not stop, but if you «fail» the heart, the person dies.

Understanding of man as a spiritual and bodily unity Al-Farabi set out from this point of view, the theory of the perfect man. This harmonious development of personality, combining physical and mental qualities: healthy body, a clear mind, imagination, a good memory, wit, expressive speech, curiosity, intelligence in sensual pleasures, love of truth, nobility of soul, contempt for wealth and others. Especially, Al-Farabi considered necessary the presence of the quality of justice in the perfect man, who must «love ... justice and its advocates, hate injustice and tyranny of those from whom they come; to be fair to her and to others, to encourage justice and indemnify the victims of injustice ... to be fair, but not stubborn, do not be capricious and not to persist in the face of justice, but to be quite

adamant to every injustice and meanness ... «[2]. Man combines all these qualities, worthy to be a ruler. Moreover, such a person is required to society as head of the city.

Ideal of the perfect man at Al-Farabi coincided with the ideal head of state because the only perfect man can entrust the fate of people: one who is intelligent, can teach people how to reason, one who is virtuous, educates people virtuous, one who is happy, can make people happy. Al-Farabi stated that a person standing on the highest perfection, combines quality must meet not only the true philosopher, the governor and the legislature, and, but the imam.

The perfect man in Al-Farabi is a person giving their all for the benefit of society and will find happiness in serving the public interest.

The concept of the mind is the basis of the theory of knowledge of Al-Farabi, because of it created the preconditions for the development of epistemology in the eastern peripatetism. At Al-Kindi these frameworks have been limited because it recognized the priority of divine revelation. For Al-Farabi same priority rational knowledge is undeniable. It is very important and that he prefaced his perceptual knowledge as inferior, but necessary step. Recognition of the primacy of feelings in understanding the world and leads to the appropriate interpretation of rational knowledge: performing an integrative role, it is closer to the earth than to heaven, the world. To achieve the ultimate goal of rational knowledge – get the truth involved logical operations. All those operations that are entirely dependent on the person. The foregoing suggests that Al-Farabi played a progressive role in the development of the theory of knowledge on the Arabic-speaking East.

In the theory of knowledge of Al-Farabi clearly outlined materialistic and idealistic tendencies: on the one hand, man appears as the owner of creativity, which leads him to the knowledge of the world, on the other hand, the source and destination knowledge are the first cause of all things.

A major role in cognition play feeling, because they represent the starting point of understanding the world, which results in abstractions or concepts, detachment from matter, and, superimposed on the individual items, they concretize them and unite in the genera and species.

Vividly process of knowledge of Al-Farabi described in his treatise «On the pursuit of happiness». Here, as in many other treatises, the acquisition of knowledge is identified with the achievement of happiness. Since the pursuit of

happiness is the goal of human life, then it follows that it is carried out through the knowledge of a man of the world and ethical norms to guide his life [3].

Development problems of improving the human has been developed not only within the framework of the Arab medieval philosophical and also religious thought.

InsanKamil in Sufism ideal of the perfect man, who won a nafs and reached the state khakik. This category was developed by Arab philosopher IbnArabi. Unlike modern European ideas, al-Insan al-Kamil is not a crown of evolution as perfect people in the form of saints were in ancient times. From the point of view of IbnArabi is a perfect man was Prophet Muhammad. This is the perfect man who is the embodiment and manifestation of the divine attributes. This term was introduced byHallaj, who was executed for his beliefs in the 309/921 year. After him, this idea was developed by IbnArabi (d. 638/1240). The doctrine of the «perfect man» is primarily ontological problem and is associated with the problem of existence. According to IbnArabi, the world was originally soulless. A man became a manifestation of all the divine attributes and perfect names. Sufism has no canonical text. Sufis themselves to describe the essence of his cult use a variety of terms. They call it the science of Sufism, the art, the religion. Considering Sufism in terms of the problem of improving a person on the basis of religion and science, it should be noted that in the most general sense, Sufism is interpreted by the Sufis as the necessary experience of being, the purpose of improvement of man, which is achieved through the discovery and awakening in man the supreme body of the implementation, completion, destination. Highlights Sufi concept of perfection, we consider an example of such prominent ideologues of this doctrine, as Ghazali, Farid, Rumi.

Muhammad al-Ghazali (1058-1111) – a thinker reconciled the religion of Islam with intellectualism, influenced Thomas Aquinas, Francis of Assisi and Pascal. He gave answers to the questions posed by the Christian medieval theology to Muslim thinkers, forced to accept the position of Sufism inner meaning of Islam, outlined the contact points of cooperation between intellectualism Dominicans and Franciscans intuitivism, identified rapprochement Muhammadan theology and philosophy of Aristotle.

Sufism, according to Ghazali, is a special kind of activity, the inner teachings of all religions, accessible only to a narrow circle of people who are able to learn. Linking with happiness and perfection perfection, he sought to justify the idea that the improvement requires the transformation of the

human mind. The perfect man exists simultaneously in several dimensions, is subject to the object itself and for others. Improvement requires the development of human capabilities, pre-prepare themselves morally in terms of restrictions of pride and overcoming her own efforts. In the process of improving the mind is not distorted and suppressed and transformed, transformed.

For the perception of Sufism as a way of existential, but more mystical experience is necessary to improve the mastery of a particular technology, which means that the practical use of the method, which would allow to neutralize all the negative and at the same time reflect the subject properly, as something objective. The technology is based on symbolization of Sufism, which refers to the ability to higher forms of perception is achieved by conscious effort, for example, the ability to move independently of the body weight, the ability to instantly perception of knowledge as a result of insight or intuition. These attributes of the gas to a higher level of existence. However, it would be wrong to treat gas as a supporter of irrationalism. According to him, a characteristic feature of man is the so-called sixth sense, by which the mind understood Ghazali. In this case, beauty, knowable by reason, majestic beauty comprehended feelings.

Farid al-Din Attar (1119 – 1230) in his conception of perfection as the Sufi ideal man, first of all, paid attention to the main task of a man consists in maintaining harmony with all created things. In his monumental work «The Parliament of Birds» Farid proved that various people, including the Sufis, in various stages of development. This idea is expressed by him in figurative, allegorical, symbolic form. Under the guise of a bird hoopoe Sufi collects all of humanity and offers a look mysterious King Semurg the mountain Kaf, but warns that this people have to cross seven valleys.

The first valley is the valley of the search, full of dangers. Here it is necessary to abandon their desires.

Next Valley – Valley of love, such a boundless ocean, where a man obsessed with all the desire to find a lover.

Third Valley – Valley of intuitive knowledge. Here, the heart of man perceives the light of truth and knows God.

Fourth Valley – Valley of separation, in which a man is freed from desire and dependence.

Fifth Valley – Valley association, where unity is attained earlier seemed different things and ideas.

In the sixth valley – rapture – knowledge is replaced with love. Seventh Valley – Valley of

death, in this valley man perceives as a single drop is absorbed by the ocean and, at the same time retains its value.

These valleys are improving the image of the steps, and people often get stuck on any of the steps. Therefore, Sufis are different: some seek knowledge, others turn to God, and others – supporters of love, the fourth – the supporters of unity. The rest are looking for all this, and some below it all. Sufis and have no – or definitions.

King Semurg is the man himself on the path of perfection. But this need to learn to guess. If Socrates said, «Know yourself,» that Farid put more difficult task: find yourself repeatedly. And in this repeatedly opened that anyone striving for perfection, and this was Semurg.

If a person is looking for his real way (personally), in the ways of certainty, it will be hidden for the seeker, even though the seeker is the one he is looking for. On the other hand, God will Semurg apparent to a person if he is looking for it in the ways of intuition, mysticism, irrational, mystery. Here Farid gave a distinct advantage mystical method of self-knowledge, which brings him to the position of the views of the famous Western European mysticism as M. Eckhart.

Jalal al-Din Rumi (1207-1273) is recognized in the Eastern tradition as one of the greatest mystics. The most important work of Rumi is «Masnavi-e-Maan,» in which he outlined his educational system.

The purpose of the educational system according to Rumi was to help a person achieve harmony with the mystical reality and transform it with this reality. Rumi believed that the Seeker, improving people must first understand themselves as a product standardization with frozen ideas and opinions, automatic response to internal and external impulses, which are formed under the influence of foreign influences. The problem lies in the fact that a person usually think that it is free and has a strong personality. He must abandon the illusion and make an attempt to understand the reality of it for what it really is. At the same time, Rumi believed that, a man prevented the idea from childhood that everything can be understood with the help of logical thinking.

In order to become perfect, or at least strive for excellence, quality must be used, of course inherent in every human being. The most important and the substantial of these qualities is love, which leads a man and humanity to the completeness and, therefore, to perfection. Mankind aware of its incompleteness, resulting in him is born the need to overcome it. It is committed to this, by any means, but just love really contributes to this objective.

The right way of improving the Seeker – active work in the field of public life. Before a person opens the way to improve the work only. Perfection of man, Sufis, should have a good master in any creative profession. However, the work can not be reduced to a simple physical labor, it also means working on ourselves, painstaking spiritual work, by which one attains perfection.

Rumi said that Sufis should pay equal attention to all parts of self. Focusing on one thing leads to a loss of equilibrium. All that man sees and feels, experiences in everyday life is a part of the whole. And the very life of an individual should be considered not only as a separate fragment of life, but also how it all being in general. Therefore, on the path to enlightenment is important to achieve harmony with the whole, i.e. comprehensive work life.

In the process of improving the Sufis enriches their experience and results in their thinking in line with it. Insight, offensive which means achieving a certain degree of perfection, comes gradually.

As a result of insights relevant to everyday life being revised, replaced scholasticism esoteric training. The main thing that motivates a person in this process – the search for truth, which can only be comprehended by means of constant and meticulous work of the spirit. Thus was born a spiritual experience, and people should make great efforts to preserve it, to make its meaning and essence of his being.

Rumi said that the essence of man, the nature of his spiritual life is the struggle of opposites. When these opposites are reconciled, the person becomes perfect, and is beyond the scope of human capabilities, in other words, a person becomes immensely powerful. How this happens, we can only learn from experience, to describe it in words is impossible, said Rumi. At this level of perfection of man acquires a special insight – the correct intuition. Cultivator Sufi becomes able to understand the true meaning of unexplained seemingly events. He has a special insight in all things and more clearly than the average person sees a whole, as part of the whole it is not so interesting.

True Sufi in his actions and deeds will always remember the love of the divine light in the heart. His main rule: «Heart – with God, and hands – at work ...» Scholars and poets Sufis have the broadest range of knowledge about the universe, almost all were excellent musicians, astronomers. Among the famous Sufi – Omar Khayyam, Al-Khwarizmi, Rubaie, Jalal ad-Din Rumi, Hafiz, Jami, Nizami, IbnArabi and others [4].

According to the teachings of Muslim philosophers of the Middle Ages, excellence in any field can be achieved only if each individual will combine a number of essential virtues, without which he is unable to properly perform the functions assigned to it by society. In the formation of a person of moral and intellectual skills that lead to true happiness, the important role played by education in the humanities, in particular philosophy. Thinkers of the East considered philosophical science as a practical means of human improvement, achieving happiness and salvation of the human race. Happiness, intelligence and virtue is a threefold perfection to which man seeks in life [5]. In order for man to live in harmony with himself, he needs to feel a sense of happiness. Relying on human innate ability to make yourself happy, man is able to achieve happiness through the beautiful action and the same wonderful state of mind, which are made in good faith and on the free choice. Faith in the power and the triumph of the

human mind has allowed Al-Farabi assert people in achieving moral and aesthetic ideal is able to improve both independently and in society.

It is known that Al-Farabi in his last years of life lived in Sufi way [6]. As a great scientist and a thinker he created the model of perfect society and perfect man. His concept of perfect society became the base of ideal society, which was considered as utopian idea.

The man is on his way gradually become aware of their moral self-perfection dignity (mind, physical perfection, and so on) and evaluate himself as the supreme and the only principle in the world.

Association of people regarded as spiritual generality of, where people help each other improve their spiritual abilities. Consequently, the civil philosopher reveals the rational principles by which people living in political society, achieve the ultimate goal – happiness, each in accordance with its natural distribution position.

References

- 1 Al-Farabi, TalkhisnawamisAflatun, edited by 'Abd al-RahmanBadawi, in: Aflatun fi l-islam. – Beirut: Dar al-Andalus, 1982. – p. 54.
- 2 Satybekova S.K. Humanism of Al-Farabi. – Alma-Ata, 1975. – P.136-138.
- 3 Al-Farabi. Book of happiness achievement. – Hyderabad, 1926. – P. 44-46.
- 4 Lolita Safronova. Source: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-26980/>
- 5 Zholmuhamedova N. In search of the perfect:Al-Farabi and Ibn Sina. – Almaty, 2014. – P.181.
- 6 Derbisaliev A. Aesthetics of Al-Farabi. – Almaty, 1980. – P. 36.
- 7 Farmer H.G. A history of Arabian music. Goodwords books. – New Delhi, 2002.
- 8 Eric Voegelin Society Meeting. – 2009. <http://www.lsu.edu/artsci/groups/voegelin/society/2006%20Papers/Samah%20El-hajibrahim.shtm>
- 9 Al-Farabi. Treatise on the views of the residents of the virtuous city. – Alma-Ata, 1970.

Музыкалық орындаушылық дарын екі түрлі болып келеді: бірі адам дауысы арқылы естілетін, берілетін кемел мелодияны орындау; екіншісі аспаптардың ойыны. Соңғысы аспаптың сипатына, түріне байланысты әртүрлі болып келеді; мысалы, лютня, тунбур (домбыра) және осы тектес дыбыс шығарушы басқа аспаптарда ойнау. Ән салудың өзі мелодияға лайықталған поэзияның түріне, көзделген мақсатқа байланысты түрлерге бөлінеді. Аспапты музыка әнді, әуенді адам дауысына еліктету, бейімделу дәрежесіне қарай күшейте алады. Ол дауысты сүйемелдеу, байыту немесе прелюдия және интермедия қызметін атқарады. Интермедиялар әншіге демалуға мүмкіндік береді, олар дауыстың жеткізе алмаған жерін өрнектеп, музыканы толықтырады. Аспапты музыканың басқа да түрі болады, ол кемел музыкаға, яғни әнге қосылуы қиын боларлықтай етіп шығарылады. Сондықтан да ондай музыканың әншіге ешқандай көмегі болмайды. Біз музыканың бұл түрін тек көзге сүйкімді көрініп ешбір реалды (шын) нәрсені еске түсірмейтін құрғақ жалаң әшекеймен салыстырар едік. Бұған мысал ретінде ешбір дауысқа лайық келмейтін Хорасан мен Персияда шыққан тараик және равасин деп аталатын аспаптар музыкасын келтіруге болады. Біз айтып өткендей, мұнда музыкада кемелдіктің кейбір элементтері болмайды, оны тыңдап отырып біз кемшілігін аңғара аламыз, ол біраз уақыттан кейін құлақ құрышын қандыра алмайды. Бұл музыканы тек есту қабілетін күшейту, аспаптарда ойнағанда қол жаттықтыру мақсатында қолдану керек, ол ән үшін прелюдия немесе интермедия қызметін атқаруы мүмкін.

Әл-Фараби

Тургенбаева А.Ш.,
Абишева А.К.

**О гармонии в понимании
казахов-кочевников
XV-XVIII веков и европейской
(аристотелевской)
гармонической парадигме:
наследие аль-Фараби**

В предлагаемой статье впервые в культурологической науке обращено внимание на сущность, формы и функции в тюркской (казахской) фольклорно-эпической среде явления гармонии, понимаемой кочевниками как равновесия и равнодействия противоположных сил, организующих действительность и рассматриваемой аристотеле-фарабиевской гармонической парадигме. Под гармонией в науке понимают важнейшую эстетическую категорию, характеризующую жизнь, духовно-религиозные основания и искусство любого народа, ее специфику, структуру. Но в этом заключена и существенная разница представления ее кочевниками, присутствия и функционирования ее в кочевой среде как образа жизни, как данность, как нормы кочевнического идеала. Исследуя роль гармонии в жизни и в искусстве и понимание ее в системе европейской парадигмы, авторы статьи используют широкую научно-методологическую и теоретическую базу, но в сопоставлении выявляют национально-специфические закономерности казахского мышления в интерпретации ими гармонии не как теории, но как действия, как самой жизни.

Ключевые слова: гармония, образ жизни, искусство, единство и борьба противоположностей, равновесие, артистическая метафизика, артистический образ жизни, методология, канон, жанр, музыка, музыкальное искусство, эстетика.

Turgenbayeva A.Sh.,
Abisheva A. K.

**On the harmony within the
meaning of the nomadic Kazakhs
XV-XVIII centuries and European
(Aristotelian) harmonic paradigm:
the legacy of al-Farabi**

In this paper for the first time in the Cultural Sciences drew attention to the nature, form and function in the Turkic (Kazakh) folk-epic environment of harmony phenomenon, understood as the nomads and equinox balance of opposing forces that organize reality and considered the Aristotelian-Farabi harmonic paradigm. Under the harmony of science to understand the most important aesthetic category, which characterizes the life of spiritual and religious base and art of any nation, its specificity, structure. But in this lies the essential difference and the submission of it by nomads, the presence and functioning in its environment as a nomadic way of life for granted as the norm of nomadic ideal. Specific examples show the continuing importance of the work of al-Farabi on art and the canons of art, in which the second teacher revealed laws of art of poetry in the aspect of the Aristotelian methodology and presented a rich classification of genres of music, speech, drama, and described the most important principles of musical and poetic harmony. Exploring the role of harmony in life and in art and understanding it in the system of the European paradigm, articles authors use extensive scientific and methodological and theoretical basis, but in comparison reveal national-specific patterns of Kazakh thinking in their interpretation of harmony not as a theory but as an action like life itself.

Key words: harmony, lifestyle, art, the unity and struggle of opposites, balance, artistic metaphysics, Bohemian lifestyle, methodology, canon, genre, music, musical art, aesthetics.

Тургенбаева А.Ш.,
Абишева А.К.

**Әл-Фараби мұрасы:
XV-XVIII ғасырлардағы
көшпелі қазақтардың
түсінігіндегі үйлесімділік пен
еуропалық (аристотельдік)
үйлесімділік парадигмасы
туралы**

Ұсынылған мақалада мәдениеттану ғылымында бірінші рет еуропалық (аристотельдік) үйлесімділік парадигмасы контекстінде шындықты қарама-қарсы күштердің тепе-теңдігі ретінде ұйымдастыратын және түсіндіретін көшпелілердің түркі (қазақ) фольклорлық-эпикалық өзіндік санасының мәнісіне, нысандары мен қызметтеріне талдау беріледі. Ғылымда үйлесім деп кез келген халықтың тіршілігін, рухани-діни негіздерін, өнерін сипаттайтын маңызды эстетикалық категорияны, оның ерекшеліктері мен құрылымын атайды. Сонымен бірге бұл эстетикалық категорияда көшпелілер тыныс-тіршілігінің бірегейлігі, оның болмыстық түбегейлігі және нормативтігі мен номадалық мұраты түйінделген. Өмір мен өнердегі үйлесімділіктің орнын зерттей келе және оны еуропалық (аристотельдік) үйлесімділік парадигмасы контекстінде қарастыра отырып, авторлар сәйкес әдіснамалық қағидаларға сүйенеді, бірақ, сонымен бірге үйлесімділікті түсіндіруде қазақтың төлтума ойлау ерекшеліктерін де практикалық болсын, теориялық болсын ескеріп отырады.

Түйін сөздер: үйлесімділік, өмір салты, өнер, тепе-теңдік, әртістік метафизика, әртістік өмір салты, әдіснама, канон, жанр, музыка, музыкалық өнер, эстетика.

**О ГАРМОНИИ
В ПОНИМАНИИ
КАЗАХОВ-КОЧЕВНИКОВ
XV-XVIII ВЕКОВ
И ЕВРОПЕЙСКОЙ
(аристотелевской)
ГАРМОНИЧЕСКОЙ
ПАРАДИГМЕ:
НАСЛЕДИЕ
АЛЬ-ФАРАБИ**

Исследуя роль гармонии в жизни и в искусстве кочевников, понимание ее в XV-XVIII веках, мы обычно исходим из европейской парадигмы, используя широкую научно-методологическую и теоретическую базу европейских ученых, но и тогда, в сопоставлении, дают о себе знать национально-специфические закономерности казахского мышления. И тогда мы начинаем отчетливо представлять интерпретацию казахами-кочевниками XV-XVIII веков гармонии не как теории, но как действия, как самой жизни и – в эстетическом плане как образа жизни.

В этом лежит специфическое как различие понимания гармонии разным национально-историческим мышлением, так и общечеловеческое, универсальное, и вместе с тем, общепринятое понимание и восприятие единства законов гармонии. Несмотря на разницу подходов в *объяснении* античной и европейской научной парадигмы при сопоставлении ее с тюркским (казахским) кочевым представлением о гармонии, в основе которого лежит *художественный образ жизни*, или казахская художественная метафизика, мы все же должны представить гармонию кочевников как гармонию в целостности и изменении единого и вечного космического мироздания.

Свое понимание гармонии высказывал Демокрит, представлявший «объективную сущность прекрасного в стройном порядке, в симметрии, в гармонии частей, в правильных математических отношениях. Эта красота существует в самой природе, и человек в своей художественной деятельности подражает ей, воспроизводит ее» [1]. Из общей концепции этого философа мы видим, что Демокрит прежде всего подходит к пониманию гармонии как эстет, для которого на первом месте выступает природа с ее законами, порождающая искусство, что вся гармония уже заключена в природе, а человек лишь подражает ее совершенным законам. Этот подход к гармонии через натурфилософию наиболее понятен и близок духу кочевника, живущего среди природы и органично вписавшимся в природные циклы кочевания, и все же, при вполне очевидном разнообразии взглядов древних греков на гармонию, при сильном отличии их интерпретаций от понимания кочевниками, для большей объективности следует обратиться не только к эстетике древнегреческой эпохи, но и к эстетике арабского Востока, основополож-

никами которого, безусловно, принято считать таких выдающихся философов и музыковедов арабского классического средневековья, как аль-Кинди и аль-Фараби. Аль-Фараби считал себя учеником и последователем выдающегося философа античности Аристотеля. Свои знаменитые труды о гармонии он, как и Платон, в основном изложил в книгах «Трактаты о музыке и поэзии» [2], «Трактат о канонах искусства поэзии» [3, с. 343] и «О канонах искусства поэзии» [4, с. 357], утверждая, что гармония есть основа музыкального искусства. В своих сочинениях аль-Фараби впервые системно и скрупулезно решает проблемы теории поэзии и музыки. Опираясь во многом на предшествующую ему античную традицию, теорию Аристотеля, а также аль-Кинди, он впервые создает свою неповторимую концепцию искусства – поэзии и музыки. Как пишут исследователи его научного творчества, «в эстетическом наследии аль-Фараби гармония выступает критерием существования не только мироздания, но она выступает основой поэзии и музыки. Гармония является основой музыкального искусства» [5, с. 156-159].

Оригинальной идеей ученого является то, что он впервые выявил связь между музыкой и универсумом, то есть «даже онтологическая картина ступеней бытия и иерархическое развитие мира в трудах аль-Фараби основываются на принципах гармонии» [5, с. 156-159]. Современные исследователи, изучающие творчество аль-Фараби, приходят к выводу, что философ «рассматривает музыку как искусство, основанное на математических законах: «как полагают, что геометрия и арифметика имеют цели и действующие причины, точно также, как подразумевают, в музыкальной теории также имеются цели и действующие причины» [5, с. 156-159]. Сам аль-Фараби дает следующее определение искусству музыки: «музыкальное искусство – это то, что занимается мелодиями (песней) и тем, что делает их гармонично слагаемыми, благодаря чему они становятся более совершенными и более приятными» [5, с. 156-159]. В учении аль-Фараби мы усматриваем гармоническое изначальное единство наук и искусств, тот же синкретизм, что и у кочевников, но отличительной особенностью становится только то, что ученый *объяснил* гармонию, как он ее понял, а кочевники – *живут* этой гармонией, будучи соприродны. Важнейшим ценностным критерием мелодии (музыки) для аль-Фараби становится гармоничность, исходящая из совершенства и чувства прекрасного. Подобная гармония, единство наук и искусств,

философских, эстетических и этических начал характеризует учение аль-Фараби о музыке, сближая его с Демокритом, и объединяет в себе и всеобщее понимание гармонии мира, как универсального *порядка, строя, лада, слаженности, соразмерности и стройности*. Таким образом, гармоничной музыкой аль-Фараби считает приятную для слуха, совершенную по форме, постигаемую разумом, систему звуков.

Особое место в понимании и интерпретации гармонии как эстетической фундаментальной категории занимают яркие деятели эпохи Возрождения, вобравшие наряду с многочисленными достижениями античности и пифагорейское учение о гармонии Вселенной, и идею *золотого сечения*. Благодаря им (Леонардо да Винчи) получает широкое применение и употребление так называемое «золотое сечение», ставшее эстетическим канонем Ренессанса. И все же, несмотря на революционный характер деятелей Возрождения, возвысивших роль и ценность человека, идея гармонии в целом осталась в системе теоретических достижений античности.

Согласно средневековой религиозной доктрине, Вселенная – творение Бога, и все мироздание от начала творения основано на математических принципах. Эта идея гармонии мироздания, становится одной из основных причин небывалого всплеска искусства, культуры и науки в эпоху Возрождения. Вот как эту идею выразил И. Кеплер: «Главной целью всех исследований внешнего мира должно быть открытие рационального порядка и гармонии, которые Бог ниспослал миру и открыл нам на языке математики» [6]. Идея гармонии мироздания, его божественной упорядоченности, его совершенства проходит красной нитью через творчество Альберти, Браманте, Джордано, Донателло, Дюрера, Леонардо да Винчи, Микеланжело и получает свое выражение в соразмерности, гармоничности линий, в органичности сюжетов и красок, в выверенной пропорции.

Гармония в эпоху Просвещения отличается не только предельным рационализмом и законами, основанными на науке, здесь во главу угла был поставлен вопрос о воспитании человека. Так, по мнению И.В. Гете, основная цель просветителей в педагогическом аспекте заключалась в «воспитании гармонически свободного человечества» («Вильгельм Мейстер», и развитии всех его ценных способностей до совершенства (прекрасного равновесия) [7]. Могучим олицетворением гармонии, по мнению Гете, была природа – источник силы и пре-

дела, закона и свободы, меры и произвола и т.д. («Метаморфоза животных», 1819) [8]. Здесь европейская культурологическая парадигма приходит к своему изначальному пониманию природы как источника гармонии, что естественным образом сближает ее с тюркским кочевническим пониманием в его изначальной синкретической сущности. Получается, что при всех различных подходах и интерпретациях человечество по сути так и не ушло далеко от понимания гармонии как природного начала, как согласованности и развития природы в единстве всех ее противоборствующих сил. Другое дело, что все заключается в форме: кочевники стремились к гармонии (семья, род, племя), жили идеями гармонии, Золотого века (счастливая земля благоденствия, Жер Уюк, страна мира, процветания и благоденствия), создали замечательные свидетельства материальной и нематериальной культуры, а европейцы изучали, описывали, толковали ее как поиск покоя, идеала и основы мира. В общем итоге, мы получаем определение и понимание гармонии выдающимися гениями человеческой культуры, независимо от типа цивилизации, гармонии как целостной упорядоченности, согласованности и функционирования во времени и пространстве – основных формах существования всякой материи. Например, в тюркских языках мы слышим гармонию звуков (сингармонизм), а в работах французских импрессионистов – гармонию красок в творчестве А. Матисса, как мы описали выше («Гармония в красном»). Независимо от образа жизни, уровня исторического развития, национальных особенностей, любое общество приходит к единству понимания гармонии как порядка, справедливого закона, мира, покоя, материального достатка и всеобщего согласия, толерантности, а в искусстве и культуре – духовной деятельности людей – согласованности тонов, красок и линий, композиции предметов и действий персонажей, стройности и сочетании начал, кульминации и финала произведения. Таким образом, понятие гармонии как одной из универсальной категории культуры и философии становится необходимым для рассмотрения ее специфики в истории эстетической и художественной и музыкальной мысли тюркского кочевья, а также – в осмыслении ее как целостного физического, интеллектуального и духовного опыта в повседневной военно-кочевой действительности. В казахском народном музыкально-поэтическом творчестве, которое в основном доминировало среди всех древних и

средневековых видов искусств в кочевой культуре, наиболее ярко проявляет себя песня, организуя мир, кочевнический социум. Музыка и слово тематически, и идейно, и эстетически отражают отношение гармонии к дисгармонии мира, как важного условия его существования, его диалектического развития, как специфическую музыкально-поэтическую форму, стремящуюся к гармонии тонов, созвучий, полутонов в их динамическом единстве, в их жанровой и тематической связи, в их последовательном движении. Подойдем поближе к интересующей нас теме – гармонии физического и духовного в тюркской эпической традиции, исследуем саму эпическую традицию как особый социокультурный феномен, чтобы обнаружить в ней истоки универсальных, общечеловеческих начал. Материалы по истории и теории культуры кочевников в процессе их всестороннего анализа показали, что в центре тюркской культуры, как вообще любой другой культуры, стоит человек. Но это – особый, кочевой, человек. Культурное наследие, созданное тюркским кочевническим гением, огромно: это и устное народное словесно-музыкальное творчество, и национальные игры, и обряды и обычаи, и прикладное искусство, и собственно идеи великих мыслителей и ораторов, это и мифология, и классический героический эпос, и поэзия акынов и жырау, а также, ставшие классическими, образцы археологических памятников тюркского кочевья, например мемориальный комплекс в честь Кюль-тегина, и знаменитые погребальные комплексы (палаты) в целом. Из этого могучего арсенала материального и нематериального (духовного) культурного наследия и из трудов собирателей – этнографов, фольклористов, археологов – мы черпаем представления кочевников о гармонии физического, интеллектуального и духовного в тюркской музыкально-эпической устной традиции. Высшим образцом этой гармонии становится *народный эстетический идеал*. Понятие народного эстетического идеала у кочевников тесно связано с этическими представлениями народа, выработанными в течение долгих тысячелетий общественной кочевнической практикой, нелегкой походной жизнью, борьбой за независимость с многочисленными завоевателями.

Так, в устной поэзии возник идеал мужественного героя со своим кодексом чести, закаленного духовно и физически. Таким предстает автор знаменитого призыва (үндеу) мятежный поэт XIX века Махамбет:

Вот как это звучит в оригинале:

<p>Смысловой перевод: 1 Герой рождается и умирает в седле. 2 Герой неразлучен с оружием (острым копьём). 3 Герой всегда в боевом походе. 4 Герой всегда имеет в поводу второго (походного) коня. 5 Герой готов преодолевать жажду. 6 Герой готов преодолевать голод и холод. 7 Герой готов спать бесстрашно под Полярной звездой. 8. Вывод: только испытав и преодолев эти и другие трудности, максимально обостряющие и усложняющие жизнь героя, он может считать, что он достиг мечты, смысла своего земного существования, своего идеала (гармонии), потому что единственным смыслом героя на этой грешной и призрачной земле становится подвиг.</p>	<p>Ереуіл атқа ер салмай, Егеулі найза колға алмай, Еңку-еңку жер шалмай, Қоңыр салқын төске алмай... Ат үстінде күн көрмей, Ашаршылық, шөл көрмей, Өзегі талып ет жемей, Темір қазық жастанбай, Қу толағай бастанбай Ерлердің ісі бітер ме? [9]</p>
---	---

Мы намеренно сократили весь музыкально-поэтический текст, полагая, что и этих этнографических деталей и подробностей хватит для осмысления кодекса чести героя. Особенное внимание хотелось бы обратить на подробность, отражающую астральные мотивы, связанные с образом Полярной звезды, как устроительницы космоса, небесной гармонии. Согласно мифологическим воззрениям тюркских народов, Полярная звезда – центр небесного мира и всего мироздания, вокруг которого совершают свой круговорот все звезды и созвездия и времена года. По-казахски она называется Темір Қазық, или Железный Кол, держащий весь небесный свод. Это астральный древнетюркский эсхатологический миф, то есть миф о конце света. Основным содержанием этого мифа становится то, что под Полярной звездой, вокруг Железного Кола, в лунное время кружатся темные силы, нечисть. Основная цель этих демонических существ сорвать с небесного купола Полярную звезду, Железный Кол. Тогда небо упадет на землю и наступит дисгармония, хаос. Таким образом, герой, бесстрашно ложась спать под Полярной звездой, представляется борцом против темных сил, защитником гармонии. Он готов в любое время суток к битве с врагами, в образе которых также выступают и хтонические, демонические наземные и подземные силы. Эта мифологическая концепция архетипически присутствует в тюркском (казахском) архаическом и классическом эпосе, где зачастую герой сравнивается со светилом, с солнцем, разгоняющим мрак. Мрак здесь выступает в образе хаоса. «Охранная», «спасительская» идеология героя, начальная система его взглядов на мир, на смысл своего существования на земле. Этот универсальный

смысл – служение своему роду, племени, всему народу. И эта, понимаемая им специфическая идеология тесно переплетена с его представлением о гармонии (мир без войн, изобилие трав и источников воды, богатство, скот). И такое понимание гармонии придает кочевнику особую красоту и имеет три основания: *духовное, физическое и интеллектуальное*. Все эти три основания в своем единстве составляют единую суть, форму и содержание, целостность.

Рассмотрим все эти основания каждый в отдельности.

Основание 1: Физический план, внешняя физическая красота и тело героя. В условиях частых походов и битв герой проводит жизнь в седле: и сам он, и его конь облачены в броню (особенно в древнетюркский период, VI-VIII вв). Тело героя находится под постоянным весом и, в силу ежедневных боевых упражнений, таких как стрельба из лука, метание копья, владения тяжелым мечом, управления щитом, – должно быть натренировано, накачено крепкими мускулами, ведь ему приходится носить железную кольчугу, проводить в ней все время в седле, и весит она не менее 50 килограмм. К тому же, дополнительный вес имеют и железное копьё, и большой меч-алдаспан, и крепкий круглый щит. Определенная сила нужна и для натягивания тетивы. И такие упражнения облаченного в броню воина происходят ежедневно, свидетельствуя слушателям эпического сказания о физической подготовке, выносливости, о силе батыра. Такое вооружение мы встречаем у разных эпических певцов и в классическом героическом эпосе.

Например: у Казтугана, героического певца XV века:

С круглыми, выпуклыми висками, В большом холодном, как лед, доспехе, С важной поступью султана, С тетивой для стрел с нежным пухом.	Бұдырайған екі шекелі, Мұздай үлкен көбелі, Қары ұнымы сұлтандайын жүрісті, Адырнасы шәй жібек оққа кірісті... [10]
--	--

Или у Шалкииза, героического певца XVI века:

Если конь не прогнется от тяжести брони, Разве одену я эту мою броню?	Күлікке тастай болып тимесе, Үстіме көбе сайлап кимен-ді? [11]
--	---

Таким образом, мы отмечаем, что образ жизни воина-кочевника не только предполагал физические упражнения, но и весь сам состоял из ежедневных физических упражнений. Вместе с внешней красотой, связанной со снаряжением тюрка-кочевника, мы должны обратиться и к пониманию телесной красоты батыра. Такие описания присутствуют во многих устных музыкально-эпических сказаниях: Например, у Махамбета в хвалебной песне:

Еңселігім екі елі,
Егіз қоян шекелі,
Жараған теке мүшелі,
Жауырыны жарық, мойны ұзын,
Оқ тартарға қолы ұзын,
Дұшпанына келгенде
Тартынбай сөйлер асылмын.
Құла бір сұлу ат мінген,
Құйрық, жалын шарт түйген,
Құм сағыздай созылған,
Дулығалы бас кескен,
Ту түбінен ту алған,
Жауды көріп қуанған,
Мен – Өтемістің баласы
Махамбет атты батырмын! [12]

Таким образом, физическая гармония, воспеваемая в поэзии казахов-кочевников, предполагает как описание атрибутов, вещей, создающих внешний могучий образ, так и собственно телес-

ное описание, конкретные физические качества героя.

Основание 2: Духовный план, внутренняя красота героя.

Если исходить из принципа, что в структуре народного представления об идеале (о гармонии) физическая (атлетическая) красота находится в органическом единстве с красотой духовной и нравственной, то народный любимец в эпосе неизбежно предстает как благородный, милосердный, щедрый и т.д. Таким образом, нам предстоит рассмотреть следующую составляющую черту, внутреннюю, *духовную* красоту героя. Этот ментальный спектр предполагает стремление героя к соблюдению и утверждению в бытии *нравственных ценностей*: любовь к своему народу, почитание отца и матери, подвиг во имя рода, отношение к женщине. Отсюда возникают и такие важные категории, как гражданственность, защита чести и достоинства человека, осмысление своего существования на земле как продолжателя рода и традиций. Так, в поэзии героических певцов XV-XVIII веков и Махамбета мы видим героя, преданному делу освобождения родины от врагов, готового к самым тяжелым испытаниям. Здесь герой сравнивается с могучим и сильным верблюдом, черным нармом. Вот основные признаки героя, выступающие правилами его повседневного поведения:

Толарсақтан саз кешіп, Тоқтамай тартып шығарға – Қас үлектен туған кәтепті Қара нар керек біздің бұл іске. Қабырғасын қаусатып, Бір-біріндеп сөксе де, Қабағын шытпас ер керек Біздің бүйткен бұл іске. [13]	Смысловый перевод: 1. Черный нар (могучий верблюд – символ силы, движения вперед); 2. Этот черный нар легко преодолевает топи и болота; 1. умозаключение, вывод: именно этот нар нужен в походе. 4. Далее воспевается герой; 5. Герой – образец упорства, доблести, готов к испытаниям; 6. Этот герой претерпевает боли и мучения; 2. умозаключение, вывод: именно этот герой нужен в походе.
---	--

Используя образный психологический параллелизм, певец усиливает нравственное начало героя, заостряет основную идею произведения – вот каков должен быть истинный герой, хранитель гармонии! Духовная сила героя рождается от убежденности в правоте своего дела, а его решимость и мужество не вызывают сострадания, но призывают слушателя эпоса к активному действию, соучастию. Все музыкально-поэтические устные произведения кочевых героических певцов XV-XVIII веков исполнены такой эстетики, эмоциональной силы, темпа (ритма), выразительности (экспрессии).

Таким образом, физическая гармония, воспеваемая в эпической поэзии тюрков-кочевников, предполагает как описание внешних атрибутов, вещей, создающих цельный могучий образ, так и собственно телесное описание, конкретные физические качества героя.

Вместе с тем, физическая (атлетическая) красота в народном представлении об эстетическом идеале (о гармонии) органически связана с красотой духовной и нравственной. Последним основанием нашего суждения может стать интеллектуальная красота, красота разума, мышления и воспитания, красота суждений героя.

Основание 3: Эта интеллектуальная красота эпического героя тесно связана как с красотой физической (телесной), так и с духовной, нравственной красотой. Вот лишь некоторые фрагменты, свидетельствующие об этой черте народного идеала:

1. Живущий в озере серый гусь,
Что может знать о равнинах.

Здесь перед нами образ скрытой, не явленной миру красоты – серый озерный гусь, скромно и тихо живущий в озере. Это – особая и неповторимая эстетика, которую легко понимает кочевник. Под этим эстетическим образом прочитывается национальный характер: батыр никогда не будет хвалиться перед народом о своем подвиге, а девушка всегда будет скромна своей природной красотой. В неярком и неброском поведении кочевника скрыта, по мнению певца, исполнителя эпоса, великая сила. Таковым был всемирно знаменитый казахский борец Хаджи-Мукан Мунайтпасов, который во время славословия ему принародно перенес тяжесть этой громкой своей славы на молодую, талантливую душу будущего всемирно знаменитого писателя Мухтара Ауэзова, сказав «мол, разве я самый сильный человек на земле, есть тот, кто сильнее меня».

Особое место в истории определения гармонии принадлежит Абаю, великому казахскому поэту и философу. Так, современный исследователь, поэт и переводчик А. Кодар отмечает, что «Абай, как и аль-Фараби, является представителем исламского вольномыслия, что вся его деятельность как философа – это реформирование ислама в этическое учение, где размышления о *совершенном* человеке (толык адам), столь характерные для суфизма, соседствуют с зороастрийско-номадическим положением о единстве мысли, слова и дела [14].

Вывод

Все эти три компонента (физическое, духовное и интеллектуальное), входящие в понятие народно-эпического идеала кочевников, и составляют основание тюркской кочевнической гармонии. Такое специфическое народно-эпическое понимание гармонической личности получило в XIX веке, в поэзии Абая понятие «толык адам» (совершенный человек) и «кемел адам» (гармоничный человек) и в равной мере отвечает все тем же европейским критериям о сущности гармонии. Духовно-нравственные ценности лучших представителей культуры тюркского (казахского) кочевья, их физическая и нравственная красота, их духовное благородство мы постигаем из эпоса, из боевой лирики Доспамбета, Ахтамберды, Махамбета, Балуана Шолака, а также видим из нравственных поступков Хаджи-Мукана Мунайтпасова, Бауыржана Момышулы и других выдающихся батыров и героев казахского народа.

Таким образом, исследуя специфику гармонии в жизни и в искусстве казахских кочевников XV-XVIII веков, мы не выводим ее из системы научной европейской парадигмы, но на конкретных сопоставительных примерах зримо и ясно выявляем национально-специфические закономерности казахского понимания гармонии не как теории, но как вечного *движения, действия*, как самой жизни и *образа* жизни. Античная и современная европейская научная парадигма лишь объясняет, *что есть гармония*, как они объясняли *эстетику и философию*, выдвигая множество теоретических подходов, логизирует гармонический мир, а в основе тюркского, кочевнического представления о гармонии положен *артистический образ жизни*, или артистическая метафизика (Ф. Ницше), то есть невыявленность, органическая вплетенность эстетики и гармонии как вечно движущегося и

вечно меняющегося единого космического и божественного мироздания. И в этом плане аль-Фараби рассуждает в ракурсе аристотелевской парадигмы. Об этом упоминают как российские, так и казахстанские исследователи: Божбанбаев

Б., Алимжанова А.Ш., Аринова О.Т., Каирова Б.Е., Корнилов О.А., Амиркулова Ж.А., Ахметжанова К., Нугман Б.Г., Аликбаева М.Б., Жазықбаев Д. и другие современные исследователи.

Литература

- 1 www.nsu.ru/classics/Anna/diss.htm
- 2 Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алма-Ата, Ғылым, 1992. – 456 с.
- 3 Аль-Фараби. Трактаты о канонах искусства поэзии. В кн.: Трактаты о поэзии и музыке. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 456 с.
- 4 Аль-Фараби. Об искусстве поэзии. Трактаты о канонах искусства поэзии. В кн.: Трактаты о поэзии и музыке. – Алма-Ата: Ғылым, 1992. – 456 с.
- 5 Рахимшикова М.К. Гармония как основа музыкального искусства // Вестник КазНУ. Серия философия, культурология, политология, – Алматы. – №1 (36), 2011. – 195 с.
- 6 [nre.ru>literaturovedenie...istorii_realizma/p3.php](http://nre.ru/literaturovedenie...istorii_realizma/p3.php)
- 7 knigopisik.org>books/iogann...metamorfoza...zhivotnykh
- 8 ulas.kz>kk/maqala?id=361
- 9 bilim-all.kz>olen/1960-Alashtan-baitaq-ozbasa
- 10 infoportal.kz>kk/content/mahambet-olenderinin-...
- 11 infoportal.kz>ru/content/tar-kamau
- 12 infoportal.kz>ru/content/tar-kamau
- 13 bilim-all.kz>olen/1960-Alashtan-baitaq-ozbasa
- 14 Абишева О. Слово живое и мертвое // Газета «Культура». – №48 (207). – 5-11 декабря.
- 15 Божбанбаев Б.М. Культурные приоритеты в казахстанской цивилизации: дис...канд. филос. наук. – Алматы, 2007. – 125 с.
- 16 Алимжанова А.Ш. Эстетические ценности национальной культуры казахского народа: дис...канд. филос. наук. – Алматы, 2003. – 129 с.
- 17 Аринова О.Т. Становление образа человека в этнокультурной среде (на материалах Казахстана): дис...канд. филос. наук. – Алматы, 1998. – 130 с.
- 18 Каирова Б.Е. Аксиологический анализ нравственной культуры казахов: дис...канд. филос. наук. – Алматы, 2008. – 263 с.
- 19 Корнилов О.А. Языковые картины мира как отражение национальных менталитетов: дис... д-ра культурологии. – М.: МГУ, 2000. – 460 с.
- 20 Амиркулова Ж.А. Қазақ фольклорындағы мәдени-философиялық мәселелер көрінісі: Философия ғылымдарының канд.диссерт. – Алматы, 2009. – 126 бет.
- 21 Ахметжанова К. Дәстүрлі мәдениет қазақ этносының идентификациялық негіздері: Философия ғылымдарының докт.диссерт. – Алматы, 2006. – 249 бет.
- 22 Нугман Б.Г. Культурфилософский анализ кочевой цивилизации: дис...канд. филос. наук. – Алматы, 2010. – 146 с.
- 23 Әлікбаева М.Б. Әл-Фараби музыкасының философиялық танымы // Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Хабаршысы. Мәдениеттану сериясы. – №2. – 2007. – 250 б.
- 24 Әл-Фараби шығармашылығындағы кемел адам // Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің Хабаршысы. Мәдениеттану сериясы. – №2. – 2007 жылы. – 250 б.

References

- 1 www.nsu.ru/classics/Anna/diss.htm
- 2 Al'-Farabi. Traktaty o muzyke i poezii. – Alma-Ata, Fylym, 1992. – 456 s.
- 3 Al'-Farabi. Traktaty o kanonah iskusstva poezii. V kn.: Traktaty o poezii i muzyke. – Alma-Ata: Fylym, 1992. – 456 s.
- 4 Al'-Farabi. Ob iskusstve poezii. Traktaty o kanonah iskusstva poezii. V kn.: Traktaty o poezii i muzyke. – Alma-Ata: Fylym, 1992. – 456 s.
- 5 Rahimshikova M.K. Garmonija kak osnova muzykal'nogo iskusstva // Vestnik KazNU. Serija filosofija, kul'turologija, politologija, – Almaty. – №1 (36), 2011. – 195 s.
- 6 [nre.ru>literaturovedenie...istorii_realizma/p3.php](http://nre.ru/literaturovedenie...istorii_realizma/p3.php)
- 7 knigopisik.org>books/iogann...metamorfoza...zhivotnykh
- 8 ulas.kz>kk/maqala?id=361
- 9 bilim-all.kz>olen/1960-Alashtan-baitaq-ozbasa
- 10 infoportal.kz>kk/content/mahambet-olenderinin-...
- 11 infoportal.kz>ru/content/tar-kamau

- 12 infoportal.kz>ru/content/tar-kamau
- 13 bilim-all.kz>olen/1960-Alashtan-baitaq-ozbasa
- 14 Abisheva O. Slovo zhivoe i mertvoe // Gazeta «Kul'tura». – №48 (207). – 5-11 dekabrya.
- 15 Bozhbanbaev B.M. Kul'turnye priority v kazhstankoj civilizacii: dis...kand. filos. nauk. – Almaty, 2007. – 125 s.
- 16 Alimzhanova A.Sh. Jesteticheskie cennosti nacional'noj kul'tury kazhskogo naroda: dis...kand. filos. nauk. – Almaty, 2003. – 129 s.
- 17 Arinova O.T. Stanovlenie obraza cheloveka v jetnokul'turnoj srede (na materialah Kazhstana): dis...kand. filos. nauk. – Almaty, 1998. – 130 s.
- 18 Kairova B.E. Aksiologicheskij analiz nrvstvennoj kul'tury kazhkov: dis...kand. filos. nauk. – Almaty, 2008. – 263s.
- 19 Kornilov O.A. Jazykovye kartiny mira kak otrazhenie nacional'nyh mentalitetov: dis... d-ra kul'turologii. – M.: MGU, 2000. – 460 s.
- 20 Amirkulova Zh.A. Qazak fol'koryndary mädeni-filosofijalyk мәseleler көrinisi: Filosofija ғылымдарының kand.dissert. – Almaty, 2009. – 126 bet.
- 21 Ahmetzhanova K. Dastyrlı madeniet qazak jetnosynың identifikacijalyk negizderi: Filosofija ғылымдарының dokt.dissert. – Almaty, 2006. – 249 bet.
- 22 Nugman B.G. Kul'turfilosofskij analiz kochevoj civilizacii: dis...kand. filos. nauk. – Almaty, 2010. – 146 s.
- 23 Alikbaeva M.B. Al-Farabi muzykasynың filosofijalyk tanymy // Al-Farabi atyndary Qazak ұлттық universitetiniң Habarshysy. Madinietтанu serijasy. – №2. – 2007. – 250 b.
- 24 Al-Farabi shyfarmashylyndary kemel adam // Al-Farabi atyndary Qazak ұлттық universitetiniң Habarshysy. Madinietтанu serijasy. – №2. – 2007 zhyly. – 250 b.

Адамның инстинктіне, соқыр сезіміне жататын туа біткен табиғи дарын оған музыка шығаруға, тудыруға мүмкіндік береді. Осы дарындардың қатарына біз адамның поэзияға бейімділігін, оның қуаныш жағдайында тұрғанда оны арнаулы дыбыстар, ал ол қайғыны бастан кешіргенде басқа дыбыстар шығаруға мәжбүр ететін инстинктің (соқыр сезімін) қосамыз. Біз сондай-ақ мұнда ауыр еңбектен кейін адамды демалуға тырысуға мәжбүр ететін, жұмыс үстінде көңілін бөліп, шаршап-шалдыққанын ұмыттыратындай амал-әрекет іздеуге бағыттайтын сезіміне де мән береміз.

Әл-Фараби

Tuleubekov A.S.,
Doskozhanova A.B.
**Study of art in al-Farabi's
philosophy**

This article discusses an issue that Farabi has made a significant contribution to the field of art, especially, to musicology. His main work in this area is The Great Book on Music, which is an important data source about the music of the medieval East and about the study of ancient Greek musical system in the Al-Farabi's epoch. In his treatise, Al-Farabi gives a detailed definition of music, reveals its concepts, and describes the elements which form music. In this case, Al-Farabi guesses that only a hearing has crucial role in identifying musical sounds.

Key words: music of Al-Farabi, musical elements, instrumental music and vocal music, acquired musical ability, phenomenon of music.

Төлеубеков А.С.,
Доскожанова А.Б.
**Әл-Фараби
философиясындағы
өнер ілімі**

Берілген мақалада әл-Фарабидің өнерге деген және бастысы музыкалануға қосқан үлесі қарастырылады. Осы саладағы басты жұмысы «Музыка туралы үлкен жинақ» болып табылады, жинақ зерттеуінде Шығыс және сол кездегі көне грек музыкасы жайлы анықтамалар берілген. Әл-Фараби өзінің трактаттарында музыкаға жалпы түсініктеме беріп, түрлерге бөлген және музыканың қандай элементтерден құрастырылғанын сипаттаған. Осыған қатысты әл-Фараби музыка түсініктемесінде басты орынды есту қабілеті алады деп ойлаған.

Түйін сөздер: Әл-Фараби музыкасы, музыка элементтері, аспапты және вокалдық музыка, музыка қабілетіне ие болған, музыка феномені.

Төлеубеков А.С.,
Доскожанова А.Б.
**Учение об искусстве
в философии аль-Фараби**

В данной статье рассматривается вопрос о том, что Аль-Фараби внес значительный вклад в искусство, особенно, в музыковедение. Основной его работой в этой области является «Большая книга о музыке», которая является важнейшим источником сведений о музыке Востока и об исследовании древнегреческой музыкальной системы его времени. В своем трактате Аль-Фараби дает развернутое определение музыки, раскрывает её категории, описывает элементы, из которых образуется музыкальное произведение. В этом отношении Аль-Фараби считает, что только слух имеет решающее значение в определении музыкальных звуков.

Ключевые слова: музыка Аль-Фараби, музыкальные элементы, инструментальная и вокальная музыка, приобретенные музыкальные способности, феномен музыки.

STUDY OF ART IN AL-FARABI'S PHILOSOPHY

1. The Al-Farabi's «Great Book on Music»

Time of writing of *The Great Book on Music* (early 10th cent., the period of Sunset of the Abbasid dynasty (847-945)) was to one of the brightest epochs in history of the Arabic caliphate, getting definition of 'Islamic renaissance'. In this epoch, the growth of scientific knowledge, study of foreign cultural legacy and distribution of literature was widely accompanied by authentic increasing of musical art and knowledge about music.

In Islamic theology there were some limitations in regard to music-making and listening of music. Formation of theoretical musicology (il'm al-musika), one of the founders of which Al-Farabi was, is related to the active study of ancient Hellenistic legacy in a the Caliphate.

The largest number of books about music belonged to a literature called as *adaba*, based on wide musical material. Among sources of *adaba* there were commented poetic and song writings, in which we can see the technologies of making music and singing.

They are:

- «Wonderful necklace» *Ikd al-farik* (written by Ibn abi Rabbikhi in 940);
- «Book of songs» *Kitab as-agani* (written by al-Isfakhani in 967), etc...

In a preface to *the Great Book on Music*, characterizing the preceding researches, Al-Farabi indicates on the absence of theoretical explanation of art, its methods. He underlines the novelty of his own approach.

According to the ancient tradition, Al-Farabi takes music to the mathematical sciences. Foundation of music is its support on the numerical methods of musical sounds, rhythmic units (durations) in forms of sizes and amounts, and also the methods of their calculation. In accordance with the typological subdividing of knowledge into the applied and speculative knowledge, the science of music is also divided into two areas – musical practice and music theory.

In his *Classification of sciences*, Al-Farabi writes «The matter of musical practice is to find the types of the melodies perceived by hearing on natural or artificial instruments. Natural instruments are a throat, tongue and all that in a throat, as well as nose. Artificial instruments are, for example, a pan-pipe, lute, etc.

Music theory gives knowledge of music as an object of intellect; music theory also brings reasons of formation of melody, but not materially, abstractly from every instrument and from every matter. A music theory studies melodies in general, on what instrument or whatever body they were realized in.

Music theory is divided by five large subsections.

The first subsection interprets the bases of music theory which are used for description of this science; the methods of music theory; what things music theory contains, etc.

The second subsection is devoted to the musical tones: how many of them, what kinds of tones we know, what kinds exist in general. It is about that, how a man can make a melody on the basis of knowledge of musical tones.

The third subsection interprets about the different types of artificial instruments: about that, how they are created and disposed in accordance to order and degrees which are explained in bases of music theory.

The fourth subsection interprets about the types of natural rhythms, or sizes of tones.

The fifth subsection studies the compositions of melodies in general. It also studies composition of perfect melodies which are used in poetry; shows the essence of art that correspond to every melody; explains the states at which the melodies become perfected and effective for achievement of musical effect.

According to Al-Farabi, each scientific sphere appropriates to each musical element. So:

1. Logic corresponds to the basis of musical theory;
2. Physic corresponds to the musical acoustics;
3. Mathematics corresponds to the musical modes;
4. Linguistics, rhetoric and poetics corresponds to the musical rhythm and composition;
5. Social and ethical sciences correspond to the main aim of music.

In description of music, Al-Farabi widely uses such binary terms as:

- natural (tabi'hi) / non-natural (gair tabi'hi);
- natural (tabi'hi) / artificial (sina'ii);
- perfect (kamil) / imperfect (gair kamil);
- harmonic (mula'im) / inharmonic (gair mula'im);
- basis (madabi) / decoration (tazi'ianat)

In *The Great Book on Music*, these terms are used both in philosophical and musical-theoretical context. In music, they describe the musical compositions and level of their effect on humans. According to the views of al-Farabi, the music

initially appears as a practical art, primarily as «art, connected with the performance of tunes by the human voice», i.e. original form of music was singing, and probably a lonely song bedouin, camel-drivers in the desert. Therefore, such performance tunes he sees as a natural, natural phenomenon. Execution of the same tunes on musical instruments is a process that occurs later, and historically associated with the transformation of natural materials in the natural products of human activity, i.e. in musical instruments. It was a process that required the ability to select certain species of plants and wood for housing tools, particularly the strength of materials for the strings, intelligent and skillful master of the manufacturer, and many other things, that it arise from the creation of «artificial» means of transmission of ringtones. Therefore, al-Farabi distinguished it from the first form of musical art, and stated its «artificial» than the first, i.e. its socio-historical and cultural conditioning.

In «The Great Book of Music», Abu Nasr al-Farabi considers matters songs tunes played on musical instruments and melodies performed by singers, actors, i.e. examines the composition of instrumental music and vocal music. Despite the fact that al-Farabi products preferred the voice of a man in his encyclopedia of music, he devotes much attention to the performing skills of musicians-instrumentalists. Art of singing skills as well as the practical execution of the musical instruments were passed from teacher to student, they are reflected in practical guidelines, song anthologies, and theoretical studies. They contain interesting material, telling about the lyrics and composed it poet providing a tune to distinguish it from other music in the same words, etc.

Considering a question about innate and acquired musical abilities in a human, Al-Farabi offers an opinion, that a musical art can be given in form natural talent, and by teaching it is possible to acquire a musical talent. In the beginning, a newcomer musician imitates everything what he sees, tries to reproduce every sound that he hears. When he is able to save music in his memory, he acquires ability, allowing him to reproduce it. Thus, he goes out of limiting musical model. Further, he practices in musical speed and becomes a perfect musician.

Al-Farabi studied this phenomenon in terms of universalism and universality, and then he refers to them as a matter of purely theoretical study, where his research in the subject area which includes, first of all, the study of «final causes» of musical science. And so the theory of music is knowledge,

comprehended intellectually, it is abstracted from a particular instrument and performer and is exploring melody, as such, regardless of the instrument, which performed this or that melody, it is a particular artist. Music theory examines the reasons why there is a melody as such.

A professional or classical music became the most developed and rich in artistic and aesthetic sense of all the varieties of Islamic music. Its heyday, the brilliance and magnificence were due to the period of flowering of medieval Islamic culture, its character of a palace, where elegance, sophistication and virtuosity have been brought to the heights of artistic and technical excellence. It was a difficult way of development, the most deeply imbued with the tradition of interacting with each other cultures. It contained the elements that converges with cultures of the peoples of the Mediterranean and the Middle East, as the tradition of pilgrimage are professional musicians and practice of learning from the recognized masters of the business created the conditions for enhanced interaction and exploration of different musical styles. Professional music genre has had many analogies with the classical poetry.

Al-Farabi suggests that we have to listen to music of different genres; it is necessary to be able to compare different genres, analyze melodies, etc. Such practice must be conducted until a musician will be able to compose own melodies, taking for a standard those melodies which he has already learned.

Al-Farabi distinguishes three types of music:

- the first produces pleasure. It generates the pleasant feelings in us during the moment of rest;
- the second expresses passions. It is used when somebody wants to affect to a special state of human soul under the impact of concrete passion;
- the third appeals to imagination. It is performed during reading poetry or rhetoric art.

The most perfect music is that produced by human voice.

2. The canons and genres defined by Al-Farabi in poetics and singing.

Music is considered as an art close to poetry, according to the material which it uses and according to organization of this material. Rhyming, strengthening the emotional value of text, occurred a large influence on Near-Eastern music and its theory.

Instrumental music possesses only some of musical qualities. Al-Farabi gives preference to vocal. Instrumental music can serve as a support for singing in that degree; in what it can imitate voice. It serves for accompaniment, enriching or as a prelude. It complements also mimicry, expressing that voice

cannot do. Art of singing is closely associated with the poetic art and songwriting for a long time. It was indication of creative excellence in Islamic culture and their values determine the degree of compositional art. According to investigators, al-Farabi was also a vocal supporter of the priority of musical art, considering the person's voice the most important instrument for playing music, and appreciating its highest.

So, instrumental music has the ideal music of human voice, because the tones, generated by all instruments, have more low quality, if to compare them with the human tones. Therefore instrumental music can be used only for enriching the study of singing and for memorizing musical compositions.

The wind instruments (flute, rabab) are most near to human voice. Then lute, zither and instruments of this class. Then percussion instrument drums барабаны, tambourines, kettle-drums, etc. Al-Farabi is right: at all times instrumental music imitates human voice. Approximately till the 15th century music was almost wholly vocal, but it does not mean that instrumental music did not exist. As for ancient tools used for musical accompaniment performed songs, many of them survived to the present in a form that was not timeless. These samples of ancient strings, brass and percussion instruments so common, they accompany the performers in different Arab countries. These include single-string violin, which was accompanied by poets Shair, the prototype of the medieval succeeded leather deck (i.e. mizhar), wooden sticks such as castanets, rhythm hitters (i.e. kadib), reed and clay pipes, tambourines, etc. In antiquity strings were made of silk. A common belief was that between mulberry wood, from which the tool does, and silk strings there is a definite relationship and harmony. Later it was replaced by silk strings of silver, and later intestinal. Slotting or pasted from various segments of the tool body covered with a membrane made of fish skin or animal bladder. Expensive instruments inlaid with mother of pearl, and cost were made from the dried hollow gourd.

Until the XIII century in the Arab culture dominated song form of musical creativity, the music emotionally supported the poetic word and vocal genres predominated over other musical genres. Later, there is trend of independent music genres and changing the criterion that determines the musical skill; they become music-theoretical knowledge of art and the ability to competently use all the beats and rhythm-all tone. Traditionally, Islamic music was based on individual creativity. While initially it was thought that musical gift is given to individuals

otherworldly forces, but then such a representation is replaced by a more realistic, according to which musical talent was associated with the professional skill of the performer, relying on the will of Allah.

When the musical practice achieves its advanced forms, according to al-Farabi, there is music theory. It appears then, when practice has gone through all its development when it is already there melodies and completed musical compositions. Despite the fact that one precedes the other, and there are differences between music theorist and practitioner, for Al-Farabi, the theory and practice exist in unity, «the theory and practice of music complement each other, but their totality is the teaching of music» [1]. An explanation for the phenomenon of music, Al-Farabi is suitable from the standpoint of the unity of theoretical and practical.

Since Al-Farabi believes that the principles of music or themselves uncertain or poorly understood, they should be read in conjunction with what is known from the practice of musical art. Therefore, to study the basics of musical art must be approached comprehensively. «Some of the basics of art music theory we take the generally accepted science, some is of the natural sciences, some is from the geometry of some of the arithmetic and some is the art of musical practice» [2]. «In addition, music and obeys the syntax used languages. The rules of rhetoric and poetry should be equal, that is, the laws of the two art forms associated with the dialectic» [3].

The position of al-Farabi and his fundamental approach to the study of music show that solving the problems of music theory and musical practice, he undertook the synthesis of the two directions of research of music in medieval Islamic culture: the followers of the ancient Greek music and the followers of the eastern Arab-Iranian school, defending the practical value of music, is Al-Hin. If the first were engaged in physical and mathematical study of the sound development of the theoretical foundations of modal and intonation system, the latter championed the idea that the emotional effect of music depends on the expressiveness of the musical performance, and undertake practical fundamentals of playing and the problems of musical instruments. «The Great Book of Music» and other works of a thinker, which sets out both a theoretical and practical understanding of music, we find confirmation marked the conclusion of the synthesis of al-Farabi, the two approaches to understanding music.

Al-Farabi has laid a solid foundation comprehensive study of the phenomenon of music in Islamic culture, as the music itself is manifested in its diversity and its many meanings. It sounded in

the divine melody of prayers unto the mosques, the songs and melodies of folk festivals in the ceremonial celebration of the ruling of the court, in songs and dances of the Sufis, in military campaigns and peace of ordinary workers. As a consequence, gave rise to different genres of musical creativity and different musical areas, which reflected the socio-cultural, ideological, thematic, compositional and stylistic features, born the era, its socio-cultural and spiritual characteristics. We can point to three major spheres of life of music: folk, professional and worship. As diverse and varied life of the medieval Islamic society was permeated with the pervasive influence of the dominant religious worldview, determines the extent and revealing was the attitude of Islam to the music, because it set the tone and gave a spiritual mood throughout the artistic culture, where music was developed in conjunction with other forms and types of artistic and aesthetic culture.

Religious music has a special place in musical creativity and culture of the Islamic Middle Ages. She, as none of the music industry was strictly connected with the system of bans imposed on her. Music, as is known, was among the arts, forbidden by Islam. However, the folk culture of the Arabs and other nations has joined the Caliphate and convert to Islam, have been collected and created a rich musical tradition. Islam entered into the complex relationship of interaction with the art of different nations. Its regulation and prohibitions, he influenced the development of artistic and aesthetic creativity, but not necessarily actual practice meets its rules and restrictions.

Religious music remained unchanged in the sphere of the most artistic culture of the instrumental part was not included in everyday life. She remained of purely vocal, caused great expressiveness of the human voice, calling to serve God. A distinctive feature of the cult music was melodic recitative nature of the melody.

At the heart of the music of the Islamic world is an amazing form is Maqam. Maqam was formed in the VII century, when it began an active and complex process of interaction between different cultures, and there is a meeting of old musical and poetic traditions and new trends. Maqam is both classic and fret, and the principle of making music, and a sequence of melodic units. It is rhythmic model with strictly well-established canons of the thematic and rhythmic development. Title of Maqam defined major fret, in which it sounds.

All kinds of religious music performed ministers of religion; their performance largely depended on virtuosity, talent and skill of the performing arts

since depended on the power of the impact of religious appeals to believers. Therefore, many performers of religious music, from the muezzins were talented musicians, has a strong and beautiful voice, heartfelt cry to prayer and being the way to the hearts of believers.

For al-Farabi, music was a means of spiritual elevation of man, and not mere entertainment. He argued that «through the entertainment you can actually achieve the required only if the measure corresponds attained by man [in the hierarchy of existence]. It happens because each person is at some level [that] the hierarchy, depending on which administers the world those or other acts» [4]. The higher the level of the hierarchy is to hear the divine call for perfection of the soul.

In this sense, the position of al-Farabi is moving closer to the Sufi understanding of the purpose of music. The Sufis say: «Close your eyes if you want to see God». Music does not cause a man is nothing but what is inside him, it is the depths of his soul. A person who is not trained to higher levels of comprehension of God, remains in captivity of everyday life, and attachment to the whole «earth» and the material, the music can only cause a sensual pleasure. The music motivates the will of God in human's souls.

In summary, Al-Farabi describes appearance of instrumental music by this way. While the musicians understood that instruments were not possible to express human voice, anyway the musicians accept them to enrich vocal art.

References

- 1 Al-Farabi. Treatises on music and poetry. – S. 145.
- 2 Ibid. – S. 222.
- 3 Ibid.
- 4 Aghekyan K. Persian music. Passion closed in the body.

Өмірбекова Ә.Ө.
**А.Х. Қасымжанов
философиясындағы
Әбу Насыр әл-Фараби
шығармашылығы**

Ұлттық ерекшеліктерді анықтау үшін біздің халқымыздың тәуелсіздік жағдайында, қоғамдық өмірдің демократиялық және адамгершіліктік тенденцияларының жаңаруы мен дамуында рухани мәдениетті жоғарылату жолдарын ғылыми-философиялық талдау қажеттілігі өзекті бола түседі. Ұлы тұлғалардың ғылыми-шығармашылық мұрасын теориялық талдау философия тарихының маңызды ажырамас бөлігі болып табылады. Философиялық түсінік ретінде ұлттық өзіндік сананың онто-гносеологиялық мәні мен мазмұнын отандық және әлемдік философия тарихын қарастырмай анықтау мүмкін емес. Бүгінгі таңда ұлттық өзіндік сананың теориялық астарларын ашуға бағытталған зерттеулердің қажеттілігі осымен айқындалады.

Түйін сөздер: философия, А.Х. Қасымжанов, Әбу Насыр әл-Фараби, фарабитану, теориялық талдау, ұлттық өзіндік сана.

Omirbekova A.O.
**Creativity Abu Nasr al-Farabi in
philosophy A.H. Kasymzhanov**

In a time, when our country has gained the independency and sovereignty, democratization and humanization processes take place in our society, there is an acute need in scientific-philosophical analysis national features that define the ways of development of spiritual culture. Theoretical analysis of scientific-creative heritage of great persons is an separable part of history of philosophy. Without deep consideration of world and home philosophy its impossible to reveal the ontological and gynecological essence and importance of national consciousness. The necessity of studying in nowadays devoted to revealing the theoretical aspects of national consciousness is linked with the given reasons.

Key words: Philosophy, AK Kasimdzhanov, Abu Nasr al-Farabi, the theoretical analysis of the national consciousness.

Омирбекова А.О.
**Творчество Абу Насра
аль-Фараби в философии
А.Х. Касымжанова**

В состоянии свободы и независимости нашего народа, обновления и развития демократизационных и гуманизационных тенденций общественной жизни актуализируется необходимость научно-философского анализа путей повышения духовной культуры для определения национальной особенности. Теоретический анализ научно-творческого наследия великих личностей является неотъемлемой частью истории философии. Невозможно определить онтогносеологический смысл и содержание самосознания как философского понятия без углубленного изучения истории мировой и отечественной философии. Сегодняшняя необходимость исследований, направленных для раскрытия теоретических аспектов национального самосознания определяется именно этим.

Ключевые слова: философия, А.Х. Касымжанов, Абу Насра аль-Фараби, теоретический анализ, национальное самосознание.

**А.Х. ҚАСЫМЖАНОВ
ФИЛОСОФИЯ-
СЫНДАҒЫ ӘБУ НАСЫР
ӘЛ-ФАРАБИ
ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ**

«А.Х. Қасымжановтың шығармашылық жолында аса жарқын келбеті болып табылатын заманауи фарабитанудың қалыптасуына еуропалық философия тарихын, диалектика тарихын ұзақ әрі терең қарастырудың негіз болғандығын білеміз бе?» – деген сұрақты өз мақаласында профессор А.Х. Қасымжановтың замандасы, әріптесі болған тарихшы ғалым А. Жандосов қояды [1, 100-104 бб.].

А.Х. Қасымжанов шығармашылығының бастауын ашып алғаннан кейінгі маңызы зор мәселе – фарабитану. Осы мәселеге қатысты А.Х. Қасымжановтың шәкірті профессор Ж.А. Алтаевтың ойларын ортаға салған орынды болар: «Өткеннің ұлы мұраларын адамзат руханилығының інжу-маржанына айналдыра білген қадірлі ұстаз, кемеңгер ғалым А.Х. Қасымжанов есімі әлемдік мәдениет тарихына алтын әріппен жазылып отыр. Ол өз дәуірінің адал перзенті, бар өмірін ғылым жолында сарп етіп, әсіресе әл-Фараби мұраларын әлемге паш етіп, артында өшпес із қалдырған үлкен ірі тұлға, ойшыл ғалым демекпіз» [2, 19-21 бб.]. А.Х. Қасымжанов өз дәуірінің озық ойлы азаматы болғандығын артына қалған мол мұрасы айқындап тұр. Халықтар мен ұлттардың мәдени дамуы өте күрделі үдеріс болғандықтан, оны құрайтын бөліктер негізінен философия тарихында жинақталған түрде беріледі. Олай болмаған жағдайда қайсыбір ұлттың мәдениеті мен философиясының мазмұны, шығу төркіні түсініксіз болып қала береді. Мәселеге осы сыңайлы пайыммен келгенде ғана «қазақ философиясының» шынайы тарихын қалыптастыру мүмкін екенін алғаш түсінген ғалымдардың бірі А.Х. Қасымжанов еді. Ол өзінің осы бағыттағы алғашқы жұмысын XX ғасырдың 70-жылдары әл-Фараби мұраларын зерттеулерден бастады.

Фарабиді зерттеген ғалымдар әртүрлі ғылым саласында қызмет атқарып жүрсе де, олардың ортақ мәселесі әл-Фараби туралы барлық шекараларды бұзып, игілікті нәтижеге алып келген оңды істері құнды болып табылады. Бұған, әрине, негіз болған, мұрындық болған Фарабидей ғұламаның энциклопедиялық ой-толғамдары. Қандай ғылым саласы болмасын ұлы ғұлама есімі айтарлықтай орын алады. Бүгінгі таңда «екінші ұстазға» сілтеме жасамайтын ғылым жолында жүрген адам кем де кем. Әлемнің екінші ұстазы атанған, әмбебап энцикло-

педияшы ғалым Әбу Насыр әл-Фарабидің өмірі мен қалдырған өшпес ғылыми мұрасы жөнінде азды-көпті хабары жоқ зиялыны бұл күнде кездестіру қиын.

Озық ойлы ғалым А.Х. Қасымжанов философия саласында қызмет атқарып, ғылыми зерттеулер жүргізгендіктен, Фараби мұрасын қарастыру барысы да осы ғылымның мәселелерімен сәйкес келеді.

Әл-Фараби философиясының сипаты, негізгі өзегі, шынайы мағынасы қандай? А.Х. Қасымжанов «Оймен ұғынылған дәуір» атты мақаласын осы сұрақты қоюмен бастайды. Профессор А.Х. Қасымжанов ойын әрі қарай былай өрбітеді, бұл сұраққа мынадай жауап жиі берілетіндігін атап өтеді: эклектика, перипатетизм мен жаңаплатоншылдық элементтерінің сабақтасуы. Батыс Еуропа тарихнамасында орын алған бұл пікір негізді сынды талап етеді. Бұл жерде ғалымның өз көзқарастарын негізінен Платон мен Аристотель шығармаларына берілген түсінік түрінде баяндау формасы оның жүйесінің өзекті мәні мен мазмұны ретінде көрсетілген: басқаша айтқанда, сана-сезім, сол өз әрекеттері туралы ойшылдың өзіне қалай есеп беруі, осы әрекеттердің шынайы мағынасымен, оның объективті құрамымен теңестіріледі. Ескертетін жай, түсінік парафраза формасында беріледі де, өз сөздері талданып отырған пікірлерден анық ажыратылмайтындығын айтады [3, 27 б.].

Негізінен, Платон мен Аристотель философиясы әл-Фараби ойларының теориялық қайнар көзі болды. А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің философиялық көзқарастары платонизм мен аристотелизмнің жай ғана ұштастырылуы деп түсіну дұрыс еместігін атап өтеді. «Платон мен Аристотель ілімдерінің тағдыры қандай болғанымен, әйтеуір әл-Фараби философиясын жаңа платоншылдық пен аристотелизм элементтерінің ұштастырылуы ретінде баяндауға біраз дәлел бар екені анық. Шынында да, Платонның дүниедегі нәрсені құдай жаратқан, бәрі соның эманациясы /туындысы/ дейтін ілімі әл-Фараби философиясында белгілі орын алады. Бірақ ислам діні дәуірлеп тұрған жағдайда мұның тарихи мағынасы өзгереді. Құдай (Алла-тағала) өзіне тән сипатынан айырылып, бейнесіз бірінші есепке айналады да, содан кейін эволюция мағынасында құдай мен табиғат арасында байланыс орнатылады, ал мұның өзі сол заман үшін едәуір прогрестік көзқарас еді» [4, 34 б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, тереңірек үңілсек, біз «дұрыс пікірді» халық пен нағыз философ арасындағы байланысты таба-

мыз. Біріншісі олардың қай дінді ұстанатынынан дербес барлық адамдардағы «көпшілік мақұлдағанға» сүйенеді. Мутакаллим (дінтанушы), факих (заңгер) та белгілі дін шеңберінде ғана «қабылданғанды» ұстанады. Нағыз философияның ерекшелігі – барлық адамдар мен халықтарға тиістілігі және өз көзқарастарының жүйелі дәлелдемелі құрылымы мен парасатты абсолюттік мағынада алғышарт негіздерін сынау жолымен тарататындығын көреміз [5, 24 б.].

Профессор А.Х. Қасымжановтың тұжырымы бойынша, «Азаматтық саясатта» Әбу Насыр, кемеліне жеткен адамды, жанның парасатты бөлігі материяның жойылуымен бірге жойылмайды деп нандырады. Жаман адамдардың жаны кемеліне жетпейді, материямен байланыста қалады және онымен бірге жойылады. Бұл ой нәтижелері үйлескенде, Фарабидің жанның өлмейтіндігіне сенгендігіне күмәндануға мүмкіндік тудырады.

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби еңбектерінде жаратылыстанушы, математик, бақылаушының құмарлығы көрініс тапқан. Түрлі, ойдан шығарылғандай, «надан» қалалар суреттемесінен феодалдық қоғамның тарихи шындығы танылатыны сияқты қайырымды қаланы құру бойынша берілген нұсқаулардан жай идеалды максималар ғана емес, ол бағаланған әрі ұстанған принциптер ретінде көрінеді. Бір-бірін түсінушілік және достық негізінде құрылған адамдар бірлестігі әлемдік үйлесімге кіреді. Яғни, олар құдайдың көзсіз құралдары емес, ол парасатқа сүйене әрекет етуші тұлғалардай қабылданады.

А.Х. Қасымжанов әл-Фарабидің сөзін де келтіре кетеді: «Адам заттардың мәнін тамаша түсінетін және елестете алатын қасиетке ие болуы қажет, оған қоса ол ғылымдарды меңгеру үрдісінде ұстамды әрі табанды болу керек, өз табиғатынан ақиқатты да, оны жақтаушыларды да, әділеттілік пен оның жолын қуғандарды сүюі керек, өз тілектерінде бірбеткейлік пен эгоизмді көрсетпейтін, тамаққа, ішімдікке сараң болмайтын, табиғатынан құмарлықты, дирхемдер мен динарларды және сол сияқтыларды жек көретін болуы керек. Адамдар ұялатындардай абыройын сақтау керек, өнегелі болып, жақсылық пен әділеттілікке оңай, ал жамандық пен әділетсіздікке әрең мойынсұнып, үлкен саналылыққа ие болуы қажет» [6].

Профессор А.Х. Қасымжановтың пікірінше, философ мұндай қала әкімі, ізгілікті мінезқұлықты бұл дүниедегі әлемде кемелдену мен бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, аясы тар емес

мақсаты ретінде түсінеді. Теологтар «қалың жұрттың» құмарлығында күнелтеді және тағдыр әлемінде қайырымдылықты ұстанғаны үшін о дүниедегі өмірде игілікке үміттендіреді. Бұл контекстегі Фарабидің қорытындысы айқын, оның мәнін Ибн Туфейль былай түсіндіреді: о дүниедегі бақыт суреттемесі – «кемпірлердің ойдан шығарылған бос сөзі мен сандырағы». Сол бір мезгілде Фараби реалист, «кітаптар құпиясы» тақырыбын бірнеше рет көтеріп, жалпы фанатизм салдарынан абайсыз ойшылға жабылуы мүмкін түсіндірмелер арасында философиялық ақиқаттарды дабыралаудың мүмкін еместігі туралы ескертетіндігін айтады. Әл-Фарабидің «ізгі қала» тұрғындары туралы жасаған А.Х. Қасымжановтың тұжырым-түйіндері А. Көбесов еңбектерінде де көрініс тауып, ақыл арқылы өрбиді. Әрбір тіршілік иесінің ақылы тек әлемдік, ғарыштық ақылға қатысты ғана екендігін атап өтеді [7].

А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби дүниетанымындағы парасат мәселесі» атты мақаласында «бәле жаладан аман сақтаушы, жарылқаушыға шүкіршілік!» деген сияқты сөздермен Құдайды мадақтау әл-Фарабидің дағдылы лебіз білдіру рәсімі ғана емес, сонымен қатар философиялық ой-пікірді дамытуға септігін тигізетін діни теологиялық форма еді деп жазады. Демек, негізінен алғанда, әл-Фарабидің философиялық ілімі идеализм болып табылады. Әлемді жаратқан Құдай деп білетін теологиялық түсінікке сүйенетіндігін атап өтіп, бірақ бұл едәуір өңделген ілім, өйткені бұның өзі дербес ой-толғауының өзегі, қағида мен нанымға емес, парасатқа сүйенген философияның өзегі болып отырғандығын көрсетеді. Ортодокстар дін мәселелері жайындағы еркін зерттеу атаулының, дінге қатыстыға салынушылық атаулының «күпірлігін» мейлінше қатты сезінген, әсіресе әл-Фараби философиясына қарсы қатты шүйліккен. Бұлай болатын себебі, Усейбианың тауып айтқанындай, әл-Фарабидің философиялық жүйесінің «жұмбақ жерлері» көп, ал бұлардың сыры ойшылдың өзі қайтыс болғаннан кейін ғана ашылады да, қазіргі терминология бойынша материалистік тенденциялар екені, яғни идеализм мен материализм арасында ауытқып, материализм тарапынан бейімделе бастағаны танылатындығы осы мақалада айтылады. Біз өткен дәуірлердің мәдени мұрасын игеру туралы айтқанда, рухани мәдениеттің феномендерін игеру, талдау үрдісінен тыс өмір сүрмейтінін біз білуіміз керек деген ойды профессор А.Х. Қасымжанов атап өтеді [8, 100-113 бб.]. Сонымен қатар А.Х.

Қасымжанов өзінің «Әл-Фараби» атты еңбегінде әлемнің мәңгілігі туралы айтқан кезде Фарабидің көзқарастары әлемнің жаратылуы туралы діни ілімдерге қарсы және пантеистік тұрғыдан әлемді құдаймен теңестіріп жіберетіндігі айтылады. Әл-Фараби жүйесіндегі Құдай бірінші себеп, барша Ғаламды қамтитын себептік байланыстардың бастапқы легі болып табылады [6].

А.Х. Қасымжанов атап өткендей, әл-Фараби ақыл-парасатқа толықтай ден қойып, барша адамның интеллектуалдық дамуына мүмкіндік беретін логика пәні назар аударуға лайықты деп есептейді. Фарабидің өзі атап өткендей, логикалық концепцияның бастамасы – Аристотельдің «Органоны». А.Х. Қасымжанов «Әл-Фараби» атты еңбегінде Фарабидің логикаға қосқан үлесі жайлы өзінің алдындағы зерттеу нәтижелеріне сүйене отырып жасаған сөздігінде Аристотель терминдерінің барлығына дерлік балама тапқандығынан көруге болатындығын атап өтеді. Фарабиді зерттеуші М.С. Бурабаев та ұлы ғұламаның логика ғылымын жоғары сатыға қойып, өнер ретінде танитынын атап өтеді. Аристотельдің «Органонына» егжей-тегжейлі сипаттама беретіндігіне де тоқталады [9]. Аподиктикалық әдістерді Платон ашқанымен, әл-Фарабидің пікірінше, Аристотель логиканы тұтас жүйеледі және барлық таным әдістерінің ережелерін жасады. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, әл-Фараби бойынша, диалектика өзі шынайылыққа жақын болғанымен, ақиқат болып табылмайтын нәрсені түсіну үшін қажет. Әл-Фараби бойынша диалектика: 1) философияға бағыттаушы; 2) ақыл-ойды жаттықтыру; 3) ғылым негіздері мен принциптеріне жол; 4) софистикаға қарсы тұрушы болып табылады. Бұл жай ғана талас-тартыс өнері емес, оның нақты мақсаты ақыл-ойды жетілдіру болып табылады. Фарабидің диалектика саласындағы ұстанымын нақтылау үшін Аристотельдің диалектика және риторика саласындағы логикалық жайын айқындау қажет. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, риторика – бұл шынайы өмірлік істерге қатысатын және субъектінің мүдделерін айқындайтын тәжірибелік ойлаудың стратегиясы. Риторика мен диалектика да ортақ игілік. Екеуі де бірдей дәрежеде талқылауды қажет ететін, әрбіреуін дәлелдей алатын қарама-қайшылықтарды қарастырады. Барлық өнерлердің ішінде тек диалектика мен риторика қайшы алғышарттардан нәтиже шығарып, қарама-қарсылықтарды қарастырады. Диалектика әдісінің мәні – қарастырылып

отырған ойдағы қарама-қарсылықты 1) шығару; 2) дамыту; 3) шешу. А.Х. Қасымжановтың тұжырымдауынша, диалектика өнеріне мынадай белгілер тән: 1) ол айқындалмаған алғышарттармен жұмыс жасайды; 2) бір зат туралы қарама-қарсы силлогистикалық нәтижелерді қатыстырады; 3) сондықтан да оған күмәндану тән; 4) күмәндану сұрақ қоя алу мен жауап бере білуде, пікірталаста шешілуі тиіс. Фараби диалектикті дәрігерге теңейді, ешқандай кепілдік болмаса да, дәрігер ауруды емдеу үшін барлық күш-жігері мен білімін салуы қажет. «Ендеше, – деп қорытынды шығарады ғалым, – диалектика өнері қайсыбір қағиданы дәлелдей алады және сол мезгілде сол қағиданы бекерлей алады және екі қарама-қарсылықты дәлелдейтін екі силлогизм шығара алады. Бұл диалектика өнеріне күдік туғызады. Осындай растылық білімдерге негізделген ғылымдар үшін жаралмайды. Осының себебі, әл-Фараби бойынша, жалпы қабылданған білімге ие, жалпы алғышарттардың арасында жекеше жалған алғышарттардың кездесуі мүмкін екендігінен шығады», – деп зерттеуші М.С. Бурабаев атап өтеді [10]. Әл-Фарабиде риторика диалектикадан бөлінген, логикалық негіздемеден гөрі шешендік өнерге тиесілі. Диалектика ақиқат білім берсе, риторика ақиқат та, жалған да білім бере алады.

А.Х. Қасымжановтың айтуы бойынша, Фарабидің «Диалектика» трактаты Аристотельге өзінің бағалайтындығын көрсету ғана емес, осы мәселе тұрғысында қаншалықты білімі барлығына куәландырады. Бұл шығармасында логикаға қатысты, мүмкіндік идеясымен байланысты ойлар айтылған. Дәл осы Фарабидің еңбегін фарабитанушы М.С. Бурабаев та атап өтеді: ««Диалектика» және «Силлогизм» деген трактаттарда тепе-теңдік пен айырмашылықтың, субъект пен предикаттың, мақұлдаушы мен терістеушінің, ақиқат пен жалғанның диалектикалық бірлігі қарастырылады» [10].

Профессор А.Х. Қасымжанов Фарабидің «Ғылымдарды жіктеу» трактатында метафизика тіл ғылымы, математика, физикадан кейін қорытындылап тұратын, яғни, барлық ғылымдардың синтезі болып табылатындығын және әлемнің философиялық концепциясын метафизика деп атағандығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов Фарабидің этика мәселесіне жан-жақты тоқталып өтеді. Өзінің «Әл-Фараби» еңбегінің «Этика» атты тарауында бірқатар мәселелерді айқындайды. Профессор Қасымжановтың пайымдауы бойынша әл-Фарабидің этикалық ойлары бастау алатын

басты мәселе адамның әсемдік пен бақытқа жетуі, әлемдік тұтастықпен үйлесімділікте өмір сүре алуы болып табылады. Адамдар бақытты болуы үшін нағыз бақыттың не екенін білуі қажет, философия әлемнің не екенін, ондағы адамның орнын анықтауы барысында адамға лайықты болмыстың мағынасын ашады. А.Х. Қасымжановтың ой қорытуы бойынша, бақытқа жету үшін оның теориялық негіздемесін білу қажет. Сондықтан да Фараби этика мен саясаттың таным теориясымен байланыстылығын көрсететіндігін айтады. Өз кезегінде философияны игеру үшін игі ой мен ақыл күші қажет екендігін де айтып өтеді. Философия бақытқа иеленуде маңызды мағынаға ие. Сол себепті әлеуметтік-этикалық сұрақтарға арналған «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» трактатында Фарабидің метафизика, космология, таным теориясы мәселелерін қарастыруы кездейсоқтық емес. А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, адамға әсем әрекеттер жасауға әдеттену нәтижесінде қалыптасқан жетілген игілік қажет. Туғанда адамға тек этикалық ыңғай беріледі де, кездейсоқ емес, өз еркімен, жүйелі түрде болатын, барша өмірі барысындағы әсем әрекеттері игілікті қалыптастырады. Профессор А.Х. Қасымжанов көрсетіп кеткендей, Фараби адамның игілігін қалыптастырушы ретінде әдетке көп көңіл бөледі екен. Ғалым ойын сабақтасак, әсемдік және әділеттілік туралы білім тәжірибелік бағыт иеленуі тиіс. Теориялық білімнен басқа игілікті әрекеттер де болуы керек [11, 67-68 бб.].

Осы мәселеге қатысты фарабитанушы М.С. Бурабаевтың да көзқарастарына көңіл бөлейік. Ғалымның пайымдауынша, әл-Фарабидің философиялық мұрасында ғалымның этика туралы ойлары, ғылыми қызметтің адамгершіліктік дәрежесі, қоғамдық өмірдегі нағыз ғалымның алатын орны, өнегелік баға беруі оның адамдардың болашағы мен тағдырына жауапкершілігі, ұрыс-керіс, қанды соғыс және басқа да әлеуметтік коллизияларды болдырмау рөлі маңызды орын алады. Оның көзқарасы бойынша, егер адамда жоғары өнегелік қасиеттер, қайырымдылық болмаса, ол ғылымда көрнекті жетістіктерге жете алмайды деген ұлы ғұламаның ойына тоқталады [9].

А.Х. Қасымжановтың пайымдауынша, Мұсылман ренессансында ислам өркениеттік рөл атқарған, себебі басқа елдер мәдениетінің әлеміне ғылым тілі араб тілі ретінде дүниежүзілік тіл болып келуі тарихи шындық. Грек және мұсылман өркениетінде талдау жасалатын кейбір

мәселелер, Фарабидің пікірі бойынша, шешімін таппағандар одан бұрынғы әдепте көтерілгендігі баяндалатындығына назар аударылады. Адаб термині «әдет», «мәнер», «іс-әрекеттің мақтаулы жағы» және ата-бабадан мұра болып келе жатқан тәрбие, туған әдебиеттегі өз-өзін жоғары бағалайтын қоғам деген түсінікті береді. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде, ең үлкен адабист – IX ғасырда өмір сүрген Джахиз екендігі айтылып өтеді. Адабқа енетін шығармалар өзінің тартымдылығымен, қарапайымдылығымен, өлеңдерімен, ғалымдардың күрделі түсініксіз тілмен жазылған шығармаларынан ерекшеленді. Адаб жоғары деңгейлі парсы әдебиетін және нағыз араб әдебиетін қалыптастыратын әдіс ретінде дүниеге келді.

А.Х. Қасымжанов зерттеуінде адабтың мәдени жолы Фараби шығармашылығына да әсер етпей қоймағандығы айтылады. Джахиздің «Араб энциклопедиялық бағдарламасы» Әбу Насырға біршама ықпал етті. Мысалы, Фарабидің ғылымдар жіктеуін жасаудағы әсерін айтуға болады деп түйеді [12, 25 б.].

А.Х. Қасымжановтың пікірінше, әл-Фараби шығармашылығы энциклопедиялық ғылым ретінде суреттеледі, ол математика, музыка теориясы, әлеуметтану, этика, философия, логика, астрономияға өз үлесін қосты. Ол бұл тұрғыдағы еңбектерін Птоломей әлемі жүйесі бойынша жазды. А.Х. Қасымжанов зерттеулерінде атап өткендей, өзінің ғылыми еңбектеріне сәйкес ол «екінші ұстаз» деген атаққа ие болды, «бірінше ұстаз» Аристотель болды. Фараби бастаған,

Әл-Кинди еңбектерінде атап өтілгендей, философиялық дәстүр өз бастауын Аристотельден алғанымен, оның кейбір тұстары сәйкес келмейді, өйткені ол өз заманының сұрақтарына өзінше жауап іздеді және өзінше философиялық даму бұлақтарын айқындады. Осынысымен ол Ибн-Синаға, Ибн-Рушдқа әсер етті, солар арқылы Еуропалық философияның бағытын анықтады. Фарабидің ғылыми және философиялық қызметі философиялық өмірмен, жетістікке жетуге деген ұмтылыспен, мақсаттылықпен, нағыз бақытты адамға лайық өмірмен байланыстырылады деген ой айтылады.

А.Х. Қасымжановтың әл-Фарабиді қарастыру барысында әлемді философиялық игерудің пайдасы адамның өзінің шынайы табиғатын аша алуымен байланыстылығын көрсетеді.

А.Х. Қасымжанов әл-Фараби дәуірі мен біздің заманымыздың арасында он шақты ғасыр жатыр дейді. Осы уақыт аралығында адамзат барлық білім салаларында үлкен жетістіктерге жетті, бірақ әркез ақиқатқа жол салғандарды есте сақтау керек. Олардың айтқандары қазіргі заман талабына сай келмесе де, қазіргі мәдениет орныққан түпнегіз кірпіштерін солар салған. Қоғамдық сананың қоғамдық болмыстан тәуелділігін материалистік түсіну тұрғысынан ойшыл мен ғалым шығармашылығын тарихи дәуір контекстіне қою талабы аксиомалық айқын болып көрінеді. «Ойлар барысы заттар барысына сәйкес» деген Спиноза. Белгілі бағдарламаны мәлімдеу қаншалықты оңай болса, оны нақты жүргізу соншалықты қиын.

Әдебиеттер

- 1 Жандосов А. Во славу диалектики – заметки историка о работе А.Х. Касымжанова «Как читать и изучать «Философские тетради» В.И. Ленина» (М., 1968) // Евразийское сообщество. – 2002. – №1 (37). – С. 100-104.
- 2 Алтаев Ж.А. А.Х. Қасымжанов көрнекті фарабитанушы // Әл-Фараби мәдениет тарихында. Қасымжанов оқулары: Халықаралық ғылыми конференция материалдары. – Алматы: Қазақ университеті, 2006. – 19-21 бб.
- 3 Қасымжанов А.Х. Оймен ұғынылған дәуір. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. Жиырма томдық. – Астана: Аударма, 2006. – 16-т. – 440 б.
- 4 Көбесов А. Әбу Насыр Әл-Фараби. – Алматы: Қазақ университеті, 2004. – 176 б.
- 5 Қасымжанов А.Х. Эстетические взгляды аль-Фараби. – Душанбе: Ирфон, 1990. – С. 11-44.
- 6 Қасымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы, 1997. – 127 с.
- 7 Көбесов А. Әл-Фарабидің ашылмаған әлемі. – Алматы: Санат, 2002. – 175 б.
- 8 Қасымжанов А.Х. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М.: Наука, 1990. – С. 100-113.
- 9 Бурабаев М. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1987. – С. 7-88.
- 10 Бурабаев М.С. О логическом учении аль-Фараби. – Алма-Ата: Наука, 1982. – С. 131-148.
- 11 Алтаев Ж.А. Қазақ халқының рухани мұралары: оқу құралы. – Алматы: Қазақ университеті, 1998. – 67 б.
- 12 Қасымжанов А.Х., Қасымжанова С.А. Духовное наследие казахского народа. – Алма-Ата, 1991. – 89 с.

References

- 1 Jandosova. Vo slavw dialektiki – zamekĭ ĭstorika o rabote A.X. Kasimjanova «Kak čĭtat ĭ ĭzwčat» Fĭlosofskie tetradĭ «V.Ĭ. Lenina «(M., 1968) // Evraziyskoe soobščestvo. – №1 (37) – 2002. – S. 100-104.
- 2 Altaev J.A. A.X. Qasimjanov kórnekti farabitawşı // Āl-Farabĭ mádeniet tarıxında. Qasimjanov oqwları: Xalıqaralıq ġılımĭ konferenciya materialdarı. – Almatı: Qazaq wñiversiteti, 2006. – 19-21 bb.
- 3 Kasimjanov A.X. Oymen uġınılġan dáwir. Qazaq xalqınıñ filosofıyalıq murası. Farabitaw. Jırma tomdıq. – Astana: Awdarma, 2006. – 16-t. – 440 b.
- 4 Kóbesov A. Ābw Nasır Āl-Farabĭ. – Almatı: Qazaq wñiversiteti, 2004. – 176 b.
- 5 Kasimjanov A.X. Éstetičeskĭe vzglyadı al-Farabĭ. – Dwşanbe: Īrfon. – 1990. – S. 11-44.
- 6 Qasimjanov A.X. Al-Farabĭ. – Almatı, 1997. – 127 s.
- 7 Kóbesov A. Āl-Farabıdĭñ aşıлмаġan álemi. – Almatı: Sanat, 2002. – 175 b.
- 8 Kasimjanov A.X. Raciónalĭstičeskaya tradiciya ĭ sovremennost. Blĭjnĭy Srednĭy Vostok ĭ. – M.: Nawka, – 1990. – C. 100-113.
- 9 Bwrabaev M. Al-Farabĭ. Estestvenno-nawčnie traktatı. – Alma-Ata: Nawka, 1987 – S. 7-88.
- 10 Bwrabaev M.S. O logičeskom wčeniĭ al-Farabĭ. – Alma-Ata: Nawka, 1982. – S. 131-148.
- 11 Altaev J.A. Qazaq xalqınıñ rxanĭ muraları: oqw quralı. – Almatı: Qazaq wñiversiteti, 1998. – 67 b.
- 12 Kasimjanov A.X., Kasimjanova S.A. Dwxovnoe nasledie kazaxskogo naroda. – Alma-Ata, 1991 – 89 s.

Существование всех вещей проистекает от него (Первосущего) и все сущее образовалось в определенном порядке», т.е. последовательно; ибо «существование последующего без предшествующего невозможно.

Аль-Фараби

Сарымсақов А.

**Проблема абсолютной
субстанции в философии
аль-Фараби и современная
физика**

В статье рассмотрены натурфилософские учения аль-Фараби о природе Абсолютной субстанции и механизме её формообразования. Аль-Фараби впервые в философии вводит идею эволюционного процесса порождения всего многообразия единичных субстанций Природы из высшей сверхреальности – Первосущего. Рассмотрено современное понимание проблемы Абсолютной субстанции в материалистической философии и современной физике.

Ключевые слова: Абсолютная субстанция, эволюционная антиномия, взаимодействие, ферми-бозонное поле, парадокс размножения субстанции, атрибутивное суждение.

Sarymsakov A.

**The problem of absolute
substance in the philosophy of
al-Farabi and modern physics**

The article considers the philosophical teachings of al-Farabi on the nature of the absolute substance and the mechanism of its formation. Al-Farabi in philosophy for the first time introduces the idea of the evolutionary process the generation of the diversity of a single substance of Nature of the highest Hyper-real-Pervasive. Considered the problem of the absolute substance in materialist philosophy and modern physics.

Key words: the absolute substance, the evolutionary context, interaction, fermi-boson field, the paradox of propagation of the substance, an attribute judgment.

Сарымсақов А.

**Әл-Фараби
философиясындағы
абсолюттік субстанция
мәселесі және осы заманғы
физика**

Мақалада әл-Фарабидің абсолюттік субстанцияның табиғаты мен оның модустарының қалыптасу мәселелері туралы жазылған натурфилософиялық ілімдері қарастырылған. Әл-Фараби ғылым тарихында табиғаттағы алуан түрлі заттардың Бірінші себептен жаратылуының эволюциялық түсінігін берген алғашқы философ. Осы мақалада абсолюттік субстанция мәселесінің қазіргі заманғы материалистік философия мен физикадағы түсінігі берілген.

Түйін сөздер: абсолюттік субстанция, эволюциялық антиномия, өзара-әрекеттесу, ферми-бозе өрісі, субстанциялардың көбею парадоксі, атрибутивтік пайымдау.

**ПРОБЛЕМА
АБСОЛЮТНОЙ
СУБСТАНЦИИ
В ФИЛОСОФИИ
АЛЬ-ФАРАБИ И
СОВРЕМЕННАЯ
ФИЗИКА**

Субстанция в философии понимается как предельное основание бытия. Центральной категорией метафизики субстанция становится в философии Спинозы, где она отождествляется с Богом, тождественна с Природой и определяется в качестве причины самой себя (*causa sui*). А то простейшее бытие, которое порождает само себя (*causasui*) и все свои более совершенные модусы существования в Универсуме, есть Абсолютная субстанция.

Идея эволюции Абсолютной субстанции впервые была введена в науку и философию И. Кантом как эволюция Вселенной. Согласно Канту, космическая материя из хаотического состояния газо-пылевой туманности в результате естественного формообразовательного процесса под действием взаимно-противоположных сил гравитационного притяжения и отталкивания порождает упорядоченное устойчивое состояние – нашу Солнечную систему. Эта идея эволюции постепенно была распространена на все естественные и общественные науки как принцип универсального эволюционизма. Эволюция как естественный процесс является твёрдо установленным научным фактом. Предметом научных споров является проблема понимания природы Абсолютной субстанции и механизма её формообразования.

Философию, религию и современную физику в онтологическом измерении объединяют общая проблема о природе Абсолютной субстанции как порождающая первопричина всего бесконечного многообразия форм мироздания. Во всех традиционных религиях и религиозных философиях Абсолютная субстанция понимается как Мировой дух, разум, существующий вечно до Природы и порождающий Вселенную из «ничего». Только в пантеистических формах религии Природа отождествляется с Богом (порождающим).

Философия как натурфилософия является исторической первой формой научного естествознания. Античные натурфилософы пытались объяснить Природу из самой себя под углом зрения единого порождающего основания; другими словами, они дали первую модель становления бытия вообще как системы, порождаемое из единого субстанционального основания. Любая наука на теоретическом уровне сталкивается с подоб-

ной проблемой установления того «Логического пространства», в котором многообразие форм бытия отождествляются и превращаются в различные его «точки» (модусы). Для античных натурфилософов такой всеобщей субстанцией выступала материя в какой-либо конкретной форме. Так у Анаксимандра – это апейрон, а у Гераклита – огонь.

С открытием антиномии бытия и небытия элеатами, которая фиксирует двойственную природу материи, появляется проблема становления субстанции, т.е. бытие существует как переход из одного состояния в другое. В этом процессе, по Пармениду, субстанция остается тождественным самой себе ($A=A$), и умопостижима как вечное и целостное бытие; а чувственно-созерцаемые единичные телесные вещи – это мир множественности и изменчивости (видимость).

Другими словами, Парменид и Зенон открыли универсальные параметры субстанциальности: как ее вечность и целостность, но за счет отказа от формообразовательного процесса как видимость. Далее в античной философии были обоснованы две взаимо-противоположные концепции в понимании природы субстанции и механизма ее формообразования.

Для Демокрита субстанция – это атомы, которые вечны и неделимы; ибо если бы они были бесконечно делимы, то в пределе этой операции деления мы бы получили нуль; а сумма нулей дает нуль, что противоречит существованию реального мира. Многообразие различных вещей – это комбинация атомов. В атомной концепции Демокрита зафиксирована идея о дискретной корпускулярной природе бытия вообще, что экспериментально и теоретически обосновано в квантовой теории. Например, «атом», т.е. квант электромагнитного поля – это фотон (Эйнштейн, 1905 г.).

Механизм порождения многообразия – это комбинация атомов. Демокрит понимал этот процесс как сцепление атомов («крючки», т.е. механически). Демокрит свел проблему порождения качественного многообразия к количественному многообразию, т.е. к различным сочетаниям атомов, что неудовлетворительно.

В противоположном подходе исходят из принципа органической целостности. Для Платона природа, как и общество, органические системы, в которых каждые элементы (тела) выполняют определенные функции. Так, государство – это иерархия многообразных видов деятельности. Поэтому справедливость по Платону – это справедливое распределение

этих видов деятельности согласно природе, сути людей; ибо по природе у каждого индивида своя комбинация, т.е. соотношение души и тела. Функции вещей, т.е., то, ради чего эти вещи – эта сфера сущности (понятия). Итак, единичная вещь – это тело, т.е. материя, выполняющая эту функцию наиболее совершенно в составе более широкого целого; а вещь как субстракт – это материя, т.е. только возможность.

Функция, активность (например, мышление) – это деятельность особой субстанции – души. Душа – бестелесная и вечная субстанция, а тело – временное ее жилище. Платон открыл язык науки, т.е. мир понятия. Интеллектуальная деятельность – это мыслительная деятельность с понятиями. Итак, проблема формообразования субстанции трактуется Платоном как проблема порождения разнообразных видов понятия (функции).

Аристотель, как Сократ и Платон, полагает, что научное познание – это познание посредством понятий. Но далее позиции Аристотеля и Платона диаметрально противоположны. Действительно, Платону (впоследствии и Гегель) приписали идеи самостоятельного существования вне телесных вещей Природы. Напротив, понятие, по Аристотелю, фиксирует «суть бытия» самих вещей, посредством которых можно объяснить мир явлений. Но общие, родовые понятия невозможно получить посредством чувственного восприятия. Здесь Аристотель сходится с Платоном.

Для Платона методом постижения всеобщего является эйдическое созерцание (интеллектуальная интуиция), а для Аристотеля – индукция.

Метафизика по Аристотелю – это наука о первоначале, т.е. о первопричине, зафиксированном во всеобщем, родовом понятии, порождающим многообразие единичных вещей (и соответствующий им понятии) по фигурам силлогизма. У Аристотеля натурфилософия как теоретическая система разворачивается как формально-логическая система. Другими словами, Аристотель свел натурфилософию к логике, т.е. к движению мысли в сфере понятия.

Философия Платона и Аристотеля через неоплатонизм, особенно посредством философии Единого Плотина, трансформируется в религиозную метафизику.

В средневековой культуре Абсолютная субстанция как причина самой себя – это Бог, порождающий посредством эманационного механизма формообразования все иерархические

ступени Природы и социума, т.е. каждое бытие в мире находится в «естественном месте» по творению (судьба). Итак, средневековая картина Природы и социума – это картина неоднородного космоса. Основным понятием в этой картине мира является «естественное место», а движение есть стремление к «естественному месту».

По аль-Фараби, в мире, кроме многообразия единичных субстанции и акциденции и творца этих субстанции и акциденции, нет ничего. В онтологической картине мира аль-Фараби абсолютный дух и материя занимают взаимно-противоположные полюса мироздания; положительный полюс – это Первосущее: абсолютно совершенное, актуальное, порождающая Первопричина, т.е. – это бесконечно-активный дух; отрицательный полюс – это первичная материя как потенциальный, безформенный, пассивный субстрат. Все конечные формы бытия мироздания, которые формируются в результате эманационного механизма порождения из Первосущего, являются опосредствующими звеньями этих взаимно-противоположных полюсов [1].

В монистической натурфилософии аль-Фараби (ещё до Канта) всё многообразие единичных субстанции Природы рассматривается как эволюционный процесс порождения из высшей сверхреальности-Первосущего (Абсолютной субстанции), которая находится в центре Вселенной. Эволюционный процесс (стрела времени) в небесной сфере идет в нисходящем направлении – от максимально упорядоченного состояния к менее упорядоченному состоянию, а в подлунном мире наоборот – от менее совершенной формы к более совершенной форме.

В начале эманационно порождаются духи Вторичных Причин, которые субстантивируются в форме девяти небесных сфер: Первого Неба, Неподвижных Звезд, Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны. Затем идет эманация ступени Деятельного Разума, который не субстантивируется. Деятельный Разум постигает самого себя, Первосущее и каждую из Вторых Причин и все существующее в подлунном мире. Подлунный мир расположен ниже сферы Луны. В подлунном мире вначале поражаются первоэлементы: огонь, воздух, вода и земля как носители естественных субстанциальных форм: жаркости, легкости и тяжести. Любое материальное тело в мире Бытия и Уничтожения есть комбинация этих первоэлементов (как субстрат) и субстанциальных форм [2].

Итак, согласно аль-Фараби, все многообразие форм бытия в Небесной и Земной сферах

Вселенной двойственны: и «дух» и «тело», которые лежат в двух противоположных измерениях (идеальном и материальном). Натурфилософии Декарта и Лейбница лежат в русле этих идей. Далее остается только один шаг до пантеистической натурфилософии Спинозы, когда «дух» и «тело» рассматриваются как универсальные атрибуты Природы (Бога), т.е. Порождающее (Бог), отождествляется с категорией Взаимодействия («causae»). Но это было реализовано в результате процесса секуляризации и становления капиталистической формации в обобщенно-философской форме Спинозой, а в конкретно-научной форме как теория гравитационного взаимодействия Ньютоном.

Согласно современной космологии точка порождения Вселенной именуется сингулярной точкой «Большого взрыва», где все физические параметры: температура, давление, плотность материи, бесконечны. Меру бытия всех форм материи в Универсуме определяет физическая форма материи. Ибо физическая форма материи – это субстанция, порождающая все многообразие форм бытия материального мира.

Идея эволюции Вселенной – фундаментальная парадоксальная идея натурфилософии аль-Фараби. Действительно, согласно аль-Фараби, «существование всех вещей проистекает от него (Первосущего) и все сущее образовалось в определенном порядке», т.е. последовательно; ибо «существование последующего без предшествующего невозможно» [3]. Поэтому мир в динамическом понимании – это эволюционный процесс (тезис); но далее аль-Фараби констатирует (антитезис), что вместе с тем вещи не происходят от него естественным путем, постепенно; а «становление мира произошло сразу, вневременно. Так же вневременно происходит и исчезновение». Решение аль-Фараби этой эволюционной антиномии: Первосущее и Мир в целом неподвижен, только «части мира возникают и исчезают так, что их возникновение и исчезновение происходит во времени». Это решение вполне согласуется с современными космологическими моделями Мира: теории множественных Вселенных и «мира и антимира» в каждом из которых материя эволюционирует, но в целом происходит взаимная компенсация и аннигиляция с последующим порождением новых Вселенных.

Все модусы физической формы материи на различных структурных уровнях организации единичных Вселенных: от мира элементарных частиц до мира Галактик являются различными более конкретными модификациями Ферми-Бо-

зонного поля. Ибо элементарные частицы существуют только в двух взаимоположенных формах: это фермионы с полужетными спинами, подчиняющиеся статистике Ферми-Дирака; и бозоны с четными спинами, подчиняющиеся статистике Бозе-Эйнштейна.

Ферми-Бозонное поле как субстанция порождает само себя (causasui) и все свои более совершенные модификации в Универсуме. Действительно, спонтанное изменение состояния фермионного поля (соответствующий универсальным законам сохранения и принципу неопределенности Гейзенберга) – это ферми ток, который порождает противоположное бозонное поле. Например, внутри ядра переход протон-нейтрон является ферми током, порождающим противоположное мезонное поле. Обратно, спонтанное изменение состояния бозонного поля, т.е. бозонные токи могут порождать фермионные поля или сами бозонные поля. И вообще: изменение ферми тока во времени спонтанно порождает противоположный вихревой (rot) бозонный ток, и наоборот.

Нейтрино есть самое наипростейшее состояние фундаментального фермионного поля с массой покоя равной нулю, и движущегося со скоростью света. Фотон есть самое наипростейшее состояние фундаментального бозонного поля. Около 14 млрд. лет назад, в период Большого взрыва, существовали только фотоны и нейтрино, движущиеся со скоростью света в бесконечно горячей Вселенной, т.е. энергия была только в кинетической форме.

В материальном мире структурные элементы вещества – это фермионы, в основном протоны, нейтроны, электроны и т.д.; а бозоны выполняют функцию переносчиков (квантов) полей взаимодействия. А в период Большого взрыва вещество и поле находились в равновесии; и вообще все взаимодействия были эквивалентными (тождественными). В результате остывания Вселенной исходная энергия постепенно переходит из кинетической в потенциальную форму. Уже через 1 секунду после Большого взрыва температура упала примерно до 10000 миллионов градусов. Далее происходит процесс дифференциации фундаментального ферми-бозонного поля на отдельные модусы, на каждом циклически устойчивом (т.е. взаимопорождающем) структурном уровне организации которых господствуют определенные формы взаимодействия. Так, например, на ядерном уровне господствует сильное взаимодействие, а на атомном уровне

электромагнитное взаимодействие. Нуклонное ферми-бозонное поле (р, n, мезоны) само себя порождает внутри ядра, т.е. появляется закон сохранения нуклонного числа. Эти законы сохранения нуклонных и лептонных чисел обеспечивает устойчивость этих физических систем.

Начиная с XVII века, после открытия гравитационного и электромагнитного взаимодействия проблема Абсолютной субстанции как проблема тождества мышления (духа) и материи в физике трансформировалась в проблему: взаимодействие и материя; ибо главные функции и способности духа быть источником целостности, активности и продуцирования материальных тел перешли на функцию взаимодействия. Действительно, например, в звездах за счет гравитационного взаимодействия и сжатия достигаются такие температуры, что открывается «порог» термоядерных реакции и продуцируется ядро атома гелия из 4-х ядер атомов водорода; после сгорания водорода дальнейшее гравитационное сжатие увеличивает еще выше температуру звезды и начинает гореть гелий, продуцируя литий и т.д. до железа. На Солнце продуцируется свыше 70 элементов периодической системы Менделеева. Точно также бактерии существующие вокруг грязевых вулканов (под морей и океанов) преобразовывают аммиак (продукт деятельности грязевых вулканов) в кислород. Таких примеров можно привести во всех отраслях естествознания. Итак, любое материальное тело – это преобразователь материи из одной формы в другую, т.е. взаимодействие. Другое дело, что осознание т.е. рефлексивное постижение этого материального взаимодействия в виде рассудочных (теоретических) понятий и законов науки и дальнейшее его отображение в виде математических (символических) объектов как формулы, уравнения – это уже проблема идеального.

Каждая единичная субстанция есть целостность, состоящая из частей, выполняющих определенные функции в составе целого. Природа есть многоуровневая органическая система в которой каждая единичная субстанция выполняет определенные функции. Согласно средневековой культуре аль-Фараби рассматривает субстанцию как единство «тела» и «души». В понимании природы «души» до аль-Фараби были два взаимоположенных подхода. Согласно Платону «души» в смысле формы вещей существовали в вечном идеальном мире до Природы как матрица воспроизводства (образцы) единичных субстанций. Согласно Аристотелю фор-

мы вещей без материи не бывает, поэтому мир «эйдосов» до Природы не существует, а форма вещи – это функция этой единичной субстанции в составе более широкого целого. Аристотель придерживается функционального понимания формы и пользуется термином «деятельной способности» тела.

Каждая единичная субстанция в Природе – это преобразователь: вход (S) выход (R); где S и R – **наблюдаемые (измеряемые) и контролируемые** величины, но нам чаще бывает ещё неизвестна структура тела и цепочка преобразований, реакции. Например, цикл Кребса – это целая биологическая фабрика биохимических реакции, аналогично, и углеродный цикл на Солнце, включающий множество ядерных реакции, были открыты только в XX веке. Поэтому, можно гипотетически полагать, что это преобразование есть функция особой (неизвестной) субстанции – «души»; т.е. «душа» есть идеализированный объект, выполняющий определенную функцию. Термин «душа» аль-Фараби чаще всего понимает в этом функциональном смысле.

Душа, согласно аль-Фараби, – это любая субстанциальная форма с воля-стремительными способностями: питания, роста, пространственного движения, чувствования и разума. Материя – это только потенция (возможность); а тело как единство материи и субстанциальной формы – результат формообразовательного процесса. Душа человека едина. Аффективная часть души расположена в сердце; чувственная часть души в пяти органах чувств; возделывающая и моторная часть души – в печени и мускулах, разумная часть души – в мозге человека. В картине мира аль-Фараби Космос, человек и социум по своей структуре и функционированию идентичны, т.е. каждое тело бесконечного материального мира, где закрепляются целостные духи этих систем, становятся центрами эманационного истечения естественных сил, способностей (подчиненных духов), которые используют органы этих тел как орудие своего действия. Так питание есть действие духа печени, а видение – действие духа глаза и т.д. Итак, каждая единичная субстанция (кроме Первосущего и Деятельного Разума) есть единство материи и формы. Но аль-Фараби материальную субстанцию (как впоследствии Декарт) отождествляет с веществом с определенной пространственной границей, т.е. с протяженностью, которая бесконечно делима.

Согласно Аль-Фараби в мире имеется пять материи, а именно: земля, вода, воздух, огонь и

небо. Небо же, так как оно движется (вращается) по своей природе, движет остальные четыре материи, смешивает и соединяет их; ибо если бы не было неба, то они не двигались бы и не соединялись бы между собой. Субстанция, которая находится в подлунном мире, благодаря движению и смешению этих четырёх материальных «первоначал» получает разнообразные фигуры; акциденция сменяется акциденцией, форма формой, фигура фигурой, так что треугольник сменяется четырехугольником, земля переходит в воду, белое переходит в черное и т.д. Сама же субстанция не меняется; смена акциденций в субстанции не губит ее сущности; смена акциденций не разрушает самой субстанции, разрушаются лишь ее акциденции. По аль-Фараби, доказательством того, что небо есть пятая материя, является то, что небо не холодное и не жаркое, не влажное и не сухое, не легкое и не тяжелое. Следовательно, природа его находится вне этих четырех материй.

Натурфилософия аль-Фараби осмыслена на языке категории субстанции и акциденции. Но этот язык одновременно порождает парадокс размножения субстанции, т.е. процесс субстанциализации акциденции без достаточного их обоснования. Логической основой появления таких парадоксов является самая элементарная форма человеческого мышления, протекаемого в форме простого атрибутивного суждения. Потребность сохранения и воспроизводства таких парадоксов в современном обществе уже имеет психологические, социально-политические, идеологические и экономические основы. Атрибутивное суждение «S есть P» – это суждение о принадлежности (или об отсутствии) предметам свойств (атрибутов). Например, «Роза красная» или «Роза протяженная». «Протяженность» универсальный атрибут всей материи. Но роза как любая живая материя растет, птица летает, а человек еще и мыслит. Такие свойства, как «расти», «летать» и «мыслить», кажется, никак не вытекают из атрибута «протяжения». Но если, скажем, у розы есть растительная душа, поэтому она растет; у птицы есть животная душа, поэтому она летает; а у человека есть разумная душа, поэтому он думает; тогда психологически кажется, что непонятные свойства становятся вроде бы понятными. Но это самообман. Ибо, растительная душа, животная душа и разумная душа – носители свойств «расти», «летать» и «мыслить» как особые субстанции не существуют. Точно такими же «воображаемыми субстанциями» яв-

ляются гипотетические субстанции естествознания как флогистон, теплород, эфир, витальность и т.д. Как известно, опыты Румфорда и Дэви нанесли теории теплорода сокрушительный удар,

а после экспериментов Майкельсона – Морли и Физо Эйнштейн (в 1905 году) предложил вовсе отказаться от рассмотрения эфира как излишней для теории сущности.

Литература

- 1 Аль-Фараби Абу-Насыр. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.
- 2 Игнатенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989.
- 3 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты/Пер.с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1987. – 497 с.

References

- 1 Al-Farabi, Abu Nasr. Philosophical treatises. – Alma-Ata, 1970.
- 2 Ignatenko A.A. In search of happiness. – M., 1989.
- 3 Al-Farabi. Natural-scientific treatises/Ed.with the Arab. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – 497 с.

...первостепенной задачей, стоящей перед учеными на современном этапе становления новой демократии, является поэтапное формирование норм и ценностей, способных консолидировать общество, и обоснование способов их реализации в жизнь. Эта задача актуальна, поскольку процесс изменения социальной структуры общества еще не завершен. На месте прежних микро-социальных связей не сложились новые. Ничто не приобрело еще окончательного, завершенного характера. Все силы людей поглощены поиском и освоением новых ниш экономического и социального выживания. В такой ситуации и форсирование, и невнимание к идеологическим проблемам со стороны ученых равно чревато непредсказуемыми последствиями для общества, уже пострадавшего от социальных экспериментов.

Хасанов М.Ш.

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф.,
Баймуханова К.Х.

**Наследие аль-Фараби и
формирование казахстанской
идентичности**

В статье показано влияние наследия аль-Фараби на формирование гражданской, национальной идентичности казахстанцев. С позиции Второго Учителя рассматриваются вопросы трансформации национальной идеи в национальное самосознание. Особое внимание уделяется анализу проблемы идентичности в контексте евразийской интеграции, евразийской системе ценностей. Эта система ценностей рассматривается на основе взаимопроникновения, взаимного уважения традиций, верований, культуры многонационального казахстанского общества.

Ключевые слова: идея, идентичность, идеология, патриотизм, единство, самосознание, евразийство.

Hasanov M.Sh., Petrova V.F.,
Bajmuhanova K.H.

**Heritage of al-Farabi and the
formation of Kazakhstan identity**

The article shows the influence of the heritage of al-Farabi on the formation of civil and national identity of Kazakhstan. Since the inception of the Kazakh state and nation appeared the need to express this phenomenon at the level of the person and the ethnic group. In society, there was a need to understand nationaltheir identity. Particular attention is paid to the analysis of the problem of identity in the context of Eurasian integration, Eurasian system of values. This value system is considered on the basis of mutual penetration, mutual respect for the traditions, beliefs, culture multi-ethnic Kazakhstan society.

Key words: Idea, identity, national identity Spirituality, ideology, patriotism, unity, eurasianism.

Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф.,
Баймуханова К.Х.

**Әл-Фараби мұрасы мен
қазақстандық бірегейлікті
қалыптастыру**

Мақалада әл-Фараби мұрасының қазақстандықтардың азаматтық, ұлттық бірегейлігін қалыптастырудағы ықпалы көрсетіледі. Ұлттық идеяның ұлттық өзіндік санаға трансформациялану мәселелері Екінші Ұстаз тұрғысынан қарастырылады. Еуразиялық интеграция, еуразиялық құндылықтар жүйесі контекстінде бірегейлік мәселесін талдауға аса көңіл бөлінеді. Бұл құндылықтар жүйесі көп ұлтты Қазақстан қоғамының дәстүрлерін, наным-сенімдерін, мәдениетін өзара құрметтеу, өзара сіңісу негізінде қарастырылады.

Түйін сөздер: идея, бірегейлік, идеология, патриотизм, бірлік, өзіндік сана, еуразиялық.

НАСЛЕДИЕ АЛЬ-ФАРАБИ И ФОРМИРОВАНИЕ КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Наследие аль-Фараби играет большую роль в формировании отечественной культуры. Так, известные отечественные ученые А.Н. Нысанбаев и А.М. Кенисарин отмечают, что местность, где аль-Фараби родился, провел детские и юношеские годы, впервые почувствовал необъятность степных просторов и свободолюбивый дух кочевников, стала частью современной территории Казахстана. Потому и его творческое наследие стало неотъемлемой частью духовной культуры казахского народа, корни которого прорастают из тюркских глубин [1].

Для успешной реализации Стратегии «Казахстан – 2050», программы инфраструктурного развития «Нурлы жол» Президентом Н.А. Назарбаевым выдвинуты пять институциональных реформ. Так, выступая 27 апреля 2015 в Астане на Форуме, Нурсултан Абишевич заявил: «Мы будем работать без устали, чтобы построить Вечную страну... От этого начинаешь думать день и ночь, как сделать, чтобы наш народ жил благополучно и с каждым днем улучшал свое жизненное состояние, чтобы мог нормально воспитывать детей, учить их и уверенно смотреть в будущее». Как отмечают организаторы, мероприятие не зря получило такое название, как Форум победителей, потому что вчера на выборах победил не только один человек или его команда, а все казахстанцы, которые избрали путь в светлое будущее. Построение светлого будущего возможно при успешной реализации провозглашенных президентом РК Н.А. Назарбаевым пяти народных реформ, которые должны дать процветание будущим поколениям на многие годы вперед, так как это путь в число 30 самых развитых государств мира.

Эти пять новых институциональных реформ, озвученные Н.А. Назарбаевым на XVI съезде партии «Нур Отан», направлены на укрепление государственности: формирование современного автономного государственного аппарата; обеспечение верховенства закона; индустриализацию и экономический рост, основанный на диверсификации; нация единого будущего; транспарентное и подотчетное государство. Важное место среди этих реформ занимает формирование нации единого будущего.

Это же самое следует из заявления Президента РК – Верховного Главнокомандующего Вооруженными силами Нурсултана Назарбаева перед началом военного парада в честь 70-летия

Победы в Великой Отечественной войне и Дня защитника Отечества: «Мы на века должны сберечь наши главные ценности – независимость, мир и стабильность в обществе». Бережное сохранение этих ценностей предполагает принципиальное решение ряда актуальных общественно-политических задач и их соответствующую пропаганду государственными министерствами и ведомствами.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного града» аль-Фараби вслед за Платоном и Аристотелем выстраивает собственную модель идеального государства [2]. Фараби считал, что людям легче всего добиться счастья и добродетели в пределах отдельного города (полиса). Усилия государства должны быть направлены на удовлетворение потребностей человека. Эти идеи стали актуальны, когда в 2016 году Президентом Казахстана Н. Назарбаевым был дан старт практическому этапу выполнения Плана нации «Сто конкретных шагов по реализации пяти институциональных реформ». Среди данных реформ особое место занимает формирование единой нации будущего.

По его мнению, существуют две основы для формирования нации будущего. В качестве первой выделяется Ассамблея народа Казахстана. Так, в своем выступлении на XXII сессии АНК президент страны отметил: «Мы – народ Казахстана. Это незыблемая формула единства многонационального народа. Мы на века должны сберечь наши главные ценности – независимость, мир и стабильность в обществе. Долг всех государственных институтов, каждого казахстанца – быть на страже этих ценностей».

В качестве второй основы Нурсултан Абишевич выделяет особые, неповторимые черты ста этносов Казахстана, которые в своем содружестве имогут создать уникальные преимущества единой нации. Осознание своей идентичности должно консолидировать весь народ Казахстана и помочь ему успешно преодолеть возникающие новые вызовы современности.

В наше время запрос на поиск национальной идентичности обусловлен новыми общественными реалиями, обретением независимости и суверенитета Республики Казахстан. Лидер нации Н.А. Назарбаев связывает дальнейшую консолидацию народа Казахстана с осмыслением и успешным решением новых вызовов. К их числу относятся ускорение исторического времени, глобальный демографический вызов, угроза глобальной продовольственной безопасности, острый дефицит воды, глобальный

энергетический вызов, сокращение запасов природных ресурсов, «третья индустриальная революция», нарастающая глобальная социальная нестабильность, кризис гуманитарных ценностей нашей цивилизации, угроза новой мировой дестабилизации. Осознание и преодоление этих проблем современности – важнейшая необходимость нашего времени. Н.А. Назарбаев в стратегии «Казахстан – 2050» выдвинул в качестве консолидирующих ценностей, позволяющих нашему народу успешно преодолевать все возникающие ныне проблемы, такие ценности, как объединяющий всех новый казахстанский патриотизм, равноправие всех граждан и единство народа.

Для него новый казахстанский патриотизм – это, прежде всего, гордость за свою страну и ее достижения. Он говорит, что мы должны любить страну, гордиться ею, поскольку государство гарантирует каждому гражданину качество жизни, безопасность, равные возможности и перспективы. К 2050 году необходимо построить такую политическую систему, при которой каждый гражданин Казахстана будет твердо уверен в завтрашнем дне, в светлом будущем. В этом случае наши дети и внуки предпочтут жизнь на родине, чем на чужбине. Иными словами, каждый гражданин нашей страны должен обрести чувство хозяина на своей земле.

Таким образом, новый казахстанский патриотизм – это те жизненно важные ценности и приоритеты, которые способны объединить все современное казахстанское общество вне этнических различий.

Проблема национальной идентичности всегда занимала важное место в истории отечественной философии. С появлением казахской государственности и нации в обществе возникает естественная потребность осмыслить эти явления на уровне отдельного человека и этноса в целом. Другими словами, ответить на вопросы: «Кто мы?» и «Что конкретно скрывается за этим «мы»?», то есть таким образом определить свою гражданскую и национальную идентичность.

К числу отечественных ученых, внесших большой вклад в разработку национальной идеи, можно отнести К.К. Айткожина, Т.Х. Габитова, М. Изотова, Д.К. Кшибекова, А.Г. Косиченко, А.Н. Нысанбаев, М.С. Сабит, З.К. Шаукенову и др. Так, Д.К. Кшибеков считает, что национальная идея – это определенное чувство этноса, которое возникает на основе влияния окружающей природной среды и социальных факторов и формируется под

активным влиянием языка, традиций, обычаев, истории, устного народного творчества [3].

Ряд ученых, реально оценивших сложность и неоднозначность ситуации в постсоветский период, предлагает модернизировать общество, уделяя, наряду с решением экономических проблем, особое внимание выработке интегративной идеологии, призванной сплотить социум, направив общественную энергию в единое русло. Они справедливо полагают, что на этой стадии трансформации общества использование единой государственной идеологии или того «хуже» – «голой» национальной идеи, без учета всего комплекса назревших проблем, недопустимо.

Между общенациональной (интегративной, консолидирующей) идеей и национальной идеей существует очень тонкая грань, перейдя которую народ рискует скатиться в пропасть национализма – явления скорее деструктивного характера, чем созидательного.

Казахстан, будучи молодым евразийским государством переходного типа, оказался на стыке не двух, а трех культур. Во-первых, это молодое поликультурное и полиэтничное общество, и уже в силу этого оно не может быть отнесено к «чистому» типу азиатских государств; во-вторых, здесь по-прежнему сильны еще традиционалистские настроения, поддерживаемые господствующей формой религии – мусульманством. А это означает преобладание в общественном сознании (менталитете) группового патриотизма, ценностей рода, семьи, родителей, старших. В отношениях к власти превалируют мотивы эмоциональной зависимости, опеки, запрета на распространение в ее адрес агрессии. Восточная этика не допускает выражение любых индивидуальных чувств, не совпадающих с заданными нормами. Наконец, в-третьих, здесь уже достаточно сильно влияние и западных ценностей, в силу близкого соприкосновения казахской и российской культур. Со времен Абая и Ч. Валиханова эти тенденции живут и находят все более широкий отклик в общественном сознании казахстанцев.

Итак, первостепенной задачей, стоящей перед учеными на современном этапе становления новой демократии, является поэтапное формирование норм и ценностей, способных консолидировать общество, и обоснование способов их реализации в жизнь. Эта задача актуальна, поскольку процесс изменения социальной структуры общества еще не завершен. На месте прежних микросоциальных связей не сложились новые.

ничто не приобрело еще окончательного, завершенного характера. Все силы людей поглощены поиском и освоением новых ниш экономического и социального выживания. В такой ситуации и форсирование, и невнимание к идеологическим проблемам со стороны ученых равно чревато непредсказуемыми последствиями для общества, уже пострадавшего от социальных экспериментов.

На стыке эпох, в переломные, кризисные моменты общая идея (как правило, многоуровневая, вбирающая в себя программу действия на ближайшие десятилетия, корректируемая практикой общественного строительства) сплачивала общество, интегрировала его силы и способствовала «рывку через пропасть». Примеров тому в мировой истории масса. Наиболее известны – американский и южнокорейский. И в одном, и в другом случае это был поэтапный процесс идеологической консолидации общества. Конечно, опыт более зрелых демократий, взятый в «чистом виде», не заменит нам свой собственный. Однако пренебрегать им – равносильно тому, чтобы наш собственный путь удлинить в несколько раз.

В ходе поиска общенациональной формулы успеха американцы выдвинули в первой половине XIX в. идейный концепт, привлекательный для каждого гражданина страны. Это известная всему миру триада: американская исключительность – американская мечта – предначертанность предстоящих свершений. Но одной удачной разработки комплекса идей мало, чтобы воплотить их в жизнь. Следующим этапом стало закрепление их в нормативно-правовых документах, то есть создание правового поля, в котором их можно реализовать. И только затем – модернизация общества совместными, т.е. общества и государства, усилиями. Залогом успеха здесь стали верно сформулированные, соответствующие этапу становления общества ценности, последовательность и целенаправленность выполнения программы.

Глобальные вызовы современности чрезвычайно актуализировали проблему национальной идентичности. Перед казахстанским обществом, вступившим на путь капиталистического развития и демократизации, в условиях повсеместного экономического спада, социальной напряженности, поляризации интересов, крушения прежней системы ценностей, встала задача самоидентификации каждого его члена и государства в целом, выбора дальнейшей программы действий.

Этот круг вопросов входит в содержание понятия идентичности, если под ней, в самом общем виде, понимать некую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самоидентичность, и позволяет ответить на вопросы: кто я и кто мы. Российский ученый И.В. Лысак полагает, что «проблема идентичности в эпоху глобализации включает, прежде всего, персональную идентичность – то есть формирование у человека устойчивых представлений о себе самом как члене общества, и культурную идентичность, способную вызвать ощущение самоидентичности у народа, позволяющего ему определить свое место в транснациональном пространстве» [4, с. 91].

В связи с созданием Евразийского экономического Союза (ЕАЭС) особую актуальность приобрел вопрос о евразийской идеологии. Эта идеология выражает стремление полиэтничного казахстанского общества найти в политической жизни страны объективные ориентиры, которые будут содействовать единению общества, волей судьбы оказавшегося на стыке двух культур – восточной и западной. Идея взаимопроникновения, взаимного уважения традиций, верований, культуры многонационального общества в сложный переходный период является ведущей, соответствует менталитету этносов Республики Казахстан, выражает их чаяния и органично дополняет систему демократических ценностей, ни в коей мере не умаляя национальную самобытность каждого отдельно взятого народа.

В настоящее время приверженцам евразийской идеологии предстоит выработать собственную современную систему ценностей. Чтобы найти общие точки соприкосновения, нужно определить различия. Известный немецкий ученый В. Шубарт, изучая проблему западно-восточного конфликта как проблему культуры, подчеркивает, что Восток и Запад – не только географические, но и душевные понятия. Пересеченная, узкая, разъединенная Европа подчинена иному духу ландшафта, нежели Азия с ее просторами безграничных равнин. Благодаря своим условиям и силам Европа стремится к иному человеческому типу, нежели Восток.

По его мнению, есть своя закономерность в том, что из Азии вышли все большие религии, из Европы же – ни одной. Только один раз возникла в Европе религией обусловленная культура – в готическую эпоху, но и она натолкнулась на сопротивление и критику. Проблема Востока и Запада – это, прежде всего, вопрос

души, полагает автор. И дело заключается в том, чтобы душевные течения восточных и западных областей слить одно в другое для совместного творчества. Нужно отдать должное немецкому исследователю – еще в 50-х годах прошлого века он предсказал сближение двух культур: «Сегодня... выступает перед человечеством в его новой, вероятно, последней форме: в качестве противоположности между Россией и Европой. ...Между восточной и западной настроенностью намечается примирение ... долженствующее стать культурной судьбой последующих поколений [5].

Исследователи, разрабатывая проблему синтеза европейского и азиатского менталитетов, делают сходные заключения. Развивая пассионарную концепцию Л.Н. Гумилева, убежденного в существовании взаимосвязи между географическими условиями жизни личности и народа и характером его культуры, российский ученый В.К. Шабельников обосновывает идею, согласно которой каждый «тип общества (включая формы деятельности, традиции, системы ценностей и психологический склад людей) соответствует той геобиосферной ситуации, в которой данная общественная система формировалась» [6]. Без сомнения, рациональное зерно в этих рассуждениях есть. Он последовательно развивает концепцию евразийства. Однако при исследовании социума акцентировать внимание лишь на одном каком-либо факторе, влияющем на его становление, было бы явным ученичеством. В.К. Шабельников и не ограничивается этим. Развиваемая им идея привлекает широтой, нестандартностью подхода к данной проблеме.

Заслуживают внимания рассуждения о том, что любые формы рефлексирования культуры (написанные конституции, тексты законов), созданные по европейскому образцу, в «жестких блоках» этнической структуры (родов, группировок и пр.), характерной для традиционалистских обществ, не действуют. Западное общество – это «общество рефлексированных принципов», а среднеазиатское... – «общество устойчивых связей». И потому отклонение логики поведения людей от детерминирующих программ этих связей – случай исключительный и противоестественный, – отмечает он. Правда, допуская, что столь категоричное по форме суждение справедливо, его следует дополнить прописной истиной, что правил без исключения не бывает [6, с. 27].

В основе двух современных систем ценностей лежит контроверза индивидуализма и коллек-

тивизма. Специфика азиатской современности состоит в значимости коллективистской солидарности, высокого престижа образования, меритократических («власть лучших») норм и институтов, производящих элиты. Здесь сохраняется большое значение таких ценностей, как иерархия, долг, обязанность, консенсус, приверженность группе. Присутствует подчинение интересов личности интересам группы, приверженность принципам корпоративности, коммунитаризма в отношениях между фирмой и наемными работниками. Опыт развития ведущих государств Юго-Восточной Азии и их системы ценностей представляет интерес для Казахстана в плане идентичности и укрепления единства народа.

В этом регионе преобладает влияние китайской культуры, а еще точнее, конфуцианства. Заметим, в свое время Абая называли восточным Конфуцием. Известный американский философ Ту Вэй-мин выделяет шесть основных ценностей, разделяемые всеми «конфуцианскими» странами Юго-Восточной Азии. Эти ценности очень близки тем ценностям, о которых говорил Президент РК Н. А. Назарбаев на XXII сессии Ассамблеи народа Казахстана.

Во-первых, сильное центральное правительство, берущее на себя ответственность за благополучие народа и стабильность в обществе.

Во-вторых, обычаи и ритуалы, обладающие исключительной значимостью в формировании общественной добродетели и морали.

В-третьих, семья – базовая единица общества, главный транслятор ценностей от одного поколения к другому.

В-четвертых, гражданское общество, играющее роль «динамичного посредника» между частными и публичными сферами общественной жизни.

В-пятых, образование, «которое должно стать гражданской религией общества». Оно определяет особенность «конфуцианского гуманизма»: основное предназначение образования – скорее, «учить тому, как стать человеком», а не быть институтом, созданным для обретения знаний и профессиональных навыков.

В-шестых, зависимость качества жизни всего общества от уровня «самосовершенствования» каждого ее члена. Такое совершенствование означает, что люди признают приоритетность своих этических обязанностей по отношению к обществу в сравнении с обретением личных свобод и счастья. «Самосовершенствование – источник регулирования семьи, государственного правления и мира в поднебесной».

По мнению Ту Вэй-мина, придерживаясь «конфуцианских ценностей», народы Юго-Восточной Азии смогли бы «научиться думать одновременно глобально и локально», гарантировать «присутствие традиций в процессе модернизации» [7]. Это «присутствие традиций в процессе модернизации» имеет место и в Евразийском экономическом союзе.

Казахстан, будучи молодым евразийским государством переходного типа, оказался на стыке не двух, а трех культур. Во-первых, это молодое поликультурное и полиэтничное общество, и уже в силу этого оно не может быть отнесено к «чистому» типу азиатских государств; во-вторых, здесь по-прежнему сильны еще традиционалистские настроения, поддерживаемые господствующей формой религии – исламизмом. А это означает преобладание в общественном сознании (менталитете) группового патриотизма, ценностей рода, семьи, родителей, старших. В отношениях к власти превалируют мотивы эмоциональной зависимости, опеки, запрета на распространение в ее адрес агрессии. Восточная этика не допускает выражение любых индивидуальных чувств, не совпадающих с заданными нормами. Наконец, в-третьих, здесь уже достаточно сильно влияние и западных ценностей, в силу тесного взаимопроникновения казахской и российской культур. Со времен Абая и Ч. Валиханова эти тенденции живут и находят все более широкий отклик в общественном сознании казахстанцев.

Начиная с XVIII века, целостный характер культуры евразийского общества подвергается интенсивной модификации и сильному влиянию западного мира. С учетом целого ряда факторов, действие которых проявилось в последние десятилетия (рост промышленного производства, обретение независимости республики, введение частной собственности, рост демократических институтов и т.д.), эта тенденция становится преобладающей. Это предвещает разрушение фиксированных систем межличностных связей и отношений, изменение обычаев и правил поведения людей, резкое социальное расслоение, появление новых социальных групп (страт) и другие социальные сдвиги.

В свете опыта других стран для успешной социокультурной трансформации казахстанского общества важно сохранить уникальность и самодостаточности национальных культур этносов, национальное единство, создать большую коалицию политических партий, поддержать общественные организации и движения. Специ-

фические особенности перехода нашего общества на рыночные отношения и демократическое обустройство жизни заключаются в становлении активности, автономности индивида на базе традиций национальной культуры. Все большее развитие духовной культуры народа должно

способствовать осознанию социально-исторической общности людей, формированию нового менталитета, коллективного самосознания и архетипов мышления, в целом способствовать формированию уникальной казахстанской идентичности.

Литература

- 1 Нысанбаев А.Н. и др. Аль-Фараби и развитие восточной философии. –Астана: Елорда, 2005.
- 2 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1972.
- 3 Кшибеков Д. Национальная идея. – Алматы: Дайк-пресс, 2007.
- 4 Лысак И.В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации // Гуманитарные и социально-экономические науки.–2010. – № 4.
- 5 Шубарт Вальтер. Европа и душа Востока // Общественные науки и современность. – 1993. – № 1.
- 6 Шабельников В.К. Взаимоотношения европейского и азиатского менталитетов как отражение глобального «таяния» социальных структур. // «Восток-Запад: диалог культур». Часть 1. Доклады и выступления 2-го Международного симпозиума. – Алматы, 1996.
- 7 TuWei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective // <http://www.ruf.rice.edu/~tchina/commentary/tu1098.html>

References

- 1 Nysanbayev A.N. i dr. Al'-Farabi i razvitiye vostochnoy filosofii. – Astana: Yelorda, 2005.
- 2 Al'-Farabi. Filosofskiye traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1972.
- 3 Kshibekov D. Natsional'naya ideya. – Almaty: Dayk-press, 2007.
- 4 Lysak I.V. Problema sokhraneniya kul'turnoy identichnosti v usloviyakh globalizatsii // Gumanitarnyye i sotsial'no-ekonomicheskiye nauki. – 2010. – № 4.
- 5 Shubart Val'ter. Yevropa i dusha Vostoka // Obshchestvennyye nauki i sovremennost'. – 1993. – № 1.
- 6 Shabel'nikov V.K. Vzaimootnosheniya yevropeyskogo i aziatskogo mentalitetov kak otrazheniye global'nogo «tayaniya» sotsial'nykh struktur. // «Vostok-Zapad: dialog kul'tur». Chast' 1. Doklady i vystupleniya 2-go Mezhdunarodnogo simpoziuma. – Almaty, 1996.
- 7 Tu Wei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective // <http://www.ruf.rice.edu/~tchina/commentary/tu1098.html>

Бақыт, қуаныш пен ләззат асқан сұлу, ең әсем, ең көрікті нәрсені барынша тиянақты және кемелді нәрсе түрінде аңғарар қылығынан пайда болып, толық дәрежесіне жетеді.

Бақыттың мәні – парасаттылықта, әркімнің өз алдында игілікті мақсат қоя білуінде... адамның өз мінез-құлқын, іс-әрекетін ерікті түрде өзгертіп, игілікке бағыттап отыруында.

Ақыл-парасат күші адамның ойлауына, пайымдауына, ғылым мен өнерді ұғынуына және жақсылық пен жаман қылықты айыруына көмектесетін күш.

Әл-Фараби

Таджикова К.Х.,
Сыргакбаева А.С.

**О понятийном содержании
слова «добродетель»
в философии
Абу Насра аль-Фараби**

В статье предпринята попытка рассмотрения этической категории «добродетель» в философской системе Абу Насра аль-Фараби, в связи с чем рассмотрены вопросы дефиниции, семантики, истории появления этой категории, ее функциональные возможности в деле воспитания добродетельного человека и создания идеального общества.

Ключевые слова: добродетель, благо, счастье, нравственность, нравственный идеал.

Tadzjikova K.H.,
Syrgakbayeva A.S.

**On the conceptual content of the
word «virtue» in the philosophy
of Abu Nasr al-Farabi**

The article discusses the ethical category of «virtue» in the philosophical system of Abu Nasr al-Farabi, and therefore considered issues definitions, semantics, history of the emergence of this category, its functionality in the education of a virtuous man and the creation of an ideal society.

Ключевые слова: добродетель, благо, счастье, нравственность, нравственный идеал.

Таджикова К.Х.,
Сыргакбаева А.С.

**Әбу Насыр әл-Фараби
философиясындағы «ізгілік»
сөзінің тұжырымдамалық
мазмұны туралы**

Мақалада Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық жүйесіндегі «ізгілік» этикалық категориясын ашуға тырысқан. Сондықтан ізгілікті адамды тәрбиелеу және ізгілікті қоғамды құру ісінде оның қызметтік мүмкіндіктері, анықтамалары, семантикасы, осы категорияның пайда болу тарихы қарастырылған.

Ключевые слова: қамқоршылық, береке, бақыт, инабаттылық, құлықтылық, мінез-құлық үлгісі.

**О ПОНЯТИЙНОМ
СОДЕРЖАНИИ СЛОВА
«ДОБРОДЕТЕЛЬ»
В ФИЛОСОФИИ АБУ
НАСРА АЛЬ-ФАРАБИ**

Ключевым словом сочинений Абу Насра аль-Фараби по социально-этической проблематике является слово «добродетель», оно даже вынесено им в название самого известного и значимого его трактата «О взглядах жителей добродетельного города», что вызывает у рядового читателя неподдельный интерес и массу вопросов относительно слова «добродетель», а у читателя, имеющего навыки прочтения философских текстов, вопросов, требующих более глубоких и научно обоснованных ответов.

Для облегчения понимания читателями философских сочинений аль-Фараби мы сочли необходимым дать развернутый анализ слова «добродетель», которое действительно требует ответа на такие вопросы, как: является ли слово «добродетель» случайной лексемой в философской системе Абу Насра или оно являет собой строго определенный технический термин; заимствовано ли слово «добродетель» Абу Насром из других, предшествовавших ему, философских систем или оно является плодом своих собственных размышлений, из чего следует необходимость рассмотрения истории появления понятия «добродетель» и способы его интерпретации; является ли «добродетель» категорией и если является, то какие характеристики в большей мере ей присущи – онтологические, гносеологические, логические, политические, этнические или иные?

А начнем мы наш аналитический обзор с того, что обратимся к разъяснению семантики слова «добродетель», которая уже в какой-то мере способна внести ясность в содержание понятия рассматриваемого нами слова.

Арабское слово «добродетель» – «фадила» (мн. ч. – фадаилу), безусловно, в философии Абу Насра является техническим термином, обозначающим одну из этических категорий, и в определении нашим мыслителем звучит так: «Добровольные действия, помогающие достижению счастья – это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их – это добродетели» [1, с. 289]. Семантика слова «добродетель» восходит к корневой основе первой породы глагола «фадала», что означает «превосходить», «быть в превосходстве», из чего можно сделать вывод, что отглагольное имя «фадила», переведимое на русский язык как *превосходный поступок, высокое*

качество, главное достоинство и непременно связываемое с человеком и с его нравственно оценочными критериями, может означать «добродетель» как самую главную категорию этики Абу Насра аль-Фараби.

Появление термина «добродетель» в философской системе Абу Насра аль-Фараби связано со знакомством нашим мыслителем с философским наследием Древней Греции и по большей части с наследием Платона и Аристотеля, а потому прежде чем рассмотреть понятийное содержание, вложенное Абу Насром в слово «добродетель», нам необходимо раскрыть платоновско-аристотелевское понимание добродетели.

«Добродетель, – по определению Платона, – [есть] наилучшее состояние [души], свойство смертного существа, достойное хвалы само по себе... Состояние, направленное на благочиние» [5, с. 428]. Семантика платоновской добродетели такова, что добродетель, понимаемая Платоном как душевное состояние человека делать добро, воспринимается им как высшее благо человеческого бытия, его благодеяния и благочестия, или, как выражается сам Платон, «благочиния» (чинить, творить, совершать, делать благо – А.С., К.Т.). Такой вид добродетели свойственен человеку, но по Платону он появляется у человека и не по природе, и не благодаря наукам, а преимущественно как божественный дар и как то, что угодно богам и соразмерно им. «Благочестивое (читай: добродетельное – А.С., К.Т.) поэтому и благочестиво, – говорит Платон, – что оно одобряется богами..., но благочестивое одобряется богами потому, что оно благочестиво» [4, с. 20]. Одним словом, платоновское благочестивое как вид добродетели есть ни что иное как абсолютное нравственное начало, нисходящее от богов и восходящее к ним же и служащее для человека неким ориентиром в достижении им наивысшего блага.

Подобное понимание добродетели Платоном впоследствии было подвергнуто критике со стороны Аристотеля. Как утверждает Аристотель, «Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой» [4, с. 297], поскольку, как считает Аристотель, Платон, рассуждая о проблемах бытия, разделенного им на действительное и идеальное, не мог сосредоточиться на этической идее добродетели, так как созерцание запредельных идей Платоном отвлекло его от осмысления, наращивания и упрочения природной добродетели, являющейся в основе своей

этической добродетелью, и это не дало Платону основания говорить о добродетели как об осмысленной конкретной данности, существующей по воле человека, ответственного за свою судьбу и благополучие.

Подвергая критике рассуждения Платона о добродетели, Аристотель утверждает, что проблемой добродетели должна заниматься этика, ибо добродетель входит в задачу ее исследования, являясь ее предметом. В подтверждение этой своей мысли Аристотель действительно впервые в истории развития древнегреческой этики выделяет ее в особую самостоятельную дисциплину закрепляет за ней термин «этика», иллюстрацией чего служат три его известных сочинения – «никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика», центральной частью учения которых является учение о добродетелях. Назначение добродетелей Аристотель видит в совершенствовании нравственной деятельности человека, в целях достижения им наивысшего блага, коим Аристотель считает счастье.

Итак, главным предметом исследования аристотелевской этики является добродетель. Основопологающим определением добродетели, по Аристотелю, является «...способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность – это ее противоположность» [4, с. 82]. В данном определении Аристотеля обращает на себя внимание то, что добродетель рассматривается им как некая способность человека совершать некие поступки, будь то добродетельные или порочные, которые у Аристотеля обязательно соизмеримы со свободой воли человека и его свободным выбором. Но свободная воля человека и его свободный выбор, по замыслу Аристотеля, должны быть направлены на формирование себя как высоконравственного существа, сообразующего себя и свое поведение в соответствии с образом жизни добродетельного общества.

А что касается того, что Аристотель называет «удовольствием» и «страданием» в связи с определением добродетели, то здесь он подразумевает добропорядочную жизнь человека, приносящую ему удовольствие и наслаждение и отвращающую от страданий. «Ведь нравственная добродетель, – как говорит Аристотель, – сказывается в удовольствиях и страданиях: ибо если дурно мы поступаем ради удовольствия, то и от прекрасных поступков уклоняемся из-за страданий» [4, с. 81]. Действительно, с удовольствием и страданием связано все то, с чем имеет дело добродетель: кто хорошо справляется с

удовольствием и страданием, тот бывает добродетельным, а кто плохо – тот порочным [4, с. 82].

Согласно Аристотелю, добродетели разделяются на дианоэтические (мыслительные или теоретические), связанные с деятельностью разума человека и этические (нравственные или практические), связанные с деятельностью его психики. И те, и другие не даны человеку от природы, хотя Аристотель и допускает мысль о наличии прирожденных способностей. «Всякому человеку, – говорит Аристотель, – уже от природы присущи добродетели. У каждого, например, есть тяга без рассуждения к чему-то смелому и правому и любая (добродетель предполагает) такую же тягу» [4, с. 335].

Самой главной добродетелью из мыслительных добродетелей Аристотель считает разумность. Размышляя над вопросом, что из сопоставляемых вещей является добродетелью: ум, разумность, знание или мудрость, Аристотель приходит к выводу, что добродетелью нужно считать именно разумность: «Разумность, – это, пожалуй, добродетель... Ведь разумных хвалят, хвалят же за добродетель» [4, с. 333], все остальное лишь причастно к разумности, и в большей мере мудрость, поскольку, как считает Стагирит, доказать, что мудрость есть добродетель, можно только «ссылаясь на разумность» [4, с. 334], а разумность, в свою очередь, «доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя их» [4, с. 337].

Анализируя некоторые виды нравственных добродетелей, Аристотель рассматривает их в их количественных соизмерениях: двух крайностей, недостатка и избытка, срединного состояния. Так, его рассуждения о мужестве выглядят следующим образом: мужество есть добродетель, но его недостаток есть трусость, и это порочно; избыток мужества есть безрассудная отважность, и это есть другая крайность, на самом же деле мужество не есть крайность, оно есть та «золотая середина», о которой часто упоминает Аристотель при количественной характеристике тех или иных добродетелей, основанных на воле, то есть нравственных добродетелей.

В отличие от своего учителя Аристотеля, Абу Наср аль-Фараби не выделяет этику в особую дисциплину, но она пронизывает всю философскую систему аль-Фараби, служа, как бы, канвой, на которой четко вырисовываются вопросы и онтологии, и гносеологии, и логики, и метафизики мыслителя. И в первую очередь бросается в глаза то, что, решая этические

проблемы, аль-Фараби обязательно увязывает их с наличием или отсутствием добродетелей, а слово «добродетель» в качестве определения достаточно часто используется мыслителем во многих его сочинениях: добродетельный человек, добродетельный город, добродетельная жизнь, добродетельный поступок, добродетельная политика. Резюмируя сказанное можно сказать, что этическая категория «добродетель» является центральной в философии аль-Фараби.

В духе античной традиции решает аль-Фараби проблемы, связанные с добродетелями. Так же, как и Аристотель, аль-Фараби признает нравственную автономию человека, но как Платон допускает в виде загробной награды бессмертие человеческой души, но не всякой и каждой, а только «искренне возлюбившей мудрость» [5, 581, сноска 44], т.е. по существу философской души, посвятившей всю свою жизнь «созерцанию первого блага, которое можно определить как бога и первый ум» [5, с. 464]. Однако необходимо подчеркнуть, что подобные выпады в сторону идеалистической компенсации обоснования нравственного идеала исторически оправданы, если принять во внимание утопический характер мировоззрения мыслителей как греческой древности, так и арабо-мусульманского средневековья.

Следуя не Платону, а Аристотелю, аль-Фараби акцентирует внимание читателя своих трудов на наличие у человека свободы воли в выборе тех или иных добродетелей, равно как и пороков, отрицая при этом не только идею их врожденного наличия, но и божественного вмешательства. «Человек, – говорит аль-Фараби, – не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» [1, с. 180]. Добродетель возникает не сразу, а постепенно путем воспитания и самовоспитания, путем выработки человеком привычки поступать добродетельно, путем выполнения различных упражнений по выработке своего нрава и формированию характера.

Рассматривая качественные и количественные характеристики добродетелей, аль-Фараби, вслед за Аристотелем, подвергает анализу также все виды добродетелей, в отношении которых неприемлемы такие понятия, как недостаточность, избыточность, крайность. Это касается добродетелей, которые в той или иной мере связаны с удовольствием и страданием, а это есть умеренность, воздержанность, благоразумие, скромность и их антиподы – распушен-

ность, безумство, бесстыдство. В качестве примера аль-Фараби ссылается на то, как воздержанный человек поступает добродетельно, совершая хорошие поступки, но имея тяготение к порочным действиям, совершает противоположное и страдает, делая их. Следовательно, воздержанность этого человека не назовешь добродетелью. По-настоящему добродетельный человек совершает хорошие поступки с любовью и охотой, получая от них не страдание, а удовольствие [2, с. 184].

Назначение добродетелей, по аль-Фараби, как уже нами было сказано выше, состоит в том, чтобы содействовать достижению человеком счастья. Для этого необходимо, чтобы нрав, привычка и характер человека были способны производить такие добровольные действия, благодаря которым человек мог бы достичь наивысшего совершенства и истинного счастья. Размышляя о «добровольных действиях», аль-Фараби затрагивает множество вопросов. Во-первых, говоря о «добровольности» действий, аль-Фараби указывает на то, что эти действия не появляются произвольно, спонтанно и сами по себе, а исходят от нравов, получаемых не без участия самого человека, и «свободного выбора, присущего именно человеку» [1, с. 288]. Во-вторых, аль-Фараби в «добровольных действиях» видит зависимость последних от наличия у человека мыслительных добродетелей, ведь чтобы осознать, что следует предпочесть и чего следует избежать, необходимо обрести соответствующие знания и накопленный человечеством опыт. И, наконец, в-третьих, «добровольные действия», зависящие от воли человека, находятся в антагонизме друг к другу, одни из них прекрасные и суть добродетели, другие – безобразные и уродливые и, следовательно, порочные.

Поскольку «добродетель» в философии аль-Фараби есть этическая категория, постольку она в большей степени связана с вопросами нравственности и нравственной деятельности человека в строгом соответствии с существующими в обществе нравственными идеалами. Но «добродетель» как философская категория вообще во многих пунктах согласуется и с его метафизикой, если принять во внимание убежденность

мыслителя в том, что все сущее существует по принципу целесообразности, в том числе и человеческая жизнь. В добродетелях Абу Насра можно также видеть логико-гносеологические аспекты, ведь любое рассуждение нацелено на получение знаний, ориентированных, прежде всего, на определение места человека в мире, на осмысление общественных отношений и регулирование правовых норм и поведения людей в обществе.

Говоря же в целом об учении о добродетелях Абу Насра аль-Фараби, необходимо отметить, что оно, прежде всего, ориентировано на овладение человеком знаниями о том, что есть добродетель, и осмысление ее роли и назначения в общественных отношениях. Опираясь на античную *episteme*, Абу Наср огромное значение придает философии как ведущей и руководящей науке, способной содействовать человеку в его познавательной деятельности, ведь, как заметил еще Платон, «занятия философией и забота о добродетели связаны между собой» [5, с. 579]. Вслед за Платоном, Аристотель тоже выделяет философию как науку, дающую знание об истине (в нашем случае о добродетели – А.С., К.Т.) и при этом способствующую практической ее реализации. «Ведь недостаточно только знать добродетель, – говорит Аристотель, – но нужно и обладать ею» [4, с. 12]. Вслед за своими учителями аль-Фараби дает высокую оценку философии, утверждая, что только благодаря искусству философии нам присуще прекрасное, а обретая прекрасное (один из видов добродетели – А.С., К.Т.), мы достигаем счастья [2, с. 35]. Теоретическая потребность знания добродетелей и практическое их совершенствование возможны только при активном участии самого индивида в деле воспитания и самовоспитания его стремления к доброму, прекрасному, разумному, его разумного отношения к проявлениям нравственных и порочных намерений и мотивов. Учение аль-Фараби о добродетелях не только раскрывает понятие «добродетель», но и ставит вопрос о воспитании добродетелей и формировании привычек жить добродетельно во имя достижения счастья как отдельным человеком, так и сообществом людей.

Литература

- 1 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1970.
- 2 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1978.
- 3 Аль-Фараби. Историко-философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1985.
- 4 Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1984. – Т.4.
- 5 Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986.

References

- 1 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1970.
- 2 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1978.
- 3 Al'-Farabi. Istoriko-filosofskie traktaty. – Alma-Ata: Nauka, 1985.
- 4 Aristotel'. Sochinenija v 4-h tomah. – M.: Mysl', 1984. – T.4.
- 5 Platon. Dialogi. – M.: Mysl', 1986.

Сартаева Р.С.
**Глобализация, устойчивое
развитие и регулятивный
принцип**

В статье обосновывается мысль о том, что формирующаяся в условиях глобализации («сжатия» пространства и времени) новая социокультурная реальность способствовала переоценке потенциала, перспектив концепции устойчивого развития. А эта концепция, предполагающая постепенное сокращение подушевого потребления, в свою очередь, способствовала осознанию необходимости регулятивного подхода к социокультурным процессам в целом. При этом автор использует понятие «регулятивный принцип», скорее, в кантовском понимании, а именно как организующие и направляющие силы познавательного процесса. В качестве основного регулятора мирового развития рассматривается, в первую очередь, формирование новой ценностной парадигмы, основой которой должна стать новая этика всеобщей ответственности и единения.

Ключевые слова: глобализация, устойчивое развитие, устойчивое экоразвитие, экология, регулятивный принцип, новая этика, духовность.

Sartayeva R.S.
**Globalization, sustainable
development and regulatory
principle**

The thought that the new sociocultural reality which is formed in the conditions of globalization (“compression” of space and time) promoted reevaluation of potential, prospects of the concept of a sustainable development locates in article. And this concept assuming gradual reduction of per capita consumption, in turn promoted awareness of need of regulatory approach to sociocultural processes in general. At the same time the author uses the concept “regulatory principle” more likely of Kant understanding, namely as the organizing and directing forces of informative process. As the main regulator of world development formation of a new valuable paradigm which basis new ethics of general responsibility and a unification have to is considered, first of all.

Key words: globalization, sustainable development, sustainable ecodevelopment, ecology, regulatory principle, new ethics, spirituality.

Сартаева Р.С.
**Жаһандану, тұрақты даму
және реттеуші принцип**

Мақалада жаһандану жағдайында қалыптасқан (кеңістік пен уақыттың «қысылуы») жаңа мәдени-әлеуметтік шындық тұрақты дамудың тұжырымдамасының әлеуеті мен болашағын қайта бағалауды қамтамасыз етті. Ал бұл жан басына шаққандағы тұтынуды бірте-бірте қысқартуды көксейтін тұжырымдама өз кезегінде тұтастай алғандағы мәдени-әлеуметтік үдерістерге реттеуші тұрғыдан келу қажеттілігін зерделеуді қамтамасыз етті. Міне осыған орай автор «реттеуші принцип» ұғымын негізінен канттік мағынада, атап айтқанда, танымдық үдерістің ұйымдастырушы және бағыттаушы күші ретінде қолданады. Әлемдік дамудың басты реттеушісі ретінде алдымен жаңа құндылықтық парадигманы қалыптастыру қарастырылады және оның негізін жалпы жауапкершілік пен бірлесудің жаңа этикасы құрауы тиіс.

Түйін сөздер: жаһандану, тұрақты даму, тұрақты экодаму, экология, реттеу, реттеуші принцип, жаңа этика, руханилық.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ, УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ И РЕГУЛЯТИВНЫЙ ПРИНЦИП

В двадцатом веке практически одновременно возникли концепции устойчивого развития и глобализации (неолиберализм). Однако в конце прошлого века идея устойчивого развития была как бы отодвинута казавшимися блестящими перспективами глобализации. Но в настоящее время, когда стало ясно, что глобализация стала основным фактором неустойчивости мирового развития, идея устойчивого развития вновь выходит на первый план, наполняясь новым содержанием, в том числе благодаря новым регулятивам развития культуры и общества.

Глобализацией или процессами глобализации сегодня принято называть целый комплекс доминирующих в социокультурных процессах тенденций, таких, как: новые технологии в сфере коммуникаций (Интернет), деятельность транснациональных корпораций, передвижение финансовых капиталов (электронные деньги и все операции, связанные с ними) и т.д.

Сам термин «глобализация», как известно, впервые появился в статье Т. Левитта, опубликованной в 1983 году в «Гарвард бизнес ревью» [1], для обозначения феномена слияния рынков отдельных продуктов, которые производились многонациональными корпорациями (МНК). Однако в более широком значении этот термин использовал консультант Гарвардской школы бизнеса К. Омае в своей книге «Мир без границ (1990 г.)». С тех пор не утихают дискуссии на тему глобализации. Стержень дискуссии выглядит так: определение глобализации и последствия, вытекающие из этого феномена.

Здесь надо отметить, что при всем многообразии определений понятия «глобализация» общим в них является то, что сам этот термин явился концептуальным обобщением осмысления ускорения процессов глобальной интеграции. А процессы глобальной интеграции, в свою очередь, стали следствием экспансии западной неолиберальной экономической модели развития. В девяностых годах прошлого века понятие «глобализация» стало использоваться для обозначения доминирующих тенденций мирового развития.

Термин «неолиберальный», по мнению многих исследователей, в настоящее время означает экономический либерализм (неолиберализм), «который ставит во главу угла ры-

ночные ценности, но лишен его моральных и политических аспектов» [2, с. 279]. То есть, лишен протестантской этики трудолюбия, бережливости, разумной достаточности. В 1970-80-е годы информационная революция на Западе, способствовавшая ускорению темпов экономической интеграции, распаду Варшавского Договора и СССР – все это привело к определенной степени эйфории в увлечении неолиберальными рыночными идеями. В 1989 году ученый «Рэнд корпорейшн» Фрэнсис Фукуяма опубликовал статью «Конец истории?», в которой он писал: «Триумф Запада, западной идеи очевиден, прежде всего, потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив» [3].

Увлечение неолиберальными рыночными идеями оформилось в конце XX – начале XXI веков в концепцию рыночного фундаментализма. И, как говорит Дж. Стиглиц (ныне профессор Колумбийского университета): «...хотя мы сами не верили в рыночный фундаментализм, как в концепцию, согласно которой рыночный механизм может сам решить все проблемы экономики (и общества; мы пропагандировали рыночный фундаментализм для остального мира» [4, с. 280]. Рыночный фундаментализм (или «неолиберализм») начиная с 80-х годов прошлого века стал базовой стратегией развития, которую стали называть также «Вашингтонским консенсусом», так как большинство ее основных разработчиков находилось в Вашингтоне. А главные институты, управляющие глобализацией, три «столпа» новой стратегии развития – МВФ, Всемирный банк и ВТО. Джозеф Стиглиц добавляет к этому списку еще и министерство финансов США [4, с. 280].

Вообще, неолиберальная глобализация представляет собой крайне противоречивое явление. С одной стороны, она открывает новые возможности для развития, связанные с распространением информации, знаний, новых технологий, позволяет, в принципе, полнее использовать преимущества международного разделения труда, производственной кооперации, эффективней использовать ресурсы и тому подобное. Но на деле, неолиберальная глобализация порождает огромную нестабильность мировой финансовой системы, ведет к усилению диспропорций в мировой экономике и к нарастанию социальной поляризации. То есть, глобализация становится фактором усиления неустойчивости мирового развития.

Глобализация, становящаяся все в большей степени фактором усиления неустойчивости

мирового развития, является причиной – следствием системного цивилизационного кризиса. Глобальный характер кризиса подтверждается тем, что он проявляется во всех областях жизнедеятельности человека. Все более явными становятся признаки того, что человечество ускоряющимися темпами втягивается в процесс глубокой трансформации, сопровождающийся потерей перспектив устойчивого развития.

Глобализация способствовала и обострению экологического кризиса. Уровень и логика развития техногенной цивилизации привели человечество к экологическому кризису. Спектр проявления этого кризиса очень широк и многообразен: от глобального потепления, климатических изменений, природных катаклизмов, сокращения запасов питьевой воды и сельскохозяйственных земель до проблем смысложизненного характера.

Таким образом, процессы глобализации, выступающие, все в большей степени, как дестабилизирующие факторы мирового развития, актуализируют проблему «управляемости» мирового развития, то есть подтверждают необходимость реализации концепции «поддерживаемого», устойчивого развития (в противовес политике дерегулирования). В основе такого развития должен лежать регулятивный принцип.

Каково же содержание понятия «регулятивный принцип» в данном исследовании? Как известно, понятие «принцип» является одним из основных в философской, методологической мысли. В данном же исследовании понятие «регулятивный принцип» используется, скорее, в кантовском понимании, а именно, как организующие и направляющие силы познавательного процесса. То есть здесь это понятие несет в себе значение основы, на базе которой возможно влияние на содержание, динамику социокультурных процессов. Таким образом, под регулятивным принципом в данном исследовании понимаются организующие и направляющие силы, способные повлиять на проблему «управляемости» мировым развитием.

В настоящее время о возможности регулирования (и даже управления) процессов глобализации говорят и пишут очень многие. Так, Джозеф Стиглиц пишет, что «проблема заключалась не в том, может ли глобализация стать доброй силой, приносящей блага бедным всего мира, – конечно же, она это может. Но ею следует правильно управлять, чего слишком часто не делалось» [4, с. 254]. Он и предлагает регулировать процессы глобализации «Третьим

путем», который сам он называет «демократическим идеализмом» [4, гл. 12]. Этот путь предполагает сбалансированную роль государства и попытку обеспечения социальной справедливости на всех уровнях, – как глобальном, так и локальных, – и в то же время выдвигает на передний план чувство индивидуальной и общенациональной ответственности. Действующий политик, бывший британский премьер-министр Тони Блэр также говорит о «третьем пути», под которым он понимает соединение «либеральной преданности личной свободе в рыночной экономике и социал-демократической преданности социальной справедливости, обеспечиваемой политикой правительства» [5, с. 5]. Однако, справедливости ради, надо отметить, что такую «благотворительную глобализацию», «глобализацию по совести», «третий путь» противники глобализации характеризуют так: «Коротко говоря, чтобы не попасть под поезд глобализации, людей просят спокойно и мирно приспособляться к постоянным и непредсказуемым переменам, которые возникнут в ходе поисков транснациональными корпорациями прибыли» [6, с. 494].

Все выше рассмотренные проблемы современности, несомненно, оказывают большое влияние на жизнь мирового сообщества. Однако, в настоящее время на первый план выдвинулись экологические проблемы, которые приобрели смысло-жизненный характер. На наших глазах формируется тенденция ограничительного воздействия экологических факторов на культурное развитие в целом. Глобальный экологический кризис явился следствием, скорее всего, того пути развития, который прошли наиболее развитые страны мира и который берется в качестве образца для подражания (добровольно или вынужденно) многими развивающимися странами, в том числе и Казахстаном. Совершенно очевидно, что в таком случае Казахстан должен иметь в виду как положительные, так и отрицательные последствия этой модели. С одной стороны, очень привлекательно выглядит нынешнее благополучие наиболее развитых стран (коих, надо заметить не так много), но, с другой стороны, налицо глобальный экологический кризис, который является, вероятнее всего, следствием выше указанной модели развития. Однако надо отметить, что именно глобальный экологический кризис способствовал формированию в наиболее развитых странах идеи поддерживаемого, частично контролируемого развития. Эта идея, однако, вызывает неоднозначную реакцию (от

положительной до резко отрицательной) как в самих этих странах, так и за их пределами.

Вообще, идея устойчивого развития (поддерживаемого) впервые прозвучала в докладе председателя созданной в 1983 году в ООН комиссии по окружающей среде и развитию Г. Брундтланд. Доклад назывался «Наше общее будущее» и был опубликован в 1987 году. Причиной появления этого доклада явились проблемы, связанные с разрушением биосферы. Проблемы эти, обретшие, ввиду увеличивающейся антропогенной нагрузки на биосферу, глобальный характер, поставили под угрозу существование человеческого сообщества. Следует отметить, что альтернативные варианты развития взаимоотношений между обществом и биосферой рассматривались еще в тридцатые годы в фундаментальных исследованиях В. Вернадского, П. Тейяра де Шардена (переход биосферы в ноосферу), А. Ферсмана (переход биосферы в техносферу). В семидесятые годы эти исследования были продолжены экологом Б. Коммонером, экономистами Дж. Форрестером, Д.Х. Медоузми другими. По инициативе Римского клуба (и лично его основателя А. Печчеи) Дж. Форрестер, Д.Х. Медоуз, Д.Л. Медоуз создали компьютерные модели для исследования факторов роста, ограничивающих развитие цивилизации, а именно: народонаселения, продуктов питания и объемов промышленного производства, потребления природных ресурсов и уровня загрязнения и отравления окружающей среды отходами производства. Результатом проведенных исследований стал вывод о том, что если количественный рост указанных выше факторов будет продолжаться, то к концу XXI века цивилизация окажется в состоянии коллапса [7]. Тогда же, в 1972 году, ООН организовала в Стокгольме первую конференцию по окружающей среде и развитию (КОСР-1). Вторая конференция ООН по окружающей среде и развитию (КОСР-2) в Рио-де-Жанейро в 1992 году уже проходила под эгидой идеи о поддерживаемом, устойчивом развитии. Официально в Декларации и документах КОСР-2 был провозглашен курс ООН на устойчивое развитие. Всем странам было рекомендовано разрабатывать свою программу выхода на модель устойчивого развития. Такие программы уже разработаны в ряде стран. То есть мировая общественность перешла от обсуждения экологических проблем к разработке стратегии развития на XXI век. Таким образом, в конце XX века важнейшей составляющей культурного развития целом стала экологи-

ческая проблематика. Поэтому в последнее время все чаще применяется понятие устойчивого экоразвития.

В целом, отношение к экологической проблематике складывается (особенно в развитых странах Запада) непростое. С одной стороны, факт наличия экологического кризиса признается, но как только дело доходит до необходимости создания нормативной базы, то есть возникает хотя бы легкий намек на ограничение свободы (в западном понимании этого слова: то есть ограничение частной инициативы), то полное понимание проблемы сразу исчезает. Появляются рассуждения об «экоинтервенционизме», о «диктатуре экологов», проводится параллель между социалистической и экологической моделями мышления [8]. Философы же задают вопрос о том, не разбивается ли философская критика экологии ввиду многообразия форм, в которых проявляется экологическое мышление? Будет ли тогда в виду этого обстоятельства действенной критика? Предметом философской критики становится и процесс аксиологизации экологической проблематики.

Г. Брундтланд в своем докладе «Наше общее будущее», изданном в 1987 году, охарактеризовала устойчивое развитие как развитие, которое «удовлетворяло бы нужды настоящего, не подвергая риску способность будущих поколений удовлетворять свои потребности» [9, с. 2]. В содержании же понятия «устойчивое экоразвитие (УЭР)» основным является признание зависимости дальнейшего улучшения экономического, социального, политико-правового, культурного положения нынешнего поколения людей от состояния окружающей нас природной среды [9]. На практике такое понимание устойчивого экоразвития предполагает постепенное снижение душевного потребления природных ресурсов (во всех его формах).

Концепция устойчивого экоразвития (УЭР) уже реализуется в региональных проектах для нидерландов, Англии, Франции, США и других странах. И наряду с положительной реакцией вызывает сильную отрицательную реакцию как внутри претворяющих в жизнь концепцию УЭР развитых стран, так и за их пределами. Кроме того, многими западными исследователями с тревогой отмечается, что предотвращение глобального коллапса потребует искусственного внешнего ограничения частной инициативы (Дж. Форрестер). В связи с этим стержень дискуссии выглядит так: свобода и экологическая реальность. Отсюда и отношение к УЭР как к

концепции, ограничивающей демократические свободы.

Но для нашей республики, скорее всего, важны не идеологические подозрения, вызываемые концепцией УЭР, а содержательная критика ее. В основе содержательной критики УЭР лежит утверждение о том, что эта концепция ориентируется на сохранение основ природопокорительской идеологии. Пожалуй, еще серьезнее звучит утверждение о том, что шансов перейти к УЭР у большинства развивающихся стран (к которым относят и все республики бывшего СССР), фактически, нет, «несмотря на все кредиты и гуманитарную помощь, которые им обещают» [4, с. 44]. В случае постепенного прекращения вывоза сырья развитыми странами из развивающихся стран, как это предусматривается концепцией УЭР, бедные страны не станут богаче. И, конечно же, сказанное выше должно вызывать в нашей республике (наряду с традиционно критическим отношением к стратегии развития, основанной на вывозе сырья) дополнительные опасения. Это еще раз подтверждает то, что основную ставку в развитии следует делать не только на вывоз сырья, а на развитие собственных высокотехнологичных, экологически безопасных производств.

Казахстан предпринимает усилия, направленные на ориентацию своей национальной политики, на международные принципы в области окружающей среды с учетом конкретных естественноисторических условий нашей республики. Так, распоряжением Президента РК от 30 апреля 1996 года принята Концепция экологической безопасности Республики Казахстан. В этой Концепции экологическая безопасность рассматривается как один из стратегически фундаментальных компонентов национальной безопасности и важнейший аспект защиты интересов и приоритетов страны в международных интеграционных процессах.

Казахстан, сделав упор в экономической области на рыночную экономику, соответственно, поддержал концепцию УЭР. И, конечно же, нашей республике следует учитывать тот факт, что к глобальному экологическому кризису привела человеческое сообщество именно та модель развития, которую мы определили для себя в последние годы. Соответственно, надо постоянно учитывать опыт развитых стран при разработке собственной стратегии развития. В 1996-1997 гг. было положено начало разработке механизма обеспечения экономической безопасности, включая подготовку нормативно-методических

документов по определению системы ограничений природопользования. Указом «О мерах по дальнейшему повышению эффективности государственного управления в Республике Казахстан» от 10 октября 1997 года при главе государства образован новый консультативно-совещательный орган – Национальный совет по устойчивому развитию.

Перспективы Казахстана в приближении к устойчивому экоразвитию следует оценивать, учитывая уже имеющуюся неблагоприятную экологическую обстановку во многих районах республики, а также разработанные одной из комиссий ООН 5 главных показателей приближения каждой страны к устойчивому экоразвитию, а именно: 1) продолжительность жизни людей при рождении; 2) валовой национальный продукт на душу населения; 3) грамотность взрослого населения; 4) количество обязательных лет обучения в школе; 5) численность людей с высшим образованием. Эти показатели получили название «индекса человеческого развития». В Казахстане из 5 перечисленных выше показателей по 3, 4 и 5 можно констатировать более или менее благополучное положение, хотя наметилась в последние годы отрицательная тенденция к их снижению.

Возможно, имеет смысл оценивать перспективы Казахстана в приближении к УЭР и с учетом разработанных Д.Х. Медоузом и Д.Л. Медоузом пяти лимитирующих развитие цивилизации факторов роста: 1) народонаселения; 2) продуктов питания; 3) объемов промышленного производства; 4) потребления природных ресурсов; 5) уровня загрязнения и отравления среды обитания технологическими отходами. По крайней мере, трем первым показателям нашей республики в ближайшие годы не грозит такой рост, который, по исследованиям Медоузов, может привести наше общество к коллапсу (имеется в виду Казахстан). Однако современный мир уже представляет собой экологически единое целое, поэтому некоторые положительные моменты по факторам роста в Казахстане со временем могут сойти на нет под влиянием последствий глобального экологического кризиса. И это обстоятельство должно быть обязательно принято во внимание в программе устойчивого экоразвития Казахстана.

Кроме того, мы, конечно же, должны учитывать как аргументы скептиков по отношению к концепции устойчивого развития, так и тот факт, что других реально успешных моделей общественного развития пока не разработано.

Так, достаточно вспомнить неудачную попытку поисков альтернативных (ныне существующим) моделей общественного устройства, предпринятую в 2008 году президентом Франции (на тот период времени) Николя Саркози. Для этих поисков была создана комиссия, в которую вошли виднейшие ученые с мировым именем в области экономики, такие, как лауреаты Нобелевской премии Джозеф Стиглиц (2001) и Пол Кругман (2008). Результатом работы указанной выше комиссии стало полное отсутствие новых идей.

Конечно, желательным было бы, чтобы наша республика участвовала в мировой экономике на своих собственных условиях, а не на диктуемых мировыми рынками и многосторонними институтами. Свой путь в развитии возможен, но на принципах устойчивого развития и социальной справедливости. Необходимо осуществлять внутреннее инвестирование для стартового толчка и располагать институтами управления возможными конфликтами (порожденными глобализацией). Режим «открытости» сам по себе не поставит экономику на путь устойчивого развития. Выгоды от включения в мировую экономику можно добиться только тогда, когда существуют эффективные внутренние политики и институты.

Возвращаясь к мысли о необходимости регулятивного подхода к социокультурным процессам в целом, следует отметить, что основным регулятивом единственно возможного нового сценария мирового развития должна стать новая ценностная парадигма с новой этикой всеобщей ответственности и единения в своей основе. Новая этическая система, которая будет формировать позицию всеобщей ответственности за процесс развития цивилизации, даст каждому человеку возможность понимания собственной роли в этом процессе, его взаимосвязи и взаимозависимости.

Новая этика должна содержать простые и понятные принципы, синтезирующие весь позитивный духовный, научный и практический потенциал, накопленный в течение тысячелетий народами нашей планеты и содержащийся в их культурных традициях. Основной новой этики должен стать принцип ответственности в самом широком смысле этого слова. И признание законов духовного единения и взаимосвязи в качестве приоритета для построения всего комплекса взаимоотношений Человека, Общества, Вселенной в их ответственном единении [10]. Кроме того, важнейшей составляющей нового миропонимания становится осознание значения,

необходимости духовной эволюции. Саму же духовность тогда следует понимать не только и не столько как интеллектуальность или чистую мораль, а как внутреннее стремление к познанию и отождествлению себя с той действительностью, которая составляет основу и космоса, и человеческого существа. Как следствие этого отождествления происходит преображение человека, превращение его в новое существо, новую личность. Тогда под духовной эволюцией, по существу, следует понимать осознание единой природы человека и Вселенной и формирование на основе этого понимания человеческого существования не как борьбы за выживание на грани смерти, а как жизни в сотрудничестве, гармонии и естественной заботе об окружающей среде.

Новая этика предполагает понимание законов духовного единения и взаимосвязи на основе научных методов. Современные научные исследования в области астрофизики, биохимии, биофизики способствовали формированию нового миропонимания, нового мировоззрения, сущность которого составляет понятие «неделимого целого».

Само содержание понятия «целого», «целостности», а также принципа целостности меняется. До сих пор в современной науке делался основной акцент на самодостаточности, автономности объектов, обладающих сложной структурой (например, клетка, общество, личность

и т.д.), хотя оговаривалось, что характеристики следует понимать не в абсолютном, а относительном смысле, поскольку признавалось, что сам объект обладает множеством связей с окружающей средой и может существовать лишь в единстве с ней. Соответственно, и методологическое значение понятия целостности, принципа целостности заключалось в необходимости выявления внутренней обусловленности свойств целостного объекта и недостаточности объяснения специфики объекта извне. Новое же понимание и методологическое содержание принципа целостности в рамках складывающегося нового миропонимания заключается в том, что основным является не выявление внутренней детерминированности, автономности целостных объектов и недостаточности объяснения специфики объектов извне, а в выявлении и понимании единого происхождения и самого объекта, и его «извне-окружения».

Таким образом, новая этика ответственности и единения в качестве своей естественнонаучной основы и философской основы должна включать, на наш взгляд, новое понимание принципа целостности, в котором большее значение придается всеобщим связям. Такая этика, как уже отмечалось ранее, должна лечь в основу новой ценностной парадигмы, которая, в свою очередь, может иметь большой регулятивный потенциал в сценарии будущего мирового развития.

Литература

- 1 Златев В.В. Вектор перемен и глобализация. – В кн.: Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: «Вариант», 2002. – С. 52-63. – 528 с.
- 2 Вебер А.Б. Глобализация и устойчивое развитие: проблемное поле. – В кн.: «Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: «Вариант», 2002. – С. 277-311. – 528 с.
- 3 Цит. по: Колесников А. «Незаконченная история?» // Известия. – № 93 от 29 мая 2001 г. – С. 2.
- 4 Стиглиц Джозеф. Ревущие девяностые. Семена развала / пер. с англ. и примеч. Г.Г. Пирогова; вступит. статьи Г.Ю. Семигина и Д.С. Львова. – М.: Современная экономика и право, 2005. – 424 с.
- 5 Prime Minister Anthony Blair. Speech at the world Economic Forum. – Davos, Switzerland, January 28, 2000.
- 6 Уолден Белло. Возможности и пределы глобализации. – В кн.: Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: «Вариант», 2002. – С. 484-504. – 528 с.
- 7 Медоуз Д.Х. и др. Пределы роста. – М.: Изд-во Московского Университета, 1991. – 280 с.
- 8 Энгель Г. Философская критика экологии // Вестник Моск. ун-та, Серия 7, философия. – 1996. – №1. – С. 38-52.
- 9 Брундтланд Г. Наше общее будущее [Текст]. – М.: Прогресс, 1989. – 374 с.
- 10 Открытое письмо «Московского клуба»: Проблемы глобального кризиса. Этика ответственности и единения – исторический шанс России // Известия. – 22 сентября 2004 г. – С. 2.

References

- 1 Zlatev V.V. Vektor peremen i globalizacija. – V kn.: Dillemy globalizacii. Sociumy i civilizacii: illjuzii i riski. – М.: «Variant», 2002. – S. 52-63. – 528 s.
- 2 Veber A.B. Globalizacija i ustojchivoje razvitie: problemnoje pole. – V kn.: «Dillemy globalizacii. Sociumy i civilizacii: illjuzii i riski. – М.: «Variant», 2002. – S. 277-311. – 528 s.

- 3 Cit. po: Kolesnikov A. «Nezakonchennaja istorija?» // Izvestija. – № 93 ot 29 maja 2001 g. – S. 2.
- 4 Stiglic Dzhozef. Revushhie devjanostye. Semena razvala / per. s angl. i primech. G.G. Pirogova; vstupit. stat'i G.Ju. Semigina i D.S. L'vova. – M.: Sovremennaja jekonomika i pravo, 2005. – 424 s.
- 5 Prime Minister Anthony Blair. Speech at the world Economic Forum. – Davos, Switzerland, January 28, 2000.
- 6 Uolden Bello. Vozmozhnosti i predely globalizacii. – V kn.: Dilemmy globalizacii. Sociumy i civilizacii: illjuzii i ris-ki. – M.: «Variant», 2002. – S. 484-504. – 528 s.
- 7 Medouz D.H. i dr. Predely rosta. – M.: Izd-vo Moskovskogo Universiteta, 1991. – 280 s.
- 8 Jengel' G. Filosofskaja kritika jekologii // Vestnik Mosk. un-ta, Serija 7, filosofija. – 1996. – №1. – S. 38-52.
- 9 Brundtland G. Nashe obshee budushhee [Tekst]. – M.: Progress, 1989. – 374 s.
- 10 Otkrytoe pis'mo «Moskovskogo kluba»: Problemy global'no-go krizisa. Jetika otvetstvennosti i edinenija – istoricheskij shans Rossii // Izvestija. – 22 sentjabrja 2004 g. – S. 2.

Иманқұл А.Н.
**Әл-Фарабидің әлеуметтік,
этикалық көзқарастарының
кейбір аспектері**

Бұл мақалада Әбу Наср әл-Фарабидің ғылымдарды топтастыру (классификация) тақырыбына байланысты оның әлеуметтік, этикалық, мемлекет, құқық мәселелерін зерделеуі қарастырылады. Әл-Фараби Платон мен Аристотельдің әлеуметтік, мемлекеттік идеяларын зерттеп, өз заманындағы әлеуметтік, саяси жағдаймен салыстырады. Әл-Фараби мемлекеттік мәселелерді зерттегенде «қайырымды» қала тұрғындары деген ұғымды ендіреді. Сонымен бірге әл-Фараби қоғамды, мемлекетті басқару жолдарын философиялық теориялық тұрғысынан зерттейді.

Түйін сөздер: қоғам, мемлекет, қайырымды, әділет, басқару.

Imankul A.N.
**Some social, ethical aspects in
the views Al Farabi**

This article considers Al-Farabi's classification of sciences. The article focuses on the social, economic problems, classification of state and law sciences. Al-Farabi analyzed contemporary society basing on the philosophy of state of Aristotle and Platon. In a study of the problems of state Al-Farabi introduces the concept of citizens of "virtuous" city. Also, al-Farabi points out the ways of government of a state in the philosophical and theoretical aspects.

Key words: society, state, virtue, justice, government.

Иманкул А.Н.
**Некоторые социальные,
этические аспекты во взглядах
аль-Фараби**

В этой статье рассматривается классификация наук аль-Фараби. Особо уделяется внимание социальным, этическим проблемам, классификации наук о государстве и праве. Основываясь на учениях о государстве Платона и Аристотеля, аль-Фараби делает анализ современного ему общества. В изучении проблем государства аль-Фараби вводит понятие жителей «добродетельного» города. А так же аль-Фараби указывает пути управления государством на философско-теоретическом аспекте.

Ключевые слова: общество, государство, добродетель, справедливость, управление.

**ӘЛ-ФАРАБИДІҢ
ӘЛЕУМЕТТІК,
ЭТИКАЛЫҚ
КӨЗҚАРАСТАРЫНЫҢ
КЕЙБІР АСПЕКТТЕРІ**

Әбу Насыр Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Ұзлағ ибн Тархан әл-Фараби (870-950 жж.) шығармашылығындағы саяси философиясына қатысы бар еңбектері: «Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері», «Бакытқа жету жайында», «Ғылымдарды топтастыру», «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы», «Азаматтық саясат», «Философияның дінге қатынасы» және т.б.

Әл-Фараби әлеуметтік-этикалық, саяси мәселелерін зерттеуде грек ойшылдары Платон мен Аристотельдің ықпалында болғаны белгілі. Оған әлеуметтік көзқарастар саласында Платонның, ал этикалық көзқарастар саласында Аристотельдің идеялары жақын болды.

Бізге әйгілі жәйт, Аристотельдің саяси философиясы негізінен сол грек өмір шындығының талаптарына сай келуі. Эллиндер қауымындағы практик-саясатшы үшін маңызы зор болған оның бұл саяси философиясы грек елінен алшақтағаннан кейін өз күшінен айрыла бастады. Сондықтан ол батыс еуропа және арабтық орта ғасырда Платонның саяси философиясындай кеңінен таралмады. Әл-Фараби «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаты», «Азаматтық саясат» және «Мемлекет қайраткерлерінің нақыл сөздері» және т.б. әлеуметтік тұрғыдағы еңбектерінде өзінің бүкіл философиялық жүйесін – метафизика мен психологиядан бастап, құқықтану, этикаға дейін түгелдей дерлік қамтыды. Бұл әл-Фарабидің Платон сияқты азаматтық қоғам туралы ілімді өзінің барлық ілім жүйесімен тығыз байланыстыра қарастыруынан туындады.

Әбу Насыр өзінің «Ара ахл ал-мадинат ал-фадила» («Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы») трактатында «кемелденген қоғамды» («ал-иджтимаат ал-камила») үш түрге бөлді: ұлы (ал-узма), орта (ал-ууста) және кіші (ас-сугра). Ұлы қоғам дегеніміз – жер жүзін мекендейтін барлық адамдар қоғамдарының жиынтығы, орта қоғам дегеніміз жердің белгілі бір бөлігіндегі адамдардың бірлестігі, кіші қоғам – қала тұрғындарын біріктіреді [1, 323 б].

Әл-Фарабидің «ізгі қала» («ал-мадинат ал-фадила») дегені – ел басқарудың ең мизамшуақ, бакытқа жеткізетін мінсіз үлгісі. Ол ізгі қаланы жетілген, сау тәнмен салауатты өмірді сақтау үшін барлық мүшелері бір-біріне байланысып тұратын

тәнмен теңейді. Тәннің мүшелері арасында өздерінің жаратылысына және қабілетіне қарай айырмашылықтар болатыны сияқты, қалалық бірлестіктің мүшелері арасында да айырмашылықтар болады. Бірден-бір бас мүше – жүрек болатыны сияқты, қалада да бас мүше – билеуші болады. Егер тәнде мүшелердің иерархиясы тіпті де басқарушы емес, тек бағынушы мүшелермен аяқталатын болса, мемлекетте де иерархия өз міндеті тек қана айтқанға бойсынып, бұйрықтарды орындаушылармен аяқталады.

Өзінің саяси-құқықтық мұраттарын әл-Фараби «қайырымды» және «надан» қалаларды қарама-қарсы қою негізінде дамытады. Бұл қалалар тұрғындарының тұрмыс қалпының сипаты олардың алға қойған мақсаттарының қандай болуына байланысты. Әл-Фарабидің «қайырымды» қаласының бейнесі Платонның «қайырымды» мемлекеті болса керек. Бірақ солай десек-те, әл-Фарабидің тұжырымдауында біз жаңа идеяларды, пайымдауларды аңғарамыз. Платон сияқты ол да адамдарды олардың қоғамдық пайдалы қызметінің түріне қарай жіктеп бөледі, алайда оның бөлуі адамдардың өрескел теңсіздігін туғызбайды, адамдардың бәрін тек мақсат бірлігі – алатын орны, дәрежесі қандай болса да, кемелденуге жету арқылы бақытты болу ниеті біріктіреді. Анығында Платон кемелдену қабілеті әкімдерде, философтарда болады деп білді, сақшы жауынгерлерде одан азырақ болады, ал қалғандары – солардың айтқанын екі етпейтін құралы болып, солар үшін және өздері үшін игілікке бөленіп, солардың ақыл-ой қызметімен шұғылданыуына мүмкіншілік беруге тиіс деп санайды.

Әл-Фараби философияны теориялық және практикалық деп екіге бөледі. Практикалық философияның қарастыратыны – құқық, этика және саясат мәселелері. Этика мен саясат – екеуі де бір мәселені – бақытқа жетуді қарастырады, ал құқық философиясы оған жету жолдарын іздейді, бірақ мұнда әрқайсысы өз әдісін қолданады. Саясат немесе азаматтық философия әлеуметтік топтардың әрекеттері мен қайырымдылық істерін, этика және адамның рухани өмірін қарастырса, ал құқық философиясы соларды реттеу, нормаларға келтірумен шұғылданады. Бірақ әл-Фарабидің бұл мәселеде шарифаттың рөлі туралы еш нәрсе айтпайтынын атап көрсеткен жөн.

Қоғамдарды «қайырымды» және «надан» қоғамдар деп бөлгенде әл-Фараби бұл қоғамдардың көздейтін мақсаттарын негізге алады. Мақсаттың дұрыс болуы, әл-Фарабидің ұғын-

уында қайырымдылық ақыл-парасаттың үстемдігін көрсететін бақытқа жетуге көмектеседі. «Қайырымды» қалаларға «надан» қалалардан басқа, «азған», «адасқан» қалалар қарсы қойылады. «Азған» қалада адамдардың қылығы олардың ұғымдарына үйлеспейді, олардың ұғымдары дұрыс болса да жүзеге асырылмайды. «Адасқан» қалалардың тұрғындары дүние негізіндегі бастамаларды жалған ұғынады. «Қайырымды» қаланы әл-Фараби былай сипаттайды: «Ізгі қала кемелденген, салауатты тәнге ұқсайды, ал оның барлық мүшелері тірі жанның өмірін аман сақтау үшін, оны барынша толық ету үшін бір-бірін демеп отырады».

Сонымен қатар Әбу Насыр қайырымды қала басшыларына да мінездеме береді: «Ізгі қала басшысының кейбір қасиеттерін келтірейік: жаратылысынан әділеттік пен әділеттерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты және осылардың иелерін жек көру керек; жақындарына да, жат адамдарға да әділ болып, жұртты да әділеттікке баулып, әділетсіздіктен зардап шеккендердің залалын өтеп, жұрттың бәріне де өз білігінше жақсылық пен ізгілік көрсетіп отыруы қажет; әділ болуы керек, әділеттілік алдында оқыс мінез көрсетіп қасарыспау керек, бірақ әділетсіздік пен пасықтық атаулыға мүлде рақымсыз болу шарт». Бірінші басшының орнын басатын екінші басшы – қалаға арнап бірінші имамдар белгілеген заңдарды, ережелер мен әдет-ғұрыптарды жадында сақтап, жетік білу, өзінің барлық іс-әрекетін осыларға сәйкес жүргізу.

Ал бұрынғылардан тиісті заң сақталмаған жағдайда, бірінші имамдардың үлгісімен әрекет жасай отырып, бұл жөнінде тапқырлық көрсету [2, 336-338 бб.].

Малик ас-сунна – «заң бойынша билеуші» – бұл қайырымды басшы болмаған кезде ел билеуге тиісті басшы. Әл-Фараби оған «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактатта» екінші басшыға – ар-риас ас-саниге қойылған алты талапқа сай келетін сипаттамалар береді. «Заң бойынша билеуші» деген атау Платонның «Саясатшы» деген шығармасынан алынған болса керек. Онда «білімді басшылыққа ала отырып, бір өзі билейтін» патша туралы және «бір өзі билейтін, бірақ жұрттың пікірі мен заңдарды басшылыққа алатын» патша туралы айтылады.

«Мемлекеттік қайраткердің нақыл сөздері («Фусул ал мадани») трактатында Әл-Фараби мемлекеттік қайраткерді, құқықтанушыны дәрігермен салыстырады. Дәрігердің тәнді емдеуі сияқты, мемлекеттік қайраткер, құқықтанушы

адам жанын емдейді, мұның үшін оның адам жанын түгелдей білуі құқық түсінігімен, өнегесімен қалай жетілу жолын көрсететін ақылшы ретіндегі рөлін атап көрсетеді.

Осы «Мемлекеттік қайраткерлердің нақыл сөздері» кітабынан біраз үзінді келтіріп, пікірімізді нақтылайық.

«Мемлекет қайраткері мемлекетті басқару өнері арқылы, әмірші, ел билеу өнер арқылы (бұл өнерді) қай жерде және кімге қолдану немесе қолданбау керектігін және денелерге денсаулықтың қандай түрін қамтамасыз ету керектігін анықтайды. Сондықтан әмірші мен мемлекет қайраткерінің өнер жайы, қалаларда (бар) басқа өнерлермен салыстырғанда, құрылысшылар басшының барлық басқа құрылысшыларға қарағандағы жайына ұқсайды, өйткені қалаларда (бар) басқа өнерлер олардың көмегімен мемлекетті басқа өнерінің және ел билеу өнерінің көздеген мақсатына жету үшін іске қосылып, пайдаланылады, олар құрылысшылардың басқа өнерлерінің бас (сәулетшінің) өнердің мақсатына жету үшін пайдаланылатыны сияқты» [3, 189-190 бб.].

Осы шығарманың басқа бір жерінде былай делінген:

«Мұндай адамдар да болмаса, имамдардың алғашқы ұрпақтары енгізген және қаланы басқарғанда өздері қолданған ертедегі заңдар мен қағидаларды ұштастыра білетін адам қала бастығы болады; мұның үстіне мұндай адам бұл заңда бұрынғы ұрпақтар көздеген мақсатқа сәйкес қандай жерде, қандай жағдайда пайдалануға тиіс екенін өте жақсы айыра білуге тиіс; ертедегі ауызекі және жазба заңдарда нелердің көрсетілмегенін, ертедегі заңдарда көрсетілуі мүмкін болмаған бір оқиғаларды айыруға және мұнда пайымдағыштық көрсетуге қабілетті болуы тиіс; шешендік өнерде, сендіруге және қиялдауға келгенде айырықша болуы тиіс. Мұнымен бірге онда қасиетті соғысты жүргізу қабілеті болуы керек. Мұндай адам заңға лайық әкім деп, ал оның басқаруы заңды басқару деп аталады» [4, 236-237 бб.].

Құқық философиясының іргетасы, негізгі категориясы «әділеттілікті» әл-Фарабидің пайымдауында қарастырайық. Оның пікірінше әділеттіктің мақсаты – марапаттау мен жазалауды қала тұрғындары арасында дұрыс бөлу. Араб тілінде әділеттілік – «адал» деп, ал әділетсіздік – «джаур» деп аталады. Аристотельмен салыстырсақ («никмахтың этикасы», V кітап, 9, 93 бет) «әділетті әрекет қалпы әділетсіздік жасау және оны сынау аралығында болады, әділеттілік

«ортада тұрады, ал әділетсіздік шетке шығып кетеді».

«Әділеттілік дегеніміз – бұл ең алдымен қаланың барлық тұрғындарының сыбағасына тиетін ортақ игіліктердің бөлінуі және бұдан кейін олардың арасында бөлінген сол игіліктердің сақталуы. Бұл игіліктер – аман-саулық, байлық, қадір-құрмет, алатын орын және олардың қатысы болуы мүмкін басқа сондай игіліктер. Өйткені қала тұрғындарының әрқайсысы бұл игіліктерден өзінің еңбегіне тең сыбаға алуы тиіс, сонда бұл сыбаға аз немесе көп болып шықса, мұның өзі әділетсіз болады: аз болса, ол үшін әділетсіздік, көп болса, қала тұрғындары үшін әділетсіздік жасалғаны; ал егер оның сыбағасы аз болып шықса, мұның өзі де қала тұрғындары үшін әділетсіздік болуы мүмкін» [5, 242-243 бб.].

«Әділеттілік» деген сөз кейде басқа, неғұрлым жалпы мағынада, атап айтқанда, бір адам басқа адамдар жөнінде қандай да болсын бір қайырымдылық ниеттен туатын іс істегенде (соны көрсету үшін) қолданылады. Табысты бөлудегі әділеттілік және бөлінгенді сақтаудағы әділеттілік неғұрлым жалпы әділеттіліктің бір түрі болып табылады, ал неғұрлым жекелеген әділеттілік неғұрлым жалпы (әділеттіліктің) атымен аталады, – дейді әл-Фараби.

Әділеттілікке антитезис ретіндегі категория «әділетсіздікті» Әбу Нәсір былай сипаттайды: «Кейбіреулері *әділетсіздікті* екі категорияға бөледі: жеке адамдарға қатысы бар, бірақ онымен бірге қала тұрғындарына да қатысы бар әділетсіздік және тек қана жеке адамдарға қатысы бар, бірақ олар арқылы қала тұрғындарына зардабын тигізбейтін әділетсіздік» [6, 245 б.].

«Бақытқа жету жолын сілтеу» трактатында және басқаларында әл-Фараби Аристотельдің әрекеттер мен қайырымды істердегі орта шама туралы пікірін дамытады. Ол шамадан молшылыққа немесе жетіспеушілікке қарай ауытқу шектен шығушылыққа, яғни теріс әрекеттерге бастайды, – дейді. Әл-Фараби ұстамдылықты жақсы құлық деп есептейді, ал ұстамды болу үшін, шамадан тыс молшылық болса, одан жетіспеушілікке қарай ауытқып, ондай молшылықтан арылуымыз керек және керісінше, жетіспеушілік болса, біз молшылық жағына қарай ауытқуымыз керек, сөйтіп мінез-құлқымызда ұстамдылықты қалыптастырғанша осылай ете беруіміз керек.

Аристотельмен салыстырғанда: Сонымен, қайырымдылық – белгілі бір аралық, өйткені ол аралық болуға ұмтылады», «...сондықтан молшылық пен тапшылық кемшілікке жатса, аралық – қайырымдылыққа жатады» [7, 244 б.].

Мутауассит – «аралық», грекше томесон; мутадил – «шама», тартымдылық». Аралық пен шаманың үлгісі, Аристотель сияқты, әл-Фараби үшін де этикалық, эстетикалық және құқықтық норма болды. Бірақ Аристотель сияқты әл-Фараби де бәрін теңейтін, барлық адам үшін ортақ арифметикалық орташаны алмайды, «бізге қатысты» орташаны (аралықты) алады.

Әділеттілік, еркіндік, теңдік мәселелерін қарастыруда грек ғұламасы Аристотельдің пікірінше, ізгілік «бізге жаратылысымыздан берілмейді» («Этика», II, I), жаттығу, әдеттену арқылы пайда болады. Еріктің ең маңызды белгісі – адамға сезімдік және рухани қажеттерді тілегенінше қалап алуға мүмкіндік беретін еркіндік. Бірақ әуелде еркінше шешілетін нәрсе жүре бара мінездің міндетті түрде белгісіне айналады.

Ал әл-Фарабидің пікірінше «...жаратылысқа негізделетін нәрсенің бәрі әділ іс, әділдік дегеніміз күресте» [8, 370 б.].

«Бақытқа жету жайында» («Китаб тахсил ас-саада») деген трактатында әл-Фараби кәметтікке жету үшін жұрттың саяси жағынан бірігуі қажет деген пікір қайталайды. Ол адамдарды «жануар адам» (хайуан инси) және «жануар азамат» («хайуан модани») деп атайды, ал мұның өзі Аристотельдің «саяси жануарымен» пара-пар. Ал кәметтікке жету үшін қажетті әрекеттер мен қасиеттерді зерттейтін ғылымды әл-Фараби «адамзат ғылымы» (илм инсани) және «азаматтық ғылым» (илм модани) деп атайды, ал мұның өзі Аристотельдің «саяси ғылымына» және Платонның «нағыз патша өнеріне» сәйкес келеді.

Әл-Фараби кемелденген философ теориялықтеориялық ғылымдарды білу және оларды басқа ғылымдарға қолдана білуге тиіс деп санайды. Платон мен Аристотель нағыз философқа әкімнің, құқықтанушының міндеттері жүктелуі тиіс деген. Бірақ Платон философ өзгермейтін ақиқаттарды меңзеп, мемлекетті басқаруды жоғары мақсатқа жетуге бөгет жасайтын ауыртпалық деп есептесе, ал әл-Фарабиде керісінше, философ, құқықтанушы тіршілік істерден бойын аулақ салмайды, қайта адамдардың ақиқатқа жету жолына түсуіне көмектесуге тырысады. Сондай-ақ ол теориялық және практикалық қайырымдылықтарды бойына жинап, оны қалалар мен халықтарға тарата алады.

Әл-Фараби «Бақытқа жету жайында» трактатында былай дейді: «Философия уақыт жағынан “діни ілімнен” бұрын жүреді». Әлбетте, егер практикалық философия ерікке байланысты

ақылмен пайымдалатын мәндер түпкілікті өмір сүруін зерттейтін болсақ, онда олардың түпкілікті өмір сүруін мүмкін етерліктей жағдай жасау керек, ал егер осындай жағдай жасалған болса, онда бұларды заңдарға біріктіру керек. Өзінің ой толғауының артықшылығы арқасында жағдайды анықтауға қабілетті адам ғана заң шығарушы бола алады, ал мұндай жағдай тұсындағы заңдар ең жоғарғы бақытқа жетуге мүмкіндік беретін, түбегейлі өмір сүруші заңдарға айналады, әлбетте, бұған дейін заң шығарушы жағдайды байыптап, анықтай алмақшы емес. Ол ең жоғары бақытқа жеткізетін жағдайды анықтай алады немесе ең жоғары бақытты ақылмен пайымдай алады, бұл заттарды ақылмен пайымдалатын нәрселерге айналдыра алады, осылардың арқасында заң шығару мәні алдын ала философияны меңгергеннен кейін ғана ең басты нәрсе болмақ. Демек, заң шығарушы ретінде танылған адам, өзінің парқы қызмет ету емес, жетекшілік ету екендігі себепті, философ та болуы қажет [9, 362-363 бб.].

Әл-Фараби әкімнің ең жоғары бедел иесі ретінде қала тұрғындарын адамгершілік қасиеттер мен практикалық дағдыларға баулып, тәрбиелеу жөніндегі рөлін баса көрсетеді. Ол тәрбиенің екі түрлі әдісін: ғылымды меңгеруге бейімділік танытқандарға қолданылатын еріктілік әдісін және ғылымды меңгеруге қарсылық білдіргендерге қолданылатын күштеу әдісін ұсынады. Мемлекет басшының міндеті отбасы басшысы мен жастар тәрбиешісінің міндеті сияқты, бірақ одан едәуір ауқымды. Демек «имам», «философ», «заң шығарушы» деген ұғымдар мағынасы бір ұғымдар. Алайда «философ» деген атау теориялық ізгіліктің бар екенін көрсетеді, ал оның теориялық ізгілігі, мейлінше кемелді болуға тиіс, сондықтан оның басқа да қабілеттері болуы керек. «Заң шығарушы» деген атау практикада ақылмен пайымдалатын мәнде жағдайын өте жақсы білетіндікті, бұларды анықтап, халықтар мен қалалар арасында әділеттілікті орнықтыра білетіндікті көрсетеді. Ал практикада ақылмен пайымдалатын мәндердің таным арқылы өмір сүргені ләзім, сондықтан, соңғының өмір сүруінен бұрынғының өмір сүруі келіп шығатыны сияқты, ең алдымен теориялық ізгілік өмір сүруі тиіс.

«Әкім» деген атау билік пен қуаттылықты көрсетеді. Толық қуаттылық дегеніміздің мәнісі – күші жағынан асқан қуаттылық деген сөз, ал оның күш-қуаты өзінен тысқары нәрсе жөнінде ғана көрініп қоймайды, егер өнері, жаратылы-

сы мен ізгілігі мейлінше жоғары дәрежеге жеткен болса, асқан қабілеттілігі арқасында мұндай күш-қуат оның өз бойында болуы да мүмкін. Танымдық қабілеті мен ойшылдық қабілеті мол, ізгілігі мен өнері аса күшті болған күнде ғана осылай болмақ. Әйтпесе оның бойына шынайы күш-қуат бітпейді, қолында билік болмайды. Егер ол бұдан былай да бұрынғы күйінде қала берсе, яғни оның бойында мұндай күш-қуат болмаса, оның қайраты азая бермек. Ал егер оның қабілеті ең жоғары бақытқа жатпайтын игіліктер жөнінде ғана көрінетін болса, онда бұл қабілет кемелді болмай, кеми береді. Міне, сондықтан да, нағыз әкім әрі философ, әрі заң шығарушы болады.

Әлбетте, «философ», «бірінші басшы», «әкім», «заң шығарушы» және «имам» деген ұғымдар бір ұғым болып табылады.

Егер осы сөздердің әрбіреуін алып қарап, біздің тілімізде сөйлейтін қалың жұртшылықтың пікірінше, бұлардың әрқайсысының мәнісімен танысар болсақ, онда сайып келгенде, бұлардың бәрінің жиынтық мағынасы біреу екенін байқаймыз [10, 364-366 бб.].

Сөйтіп, заң шығарушы өте терең зерделуі, пайымдау арқасында адамның мүдделеріне сай келуге тиіс заңдарды дұрыс жүзеге асыра алады. Имам – ең жоғары дәрежеде теориялық білімі және ойшылдық қайырымдылығы бар адам, мұның өзі адамдарға ақылшы, жетекші болып, оларды бақытқа жетуге бағыттап отыруға құқ береді.

Имам – мұсылмандардың діни басшысы, сөзбе-сөз аударғанда – қолбасы дегенді білдіреді. Әл-Фараби философ-әкім туралы әңгіме еткенде Платонның «Мемлекетте» зерделеген қағидатын қолдайды, ал философ-әкімді имамға теңестіргенде, яғни азаматтық билікті діни билікпен ұштастырғанда, ол Платонның алшақ кетеді де, имаммен үндестік пікірлер айтады.

Әл-Фараби қала бірлестігінің бас мүшесі және оның қасиеттері туралы мәселеде Платонның «Мемлекет» деген еңбегіндегі теорияны басшылыққа алады. Басшының туа біткен қасиеттері туралы сөз еткенде әл-Фараби Платонның пікірін қайталайды. Бірақ бойға жүре келе дарыған қасиеттер туралы айтқанда немесе дүниауи өкімет билігін имамның билігімен біріктіргенде ол Платонмен көбінесе келісе бермей, платондық идеяларды исламның діни қағидаларымен сәйкестендіреді. Теократиялық монархияны жақтаған әл-Фараби бұл идеялардың жүзеге асуы мүмкіндігіне күмәнданады, өйткені ізгі қасиеттердің бәрін өз бойына жинайтын фило-

соф-басшыны табу қиындығын өзі де көрді, жете түсінді.

Әл-Фараби теократиялық құрылысты жақтайды, сөйте тұрса да, ол қайырымды қалада ұжымдық басқару мүмкіндігін жоққа шығармайды. Мұның өзі мұсылмандық ойлау үшін жаңалық болды. Бұл көзқараста сол замандағы қоғам өмірдің ықпалы тиген болуы мүмкін.

Егер «Азаматтық саясатта» («Китаб асийаса алмаданийа») адами қоғамды талдауды әл-Фараби қаладан бастаса, «Накыл сөздерде...» ол мұны ең кішкене ұядан – отбасыдан, немесе, мұны оның өзінің атайтынындай үйден бастайды. Аристотель сияқты, ол үйді бірнеше бөлікке – ері мен әйелі, қожайыны мен қызметшісі, ата-анасы мен баласы, мүлкі мен иесі деп бөледі. Үйдің өзіне тән мақсаты болады, бірақ қаланың бір бөлшегі болғандықтан, ол қала белгілейтін ортақ мақсатқа қызмет етуге арналады, сөйтіп, бұл арады адамның өз басының мүдделерін қоғам мүдделеріне бағындыру туралы пікірді қуаттайды.

Ғылымдарды топтастыру («Исха ал-улум») деген еңбегінде әл-Фараби юриспруденцияға мынадай анықтама береді. «Юриспруденция өнері дегеніміз қайсыбір халықтың дініндегі канондық құқықта жеткілікті түрде анық белгіленбеген қандай да бір нәрсеге болсын адамның баға беруіне және оны түзетуіне мүмкіншілік туғызатын ғылым болып табылады. Әрбір діни сенімнің өзінің көзқарасы, өзінің қимыл-әрекеті болмақшы: мысалы, Алла-тағала туралы – қағида және Оны ненің сипаттайтындығы, дүние туралы немесе тағы басқалары туралы қағида осы көзқарастарға негізделген; ал әрекеттерге келсек – бұлар, мысалы, Алла-тағаланың (Алла-тағаланың даңқы артып, ұлылығы аса бергей!) мәртебесін көтеру үшін керек және қалаларда осыған сәйкес жасалатын келісімдер.

Сондықтан мұсылман құқығы екі бөлімге бөлінеді: бір бөлімі – көзқарастар туралы, екіншісі әрекеттер туралы.

Догматикалық діни ілім, қаламды зерделей келе, әл-Фараби былай жазды: “Бұл (өнер) мұсылман юриспруденциясы емес, өйткені (факих-юрисконсульт) мұсылман дінінің негізін салушы бекіткен көзқарастар мен әрекеттерге сүйенеді және осыларды негіз етіп қабылдап, осыдан өзіне керектілердің бәрін алады.

Ал догматикалық ілімнің білгірі (мутакалим) жақтайтын қағиданы юрисконсульт негіз етіп пайдаланғаны болмаса, одан өзіне басқа ештеңе алмайды. Егер әлдебіреу осы екі істің

екеуін де қабат меңгеретін болса, онда ол юрист-консульт – діни ілімді уағыздаушы болады және догматикалық діни ілімнің білгірі ретінде өз қағидаларын қорғайды, ал (мұсылмандық) құқықтың білгірі ретінде соларды зерттейді [11, 199 б.].

Әл-Фарабидің пікірінше ең алдымен философия одан кейін дін және діннен кейін қалам өнері мен мұсылмандық құқық пайда болды. Шариғат пен Сунна діннің қағидаттарынан туындайды. Сонда шариат, дін және сенімді синоним деп қарастыруға болады.

Ислам заңының шариғаты (шариат жолын ұстау) пайғамбарлық теорияны уағыздайды, ал осы теория бойынша Мұхаммед (ғ.с.) пайғамбардың рухтандырушы сөздері жазылған Құран Ислам заңының қайнар көзі болып табылады. Ол Пайғамбар дүниеден өткеннен кейін бірнеше жылдардан соң жазылған еді. Екінші, үшінші, төртінші және бесінші бастау көзі рет тәртібімен сунна, хадис, әлкийас және әл-иджма болып табылады. Суннада Пайғамбардың өмір жолы, билік еткен кезі, қайраткерлігі және мінез-құлқы жөнінде айтылады. Әл-кийас-Құранда белгіленген принциптердің ұқсастығына қарай іріктелген тұжырымдамасы. Әл-иджма дегеніміз Занды шығарып, оның жұртшылыққа танытумен айналысатын ислам заңын жасаушы ғалымдарының (fukaha) бір ауыздан құптаған келісімі. Діни және құқықтық заңдардың өзара тығыз байланысы мұсылмандық құқықтың діни негізі болып табылады. Мұсылмандық құқық нормаларының мазмұны, ондағы заң нормаларының басым көпшілігі исламдық діни догмалармен немесе таза діни нормалар ережесіне негізделеді. Нормалардың көп бөлігі құқықтанушы, заңгерлер тарапынан Құран мен Суннадан алшақ кетпей, логикалық ақыл-ой тәсілдермен түсіндіру нәтижесінде өмірге келген. Алайда, уақыт өтуімен әрі қоғамдық қарым-қатынастың кемелдене түсуімен көптеген жәйттерде мәселелердің шешімі Құран мен Суннадан табылмай қалатын болды. Мұндай сәттерде білікті заңгерлердің шешімдерімен ақыл-ойға салып заңдастыруларына жол бе-

ріледі. Әлбетте, таласты мәселелерді шешуде әдеттік заңдар мен де санасып отырды. Бұл жолда мазһабтардың рөлі аз болмады. Нәтижесінде IX-X ғасырларда мұсылмандық құқық нормалары жасалынып бітті. Оны фикһ немесе шариат деп атады.

Шариғат ілімі екі бөлімнен тұрады: ілім Кәләм және фикһтан тұрады. Ілім Кәләм догмалық сенімдерді қамтыса, ал ілім фикһ сенімнің практикалық ережелері мен азаматтық қарым-қатынаста тиісті құқықтардан тұрады.

Құдай адамзатқа билік жүргізу үшін заң шығарып, ал ол заң адамдарға пайғамбар немесе билеуші арқылы жететіндігі діни және пайғамбарлық құқық теорияларының ең маңызды аспектісі болып табылады. Әл-Фараби “Философия дінге қатынасы” деген еңбегінде бірінші басшының орнына келген адам “Фикһ – мұсылмандық құқық жасау керек”. Бұл адамға шариатта айқындалмаған және көрсетілмеген анықтаманы, әрбір заттың дұрыс анықтамасын іздеуге мүмкіндік береді. Мұндай анықтама барлық дін үшін шариғатты құрастырушы белгілеген мақсатқа сай болу керек; Бұл халық үшін шығарылған заңнамалық мақсат.

Құқық философиясындағы заң мен құқықтың ажыратылуы мен арақатынасын әл-Фараби шариат пен фикһтің ажыратылуы мен арақатынасы ретінде ұғынды. Сонда қазіргі тілмен айтқанда, әл-Фараби шариаттың үстемдігін мойындап, легистік, юридикалық-позитивистік гнесеологияны ұстанғанын көреміз.

«Егер екі заттың анықтамасы ендірілген көзқарастар мен іс-қылықтар бойынша бөлім. Факих (мұсылмандық құқық білгірі) іс-қылықтарды анықтау арқылы шариғатты құрастырушының мәлімдері туралы жинақталған барлық білімдерді іс-қылықтар арқылы жүргізуі мүмкін. Сонымен бірге ол қалай айтты немесе істеді, солай істеу керек» [12, 174-175 бб].

Сөйтіп, адамзаттың «екінші Аристотелі» Әбу Нәсір әл-Фараби философияның түбегейлі әрі түпкілікті негізін салды, оның әлеуметтік, саяси және құқық туралы идеялары қазақ ойлау болмысында жалғаса бермек.

Әдебиеттер

- 1 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар / Әл-Фараби. – Алматы, 1973. – 323 б.
- 2 Сонда. 336-338 бб.
- 3 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар / Әл-Фараби. – Алматы, 1975. – 189 б.
- 4 Сонда. 236-237 бб.
- 5 Сонда. 242-243 бб.
- 6 Сонда. 245 б.

- 7 Сонда. 244 б.
- 8 Сонда. 370 б.
- 9 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар / Әл-Фараби. – Алматы, 1975. – 362-363 бб.
- 10 Сонда. 364-366 бб.
- 11 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар / Әл-Фараби. – Алматы, 1973. – 199 б.
- 12 Аль-Фараби. Избранные трактаты / Аль-Фараби. – Алматы: Ғылым, 1994. – 174-175бб.

References

- 1 Al Farabi. Filosofiyalyk tractattar. /Al Farabi. – Almaty, 1973. – 323b.
- 2 Sonda. 336-338 b.b.
- 3 Al Farabi. Aleumettik-etikalyk tractattar. /Al Farabi. – Almaty, 1975. – 189b.
- 4 Sonda. 236-237б.б
- 5 Sonda. 242-243б.б
- 6 Sonda. 245b.
- 7 Sonda. 244b.
- 8 Sonda. 370b.
- 9 Al Farabi. Aleumettik-etikalyk tractattar. /Al Farabi. – Almaty, 1975. – 362-363b.b.
- 10 Sonda. 364-366 b.b.
- 11 Al Farabi. Filosofiyalyk tractattar. /Al Farabi. – Almaty, 1973. – 199б.
- 12 Al Farabi. Izbrannye tractatty. /Al Farabi. – Almaty: Gylym, 1994. – 174-175b.b.

Тоқтаған А.А.

**Дина Нұрпейісованың «Бұлбұл»
күйі құстың сайрауы ма, әлде
мұңды қыздың әні ме?**

Мақала халық композиторы Дина Нұрпейісованың ең жарқын туындыларының бірі «Бұлбұл» күйінің шығу тарихын зерттеу арқылы жас орындаушыларға күйдің сырын тереңірек ашып, толыққанды түсінікпен жеріне жеткізе орындауларына септігін тигізуге бағытталған. Осы аттас күй Құрманғазы, Дәулеткерей, Сейтек және т.б. күйшілердің шығармашылығында кездеседі. Соның ішінде Динаның «Бұлбұлы» – күймен қосарлана айтылатын аңыздағы «Соқыр қыздың әні» мен «бұлбұл» бейнелерінің өзара ұштасуымен ерекшеленеді, әрі қызығушылық тудырады. Талдай келе бұл байланыстың қазақтың дәстүрлі дүниетанымында кездейсоқ құбылыс емес екендігіне көзіміз жетті. Бұл тұрғыда Дина жаңашыл (новатор) суреткер ретінде бұлбұл тақырыбында күй шығару дәстүрін жалғастыра отырып, қалыптасқан көзқарас ауқымын кеңейтіп бұл бейнеге өзіндік леп қосып дамытқан, жаңашыл арнаға салып сомдаған.

Түйін сөздер: Дина Нұрпейісова, домбыра, күй, өнер, бұлбұл, бейне, аңыз, әңгіме, соқыр қыздың әні, дәстүр, шығармашылық.

Toktagan A.A.

**Is kuyi Bulbul by Dina
Nurpeissova a singing of
nightingale or song of sad girl?**

The article is aimed at enhancing knowledge of young people about one of the brightest compositions of people's composer Dina Nurpeissova Bulbul through study of the history of its creation which should contribute to full understanding and presentation of composer's idea in order to enhance delivery of feelings and mode of this kuyi during performance. Cognominal kyuys are present in work of such composers like Kurmangazy, Dauletkerai, Seitek and others. Dina's Bulbul differs and sparks interest firstly as Song of blind girl and character of nightingale are interrelated in the legend which is told along with the kuyi. Having analyzed this relation we recognized that this phenomenon is not random in traditional mindset of Kazakhs. In this respect Dina as creator-innovator not only continued tradition of composing kyuys related to nightingale's theme and also added her own view to this character and enlarged diapason of customary concepts.

Key words: Dina Nurpeissova, dombra, kuyi, art, nightingale, character, legend, story, song of blind girl, traditions, creative work.

Токтаган А.А.

**Кюй «Булбул» Дины
Нурпеисовой – пение птицы
или песня печальной девушки?**

Статья направлена на углубление знаний молодых исполнителей об одном из самых ярких произведений народного композитора Дины Нурпеисовой «Булбул» через исследование истории его создания, что должно способствовать полноценному пониманию и раскрытию идеи композитора в целях совершенствования передачи настроения и состояния этого кюя при его исполнении. Одноименные кюи встречаются в творчестве таких композиторов, как Курмангазы, Даулеткерей, Сейтек и др. «Булбул» же Дины отличается и вызывает интерес прежде всего тем, что в легенде, которая рассказывается вместе с кюем, «Песня слепой девушки» и образ «соловья» взаимосвязаны. Анализируя эту связь, мы убедились в том, что это явление не случайно в традиционном мировоззрении казахов. В этом отношении Дина как художник-новатор не только продолжила традицию сочинения кюя на тему соловья, но и привнесла свою лепту и придала этому образу собственное видение, расширив диапазон сложившихся понятий.

Ключевые слова: Дина Нурпеисова, домбра, кюй, искусство, соловей, образ, легенда, рассказ, песня слепой девушки, традиции, творчество.

**ДИНА
НҮРПЕЙІСОВАНЫҢ
«БҰЛБҰЛ» КҮЙІ
ҚҰСТЫҢ САЙРАУЫ МА,
ӘЛДЕ МҰҢДЫ
ҚЫЗДЫҢ ӘНІ МЕ?**

Биыл халық композиторы Дина Нұрпейісованың туғанына 155 жыл толып отыр. Осынау мерейтой қарсаңында әйгілі күй анасының тұлғасына, оның қазақтың күй өнеріне қосқан үлесіне көңіл бөліп, артына қалдырған мұрасын зерделеп халыққа насихаттау біздің абыройлы борышымыз деп білеміз.

Күй өнері – адамды рухани байытып жетілдіру мақсатын көздегенде ғана өзіне лайықты маңызға ие болады. Күй міндеттерінің бірі – аз мүмкіндікпен көп мағына беру, сүйсіндіре отыра шындықты астарлап жеткізу, тыңдаушыны мәнді дүниеге үйрету. Егер күй адамды ойландырып, шындықты ұғынуға септігін тигізбей тек ермек үшін уақытты көңілді өткізуге ғана бағытталған болса, ол рухты көтеретін биік, құдіретті өнер аталмасы анық. Сондықтан ертеден келе жатқан дәстүр бойынша күйді орындамас бұрын тыңдарманды оның аңыз-әңгімесімен таныстыру күйдің мағынасын ашуда қажетті құрал екені белгілі.

Бүгінде, барлығы емес, кейбір орындаушылардың күй тартуда алдыңғы қатарға халыққа жеткізер белгілі бір ой емес, құр виртуоздық, яғни барлық дыбыстарды жалаң техникалық тұрғыдан, бірыңғай «таза» және неғұрлым екпінді орындап шығу деп түсінетін «орындаушылық шеберліктің» басым болуының бірден-бір себебі – күйдің негізінде жатқан астар ойға, күй мазмұнына, шығу тарихына жеткілікті мән бермеуде. Дегенмен, орынды пайдаланған техниканың артықтығы жоқ, былайша айтқанда қолдың жүрдектігін шығарманың негізгі идеясын ашуға бағындыра білу қажет. Себебі күйдің ой-сезімдік мазмұн жиынтығы домбыра тарту техникасының ең үздік әдіс-тәсілдері арқылы жүзеге асады. Әрине, күйдің шығу тарихына мән берген кез келген домбырашы күйді керемет тартып кетеді деу дұрыс емес, бірақ күйдің шынайы табиғатын, бүтіндей болмысын танып білудегі шарттардың бірі болып есептелетін бұл маңызы зор кезең – домбырашыны шебер орындаушылыққа тағы бір қадам жақындататыны сөзсіз. Нәтижесінде күйші дыбыстарға жан бітіріп, әуенді нақышына келтіріп, күйді о бастағы автор идеясына сай орындап шығуға барын салады.

Күйші Динаның шығармашылығының шыңы болып танылған аса күрделі «Бұлбұл» күйі көптеген белгілі күйшілердің репертуарынан белді орын алып, халық ықыласына бөленіп

келеді. Ал дәстүрлі ортада құлағымыз үйренген осы «Бұлбұл» күйінің шығу тарихын жеткілікті білеміз бе? Күй – бұлбұлдың әсем сайрауын бейнелейді деген қарапайым да үстіртін пікір әрбір ізденген, күйді жүрегімен ұғынуға тырысатын жанды қанағаттандырмаса керек. Шын мәнінде, күйдің түп әңгімесінің тереңірек жатқанын зерттей келе аңғарамыз.

Сонымен, Дина Нұрпейісованың «Бұлбұл» күйін талдауды, жоғарыда айтқанымыздай, ең алдымен, оның атауы мен аңызына көңіл бөліп бастағанды жөн көріп отырмыз. Бұл күй жайында келтірілген пікірлердің алғашқысын қазақ этномузикатануының негізін салушы Ахмет Жұбановтың «Ғасырлар пернесі» еңбегінен табамыз: «Динаның «Бұлбұл» құстың үні жай ғана көрсетіліп қоймайды, күйде сезімнің бостандығы, ой мен арман идеясы айқын берілген. Бұл күйде бұлбұлдың сайрауы қуаныш гимніне, бақытқа айналатын жерлері бар» деп келеді де: «Қазақ ауыз әдебиетінде табиғаттың образы үлкен адам күйінің, сезімінің психологиялық егізі сияқтандырылып беріліп отырылады. ...Ал музыкада табиғаттың, жан-жануардың, құстың образдары көбінесе адам мінез-құлқын, ойын-, алған бағытын қорытындылау символы болып кетеді» – деп, бұл күйде бұлбұл құстың сайрауы жай бейнеленіп қана қоймағанын және жалпы қазақ музыкасында белгілі бір табиғат бейнесі адамның жай-күйін, сезімін суреттеу нышанына айналатынын жазады [1, 147 б.].

Күйдің шығу тарихына байланысты ел аузындағы әңгімені ғалым Ғафура Бисенова келтіре отырып, Динаның «Бұлбұл» күйін «Соқыр қыздың әнімен» байланыстырады. Дәлірек айтқанда, бұл күйдің Қазақстанның батысында аңыз болып кең тараған «Соқыр қыздың әні» әуеніне негізделгенін және зағип жанның дарыны мен ішкі жан-дүниесіне тамсанып, шабыттанғанын айтады. Күйші Дина қос жанарынан айырылған, тағдыр тәлкегіне түскен қыздың бейнесін қорғансыз құстың бейнесімен ұштастырған деген пікір келтіреді [2, 47 б.].

Ал енді осы аңыздың әдеби-көркемдік жағынан дамыған түрін Ақселеу Сейдімбектің «Қазақтың күй өнері» кітабынан көреміз. Күйдің шығу тарихының бұл нұсқасын жеткізгендер – атақты күйшілер Қаршыға Ахмедияров пен Сағын Жалмышев және жазушы Ілия Жақанов. Кітапта келтірілген көлемді аңызды қысқаша қайыратын болсақ, онда Динаның, алдымен Балым есімді құрбысымен танысқаны, біраз уақыттан соң бір төре Балымды малының күшімен алып, оны бұлттың көлеңкесінен қызғанып,

басынан таяқ айырмайтыны және ән шырқап, күй тартуына жынның ісі деп тыйым салатыны, ақыр соңында Балымды оңдырмай сабап, екі көзіне ақ түсіріп, төркініне апарып тастайтыны баяндалады. А. Сейдімбектің ойынша, Динаның «Бұлбұл» күйі Балым құрбысының жапа шеккен ауыр хәлін суреттеуден гөрі, оның керемет өнеріне тамсанудан туған күй секілді. Сонымен қатар, Балымның бойындағы дарынын бұлбұлмен теңеген Динаның: «Бұлбұл болып тудың, бұлбұл болып әрқашан ортамызда жүре бересің», – деген ойы да келтірілген [3, 622 б.].

Байқағанымыздай, Динаның «Бұлбұл» күйіне қатысты аңыз-әңгімелер түрлі болып келеді. Бір қарағанда, қалың көпшілікті өзінің әсем әуенімен сүйсіндіріп тамсандырған бұлбұлдың сайрауы күйде анық естілгенмен, бұл бейненің астарында ауыр тағдырды бейнелейтін терең ой, қорғансыз жайды суреттейтін зарлы әуен жатқанын аңғаруға болады. Күйдің бұлбұл құс арқылы жеткізілуінің құпиясы неде? «Бұлбұл» бейнесі мен «Соқыр қыздың әні» арасындағы байланыс қандай? Бұл сауалдарға біз осы мақала аясында жауап беруге тырысамыз.

Бұлбұл бейнесі жалпы әлемдік деңгейде, әсіресе әдебиетте кең таралған. Бұл тақырып ойшылдарды әр заманда да толғандырып келген. Олардың арасында ежелгі грек философы Аристотель, әйгілі ақындар У. Шекспир, Д. Китс, Т. Элиот, А. Пушкин, композиторлар Л. Бетховен, П. Чайковский және т.б. бар.

Жеке шығармаларды мысалға келтірсек, дат ақыны Ганс Христиан Андерсеннің (1805-1875) «Бұлбұл» атты ертегісінен тыңдаушы ғибрат, өнге алады. Андерсен құндылықтардың қайсысы шынайы, ал қайсысы жалған екенін көрсетеді және мейірімділік, қарапайымдылық, жанды өнер сияқты нағыз байлықтарды бағалауға шақырады. Себебі бұлар – өлімді де жеңуге қабілетті ғажап құш [4].

Сол сияқты ирландық философ, эстет, жазушы, ақын Оскар Уайльдтің (1854-1900) «Соловей и роза» атты ертегісі көпшілікке танымал. Бұл ертегі – ақынның суреткер мен қоршаған әлем арасындағы қарым-қатынасы, оның туындысының өнерге қас, не нәрседен де тек пайда табуға талпынатын филистерлік ортадағы қайғылы тағдыры туралы өзіндік толғаныстары болып табылады. Жалғыз бұлбұл-суреткер ғана шынайы махаббат пен құрбандықты бағалауға қабілетті болып шығады. Бұлбұл мен раушан гүл, Суреткер мен оның Туындысы материалдық пайданың соңына түскен қоршаған әлемде жоқ этикалық, рухани бастаудың қайнар көзі болып

табылады. Уайльд пікірі бойынша өнер өмірден де қымбат, ал өмір өнерден сусындауы қажет, себебі өнер кәміл және адамдарды рухтандыруға бейім [5].

Осылайша әр жазушы, әр ақын, жалпы әрбір шығармашыл тұлға бұлбұл бейнесін өз түсінігі мен қабылдау шеңберіне қарай құбылтып, өзіндік қолтаңбасын береді. Негізі, бұлбұл бейнесі шығыс мәдениетінен, нақтырақ сопылықтан бастау алады. Әрбір тылсым ілім сияқты сопылық та сөздік символиканы, астарлы теңеу, тұспал, нақыл, ишара тілін қолданады. Сопылық символика Омар Хайям, Руми, Хафиз, Джами, Саади және т.б. әйгілі парсы ақындарының шығармаларында көрініс тапқан. Соның ішінде «бұлбұл» бейнесі көптеген танымал сопылық нышандардың бірі ғана және ол қамығып мұңайған таза жан мағынасына ие. Уақыт өте келе бұл бейне көптеген өзге ұлттар әдебиетінде жалғасын тапқан. Бір қарағанда Динаның «Бұлбұл» күйін осы сопылық бейнеге жатқызуға болады. Бірақ күйдің шығу тарихында «Соқыр қыздың әні» шыға келеді. Осыған қарап, қазақ музыкасында бұлбұл бейнесі еріксіз әйелдің ауыр тағдырымен байланыстырылғанын байқауға болады. Себебі, қазақтың күй өнерінде «Бұлбұл» атты күйлер, көбіне әйел бейнесін суреттеуден туындаған. Бұған дәлел ретінде Айжан қыздың домбыра тартысына риза болған Құрманғазының «*Айда, бұлбұл, Айжан-ай*» күйін, бұлбұлша сайраған әнші қыз Балымға арнаған Динаның күйі «*Бұлбұлды*», домбыраны бұлбұлдай сайратқан Айша қызға арнап тартқан Сейтектің күйі «*Бұлбұл Айшаны*», өзінің еркінен тыс ұзатылайын деп жатқанын күй тілімен астарлап жеткізген Науша қыздың «*Бұлбұл*» күйін атауға болады. Бұл күйлерге қатысты айтылатын әңгімелердің қай-қайсысында да қыз баланың не ұзатылғанға дейінгі, не қалыңдық кезіндегі, не ұзатылғаннан кейінгі өмірінен үзінділер келтіріліп айтылады, болмаса жалпы қыз баланың нәзік бейнесі, бұлбұлша сайраған дауысы, не бұлбұлша тартқан күйі суреттеледі.

Зерттеуші П. Шегебаев өз мақаласында, бұлбұл бейнесі негізінен араб-парсы елдерінен шыққанын, кейін оның қазақ күй өнеріне халық поэзиясы арқылы енгені туралы жаза келе [6, 94 б.]: «В казахской поэтической культуре уже нет той разнообразной трактовки образа Соловья, какою мы наблюдаем в восточной поэзии. Для казахской поэзии, например, менее характерны такие его грани, как уподобление его страдающему в разлуке с любимой возлюбленному, или сравнение песни Соловья с буль-

канием вина («Чаша – розы, графины – бутоны, а булькание вина – песнь Соловья»). Из всего комплекса употребляемых в восточной поэзии толкований в казахской поэзии наиболее распространены такие, как отождествление его с личностью поэта и сравнение красоты голоса певца с пением Соловья» [6, 96 б.] – дейді. Кейін бұлбұл бейнесі қазақтың аспаптық музыкасында, соның ішінде күй өнерінде өз жалғасын табады. Себебі домбырашылар, көбінесе, өзін толғандырған тақырыптарын ән әуендері мен поэзиядан алып отырған [6, 98 б.].

Әлбетте, о бастағы бұлбұлдың сопылық бейнесі мен қазақ музыкасындағы бұлбұл бейнесінің арасындағы айырмашылық айқын. Күйшілер бұлбұл бейнесінің бастауын халық ауыз әдебиетіндегі сыңсу, бесік жыры сияқты әйел затына тән мұңды әуендермен ұштастырады. Оның бір көрінісі Динаның «Бұлбұл» күйінің «Соқыр қыздың әнінің» әуеніне құрылғандығы. Сондықтан, біз күйдегі бұлбұл бейнесінің әйел адамның бейнесімен байланысын ұғынып тарқатуға бет алдық. Ол үшін «Соқыр қыздың әніне» тоқталып, әнге жан-жақты талдау жасағанды жөн көрдік. Музыкатанушы Бақыт Тұрмағамбетова ғұрыптық өнерден туған әйелдердің мұңды әндері авторлық кәсіби шығармашылықта өзіндік әдіс-тәсілдерін сақтай отырып қалыптасқан деп жазады. Бұл айтылған әңгіме ән шеңберінде болса, біз әйел бейнесіне арналған күйлердің де, соның ішінде «Ақжелендер» мен «Бұлбұлдардың» да тамыры әйелге тән фольклорлық әндерде жатқанын айтқымыз келеді. Б.Тұрмағамбетованың мақаласында, сондай-ақ мазмұны жағынан бірсюжетті болып келетін әйелдердің мұңды әндері, соның ішінде Білектің кең танымал «Соқыр қыздың әні» адамның жан-дүниесіндегі күйзеліс пен зарлы күйін музыкалық тіл арқылы жеткізетін ән ретінде қарастырылған [7].

Жалпы «Соқыр қыздың әні» деп аталатын әндер Қазақстанның түрлі өңірлерінде сақталған. Оларды алғаш нотаға түсірген А. Затаевичтің (1869-1936) «Қазақтың 500 ән-күйі» этнографиялық жинағына «Соқыр қыздың өлеңі» деген атаумен Семей облысында жазып алынған бір әннің (жеткізуші Жұмабек Лекерев) [8, 156 б.] және «Қазақ халқының 1000 әні» жинағына «Соқыр қыздың әні» деген атаумен Орынбор, Орал губернияларында жазып алынған үш әннің (жеткізушілер Есімғали Жұмағалиев, Қамбар Медетов) ноталық жазбалары [9, 263, 279, 449 бб.] енгеніне қарағанда «Соқыр қыздың әні» қазақ даласында кең тараған ән болу керек. Әсіресе,

бұл аттас әндердің Қазақстанның батысында көбірек дамығанын Ғ. Бисенова айтып кеткенін жоғарыда жаздық. Сол әндердің біреуінің ноталық мысалын келтірейік.

«Соқыр қыз әнінің» тағы бір нұсқасын Б. Ерзаковичтің (1908-1997) «У истоков казахского музыкознания» атты кітабы арқылы эт-

нограф С. Рыбаковтың 1901 жылы жазып алғандығын білуге болады. Әннің нотасы және екі тармағы берілген:

«Бір құдай көзімді алды көрмесін деп,
Жолына жын шайтанның ермесін деп».

№1 «Соқыр қыздың әні». Жеткізген Қ. Медетов; нотаға түсірген А. Затаевич

Протяжно, с тоскою $\text{♩} = 76$ Сообщил Медетов Ганбар

Бірақ белгісіз себептермен әннің авторы мен орындаушысы жайлы ақпарат берілмеген. Аталған еңбекте Б. Ерзакович 1939 жылы атақты әнші Естай Беркімбаевтың (1868-1946 жж.) өз орындауынан жазып алған «Сандуғаш» әні «Соқыр қыз әнінің» едәуір трансформацияланған нұсқасы екендігі қызығушылық тудыратынын және осындай ұқсастықтар музыка тіліндегі эволюциялық үдерістерге жататындығын айтады. Сондай-ақ, Б. Ерзакович: «В «Сандуғаш» совершенно иное содержание. Если в «Соқыр қыз әні» раскрывается музыкальный и поэтический талант оставшейся неизвестной девушки, которая, возможно в своих выступлениях на айтысах пела, что по воле Аллаха она стала слепой, чтобы джин (бес), слуга шайтана (сатаны), не совратил ее с праведного пути, то «Сандуғаш» – волнующее любовное излияние, расширенная мелодия которого без стреттного соотношения мелодии и текста, и с более развернутым припевным заключением...» – дейді [10, 142-145 бб.]. Осы ойды біздің арнаға бұрып жалғастырсақ, «Соқыр қыздың әні» деп шырқаған Балымның зарлы үні Динаның әсем сарынды «Бұлбұл» күйіне ұласуын және оның мазмұны, мінезі жағынан біршама өзгеруін, Б. Ерзакович айтпақшы «музыка тіліндегі эволюциялық үдеріске» жатқызамыз.

Зира Наурызбаева «Две любви Естай» мақаласында сандуғаш сөзі орыс тілінде «стриж» деген құсты білдіретінін және ән мазмұ-

нында: «Естай рассказывает птице о своей жизни, печалится о недостижимой мечте. Он как бы призывает птицу в день Страшного суда стать свидетелем его честно и трудно прожитой жизни» [11] деген басты ой жатқанына назар аудартады. Ал Б. Ерзакович «Сандуғаш» деп жазғанда, міндетті түрде, оның орыс тіліндегі баламасын «Соловей» деп жақшаға жазып кетеді. «Соловей» сөзі қазақ тілінде бұлбұл деп аударылады, бірақ бұлбұлды қазақтар кейде сандуғаш деп те атайды. Қарап отырсақ, «Бұлбұл» – «Соқыр қыздың әні» – «Сандуғаш» (стриж) арасындағы өзара байланыс қызығушылық тудырады. Сонда бұлбұл атауымен байланысты «Сандуғаш» әнінің де, Динаның «Бұлбұл» күйінің де түбінде «Соқыр қыздың әні» мұңды әуенінің жатқанын және бұл байланыстың қазақ музыкасында кездейсоқ еместігін айтқымыз келеді.

Мұңды әуен демекші, «Бұлбұл» деп аталатын күйлердің «Мұңды қыз» деген тағы бір екінші атауы бар. Бұл сөзімізге дәлел болатын бір мысал, ол Сейтектің «Бұлбұл Айша» күйінің шығу тарихына байланысты айтылатын әңгіме. А. Жұбановтың «Ғасырлар пернесі» кітабынан үзінді келтірсек: «...Сол арада қалыңдықтың домбырашы екені де анықталды. Қыз домбырасын алып күй тарта жөнелді. Сейтек оның домбыра шертісін ұнатып қалды да, «Қарағым, домбыраң бұлбұлдай сайрайды екен», – деп сол Айша атты қызға арнап табанда бір күй тартады. Ел арасына ол күй «Бұлбұл Айша» деген атпен тарап кете-

ді. ...автордың мұнда аз да болса бұлбұлдың сайраған үніне еліктегені байқалады. Расында, Айшаның домбырашылығына бұлбұл дегенді тектен-тек қосып айтқан жоқ қой. Бұл күйді кей жерлерде «Мұңды қыз» деп атағанымен, онда қайғының суреті мүлде жоқ», – деп жазады А. Жұбанов [1, 171 б.]. Динаның күйі «Бұлбұлды» да, бір қарағанда, қайғылы күйге жатқызу қиын. Алайда күйдің аңызына назар аудара отырып, әуеннің мұңды болмауын күйші Динаның бойындағы жігерлілікпен, замандастарын өзінің өнерімен жұбатып қана қоймай, рухтандыра білетін шығармашылығының ерекше қасиетімен байланыстыруға болады.

Сол сияқты, қазақтың күй өнерінде бұлбұл бейнесін қыздың ішкі мұңымен қиылыстыра айтудың тағы бір мысалы «Үш атаның тартысы» (кейде «үш ананың айтысы») оқиғасымен байланысты. Бізге жеткен хикаяны қысқаша баяндасак, бірде кіші жүздің төресі Қаналы ұйымдастырған үлкен бір мәжілісте өнер сайысы болып, ақырында күй тартыс басталады. Тартысқа үш кісі – Есбай, Тоғызбай, Науша қыз түседі. «Бірінші кезек Науша қызға тиеді. Наушаның тартқаны «Шилеме-шегелеме» күйі. Науша бұл күйді тартпас бұрын, алдымен оның аңызына тоқтала кетеді: «Бірде далада «Ақсүйек» ойнап жүргенде, шонқаймамды тасқа соғып, өкшесін сындырып алдым. Сонда бір құрбы жігіт, ұсталығы бар еді, айдың жарығында шонқаймамның өкшесін кәдімгі шимен шегелеп берді. Сондағы құрбымның өнеріне разы болып шығарған күй еді» депті. Мұнда, шығыс мәдениетіне сай, оқиғаны ашығынан жайып салмай астарлап айту орын алады, демек, әңгіме нақты ұста жігіттің өнері жайлы болмаса керек, бұл жерде Науша өзінің бір жігітпен көңіл қосқан жайын емеурінмен аңғартып отыр. Келесі кезек Тоғызбайға тиіп, ол «Қызыл қайың – Мамыт» деген күйді тартады. Бұл күйдің әңгімесін Тоғызбай былай түйіндейді: «Бір жігіт бір қызбен көңілдес болады. Бірақ өзінің олақтығынан, келген сайын иттерді шулатып, елге жария болып қалады. Содан кейін бірде, әсіресе белсене шауып жүрген бір қайың-қаптал итті манағы жігіт айдалада қуып жүріп, әбден сабап, бір аяғын сындырып қоя береді. Міне, сонда, итті алдай алмаған жігіт қызбен не сөйлеспек деп шығарған күйім еді», – депті.

«Науша мен Тоғызбайдың арасында әлденендей келісім, ұғысымның барын байқау қиын емес. Науша, қыздың көңілін таба білген епті жігіт жайын айтса, Тоғызбай жұғымы жоқ олақ, ебедейсіз жігіт жайын айтып отыр. Сол жиында

отырған қыз-бозбалаға өнеге ғой бұл» – дейді зерттеуші Айтжан Токтаған өзінің «Күй – Тәңірдің күбірі» атты еңбегінде [12, 75 б.].

Үшінші кезек Есбайға тиеді. Ол екі домбырашының бұрыннан дайындап келген күйлерін тартқандарын, ал өзінің осы арада, табан астында шығарған күйін тартатынын және олар оң қағып тартса Есбай теріс қағып тартатынын айтып «Терісқақпай» күйін орындайды. Жұрт: «Тазбала жеңді», – деп шуласып кетеді, содан Қаналы төре байрақты Есбайға береді. Сол кезде Науша қыздың: «Уа, алдияр! Мен бірінші кезек өзіме тигенде сасып қалып, қолыма ілінген күйді тарта салып едім. Ендігі тілек – осы жиынға арнап әкелген күйімді тартсам деп едім. Маған байрақ керек емес. Жұрт күйімді тыңдаса болды» дегенін халық та, төре де құп көреді. Науша қыз өзінің «Бұлбұл» атты әйгілі күйін тартады. Есбай өзінен кейін ешкім күй тартпай келгенін, ал енді Науша қыздың мына тартуын өзінің заманының өткені деп білетінін айтып, мұңайып отырып «Өттің дүние» күйін қозғайды. Осы арада Тоғызбай Есбайға «бұл дүниеден шешен де, данышпан да, батыр да өткен, бұл дүние кімнен қалмаған?» деп басу айтып, өзінің «Әләйім жалған» атты күйін тартады. Ойын қорытындылай келе Айтжан Токтаған: «Наушаның «маған Байрақ керек емес. Жұрт күйімді тыңдаса болды» деген сөздерінде үлкен әлеуметтік астар жатқан сияқты. Бірінші күйінде Науша өзінің бір жігітпен көңіл қосқанын меңзейді. Ал екінші күйінде домбырашы қыз өзінің ықтиярсыз ұзатылғанын немесе ұзатылғалы жатқанын айтқан болуы керек» дейді. (Бұл аңызды жеткізген домбырашы Алым Жаңбыршин) [12, 74-77 бб.].

Дина Нұрпейісова «Бұлбұл» күйін Дәулеткерейдің «Бұлбұл» күйіне еліктеп шығарған деген пікірді келтіре отырып, Дәулеткерейдің «Бұлбұлы» жайлы А. Жұбанов: «Дәулеткерей шыншыл суреткер ретінде, құстың дауысын домбыраға құр қайталап түсірмей, сайраған бұлбұл тақырыбы поэтикалық түрде халық өмірімен тығыз байланыса жырланған. Бұл музыкада адамды қанаттандырып, қиялын қозғайтын «азаттық жыры» деген тәріздес астар ой жатыр» – дейді [1, 128 б.]. Дәулеткерейдің «Бұлбұлы», оның көптеген басқа күйлері сияқты, әйелдер бейнесін сомдауға арналған дейтін болсақ, әлеуметтік наразылық, қызды өз еркінен тыс малға беру жайлы астарлап айтатын, әсіресе, қыздар шығармашылығында көрініс тапқан қарсылық әндер жайлы әңгімеге алып келеді. Динаның «Бұлбұлына» негіз болған «Соқыр қыздың әні» де мұң-шерін әнмен таркатқан Балымның азалы

үні емес пе? Иә, Динаның «Бұлбұл» күйі арқылы дәстүр сабақтастығын анық көруге болады, яғни Дәулеткерей, Құрманғазының аттас күйлерін өз күйімен жалғастыру дәстүрі жоқ емес, бірақ сонымен қатар, Динада бұлбұл бейнесі тағдыр тауқыметін көрген әйел адамның бейнесіне ұласады.

Әйелдердің әлеуметтік теңсіздігі тақырыбы кеңес заманының идеологиясына толықтай сәйкес келгенін ескерсек, Б. Ерзаковичтің де сөздерін ұғына түсеміз: «...в быту сохранилось много песен девушек, просватанных помимо их воли. Эти песни размышления о своей печальной доле, песни-жалобы о невозможности изменить свою судьбу. Мелодии таких песен, более развитых чем сынсу, несмотря на трагичность содержания текста, по мажорной лирической напевности бывают холодно-вато-рассудительными, так что даже возникает сомнение о художественном единстве мелодии и стихов» [14, 64 б.], – деп, осы тақырыптағы әндердің сынсудың жетілген түрі екенін айтып өтеді. Зерттеуші К. Исләмжанұлы: «...отбасылық ғұрып фольклорының ішкі рухында қазақ әйелінің еркін де, нәзік жан дүниесі көрініс береді. Бесік тербетіп отырған әйел балаға деген мейірім шуағын ғана төгіп қоймайды, өз басының мұңын, тіпті, әлеуметтік теңсіздікті де өлеңге қосып айта береді. Оны сынсудың да, жоқтаудың да мазмұнынан аңғаруға болады. Отбасылық ғұрып фольклоры – осындай ішкі иірімдері мол, ғұрыптық та, лирикалық та астары қосқабат, көпқыртысты жанр [15, 8 б.], – дейді. Жоғарыдағы зерттеушілер пікірлері бір-біріне сәйкес келеді. Сол сияқты «Азаттық» радиосының тілшісі Нұртай Лаханұлы өзінің «Қазақ ән өнеріндегі қарсылық сарындағы шығармалар» атты мақаласында «Соқыр қыздың әнін» (Қайыптың әні «Жадаукөк», Аманғалидың, Ажардың әндерімен қатар) Батыс Қазақстан ән дәстүріндегі қарсылық әндерге жатқызады. Мақала авторының айтуы бойын-

ша, бұл өңірге тән әндер «саяси қарсылығы аз болса да, әлеуметтік трагедияны сипаттайтын соны тенеулерге толы. Басқа өңірлерде сирек кездесетін әйелдер шығармашылығы да осы өлкеге кең тараған». Осы мақалада музыка зерттеушісі Ерлан Төлеутайдың бұл өңірге әлеуметтік келеңсіздіктерге деген наразылықты әннен гөрі күй арқылы жеткізу тән деген пікірі бар. «Қазанғаптан бастап Құрманғазы, Диналардың күйлерінің қай-қайсысында да қарсылық сарыны аңғарылып тұрады» деген ойы келтірілген. Мақалада халық композиторы Білектің «Соқыр қыздың әнін» өлең-жолдары берілген. «...Әннің әуенінен өкпе-реніш пен мұңды анық сезіне аласыз» – деп жазады мақала авторы (әнді орындаған Мекес Төрешов) [16]. Бұл зерттеулерден түйетін ойымыз, «Соқыр қыздың әні» деген әннің түбінде мұң, зар жатыр. Бұл ән бұлбұл құстың шарасыз халімен тепе-тең, жанамалас болып келетіндіктен екі бейне арасындағы байланыс қазақ музыкасында қалыптасып қалған түсінік іспетті. Сонымен, қазақтың күй өнерінде бұлбұл бейнесін әйел бейнесімен, оның ауыр тағдырымен, жан-дүниесінің күйзелісімен, әлеуметтік келеңсіздікке қарсылық ойын астарлап жеткізетін мұңды әуенімен байланыстыра, қиыстыра айту – белгілі бір деңгейде қалыптасқан түсінік немесе дәстүр.

Бұл бейнелердің өзара қиысуын төменде келтірілген «Соқыр қыздың әні» [9, 279 б.] мен Динаның «Бұлбұл» күйінде қолданылған музыкалық әдіс-тәсілдер арасындағы ұқсастықтардан байқаймыз. Мысалы:

- ән де күй де бір өлшемде жазылған;
- әндегі мордент (әуенді әшекейлеу, негізгі дыбыстың қосымша дыбыспен кезек алмасуы) және жоғары дыбыстан төменгі дыбысқа сатылап түсетін секвенциялар «Бұлбұл» күйінде де жиі кездеседі;
- ән де күй сияқты фригийлік ладта (II-ші төмендетілген дыбыс – ми-бемоль) жүреді.

№2 «Соқыр қыздың әні». Жеткізген Е. Жұмағалиев; нотаға түсірген А. Затаевич



«Бұлбұл» күйінің (№3 мысал) бас буынындағы төменгі «ре» ішегінде жүретін әуендік құрылым (ре-ми-фа-соль-фа-ми-ре) «Соқыр қыздың әніндегі» (№2 мысал) бастапқы 4 тактының әуеніне сәйкес келеді.

Әннің бірінші сөйлемі эолийлік ладта басталып, екінші сөйлемі фригийлік ладқа жалғасып кетеді, яғни 2-ші төмендетілген дыбыс

(ми-бемоль) пайда болады. Сол сияқты «Бұлбұл» күйінде де бас буын мен негізгі әуен алдымен эолийлік ладта басталып, кейін фригийлік ладта жүреді.

Күйдегі ми-бемоль қолданылатын бұл иірімдер күйдің өн бойында қайталанады және бұл қолданылатын тәсіл бұлбұл сайрауын көрсететін күйдегі ең жарқын кезең (№4 мысал).

№3 Дина «Бұлбұл». Орындаған Д. Нұрпейісова; нотаға түсірген Ж. Қаламбаев



№4 Дина «Бұлбұл». Орындаған Д. Нұрпейісова; нотаға түсірген А. Токтаған



Күйдегі сағадан сатылап түсетін секвенциялық қозғалыс әнде де кездеседі (№5, 6 мысалдар).

Сонымен, талдауды қорыта келе айтатынымыз күйдің бас буыны мен негізгі буындары әннің әуенінің заңдылықтарына негізделеді. Сонымен қатар, күйдегі сағаның жоғары дыбысынан сатылап төменге түсетін секвенциялық қозғалысты ән әуенінен де байқаймыз. Күйде де, әнде де бұлбұлдың сайрауын бейнелеу ортақ фригийлік ладтың қолданылуы арқылы жүзеге асады. Осыған қарап, «Бұлбұл» күйінің негізінде «Соқыр қыздың әнінің» әуені жатқандығын көреміз.

Күйді орындау дағдысын шыңдай түсуде қажетті шарттардың тағы бірі – ол күйді осы күнге дейін нотаға түсіріп немесе орындап жеткізген өнер қайраткерлерінің еңбегімен санасу, бағалау болып табылады. Динаның «Бұлбұл» күйін алғаш рет нотаға түсірген ҚР еңбек сіңірген қайраткері, қобызшы және домбырашы Жаппас

Қаламбаев болатын [19, 77 б.]. 1991 жылы ҚР халық әртісі, күйші Қаршыға Ахмедияровтың «Әсем қоңыр» жинағында екінші рет түсірілген нұсқасы жарық көрді [20, 36 б.].

Күйдің негізгі өлшемі Ж. Қаламбаевтың нұсқасында алты сегіздік болса, Қ. Ахмедияровтың түсірілімінде үш сегіздік. Күй негізінен жеке орындауға лайықталған және оның әрбір қағысын, әрбір нотасын түгелдей қалдырмай орындау – шығарманың негізгі талабы екенін ескерсек, оның өлшемі үш сегіздікте болғаны тиімдірек деп есептейміз. Жаппас күйші күйдің нотасын Динаның орындауынан тікелей түсіруі әбден мүмкін. Сондықтан «Бұлбұл» күйін Дина дәл осылай орындаған деп болжауға болады.

Құрманғазы, Дәулеткерей мен Динаның «Бұлбұлын» салыстырып қарастырса, Құрманғазы мен Дәулеткерейдің бас буындары біркелкі, яғни қанша қайталанса да өзгермей тартылатынын байқаймыз. Ал Динаның күйінде бас буын

әр қилы тартылады. Құрманғазы сағадан түсетін жерлерінде секвенция түрінде зырылдатып өте шықса (№7 мысал), Дина осындай жерлерде

әр буынға тоқтап, қағыстарын іркіп, пернелерді жеке-жеке сөйлетіп барып бас буынға түседі (№9 мысал).

№5 Дина «Бұлбұл». Нотаға түсірген Ж. Қаламбаев



№6 Дина «Бұлбұл». Нотаға түсірген А. Тоқтаған



№7 Құрманғазы «Бұлбұл». Орындаған Е. Қазиев; нотаға түсірген А. Тоқтаған



№8 Дәулеткерей «Бұлбұл». Жеткізген М. Бөкейханов; Нотаға түсірген А. Затаевич



№9 Дина «Бұлбұл». Нотаға түсірген А. Токтаған



Ж. Қаламбаев нотаға түсірген нұсқасында Динаның «Бұлбұл» күйі домбыраның мойнындағы композициялық буындарын толық қамтыған деп айтуға болады. Бұл «Бұлбұл» күйінің Дина Нұрпейісованың алғашқы орындағаны болуы керек. Өзінің орындауындағы бұл нұсқаның аудио жазылымы, өкінішке орай бізге жетпеді. Осы нұсқаны ҚР халық әртістері Рүстембек Омаров, Рысбай Ғабдиев [21, «А»: №4], Әзидолла Есқалиев [22, №14], ҚР еңбек сіңірген қайраткері Шәміл Әбілтай [23, CD-1, №16], ҚР еңбек сіңірген әртістері Жексенбек Нұржауов, Айгүл Үлкенбаевалар әбден жеріне жеткізе орындады. Кейін Динаның өз орындауындағы фоножазылымдағы бар күйлер жинақталып, жеке гигант (гигант, гранд, мини – пластинканың көлемі) күй табақ болып шығарылды. Сол кезден бастап Динаның «Бұлбұлының» келесі бір өзінің орындаған нұсқасы айналымға енді [24, CD-2, №5], [25, CD-28, №5]. Халық музыкасында, соның ішінде күйде қатып қалған қағида жоқ (мысалы, бір орындағанды екінші тартқанда тура өзгертпей тарту деген сияқты). Оның үстіне Дина секілді суырып салма күйшіге әр орындағанда өзінше өзгертіп тарту – табиғи нәрсе. Сондықтан екі жазбада да өзіндік ерекшеліктер (тексте де, ырғақтық жағынан да) баршылық.

Күйтабаққа шыққан бұл нұсқаны домбырашылар тез үйреніп алып, концерттік репертуарларына енгізіп, орындап кетті. Дәлірек айтсақ, тап осы нұсқаны орындаған және өте жақсы орындаған милиция полковнигі Сағын Жалмышев еді [26, CD-1, №21], [27, CD-1, №27]. Бұл ағамыздың арнайы музыкалық сауаты болмаса да, табиғи есту қабілеті ең жоғарғы деңгейде дамыған, оған қоса домбыраға, күйге де-

ген ынтасы кез келген оқыған домбырашыдан жоғары екені бүкіл Қазақстанға белгілі азамат. Бұл кісіден кейін бұл нұсқаны (II нұсқаны) кәсіби түрде шыңына шығарып орындаған және насихаттаған дүлдүл домбырашы, ҚР халық әртісі Қаршыға Ахмедияров болатын [28, CD-5, №1]. Осы екі нұсқа да өте керемет тартылған. Түбі бір күй болса да, күйші Дина екі нұсқасын да керемет виртуоздықпен орындаған. Мүмкін, сол кезде күйшінің тағы бір орындауын сұрап жазып алғанда, бүгінгі күні «Бұлбұл» күйінің үшінші нұсқасы қолымызда болар ма еді... Күйшінің суырып салмалық қасиетін ескерсек, әрине болар еді. Қазіргі кезде біреулер күйші Динаның «Бұлбұлының» бірінші нұсқасын тыңдағанды, бәзбіреулер екінші нұсқасын тыңдағанды ұнатады. «Талғамда талас жоқ» дегендей, қай нұсқасы болса да өз алдына ерекше күй болып, қарапайым қара домбырадан осыншама мүмкіндіктің толассыз шығып жатқанына қайран қалудан басқа амал қалмайды.

Сонымен, ойымызды қорытындылай келе айтатынымыз қазақтың дәстүрлі өнерінде, соның ішінде қазақ күйшілерінің шығармашылығында көптеп кездесетін үрдіс – бұлбұл бейнесін әйел адамның тағдырымен, ғұрыптық әндерден бастау алатын әйелдердің мұңды әуендерімен қиыстыру болып табылады. Соның ең жарқын көрінісі Динаның «Бұлбұлы». Осы байланысты білетін қандай да домбырашы күйді тек сылдыр техникалық жағынан емес, өзгеше, ерекше толғаныспен орындай бастайтынына сенімдіміз. Мақаланың аты айтып тұрғандай, бұлбұл құстың сайрауының астарында жатқан мұңды қыздың азалы үнін сезінген домбырашының осы күйге деген көзқарасы өзгеріп, оның мағынасын ашуда зерделі орындаушылыққа ұмтылыс

жасайды. Сөйтіп, күйдің тақырыбымен үндестігі жағынан Динаның орындаушылығына біртабан жақындай түседі. Ал күйші Динаның «Бұлбұлды» орындаған жазылымын тыңдағанда нәзік дыбыстың жігерлі дыбысқа, көңілді дыбыстың мұңды дыбыстарға ғажайып көркемдікпен алмасатынын байқаймыз. Кішігірім паузадан кейін бәсеңдеп бара жатқан әсем әуеннің соңынан, кенеттен, жаңа, жарқын әуеннің белсенді ілесіп кетуі – Дина орындаушылығына тән ерекшеліктердің бірі. Күй анасының он саусағынан күй төгілгенде дыбыстардың сан қырлылығы, толықтығы мен күшіне таңданудан басқа амал қалмайды. Мақаламызды ақын Ілияс Жансүгіровтың «Бұлбұлға» деген өлеңімен қорытындылағымыз келеді:

Сайрадың күйқылжытып, құбылжытып,
Тамсандым, тандайымның суын жұтып,

Толкытып, толықсытып, емірентіп,
Қиқуға қызықтырдың, қылдың ынтық.
Ерікті алып, ес шығарып, екілентіп,
Көңілді көлбектетіп, ойды ұмтылтып,
Қанды қозғап, тамырды солқылдатып,
Көңіл мұңын, жүректің лебін тінтіп.
Малда дыбыс, көлде шу, жерде ызыл жоқ,
Манайды манаурадым мүлде ұмытып,
Судың сылдыр, тоғайдың дыбыры жоқ,
Басканы қойдың, әншім, тақа құртып.
Шырқатып, шыңғырасың шымырлатып,
Төмендеп түсіресің сыбырлатып,
«Мұңдым-ау! Мынау сенің мұңың ғой», – деп,
Маған да әкелесің қыңырлатып,
Жіберіп жер астына ызылдатып,
Қайтадан көтересің сыбырлатып,
Жүрегім, қаным, мыйым, көмейім де,
Қосылып, қос құлақты шыңылдатып.
Сен сондай, ә, мен қандай сол мезгілде?
Елжіреп ішім, бауырым кеткен мүлде.
Қаныма қосып кеттің бір ауру,
Осылай сайрамасаң күнде-күнде.

Әдебиеттер

- 1 Жұбанов А. Ғасырлар пернесі. – Алматы: Жазушы, 1975. – 400 б.
- 2 Бисенова Ф. Ғажайып дарын. Дина күйші. Жинақ / Құраст. Ф. Әнес – Алматы: Арыс, 2012. – 336 б.
- 3 Сейдімбек А. Қазақтың күй өнері. – Астана: Күлтегін, 2002. – 832 б.
- 4 Шамсутдинова Д. Анализ произведения Ганса Христиана Андерсена «Соловей» <http://www.scienceforum.ru/2013/143/2477>
- 5 Закомолдина О. Философско-эстетическая проблематика в сказках Оскара Уайльда // <http://barhat-art.ru/416-2/>
- 6 Шегебаев П. Происхождение и развитие образа соловья в домбровой музыке // Инструментальная музыка казахского народа. – Алматы: Өнер, 1985. – 152 б.
- 7 Тұрмағамбетова Б. Әйелдердің мұңды әндері (<http://kazgazeta.kz/?p=3502>)
- 8 Затаевич А. 500 казахских песен и кюйев. Алма-Ата: Наркомпрос Казахской АССР, 1931. – 313 б.
- 9 Затаевич А. 1000 песен казахского народа. М: Государственное музыкальное издательство, 1936. – 607 б.
- 10 Ерзакович Б. У истоков казахского музыкознания. – Алма-ата: Наука, 1987. – 176 б.
- 11 Наурызбаева З. Две любви Естая <http://www.otuken.kz/index.php/cultzira/327>
- 12 Есенұлы (Токтаған) А. Күй – Тәңірдің күбірі. – Алматы: Дайк-пресс, 1996. – 208 б.
- 13 Аравин П. Даулеткерей и казахская музыка XIX века. – М: Советский композитор, 1984. – 152 б.
- 14 Ерзакович Б.Г. Песенная культура казахского народа. – Алма-Ата: Наука, 1966. – 402 б.
- 15 Исламжанұлы (Матыжанов) К. Қазақтың отбасылық фольклоры: монография. – Алматы: Арыс, 2007. – 332 б.
- 16 Лаханұлы Л. Қазақ ән өнеріндегі қарсылық сарындағы шығармалар http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_traditional_music_western_style/24668663.html
- 17 Токтаған А. Атыраудың 62 Ақжелеңі. – Алматы: Өлке, 2000. – 160 б.
- 18 Бақтығалиева Д. Жанр Ақжелен в инструментальной (домбровой) культуре казахов: Өнертану кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертацияның авторефераты. – Алматы, 2008. – 161 б.
- 19 Бисенова Г. Күйші Дины Нурпейисовой // Музыкальная культура Казахстана. – Алма-Ата: КазГосИздат, 1955. – 180 б.
- 20 Ахмедияров Қ. Нұрпейісова Д. Әсемқоңыр. – Алматы: Өлке, 1997. – 128 б.
- 21 Ғабдиев Р. Байжұма [аудио-кассета]: қазақ күйлері: домбыра. – Алматы: «Мәлике» шығармашылық орталығы, 1999. – 19 күй.
- 22 Есқалиев Ә. Дәулескерлік дәстүр [Электронды ресурс]: қазақ күйлері: домбыра. – Атырау: EL production company, 2011. – 1CD, 1 DVD
- 23 Қазақ музыкасы [Электронды ресурс]: жинақ. – Алматы: «Меломан Home Video» компаниясы, III диск.
- 24 Мәңгілік сарын [Электронды ресурс]: қазақ күйлері: домбыра. – Алматы: «Ел» продюсерлік орталығы, 2012. – 8 эл. опт.диск (CD-ROM)
- 25 Қазақтың дәстүрлі 1000 күйі [Электронды ресурс]: қазақ күйлерінің антологиясы. – Алматы: «Ел» продюсерлік орталығы, 2009. – 41 эл. опт.диск (CD-ROM)

- 26 Ғасырлар сазы [Электронды ресурс]: қазақ халық музыкасының антологиясы. – Алматы: «Мақсат» Records, 2001. – 3 эл.опт.диск (CD-ROM)
- 27 Мәңгілік сарын [Электронды ресурс]: қазақ күйлерінің антологиясы. – Алматы: «Қазақстан» республикалық телерадиокорпорациясы» АҚ: Қазақстан RECORDS, 2004. – 9 эл.опт.диск (CD-ROM)
- 28 Kuyi Karshyga... [Электронды ресурс]: full collection: special edition: volume I. – АҚШ, 6 эл.опт.диск (CD-ROM)

References

- 1 Zhubanov A. Gasyrlar pernesi.– Алматы: Zhazushy, 1975. – 400 b.
- 2 Bisenova G. Gazhajyp daryn // Dina kuishi. Zhinak / Kurast. Anes G. – Алматы: Arys, 2012. – 336 b.
- 3 Seidimbek A. Kazaktyn kui oneri.– Astana: Kultegin, 2002. – 832 b.
- 4 Shamsutdinova D. Analiz proizvedeniya Gansa Hristijana Andersena «Solovei» <http://www.scienceforum.ru/2013/143/2477>
- 5 Zakomoldina O. Filosofsko-esteticheskaya problematika v skazkah Oskara Uailda <http://barhat-art.ru/416-2/>
- 6 Shegebayev P. Proishozhdenie i razvitie obraza solovja v dombrovoi muzyke // Instrumentalnaya muzyka kazakhskogo naroda. – Алматы: Oner, 1985. – 152 b.
- 7 Turmagambetova B. Ajelderdin mundy anderi (<http://kazgazeta.kz/?p=3502>)
- 8 Zatayevich A. 500 kazakhskih pesen i kuyev. Alma-Ata: Narkompros Kazakhskoi ASSR, 1931. – 313 b.
- 9 Zatayevich A. 1000 pesen kazakhskogo naroda. M: Gosudarstvennoe muzykalnoe izdatelstvo, 1936. – 607 b.
- 10 Erzakovich B. U istokov kazakhskogo muzykoznaniiya. – Alma-Ata: Nauka, 1987. – 176 b.
- 11 Naurzbayeva Z. Dve lyubvi Estaya <http://www.otuken.kz/index.php/cultzira/327>
- 12 Esenuly (Toktagan) A. Kui – Tanirdin kubiri. – Алматы: Daik-press, 1996. – 208 b.
- 13 Aravin P. Dauletkerei I kazakhskaya muzyka XIX veka. – M: Sovetskii kompozitor, 1984. – 152 b.
- 14 Erzakovich B.G. Pesennaya kultura kazakhskogo naroda. – Alma-Ata: Nauka, 1966. – 402 b.
- 15 Islamzhanuly (Matyzhanov) K. Kazaktyn otbasylyk folkloriy. Monografiya. – Алматы: Arys, 2007. – 332 b.
- 16 Lakhmanuly L. Kazak an onerindegi karsylyk saryndagy shygarmalar http://www.azattyq.org/content/kazakhstan_traditional_music_western_style/24668663.html
- 17 Toktagan A. Atyraudyn 62 Akzheleni. – Алматы: Olke, 2000. – 160 b.
- 18 Baktygaliyeva D. Zhanr Akzhelen v instrumentalnoi (dombrovoi) kulture kazakhov: Onertanu kandidaty gylymi darezhesin alu ushin daiyndalghan dissertatsiyanyn avtoreferaty. – Алматы, 2008. – 161 b.
- 19 Bisenova G. Kjuj Diny Nurpeisovoi // Muzykalnaya kultura Kazakhstana. – Alma-Ata: KazGosIzdat, 1955. – 180 b.
- 20 Akhmediyarov K. Nurpeisova D. Asemkonyr. – Алматы: Olke, 1997. – 128 b.
- 21 Gabdiyev R. Baizhuma [audio-kasseta]: kazak kuileri: dombyra. – Алматы: «Malike» shygarmashylyk ortalygy, 1999. – 19 kui
- 22 Eskaliyev A. Dauleskerlik dastur [Elektronnyy resurs]: kazak kuileri: dombyra. – Atyrau: EL production company, 2011. – 1CD, 1 DVD
- 23 Kazak muzykasy [Elektronnyy resurs]: zhinak. – Алматы: «Meloman Home Video» kompaniyasy, III disk.
- 24 Mangilik saryn [Elektronnyy resurs]: kazak kuileri: dombyra. – Алматы: EL production company, 2012. – 8 el.opt.disk (CD-ROM)
- 25 Kazaktyn dasturli 1000 kuji [Elektronnyy resurs]: kazak kuilerinin antologiyasy. – Алматы: «El» produserlik ortalygy, 2009. – 41 el.opt.disk (CD-ROM)
- 26 Gasyrlar sazy [Elektronnyy resurs]: kazak halyk muzykasynin antologiyasy. – Алматы: «Maksat» Records, 2001. – 3el.opt.disk (CD-ROM)
- 27 Mangilik saryn [Elektronnyy resurs]: kazak kuilerinin antologiyasy. – Алматы: «Kazakhstan» respublikalyk teleradiokorporatsiyasy» АҚ: Kazakstan RECORDS, 2004. – 9 el.opt.disk (CD-ROM)
- Kuyi Karshyga... [Elektronnyy resurs]: full collection: special edition: volume I. – USA, 6 el.opt.disk (CD-ROM)

Sebti M.
**Ethical Trends in Islamic
Philosophy**

The author makes a brief survey of the great contribution of al-Farabi to ethical and political questions. Also tries to focus briefly on the specificity of this classical ethics; to underline its relationship to Greek ethics but also its close relationship to the Qur'an and the Sunna and try to show how this very specific heritage has its place in Muslim contexts today.

Before the ninth and tenth centuries, systematic ethical discussions were not yet developed in Islamic context. From the ninth century onwards, a substantial body of Greek ethical material – translated into Arabic – was in circulation in Islamic countries. For Fārābī, ethics, metaphysics and politics are closely linked. Fārābī conceives of the virtuous city (al-madīna al-fādila) as the city which allows citizens to reach their intellectual and moral perfection.

Key words: al-Farabi, ethics, metaphysics, politics, morality, Islamic philosophy.

Себти М.
**Ислам философиясындағы
этикалық тенденциялар**

Автор әл-Фарабидің этикалық және саяси пікірлеріне шолу жасайды. Сондай-ақ, классикалық этика ерекшелігіне қысқаша тоқталып, оның тек грек этикасына ғана емес, сонымен қатар Құран және Сүннетке қатысын баса назарға алады және бұл мұраның бүгінде мұсылман контексіндегі орнын көрсетуге тырысады.

Тоғызыншы және оныншы ғасырларға дейін жүйелі этикалық талқылау Ислам контексінде болған жоқ. Тек тоғызыншы ғасырдан бастап, грек этикалық материалының айтарлықтай мөлшері араб тіліне аударылған және Ислам елдеріне таратылған. Әл-Фарабидің пікірінше, этика, метафизика және саясат өзара тығыз байланысты. Ол азаматтардың интеллектуалдық және моральдық жетілдіруіне жетуі мүмкін орын ретінде ізгілікті қаланы (әл-мәдина әл-fadila) қарастырады.

Түйін сөздер: әл-Фараби, этика, метафизика, саясат, мораль, ислам философиясы.

Себти М.
**Этические тенденции
исламской философии**

В данной статье автор рассматривает этические и политические взгляды аль-Фараби. Также пытается кратко остановиться на специфике классической этики, чтобы подчеркнуть ее отношение не только к греческой этике, но к Корану и Сунне и попытается показать, как это конкретное наследие имеет свое место в мусульманском контексте сегодня.

До девятого и десятого веков, систематические этические дискуссии еще не были разработаны в исламском контексте. Начиная с девятого века и далее, значительный объем греческого этического материала переводится на арабский язык и распространяется в исламских странах. По аль-Фараби, этика, метафизика и политика тесно связаны между собой. Он мыслит о добродетельном городе (аль-мадина аль-fadila) как о месте, где граждане могли достичь своего интеллектуального и нравственного совершенства.

Ключевые слова: аль-Фараби, этика, метафизика, политика, мораль, исламская философия

ETHICAL TRENDS IN ISLAMIC PHILOSOPHY

I will make a brief survey of the great contribution of al-Fārābī to ethical and political questions.

When we look into the history of classical Islamic philosophy, we can notice the paramount importance of ethical writings from the 10th to the 16th century. I will try to focus briefly on the specificity of this classical ethics; to underline its relationship to Greek ethics but also its close relationship to the Qur'ān and the Sunna and try to show how this very specific heritage has its place in Muslim contexts today.

Before the ninth and tenth centuries, systematic ethical discussions were not yet developed in Islamic context. However, the commentators as well as the jurists, when interpreting the Qur'ān and the Sunna, were conducting a survey on ethical questions. We can later on distinguish theological theories on ethics from the philosophical ones. The former are divided into two major currents: a) a rationalist current initiated by the Qadarī and Mu'tazilite theologians of the eight and ninth centuries and b) a semi-rationalist and voluntarist one initiated by Abu-l-Hasan al-Aš'arī (d. 935). A third current is the anti-rationalist current defended in the eleventh century by the Zahirī author Ibn Hazm (d. 1064).

Philosophical theories - for their part - reflect the influence of diverse Greek philosophical schools.

From the ninth century onwards, a substantial body of Greek ethical material – translated into Arabic- was in circulation in Islamic countries. It consisted principally of collections of aphorisms. One of the earliest collections of this type is *Nawādir al-Falāsifā* (*Anecdotes of the Philosophers*), translated and compiled by Hunayn Ibn Ishāq (d. 873); it contains an important amount of ethical dicta by the Greek philosophers and had a significant influence on almost all the falāsifā (i.e. Arab philosophers who considered themselves as heirs of Greek philosophers). Al-Kindī (d. ca. 866), who was contemporary of Hunayn also made a compilation of Socratic excerpts (*Alfāz Suqrāt*). Abu'l-Hasan al-'Āmirī (d. 991) wrote a compilation entitled *as-Sa'āda wa-l-Is'ād* (*On Happiness and Making Happy*), which contains a part of the ethical material contained in the earlier translations.

However, I will focus on one outstanding classical Islamic philosophers: al-Fārābī (872-950).

Apart from this Greek gnomological literature, many ethical writings attributed to Galen, Porphyry and Aristotle were translated into Arabic around the middle of the ninth century. These writings had a clear impact on moral philosophers, on their views regarding the nature of moral activity, right and wrong, virtue, happiness, deliberation and choice and other ethical questions.

Among these texts, Galen's *Peri Ethon* (d. c. 200 - the Greek original is lost), Plato's *Laws* and Aristotle's *Nicomachean Ethics* are by far the most important. The translation of the *Nicomachean Ethics* by Ishaq ibn Hunayn (d. 911) indeed marked a turning point in the history of philosophical ethics in Islam as Fakhri rightly states it. Al-Kindi's treatises on ethics are unfortunately lost. However, the first Arabic philosopher to comment on parts of the *Nicomachean Ethics* is al-Fārābī (d. 950). This commentary is also regrettably lost. Nevertheless, from another work of al-Fārābī, *Excerpts from the Writings of the Ancients (Fusūl muntaza'a)*, we can become acquainted with his theories on the subject of virtue, friendship, political association and happiness. Additional ethical theories can be found in other sources such as *The Attainment of Happiness (Tahsīl al-Sa'āda)*, *The Direction to the Way of Happiness (Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'āda)*, and the *Enumeration of the Sciences (Ihsā' al-Ulūm)*.

For Fārābī, ethics, metaphysics and politics are closely linked. Fārābī conceives of the virtuous city (*al-madīna al-fādila*) as the city which allows citizens to reach their intellectual and moral perfection. He states in the *Enumeration of the Sciences (Ihsā' al-'ulūm)* that the existence of such a city is the condition without which man cannot achieve this perfection:

"The existence [of such happiness] in man is [possible] when actions and virtues are spread among the cities and the nations following a [specific] order and when they are equitably shared. It has been clearly shown that this can only be with the help of a government that, makes those actions (*af'āl*), ways of life (*sunan*), characters (*šīm*), dispositions (*malakāt*) and ethical behaviour (*ahlāq*) possible"¹.

As Fārābī explains in the *Direction to the Way of Happiness (Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'āda)*, the government must inquire into what "all the

nations have in common, which means the human nature common to all – and then it must search what is proper to each group within each nation"². He establishes a distinction between common law and universal law, common to all people and to all nations. Common law addresses a singular nation. It is adapted to its customs and habits. Following Fārābī's philosophical system, particular law originates in universal law and the latter- which is universal-, depends on the intellectual faculties. Therefore, the leader of the city must be able to adapt common law to the people, to their particular habits and customs. He does so because he is able to transcribe into metaphorical language the universal laws which are not accessible to the people. The foundation of the virtuous city – the city which allows everyone to reach his own perfection, be it intellectual or practical – is due to a man who is able to reproduce in the city the hierarchical order existing in the metaphysical realm. For Fārābī, all the different groups of people that he distinguishes inside the city must help each other for the benefit of the entire city. Following Fārābī, we can find different groups of men in the virtuous city: the philosophers, the soldiers, the producers of goods (peasants, shepherds, traders) then people who transmit revealed law and people who master the language (scholars, theologians, poets) and finally the experts (physicians, astrologers). These groups must constitute a homogeneous unity inside which each one works for the benefit of the whole, as different parts of human body work for the conservation of the noblest organ, the heart.

For Fārābī, only a man who possesses theoretical and practical virtue can lead the city and make this harmony come true. This man "can make [all those perfections] exist in actuality in the nations and the cities following the modality suitable to each one of them"³. Therefore, the leader of the virtuous city must be a philosopher. Only the philosopher can grasp with his intellect the metaphysical order and try to reproduce it in the sensible realm. In Fārābī's philosophical system, political science originates in theoretical science. This means that the leader of the virtuous city ought to be a philosopher. The science of the philosopher is prior to the science of the leader. If the perfect leader has to be a philosopher, the opposite is true: the genuine philosopher must be a leader:

"To be an authentic and perfect philosopher, one has to possess theoretical sciences and the capacity

¹ *Ihsā' al-'ulūm*, Le Caire, 1949, Osmane Amine (ed.), reed. : Islamic Philosophy, vol. 7, Abū Nasr Muhammad Ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies II, collected and reprinted by Fuat Setzgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 2005, p. 103.

² *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'āda*, Heydarabad 1926, p. 34.

³ *Al-Tanbīh 'alā Sabīl al-Sa'āda*, Heydarabad 1926, p. 39

to make use of them for the benefit of all the people according to their capacities. When we examine the case of the authentic philosopher, we find no difference between him and the supreme leader”⁴. In the same book, Fārābī states that the philosopher, the lawgiver and the supreme leader are one and a same person: “The supreme leader is himself a philosopher and a lawgiver”⁵; he takes his authority as a leader from the fact that he is a philosopher who masters theoretical and practical knowledge.

We have to turn towards Fārābī’s theory of knowledge to understand how metaphysical knowledge can be accessible to the people through the leader of the city. The leader addresses the imagination of the people in order to transmit to those who cannot reach the truth by themselves the images and the symbols corresponding to the theoretical truth.

I am not going to examine the relationship between religion and philosophy in Fārābī’s system.

⁴ *Kitāb Tahsil al-sa’āda*, ed. Heydarabad, 1345 h/ 1926, reed. : Islamic Philosophy, vol. 16, Abū Nasr Muhammad Ibn Muhammad al-Fārābī, Texts and Studies II, collected and reprinted by Fuat Setzgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1999, p. 1-47, p. 39

⁵ *Ibid.*, p. 43.

What is important to our purpose here is the link established between law, ethics and religion. Religion is understood as a path which leads each citizen to the achievement of his own perfection, be it practical or theoretical. Religion is thus understood more as ethics than as a body of law. This ethics has sound foundations, originating as it does in the theoretical principles grasped by the philosopher’s intellect.

The fundamental question today is how an ethical framework like the Islamic one can matter in a post-foundationalist understanding of the public sphere (having first of all defined the public spheres that of a civic society, namely a society including three requisites: the rule of law, equal citizenship and participatory politics). That recalls us that many Muslim thinkers such as Fazlur Rahman or Muhammad Arkoun, had tried to answer this challenging question, which may be one of the most important that Islam has to face in modern times.

In this perspective we should keep in mind the system built by classical Islamic philosophers who put ethics at the core of their conception of civil life, taking what the Prophet declared in a *hadit* seriously: “I have not been sent but to accomplish moral virtues”.

Albert Fischler
**To the service of Music, a great
Philosopher: Al-Farabi**

Альберт Фишер
**Ұлы философ әл-Фараби:
музыканың құдіреті туралы**

Альберт Фишер
**Великий философ
аль-Фараби о роли музыки**

In this article the author reveals the genius and the importance of the «Great Book of Music» of al-Farabi. Music theory created by the thinker, puts him in the ranks of the great professionals of music, as a connoisseur of sounds and rhythms. Al-Farabi made an enormous contribution not only to oriental music, but also created the history of international music. The name al-Farabi bound original research in various fields and, in particular, in music. Aesthetic views of the scientist had a strong impact on the European Renaissance.

Key words: Al-Farabi, music, philosophy, wisdom, happiness.

Бұл мақалада автор әл-Фарабидің «Музыканың Үлкен кітабының» ерекшеліктері мен маңыздылығын көрсетеді. Ойшылдың музыка теориясы дыбыстар мен ырғақтар білгірі ретінде оны музыканың ғұлама мамандары қатарына қояды. Әл-Фараби Шығыс музыкасына ғана емес, сонымен қатар, халықаралық музыка тарихының құрылуына үлкен үлес қосқан. Әл-Фараби түрлі салаларда қайталанбас зерттеулермен ерекшеленді, атап айтқанда, музыкада үлкен із қалдырды. Ғалымның эстетикалық көзқарастары еуропалық Ренессансқа қатты әсер етті.

Түйін сөздер: әл-Фараби, музыка, философия, даналық, бақыт.

В данной статье автор раскрывает гениальность и важность «Большой книги о музыке» аль-Фараби. Теория музыки, созданная мыслителем, ставит его также в один ряд с великими специалистами музыки как знатока звуков и ритмов. Аль-Фараби внес огромный вклад не только в восточную музыку, но также создал историю международной музыки. С именем аль-Фараби связаны оригинальные исследования в различных областях и, в частности, в музыке. Эстетические взгляды ученого оказали сильное влияние на европейский Ренессанс.

Ключевые слова: Аль-Фараби, музыка, философия, мудрость, счастье.

**TO THE SERVICE OF
MUSIC, A GREAT
PHILOSOPHER: AL-
FARABI**

«Is natural, which creates the pleasure..»

This exclamation of the philosopher Al-Farabi on Xth century in his «Great Treaty on the Music (Al kitab-I-Musiqî al-kabîr)» is in relation with all his philosophy based on wisdom and happiness. Two conceptions that this philosopher supported by the antical thought, maths and physics, finds in Music, which gives to man a lot of pleasures that Al-Farabi learns with rationality.

Already to this period, Al-Farabi was known as a great music specialist in the study of sounds and rhythms. So in his masterly study about «the arabic music», published on 1930, the specialist of music, born in France Rodolphe d'Erlanger, in a study over 1000pages (!), showed the essential bring of Al-Farabi to international musical history.

Indeed, Al-Farabi armed with the mathematical and physical thinking had well shown that:

«Music is an antechamber to philosophy and to coherence».

Furthermore, the contribution Al-Farabi was essential, to in epoch in the transmission of music under written shape.

At last, the influence of this philosopher in the musical domain, still shines.

1) Musical sounds and rhythms were learnt by Al-Farabi.

In his masterly book, «The great treaty on Music», Al-Farabi shows that music is also an physical phenomenon because:

«..the sound is produced by the shock of molecules which move the air layer to the auditory duct..».

Furthermore in his book on the classification of rhythms (Al-Kitab fi ika at), the philosopher remarks that the sounds have several frequencies and that has the result to «obtain a rhythm more and less long». So, Al-Farabi speaks about «12 light modes» (slow) and «12 heavy mods» (faster). Here, Al-Farabi makes a difference with an other famous philosopher and specialist of music, Al-Kindi, to whose he accuses to being too remained to ancient greek rhythmic without supported on arabic rhythmic produced by traditional instruments like «nay» (flute) or «oud» (luth).

In his demonstration, Al-Farabi sees different intervals in the rhythmic when people uses instruments with handle as the luth (which actual dombra is the heir) or the flutes (which sybyzgui is

actual representant) and also instruments with reeds which actual oboes are the descendants.

If the ancient greeks or, byzantins or sassanids learnt theoretical musical systems often orally transmitted . It is Al Kindi but mostly Al-Farabi before Ibn Sina (Avicenne) who gave the most coherent theories . To as much as Al-Farabi as physicist was interested in the same time to the sounds, the intervals so to the rhythm ,as that was said before.

For him, the main preoccupation it is that music must give pleasure and stimulates entertainment , the imagination and passions.It is an optimist conception because it is in his mind the walk to happiness that all the humaity searches before all. Here again, Al-Farabi shows an precursor humanism that, 5 centuries later the period called «European Renaissance» will resume..

Finally, last particularity in Farabian's conception, it is to consider that vocal music is better than instrumental music because, for him, poetry is better because it lays on metric syllables doing two opposite measure units and it is purely arithmetical.

So, Al-Farabi distinguishes the « first time» (al-zaman-atawwal),which is a short time, and «primitive time» (zaman al-mabda) long time equal to the articulation of 8 syllables, light or short followed by a pause.Here, Al-Farabi bases his opinion on the musical articulations of arabic langage. All that was learnt with admiration by Rodolphe d'Erlanger in his huge study on arabic music, published since 1930 to 1935 and reprinted on 2001.

II) An original musical notation, this one of Al-Farabi in the beginning of Xth century :

In his famous treaty on music written to his request for the sultan Seit-ed-Doulah, Al-Farabi, in the beginning , speaks to him with this words :

«..You request to know music art as the ancient peoples understood..»

To answer to his request, Al-Farabi will show him a coherent reflection to learn him the physical basis of music , but also how to reproduce music without being obliged to learn by heart the musical extract ?Because, before ,people had the risk to make distortions in the musical interpretations.

This will open, on future attempts which will go, one century later, to the notation of Guy d'Arezzo (992-1033) which is always to day in force.

Consequently, Al-Farabi was going to create an original notation using circles (O) and points(.) to transcribe rhythmic formulas.

The circles show the places of percussion and the points the duration which shares them.He adds above of this notation , the syllables : «ta» and «tan»

example: ta tan tann

o. o.. o...

At last, when the cycle is repeated several time , people puts an vertical feature under the circle.

Example : ta

o.

I

Yes indeed, this Al-Farabi's notation is only quantitative, it only shows the notions of duration of rhythmic periods , in giving importance to the «strong strikes» (qawya), the «gentles» (layya) and the «intermediate strikes» (mutawassita) :

This using of (O) and (.) will be taken again by Ib Sina (Avicenne) and later by an other famous specialist, Ibn Zayla.

III) Al-Farabi's influence in musical domain, be extended until to day :

Since Xth century in Transoxiane , Al-Farabi's example will permit to improve strings instruments in particular from the game of vibrations of the strings of the luth.

Learnt by Al-Farabi in philosophic domain , the role of the music on the emotions felt by people will be also later by other philosophers and musicians. So, Mozart wrote :

«... I put together, the notes they like themselves !..» .

Alliance of the sounds, alliance of the emotions, that creates beauty. And as wrote the French writer Stendhal :

«.. Beauty is a promise of happiness !..» .

This searching of happiness was for Al-Farabi ,like an other French Philosopher, Denis Diderot, an essential aim. Moreover, Al-Farabi will show in his famous book «Searching for Happiness» (Tahsil al-sa'âda).

Happiness to profit from the emotions created by the music , for example, on XVIIIth century, also a French musician-philosopher, Jean-Jacques Rousseau , inspired by «The Philosophy of Light» , who, in France, will compose an opera : «Le devin du Village» (The soothsayer of the village)on 1752 in the Castle of Fontainebleau (the city where we live !..) before the king of France and the royal court together.

At last, it is necessary to remark that it is in Tunisia that the strong al-Farabi's influence, goes on since on 1980 was founded the «Club Al-Farabi» .It promotes the «musical heritage arabo-oriental» , thank to «searchings with historical and scientific rigor and the expression of new tendencies» . So, this club shows many concerts in several arabic lands, and in Europe with a real success..

The name of Al-Farabi always brings always a philosophical wisdom message and original researches in different domains and in particular in the music one.

Platon, whose Al-Farabi permitted also in western lands to better know the thinks, said that :

«..Music gives an soul to our hearts and wings to the thought..».

Here, your bright University can bring with proudness the name of a man who makes honor to human reflection because he gets rich our heart and strengthens our thouhgts.

References

*On Al-Farabi

- 1 Henri Corbin :» Histoire de la Philosophie islamique» – Paris-Gallimard-Folio-Essais-n°69-1964 .
 - 2 Saida Daukeyeva : «The philosophy of music by Abu Nasr Muhammad Al-Farabi» -Almaty-2002.
 - 3 Ali Benmakhlof :» Al-Farabi:Philosopher à Bagdad au Xe siècle» – Paris-Ed.Seuil -Points -2007.
 - 4 Inna Naroditskaya: «Abstract of the Daukeyeva's work» -Asian Music-2009.
 - 5 A.Fischler : «Al-Farabi and the European Renew» -Unesco colloquy-Paris-2010.
 - 6 A. Fischler :» Searching for Happiness:comparative reflections from Al-Farabi and Denis Diderot» International colloquy-Al-Farabi Kazakh National University-Almaty-2014.
 - 7 A. Fischler : «A real reference in the dialogue East-West:Al-Farabi» International Al-Farabi conference -Al-Farabi Kazakh National University-Almaty-2015 .
- * On Rodolphe d'Erlanger.
- 8 Rodolphe d'Erlanger :» La Musique Arabe» (6 volumes)(Volumes 1 and 2 on Al-Farabi)-Ed. Geuthner Ed. Paris 1930-1959(printed again in 2002).
 - 9 François Pouillon :» Dictionnaire des orientalistes en langue française» Paris-Ed. Kathela-2008.

Умирзакова Л.А.
«**Политические технологии»**
по аль-Фараби

Необходимость обращения к духовному наследию прошлого продиктована с целью извлечения из него уроков, обновления и оздоровления современного общества, формирования демократического правового государства. Политическая философия аль-Фараби не похожа на то, что сейчас подразумевают под политической философией и ее предметом. Однако данное обстоятельство не может отрицать актуальности наследия философа для современного этапа общественного развития. Сегодня в условиях формирования гражданского общества и построения глобального мира с демократическими ценностями становятся очень актуальными социально-политические воззрения средневекового ученого.

Ключевые слова: политическая философия, добродетельный город, концепция счастья, идеальный правитель.

Umirzakova L.A.
«**Political technologies»**
to Al-Farabi

The need to appeal to the spiritual heritage of the past is dictated by the purpose of extraction of lessons for updating and improvement of the modern society and the formation of the democratic constitutional state. Al-Farabi's political philosophy is not similar to political philosophy and its subject. However, due to this circumstance we can't deny the relevance of heritage of the philosopher for the present stage of the social development. Today in the conditions of the civil society and attempts to create the global World with democratic values, socio-political views of the medieval scholar are becoming very important

Key words: political philosophy, virtuous city, concept of happiness, ideal ruler.

Өмірзакова Л.А.
«**Әл-Фараби бойынша**
«**саяси технологиялар**»

Өткен рухани мұрасына жүгініп, одан сабақ алу мақсатында қазіргі заманғы қоғамды жаңарту және сауықтыру, демократиялық құқықтық мемлекетті қалыптастыру қажет. Әл-Фарабидің саяси философиясы қазіргі саяси философиямен оның пәніне ұқсас болып келмейді. Алайда, бұл жағдай, қазіргі қоғамның даму кезеңі үшін философ мұрасының өзектілігін жоққа шығаруы мүмкін емес. Бүгінгі таңда азаматтық қоғам қалыптасып келе жатқанда және демократиялық құндылықтары бар жаһандық әлемді құруда, ортағасырлық ғалымның әлеуметтік-саяси көзқарастары өте өзекті болып табылады.

Түйін сөздер: саяси философия, қайырымды қала, бақыт концепциясы, идеалды билеуші.

**«ПОЛИТИЧЕСКИЕ
ТЕХНОЛОГИИ»
ПО АЛЬ-ФАРАБИ**

Абу Наср аль-Фараби занимает особое место в истории общественно-философской и политической мысли. Привлекательность творчества мыслителя заключается не только в том, что он разработал четко продуманную общефилософскую систему, но и в том, что в его политических произведениях впервые четко сформулированы основные положения и принципы политической философии и политических технологий.

Политические технологии – это совокупность правил, процедур, приемов и способов воздействия на политический процесс, обеспечивающих конкретному субъекту оптимальную и эффективную реализацию его целей и задач. Специфика политической технологии в том, что она алгоритмизирует по строго определенным правилам деятельность в сфере политики, т.е. сводит ее к системе действий, совершаемых в интересах выполнения поставленной политической задачи. Использование тех или иных политических технологий определяет эффективность политического управления, регулирования политических процессов, устойчивость политической системы и всего политического пространства [1, с. 282].

В этом отношении особенно актуальной сегодня остается концепция мыслителя о политическом лидерстве, его идеи о добродетельном обществе, о справедливости, равенстве, сохранении мира, предотвращении войны, осуждении им несправедливых войн. В этом плане политическая философия и идеи мыслителя могут стать ценным источником при политическом воспитании подрастающего поколения. Как следует из многообразия произведений аль-Фараби, в особенности из тех, что посвящены социально-политической проблематике («Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья» и др.), политической философии, ее роли и функции в обществе средневековый мыслитель придавал большое значение. Интересно отметить, что сегодня, например, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» можно интерпретировать не только как сочинение о нравственном правителе, или нравственном городе, или о нравственных жителях, а как этический трактат. В нем озвучена конкретная цель – достижение некоего органичного союза политического и философского

кого дискурсов, он заставляет рефлексировать над проблемами более существенными, более фундаментальными и важными, чем это может показаться на первый взгляд, – быть человеком в обществе равных возможностей. Именно таким оно представлено у аль-Фараби.

В «Слове о классификации наук» аль-Фараби так определяет предмет и предназначение политической философии, имеющей в силу своего предназначения статус гражданской науки, то есть науки, занятой проблемами общественной жизнедеятельности человека. Он пишет: «Гражданская наука изучает виды действий и поведение, обусловленные волей; свойства, нравы, врожденные качества и характеры, от которых происходят эти действия и поведение; цели, ради которых они совершаются; какими они должны быть в человеке... Она разъясняет, какие из них являются действительным счастьем, а какие воображаемым... Она... объясняет, что действительное счастье – это благо, милости и достоинства... Она (эта наука) разъясняет, что они имеют место только при определенном управлении, которое при всем этом упрочивает эти действия, поведение, качества, свойства, нравы в городах и народах... Это управление имеет место только при наличии какого-либо занятия или способности... Это занятие и есть царская или верховная власть... Политика же есть основа этого занятия» [2, с. 176-177]. Таким образом, из приведенного отрывка, содержащего сжатое, концентрированное понимание предмета и сущности политической философии, отчетливо видно, что политика занимает приоритетное положение среди других практических наук и служит целям достижения счастья человека.

При этом достижение счастья человеком мыслится аль-Фараби как результат совместной деятельности людей по его достижению, но ни в коем случае не вне изоляции от общества и вне коллективной устремленности к достижению блага государства в целом. Индивид и государство в единой цели достижения счастья тесно взаимосвязаны друг с другом. Как в структуре мироздания, согласно мыслителю, социум занимает определенное место, так и в структуре самого социума индивиды занимают свое определенное место. Как в живом организме, утверждает аль-Фараби, все органы взаимосвязаны друг с другом, так и в государстве все его члены помогают друг другу в достижении счастья как цели и блага не только индивида, но всего общества.

В концепции счастья аль-Фараби можно выделить следующее, выявляющее ее суть: счастье

– это особое состояние духовной и физической гармонии и совершенства, абсолютная ценность, стремление к которой есть смысл человеческого существования. Достижение счастья как наивысшего совершенства возможно лишь в том случае, когда человек является членом объединения, общества, действующего по принципу разделения труда, взаимопомощи и духовного общения. Идеальным образом такого человеческого объединения мыслитель видит некий «Добротельный город».

Одним из существенных моментов концепции аль-Фараби и где очевиден, на наш взгляд, политологический подход – это идея мыслителя о вере в возможность земного счастья людей в противовес официальной религиозной идеологии своего времени, которая основываясь на догматах Корана, утверждала трансцендентную природу счастья, связывая ее достижение с загробным миром. Философ отрицает «вечность» нравственных качеств, данных «от Бога», и на место воли Аллаха ставит способность и волю самого человека, определяющего свой жизненный путь, стремящегося к самосовершенствованию.

Для понимания концепции счастья аль-Фараби необходимо остановиться еще на двух моментах: этические качества отдельного человека не являются врожденными. В человеке заложена некая «этическая предрасположенность», которая развивается в результате осуществляемых человеком действий на протяжении всей жизни в ту или иную сторону; условия достижения счастья включают в себя как положительные, так и отрицательные моменты. Человек свободен в выборе тех или иных поступков, совершаемых в целях достижения какого-либо блага, то есть обладает свободой выбора, являясь личностью, обладающим творческим началом и принимающим решение в соответствии с требованиями разума. Эти моменты можно назвать главными политическими постулатами в современной жизнедеятельности, что способно привести к актуальнейшей переоценке ценностей в нашем обществе.

Человек должен осознавать цель своей жизни для выработки своего жизненного пути, существенным моментом которого является формирование «нрава», то есть характеристики личности, от которой зависит, какие действия исходят от человека. Условием достижения счастья является выработка в себе хорошего нрава и здравомыслия. «Здоровье нрава заключается в том, что состояние ее самой, ее

частей бывают такими, благодаря которым совершаются всегда благие поступки, добрые дела и прекрасные действия» [3, с. 171]. Добродетель не дается человеку от природы, а приобретает человек через упражнения и привычку к осуществлению прекрасных действий. Аль-Фараби подчеркивает роль привычки, считая ее фактором, формирующим тот или иной нрав. Хороший нрав вырабатывается в силу привычки к совершению, по доброй воле, действий приносящих добро. Одним из важных пониманий сути добродетели, является понятие меры. То или иное действие будет благом только в том случае, когда оно умеренно, то есть располагается между двумя крайностями. Точно так же любая добродетель – душевное состояние между двумя пороками: излишеством и недостатком.

Аль-Фараби дает практические рекомендации по устройству такого идеального государственного построения, которое обеспечило бы достижение счастья каждым из его членов. Естественно, в соответствии с их возможностями и способностями, то есть в той мере, в какой они заслуживают этого счастья. Достижение счастья для человека возможно лишь в обществе с себе подобными. «Человек относится к (видам) существ, которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» [4, с. 48-49]. По своей природе человек устроен таким образом, что для существования и удовлетворения своих потребностей, он с необходимостью нуждается в совместном существовании и совместной трудовой деятельности с другими людьми. Поэтому практическое осуществление счастья возможно, с точки зрения аль-Фараби, исключительно в Добродетельном городе, являющемся, местом, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается счастье, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья [5, с. 305].

Человеческое счастье – абсолютная ценность. Поэтому оно является пределом стремления всех людей. Чтобы люди были счастливы, нужно знать, в чем состоит подлинное счастье. Знания о прекрасном, справедливом обязательно должны подтверждаться и практической ориентацией. Кроме теоретических знаний, нужны добродетельные действия.

В данном случае хочется подчеркнуть важный аспект проблемы единства индивида и общества, затрагиваемый аль-Фараби и свидетельствующий о том, что он далек от миро-

воззренческой и идеологической установки на приоритет единичного, отрыва и самоизоляции индивида от жизни общества, его интересов и целей. Достаточно в этом контексте вспомнить его характеристику невежественных городов, где им осуждается образ жизни, поведения и психологии эгоизма и самоизолированности. Эта идея мыслителя, безусловно, представляет собой достижение в области общечеловеческих проблем современного, во многом, в силу господствующего отчуждения, разорванного общества и принимается сегодня, как методологическое основание в сфере регулирования политических процессов и деятельности политических институтов.

Важной и, несомненно, актуальной в политической философии аль-Фараби является идея единства человеческого сообщества. Эта идея актуализируется в современных условиях не только потому, что перед разнообразными вызовами третьего тысячелетия перед человечеством стоит задача объединения усилий всего мирового сообщества, но и потому, что внутренние проблемы современного Казахстана требуют трансформации его в демократическое, подлинно свободное государство. Успешное достижение этой цели, в свою очередь, требует консолидации усилий не только демократически настроенных слоев общества, но и различных сил, организаций и их единства в движении к единой цели – построению демократического государства. Вот почему, будучи изначально «обреченным» жить в обществе, человек должен постоянно руководствоваться идеей единства – единства с природой, единства общества, единства политики и права, единства нравственности и права, единства мысли и поступка.

Также рассматривая политические процессы современного Казахстана, хочется обратить внимание еще на одну проблему, разрешение которой побуждает нас обратить внимание на политическую философию аль-Фараби. Гражданское общество в Казахстане, как и его институты, формируется во многом, благодаря неформальному общению индивидов, где главным условием является ценностный консенсус. Касается он важнейших нравственных ценностей, на которых основывается гражданское общество, и правил поведения его членов, превращая их в нравственную общность, способное действовать как единое целое. Сильной стороной гражданского общества как объединения, основанного на ценностном консенсусе, является приоритет нравственного над правовым,

о чем говорил и средневековый мыслитель [6, с. 248-249].

Так, например, утверждая, что добродетельный город – это объединение людей, складывающееся на основе взаимоуважения и взаимопомощи в целях достижения счастья и служения каждого во благо всех, аль-Фараби не отрицал многообразия общественных объединений, имеющих место в социуме, тем более, что он сам мог наблюдать постоянно их в достаточно структурированном феодальном обществе. Поэтому он и констатирует это многообразие, давая классификацию так называемых «городских» объединений («невежественные города»), классификацию по «профессии» (цеховых, ремесленных объединений), классификацию по признаку преобладания в человеке того или иного «вида» души, а также по способности человека познавать «теоретические основы» учения о достижении счастья и другие.

При этом важно подчеркнуть, что для аль-Фараби политические институты и политические формы связи людей выступают как внешние формы действительной консолидации в обществе, и как внешние они не могут по сущности и по существу разрешать действительные задачи объединения людей. Они могут быть разрешены по истине лишь тогда, когда, прежде всего, будут разрешать проблемы нравственности и нравственного совершенства людей. Этим во многом и объясняется и та, кажущаяся скупой в отношении подробного изложения политических аспектов, характеристика идеала добродетельного города. Для аль-Фараби важна, прежде всего, нравственная сущность человека как носителя добра и любви, а затем проблема создания условий, в каких бы нравственность культивировалась и реализовывалась. Поэтому у него нет и того идеального государства с подробным изложением его политической организации, способом хозяйствования, о котором говорит Аристотель, нет присущей Платону критики политических режимов и других деталей, касающихся политических аспектов идеального государства. Их нет, потому, что для аль-Фараби – это «вторичные» признаки объединения индивидов в обществе и внутри него. Поэтому для философа добродетельный город – «город, в котором объединение людей имеют своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается счастье», а общество, где люди помогают друг другу в культивировании нравственности и нравственного поведения в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Понять

сущность такого общества, значит понять, кто такой нравственно совершенный человек, какими добродетелями он должен обладать, каков механизм его формирования. В этом отношении наши современники не будут активно возражать против такой постановки и разрешения проблем политической организации общества. Тем самым, можно надеяться, внесет свой вклад в современную научно-исследовательскую проблематику, актуализируя свой исторический потенциал.

Понять идеал совершенного государства, так называемого добродетельного города, можно через «отрицательное определение» человека, то есть по существу через то, каким не должен быть нравственный человек, и большой материал в этом смысле дает критика Аль-Фараби так называемых «невежественных» городов. Показателем невежественности городов становится нравственно-психологическая характеристика, делающая невозможным принятие образа жизни и поведения их жителей за эталон нравственного совершенства. Поскольку «невежественные» города являются описанием узкопотребительского отношения человека к миру, где в лучшем случае формируются прагматические ценности, и образами пороков и нравственных недостатков человека, спектр которых, по аль-Фараби, достаточно широк: от эгоизма, тщеславия и лени до хитрости, скупости и властолюбия.

Невежественный город, таким образом, подразделяется на несколько городов: «город необходимости», «город обмена»; «город низости и несчастья», «честолюбивый город», «властолюбивый город», «сластолюбивый город». Различие мнений людей о счастье, как высшем совершенстве цели, к которой должен стремиться человек, предопределяет то, в чем они видят смысл жизни. Аль-Фараби сознавал, что интерес и мотивы людей строятся главным образом не на отвлеченных умозрениях, а на представлениях о том, ради чего следует жить, на «реальных», «философиях жизни» (властолюбие, сластолюбие, богатство, честолюбие и т.д.).

Коль скоро нравственное начало есть то, что определяет «меру» человечности в человеке, то и проблема правителя добродетельного города совпадает с проблемой поисков идеала человека, в коем понятие «глава государства» совпадает с понятием «совершенный человек». Таким образом, в философии аль-Фараби, говоря современным языком, мы отмечаем затронутую проблему политического лидерства. В этом смысле

ле, интерес вызывает произведение «Афоризмы государственного деятеля». Здесь подчеркивается, что «истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» [7, с. 198].

Глава добродетельного города управляет не согласно собственному волеизъявлению и прихоти, а согласно божественному закону и предназначению, смысл которого постигается в формах рациональности и глубокого просвещения всех слоев общества и принимается обществом в качестве нормы, закона, декларируемого от имени обладающего истиной и ведущего всех граждан государства к счастью. Вот почему, согласно аль-Фараби, понятия «имам», «философ», «законодатель» совпадают и воплощаются в политическом лидере – главе государства.

Абу Наср аль-Фараби, как и другие мыслители исламского средневековья, пытался найти смысл человеческого бытия в несовершенном мире. В политической философии аль-Фараби подчеркивается тот аспект проблемы государственного управления, который свидетельствует о том, что истинный глава государства естественным образом занимает свое место как лучший среди лучших. Его добродетельный человек – это не только человек с пронизательным умом и обостренным чувством долга, но и человек, имеющий сердце. «Так же, как в первую очередь должно существовать сердце, которое только потом уже служит причиной существования всех других органов тела... – точно так же и глава данного города должен существовать в первую очередь, чтобы служить затем причиной существования городского объединения и его членов...». Глава государства должен соответствовать ряду требований, предъявляемых к высоко нравственной личности, должен обладать двенадцатью необходимыми качествами: хорошей памятью, гордой душой, честью, совершенным здоровьем, врожденной склонностью к знаниям и способностью к обучению других, любовью к справедливости, ненавистью к тирании и другими. Этот человек «достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии» [8, с. 317-319]. Таким образом, идеал правителя государства у аль-Фараби совпадает с представлением о совершенном человеке, ибо только совершенному человеку можно вверить судьбу других людей. Тот, кто сам разумен, может научить людей разуму; тот, кто сам добродетелен, может вос-

питать добродетельных людей и указать им путь к счастью.

Он необходимо должен соблюдать принцип «золотой середины» в управлении и в своей жизнедеятельности. «Тот, кто создает середину и умеренность в нравственных качествах и действиях, – писал аль-Фараби, – есть глава города и правитель; искусство, посредством которого эта (середина) создается, есть искусство государственного управления» [9, с. 190].

Подчеркивая двенадцать нравственных качеств идеального правителя, аль-Фараби тем самым придал остроту проблеме нравственного совершенства, акцентируя внимание на должном и сущем. Утверждая идеалы добродетельного города и совершенного человека – правителя такого города, аль-Фараби провозгласил идеалы гуманизма, в чем и состоит глубокий смысл политической философии. В политической философии мыслителя раскрываются два аспекта гуманизма: этический и политический. Этический аспект, культивирование гуманистических ценностей выражают взгляды мыслителя о человеке как о высшей ценности мироздания. Политический аспект, который выдвигает и обосновывает философ, раскрывает идею о необходимости создания в обществе достойных условий жизни. Исходя из этого мыслитель пытается доказать нравственный идеал с политической позиции. Поэтому его идеи актуальны по настоящее время, вызывая интерес к проблеме политического лидера, его личности как высоко нравственного человека, способного руководить людьми и осуществлять политику, направленную на благо человека и государства.

Еще одна позитивная мысль великого мыслителя связана с мечтами о прочном мире между народами. По его мнению, «вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [10, с. 305].

«Идеальное государство», по аль-Фараби, является условием прочного мира, а захватническая война рассматривается им как преступление. Нет сомнения, в мечтах мыслителя о прекращении губительных для человеческого общества захватнических войн, о вечном мире на земле, нашли отражение народные чаяния о мирной жизни, что также не теряет своей значимости и актуальности по настоящее время.

Таким образом, в центре философской системы ал-Фараби находится тема человека, его интеллектуально-нравственное совершенствование, его стремление к достижению свободы, к личному и общественному счастью, поиск человеком

лучшего будущего. Вопросы происхождения и функционирования человеческого общества, государства, его типов, форм управления, места и роли закона, принципы организации добродетельного государства, а также необходимые качества и свойства человека, наделенного властью (политического лидера), что актуализировалось в нынешних условиях. Следует отметить, что не все проблемы, которые волновали аль-Фараби и которые он поднимал в своих работах, принадлежат прошлому, многие его идеи актуальны и принципиально важны и сегодня.

Идеальное общество – итог социальных, онтологических конструкций философов всех времен, недостижимая цель. Незаконченность рассуждений о добродетели не есть их несовершенство, они ведь и не могут быть закончены, поскольку это всего лишь стратегии. Актуализируясь вновь и вновь, они пробуждают человечество к размышлениям о возможности построения идеальных обществ. И разве социальные проекты XX в. были всего лишь проектами? Попытки социального переустройства, где превалируют идеи нравственного преобразования, не канут в прошлое, они всегда будут находить благодатную почву для возвращения единичных нравственных всходов.

Однако «добродетельные города» и добродетельные люди продолжают волновать умы человечества и не только в идеальных проектах, но и в настойчивых онтологических призывах: изменить мир, изменяя самого себя, становясь человеком в результате преобразования окружающего мира.

Таким образом, в природе не существует абстрактных, пригодных на все случаи жизни политических технологий. Каждая из них, с одной стороны, конкретна и уникальна, поскольку призвана обеспечить взаимодействие различных политических сил и структур для решения вполне конкретных вопросов. С другой стороны, она многопланова по своему содержанию и характеру, многоаспектна по условиям осуществления, составу исполнителей, видам политической деятельности и решаемым проблемам.

Изучение политической философии Аль-Фараби позволяет сделать вывод о том, что его взгляды и идеи приобретают большую актуальность в условиях создания правового, государства и гражданского общества, утверждения принципов согласия и консенсуса в обществе. В этом плане социальные взгляды Аль-Фараби могут стать ценным источником при политическом воспитании подрастающего поколения.

Литература

- 1 Зеленков М.Ю. Политология (базовый курс). – М.: Юридический институт МИИТа, 2009. – 302 с.
- 2 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 176-177.
- 3 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 256.
- 4 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 171.
- 5 Там же. – С. 48-49.
- 6 Мун Хи Гвон. Политическая философия аль-Фараби и современность // Материалы Международного конгресса «Наследие аль-Фараби и мировая культура». – Алматы, 2001. – С. 246-252.
- 7 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 217.
- 8 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 317-319.
- 9 Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. – Алма-Ата, 1973. – С. 190.
- 10 Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970. – С. 305.

References

- 1 Zelenkov M.Ju. Politologija (bazovyy kurs). – M.: Juridicheskij institut MIITa, 2009. – 302 s.
- 2 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata, 1970. – S. 176-177.
- 3 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata, 1973. – S. 256.
- 4 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata, 1973. – S. 171.
- 5 Tam zhe. – S. 48-49.
- 6 Mun Hi Gvon. Politicheskaja filosofija al'-Farabi i sovremennost' // Materialy Mezhdunarodnogo kongressa «Nasledie al'-Farabi i mirovaja kul'tura». – Almaty, 2001. – S. 246-252.
- 7 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata, 1973. – S. 217.
- 8 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata, 1970. – S. 317-319.
- 9 Al'-Farabi. Social'no-jeticheskie traktaty. – Alma-Ata, 1973. – S. 190.
- 10 Al'-Farabi. Filosofskie traktaty. – Alma-Ata, 1970. – S. 305.

АВТОРЛАР ТУРАЛЫ МӘЛІМЕТТЕР

- Асқар Л.Ә.* – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Әлиев Ш.Ш.* – РgD докторы, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Құранбек Ә.А.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қайратұлы С.* – философия магистрі, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Барлыбаева Г.Г.* – философия ғылымдарының докторы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
- Құлсариева А.Т.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті
- Құрманалиева А.Д.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Утебаева Д.С.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Манасова М.М.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Кенжебаева С.К.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Ғарифолла Есім* – философия ғылымдарының докторы, академик, Л.Н. Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті
- Масалимова А.Р.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Наисбаева А.К.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Мямешева Г.Х.* – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Киндикбаева К.К.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Зеленский А.Л.* – магистрант, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Қазақ-неміс университетінің доценті
- Нұрмұратов С.Е.* – философия ғылымдарының докторы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
- Нысанбаев А.Н.* – философия ғылымдарының докторы, академик, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
- Нығметова Ә.Т.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Қушербаева А.Б.* – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Танабаева А.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Аликбаева М.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Тургенбаева А.Ш.* – РgD докторанты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Абишева А.К.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Төлеубеков А.С.* – Қоғамдық ғылымдар департаменті, Ювяскюля Университеті
- Досқожанова А.Б.* – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Өмірбекова Ә.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Сарымсақов А.М.* – философия ғылымдарының кандидаты, доцент, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Хасанов М.Ш.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Петрова В.Ф.* – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Баймуханова К.Х.* – әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Таджикова К.Х.* – философия ғылымдарының кандидаты, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Сыргакбаева А.С.* – философия ғылымдарының докторы, профессор, әл-Фараби атындағы ҚазҰУ
- Тоқтаған А.А.* – Қазақ ұлттық өнер университеті
- Сартаева Р.С.* – философия ғылымдарының докторы, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты
- Иманқұл А.Н.* – философия ғылымдарының кандидаты, Қазақ гуманитарлық заң университеті.
- Умирзакова Л.А.* – философия ғылымдарының кандидаты, Қазақ гуманитарлық заң университеті
- Себти М.* – Ұлттық Ғылыми Зерттеу орталығы
- Альберт Фишлер* – құрметті профессор, Академиялық Пальма орденінің, Қазақстан Республикасы Президентінің Бейбітшілік және келісім сыйлығының иегері

МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

«Әл-Фараби және қазіргі заман» халықаралық Фараби форумы материалдары Алматы, Қазақстан, 2016 жыл, 5-6 сәуір
Материалы международного Фараби форума «Аль-Фараби и современность» Алматы, Казахстан, 5-6 апреля 2016 г.

<i>Askar L.A., Kuranbek A.A., Aliyev Sh.Sh., Kayratuly S.</i> Al-Farabi's art of logic in Falsafah	4
<i>Барлыбаева Г.Г.</i> Отзвуки философских идей аль-Фараби в духовном наследии Абая	16
<i>Құлсариева А.Т., Құрманалиева А.Д., Утебаева Д.С.</i> Әл-Фараби философиясындағы адам мәселесі және оның бүгінгі күнмен ұштасуы	22
<i>Манасова М.М., Есім Г., Кенжебаева С.К.</i> Исследование социокультурного феномена – Астана методом фокус-группы.....	30
<i>Масалимова Ә.Р., Наусбаева А.К.</i> Гендерные модели в современной рекламе	36
<i>Мямешева Г.Х., Кундикбаева К.К.</i> Образование как фактор формирования идентичности молодежи	44
<i>Мямешева Г.Х., Зеленский А.Л.</i> Инновационный потенциал философии события Алена Бадью	48
<i>Нұрмұратов С.Е.</i> Әл-Фарабидің рухани әлемі: тарих және қазіргі заман	56
<i>Нысанбаев А.Н.</i> Наследие аль-Фараби как связующая нить тюркской, иранской и казахской культур.....	62
<i>Нығметова А.Т., Кушербаева А.Б.</i> Әл-Фараби философиясындағы ақыл мен бақыт мәселесі.....	70
<i>Tanabayeva A., Alikbayeva M., Tungatova U.</i> The model of the 'perfect man' in the medieval islamic culture	78
<i>Тургенбаева А.Ш., Абишева А.К.</i> О гармонии в понимании казахов-кочевников XV-XVIII веков и европейской (аристотелевской) гармонической парадигме: наследие аль-Фараби	86
<i>Tuleubekov A.S., Doskozhanova A.B.</i> Study of art in al-Farabi's philosophy.....	96
<i>Өмірбекова Ә.Ө.</i> А.Х. Қасымжанов философиясындағы Әбу Насыр әл-Фараби шығармашылығы.....	102
<i>Сарымсаков А.</i> Проблема абсолютной субстанции в философии аль-Фараби и современная физика	110
<i>Хасанов М.Ш., Петрова В.Ф., Баймуханова К.Х.</i> Наследие аль-Фараби и формирование казахстанской идентичности	118
<i>Таджикова К.Х., Сыргакбаева А.С.</i> О понятийном содержании слова «добродетель» в философии Абу Насра аль-Фараби.....	126
<i>Сартаева Р.С.</i> Глобализация, устойчивое развитие и регулятивный принцип.....	132
<i>Иманқұл А.Н.</i> Әл-Фарабидің әлеуметтік, этикалық көзқарастарының кейбір аспектітері	140
<i>Тоқтаған А.А.</i> Дина Нұрпейісованың «Бұлбұл» күйі құстың сайрауы ма, әлде мұнды қыздың әні ме?	148
<i>Sebti M.</i> Ethical Trends in Islamic Philosophy	160
<i>Albert Fischler</i> To the service of Music, a great Philosopher: Al-Farabi.....	164
<i>Умирзакова Л.А.</i> «Политические технологии» по аль-Фараби.....	168
Авторлар туралы мәліметтер	175

CONTENTS

Material of international Farabi forum «Al-Farabi and modernity» Almaty, Kazakhstan, 5-6 April, 2016

<i>Askar L.A., Kuranbek A.A., Aliyev Sh.Sh., Kayratuly S.</i> Al-Farabi's art of logic in Falsafah	4
<i>Barlybayeva G.G.</i> Echoes of philosophical ideas of al-Farabi in intellectual and spiritual heritage of Abay	16
<i>Kulsariyeva A.T., Kurmanalyieva A.D., Utebayeva D.S.</i> The problem of man in the philosophy of al-Farabi and the relevance of his views in the modern world	22
<i>Manasova M.M., Esim G., Kenzhebaeva S.K.</i> The study of social and cultural phenomenon – Astana the method of focus groups	30
<i>Massalimova A.R., Naisbayeva A.K.</i> Gender models in the modern advertising	36
<i>Myamesheva G.H., Kindikbayeva K.K.</i> Education as a factor in the formation of youth identity	44
<i>Myamesheva G.H., Zelenskij A.L.</i> The innovative potential of the Alain Badiou's philosophy of event	48
<i>Nurmuratov S.E.</i> Spiritual world al-Farabi: history and modern	56
<i>Nysanbayev A.N.</i> Heritage as al-Farabi connecting thread turkic, russian and kazakh culture	62
<i>Nigmatova A.T., Kusherbayeva A.B.</i> Problem of mind and happiness in Al Farabi philosophy	70
<i>Tanabayeva A., Alikbayeva M., Tungatova U.</i> The model of the 'perfect man' in the medieval islamic culture	78
<i>Turgenbayeva A.Sh., Abisheva A. K.</i> On the harmony within the meaning of the nomadic Kazakhs XV-XVIII centuries and European (Aristotelian) harmonic paradigm: the legacy of al-Farabi	86
<i>Tuleubekov A.S., Doskozhanova A.B.</i> Study of art in al-Farabi's philosophy	96
<i>Omirebekova A.O.</i> Creativity Abu Nasr al-Farabi in philosophy A.H. Kasymzhanov	102
<i>Sarymsakov A.</i> The problem of absolute substance in the philosophy of al-Farabi and modern physics	110
<i>Hasanov M.Sh., Petrova V.F., Bajmuhanova K.H.</i> Heritage of al-Farabi and the formation of Kazakhstan identity	118
<i>Tadzhikova K.H., Syrgakbaeva A.S.</i> On the conceptual content of the word «virtue» in the philosophy of Abu Nasr al-Farabi	126
<i>Sartayeva R.S.</i> Globalization, sustainable development and regulatory principle	132
<i>Imankul A.N.</i> Some social, ethical aspects in the views Al Farabi	140
<i>Toktagan A.A.</i> Is kuyi Bulbul by Dina Nurpeissova a singing of nightingale or song of sad girl?	148
<i>Sebti M.</i> Ethical Trends in Islamic Philosophy	160
<i>Albert Fischler</i> To the service of Music, a great Philosopher: Al-Farabi	164
<i>Umirzakova L.A.</i> «Political technologies» to Al-Farabi	168
Авторлар туралы мәліметтер	175

УСПЕЙТЕ ПОДПИСАТЬСЯ НА СВОЙ ЖУРНАЛ

АКЦИЯ!!!

**Каждому подписчику
ПУБЛИКАЦИЯ СТАТЬИ
БЕСПЛАТНО!!!**

- Акция действительна при наличии квитанции об оплате годовой подписки.
- Статья должна соответствовать требованиям размещения публикации в журнале.
- Статья печатается в той серии журнала, на которую подписался автор.
- Все нюансы, связанные с публикацией статьи, обсуждаются с ответственным секретарем журнала.

Издательский дом
«Қазақ университеті»
г. Алматы,
пр. аль-Фараби, 71
8 (727) 377 34 11, 221 14 65

АО «КАЗПОЧТА»
г. Алматы,
ул. Богенбай батыра, 134
8 (727 2) 61 61 12

ТОО «Евразия пресс»
г. Алматы,
ул. Жибек Жолы, 6/2
8 (727) 382 25 11

ТОО «Эврика-пресс»
г. Алматы,
ул. Кожамкулова, 124, оф. 47
8 (727) 233 76 19, 233 78 50