

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті

ӘОЖ:1 (091)(092)(043)

Қолжазба құқығында

МОЛДАБЕК ЕСКЕР БЕГАЛЫҰЛЫ

**Өркениеттер сұхбаттастығы аясындағы әл-Фарабидің тарихи
тұлғалық сипаты**

8D02209 - Шығыстану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Ғылыми жетекші:
саяси.ғ.к., қау. профессор
Сулейменов П.М.

Шетелдік ғылыми кеңесші:
профессор
Абдулла Кызылджык

Қазақстан Республикасы

Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
---------------------	----------

1 ӘЛ-ФАРАБИ ТҰЛҒАСЫ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТТЕР СҰХБАТЫ: КОНЦЕПТУАЛДЫҚ, ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕР

1.1 Әл-Фарабиді танудың ғылымаралық пәнаралық парадигмасы.....	19
1.2 «Өркениеттер сұхбаты» категориясы және Фараби – мәдени медиатор...	33
1.3 Тұлғалық сипат ұғымының мәдени-шығыстанушылық өлшемдері.....	46

2 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ӨМІРІ МЕН ҒЫЛЫМИ МҰРАСЫНЫҢ ӨРКЕНИЕТТІК ҚАЛЫПТАСУЫ

2.1 Интеллектуалдық биография: кеңістік, дәуір, контекст.....	60
2.2 Әл-Фарабидің ұстаздары және өркениетаралық сабақтастық.....	73
2.3 Әл-Фарабидің Шығыс пен Батысқа әсері: мәдени трансмиссия.....	87

3 ҚАЗІРГІ ӨРКЕНИЕТТІК КОНТЕКСТЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ РӨЛІ

3.1 Жаңа Қазақстандағы рухани-гуманистік бағдаржәне Фараби идеялары	102
3.2 Әл-Фараби бейнесін халықаралық деңгейде таныту тетіктері.....	112
3.3 Фарабитанудың болашағы: цифрлық дәуір және мәдени жаңару.....	124

ҚОРЫТЫНДЫ.....	136
-----------------------	------------

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТ ТІЗІМІ.....	143
--	------------

КІРІСПЕ

Диссертациялық жұмыстың жалпы сипаттамасы. Ұлт руханияты мен әлемдік өркениеттің тоғысқан тұсында тұрған тарихи тұлғалар – адамзат мәдени дамуының іргелі бағыттарын қалыптастыруда шешуші рөл атқаратын феномендер. Солардың бірі әрі бірегейі – Шығыс пен Батыстың рухани-ғылыми дәстүрлерін тоғыстырған, терең философиялық ілім мен мәдени интеграцияның көрнекті өкілі – Әбу Насыр әл-Фараби. Осы диссертациялық зерттеу әл-Фарабидің тарихи тұлғалық сипатын «өркениеттер сұхбаттастығы» ұғымы аясында қарастырып, оны мәдени-философиялық, пәнаралық және өркениеттік парадигмалар шеңберінде зерделеуге бағытталған. Сонмен қатар ғылым мен мәдениеттің трансшекаралық синтезіне негізделген қазіргі дәуірде өркениетаралық үнқатыс қажеттігі барған сайын өзектілікке ие болуда. Әсіресе жаһандық сын-қатерлер мен рухани дезориентация жағдайында мәдени медиаторлар ретіндегі тарихи тұлғалардың маңызы жаңа қырынан танылуда. Осы контексте әл-Фараби тұлғасы – тек ортағасырлық философ немесе энциклопедист қана емес, рухани үйлесім мен гуманистік рационализмді ұштастырған *метатұлға* ретінде пайымдалуы тиіс. Оның мұрасы – әртүрлі мәдени-когнитивтік жүйелер арасындағы үндестік пен диалогты қамтамасыз еткен *тарихи-рухани көпір*, яғни өркениеттер сұхбаттастығының іргелі арқауы.

Зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қазіргі тарихи-мәдени кеңістік - адамзат өркениетінің құндылықтық бағдарлары күрт өзгерген, семантикалық құрылымдар бұзылған және ұжымдық болмыс релятивизацияланған кезеңіне айналды. Бұрынғы дәстүрлі координаттар жүйесі өзінің тұрақтылығынан айрылып, қоғамдық сананың метафизикалық негіздері *онто-аксиологиялық бос кеңістікке* тап болды. Бұл жағдай көптеген елдер үшін тек саяси-экономикалық емес, сонымен қатар терең *идеялық-визионерлік дағдарысты* көрсетеді. Осындай үдерісте мәдени жадыны қайта қалпына келтіріп, өркениеттік кодтарды жаңаша пайымдауға қабілетті тарихи тұлғалардың рухани капиталы ерекше маңызға ие болуда. Осы тұрғыдан алғанда, Әбу Насыр әл-Фарабидің тұлғасы - *интеллектуалдық сабақтастық пен идеялық интеграцияның* әмбебап символына айналып отыр [1, 8 б.].

Әл-Фарабидің философиялық жүйесі — түрлі мәдени-когнитивтік өрістердің арасында тек дәнекерлік қызмет атқарып қана қоймай, оларды өзара семиотикалық және онтологиялық деңгейде байланыстыра алған *метамәдени көпір* ретінде пайымдалуы қажет. Оның іліміндегі ерекшелік — бұл ойшылдың белгілі бір мәдени-өркениеттік дәстүрдің шеңберінен шығып, *білім мен болмыстың универсалдық синтезін* жүзеге асыруында. Әл-Фараби *антикалық рационализмнің логикалық құрылымдарын* және *ислам метафизикасының тұтастыққа бағытталған онтологиялық көзқарастарын*, сондай-ақ *шығыстық даналықтың интуитивті-этикалық*

тәсілдерін және түркілік дүниетанымның натуралистік-космологиялық жүйесін бір арнаға тоғыстыра отырып, өркениеттік трансценденцияның бірегей үлгісін ұсынды. Мұнда трансценденция ұғымы – танымның белгілі бір мәдени контекстен асып, әмбебап болмыстық және аксиологиялық құрылымдарға өтуін білдіреді. Бұл философиялық құрылым тек жекелеген жүйелерді механикалық біріктіру емес, керісінше, эпистемологиялық интеграцияның (білімнің дүниетанымдық-танымдық негіздерін ортақ бірлікке келтірудің) шығармашылық, метатеориялық нәтижесі. Әл-Фарабидің пайымында таным – тек рационалдық акт емес, ол адамның болмысындағы мән мен мақсатты тануға бағытталған этикалық-интеллектуалдық процесс. Сондықтан оның философиясы – таным мен парасат, адам мен қоғам, рух пен материя арасындағы онтологиялық-құндылықтық үйлесімділікті қамтамасыз ететін іргелі жүйе болып табылады [2, 30 б.]. Осы мағынада әл-Фараби - парасаттың ғана философы емес, өркениеттер арасындағы ымырашылдықтың, қоғам мен адам болмысының метафизикалық үйлестіру қағидаларын ұсынған ойшыл. Ол адамның табиғатын зерделей отырып, мемлекеттің құрылымына, билік пен тәрбиеге қатысты тұтас бір метафизикалық архитектура жасады. Бұл архитектура – парасатқа негізделген әділетті қоғамды құрудың философиялық жобасы ғана емес, сонымен бірге әрбір өркениеттің өз ішіндегі когнитивтік және аксиологиялық үйлесімділікке жетуінің түпкі негізі. Әл-Фараби ілімінің дәл осы тұсы оның тұлғасын тек дәуірлік шеңбердегі ғалым емес, тарихи-метафизикалық агент ретінде қарастыруға толық негіз береді. Мұндағы агенттік – ол жүзеге асырған мәдени мағыналардың трансформациясы мен кодтардың терең деңгейде аударылу қабілетімен айқындалады.

Қазақстан қоғамында бүгінгі таңда тарихи-өркениеттік бағытты қайта пайымдау, посткеңестік идеологиялық инерциядан арылу және ұлттық болмысты жаңа парадигмалық негізде ұғыну міндеттері алдыңғы орынға шықты. Бұрынғы саяси-мәдени матрицалар мен посттоталитарлық рефлексстердің салдарынан тұмшаланған тарихи сана біртіндеп эпистемологиялық деколонизация үдерісіне бет бұруда. Бұл жағдай — тек саяси емес, ең алдымен метафизикалық және аксиологиялық сипаттағы құрылымдық жаңғырудың бастамасы. Осы үдерісте тарихи-рухани тұлғаларды зерттеу тек биографиялық-мәліметтік деңгейде емес, парадигмалық-философиялық кеңістікте жүргізілуі қажет. Сол себепті ұлттық руханияттың идеялық өзегіне айналған ірі ойшылдардың бірі — Әбу Насыр әл-Фараби мұрасын заманауи ғылыми-когнитивтік категориялар тұрғысынан зерделеу — ғылыми орта мен мәдени саясаттың іргелі міндетіне айналуы тиіс. Оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегі – жай ғана утопиялық саяси трактат емес, қоғамдық-моральдық үйлесімділіктің универсалдық концептуалдық негізі. Бұл жүйеде парасаттылық, әділет, рухани кемелдік және адамгершілік қағидалар бір-бірінен оқшауланбаған, керісінше тұтастық пен танымдық реттілікке бағынған құндылықтар қатарына жатады. Қазіргі таңда жаһандық мәдениет

моральдық фрагментация мен этикалық селқостық жағдайын бастан кешіріп отырған сәтте, әл-Фараби идеялары парадигмалық тірек рөлін атқара алады [3, 28 б.]. Алайда бүгінгі ғылыми дискурс пен академиялық айналымда әл-Фараби тұлғасы әлі де біржақты интерпретацияға ұшырап келеді. Көп жағдайда ол ислам философиясының өкілі немесе араб-мұсылман энциклопедисті ретінде ғана бағаланады. Оның өркениетаралық медиатор ретіндегі қызметі, семантикалық көші-қон (semantic migration) арқылы идеялар мен ұғымдарды бір өркениеттік кеңістіктен екіншісіне бейімдеп, аударып жеткізуші ретіндегі интеллектуалдық аудармашы функциясы маргинал деңгейде қалып отыр. Шын мәнінде, әл-Фараби - мәдени мағыналар мен идеялар тізбегін тек таратушы емес, оларды қайта құрылымдаушы, онтологиялық жаңа сапаға жеткізуші метацивилизациялық агент. Осыған байланысты бұл диссертациялық зерттеу әл-Фарабидің тұлғалық келбетін өркениетаралық метадискурстың контекстінде, мәдени-аксиологиялық агенттік тұрғысынан қайта пайымдауға бағытталған. Ойшылдың дүниетанымы қандай да бір этникалық немесе конфессиялық шеңбермен шектелмейді. Керісінше, ол мәдени плюрализм мен философиялық әмбебаптықты ұштастыра алған трансмәдени синтездің көрнекті үлгісін ұсынады. Әл-Фарабидің дүниетанымдық қалыптасуы Отырар өңірінде өткендігі – кездейсоқ факт қана емес, семиотикалық кеңістіктік фактор ретінде маңызды. Бұл өңірде түркі, соғды, парсы, араб және ирандық өркениетаралық тоғыстар терең тарихи динамикаға ие болған. Сол себепті әл-Фарабидің дүниетанымы да полиэтникалық, көптілді, метафизикалық кеңдігімен ерекшеленеді. Ол өз жүйесінде шығыстық интуитивизм мен грек рационализмі, исламдық онтология мен түркілік этика, музыка мен логика, құқық пен метафизика элементтерін органикалық түрде біріктіре алды [3, 41 б.]. Оның философиялық құрылымында шындықты тану – тек рационалдық құрылымда ғана емес, моральдық және саяси үйлесіммен тұтастықта ұғынылады. Осы тұрғыда әл-Фараби ілімі – ақыл мен мораль, таным мен парасат, саясат пен руханият арасындағы бірлікті ұстанатын мәдени-философиялық жүйе ретінде оқылуы тиіс. Бұл – қазіргі заманның күрделі мәдени-философиялық, өркениеттік және құндылықтық дағдарыстары үшін ұсынылатын теориялық антиплатформа емес, реалистік аксиологиялық бағдар.

Қазіргі замандағы жаһандық мәдени кеңістікте байқалып отырған терең құбылыстардың бірі - мәдени амнезия, яғни тарихи жады мен символдық бірегейліктің көмескіленуі. Бұл құбылыс — тек ақпараттың ұмытылуы емес, сонымен бірге ұрпақтар арасындағы мағыналық трансмиссияның үзілуі, мәдени тәжірибенің деконтекстуализациясы, яғни мәдени кодтардың өз негізінен ажырауы. Бұған қоса, құндылықтық дезориентация және таңбалық құрылымдардың ыдырауы сияқты үдерістер ұжымдық субъектінің болмыстық бағдарынан ажырауына, адамның рухани өзегінің әлсіреуіне себеп болуда. Қазіргі қоғамда кең етек жайған аксиологиялық релятивизм мен мәдени фрагментация – осы рухани

түптамырдан үзілу жағдайының айқын белгілері [4, 50 б.]. Осындай жағдайда әл-Фараби ілімін тек философиялық мұра ретінде емес, *құндылықтық реконструкцияның метатеориясы* ретінде қайта пайымдау өзекті болуда. Оның ұсынған парасат, әділет, үйлесім, кемелдік, еркіндік секілді іргелі ұғымдары – тек жеке этикалық ұстанымдар ғана емес, *қоғам мен болмыстың құрылымдық үйлесімін қамтамасыз ететін аксиологиялық тіректер*. Бұл ұғымдар қазіргі мәдени кеңістіктегі *мағыналық вакуумды* толтыруға қабілетті, себебі олар универсалдық сипатқа ие және мәдениетаралық қарым-қатынаста да өз маңызын сақтай алады. Әл-Фарабидің философиясы – мәдениеттер мен өркениеттердің арасында *онтологиялық реттілік пен рухани тұтастықты қалпына келтіруге бағытталған әмбебап бағдар* ретінде қарастырылуы тиіс. Яғни Фарабидің ойлау жүйесі адам мен қоғам, мораль мен парасат, мемлекет пен рух арасындағы теңгерімділікті сақтау үшін қажетті *құндылықтық архитектоника* ұсынады. Ол ұсынған философиялық құрылым – қазіргі жаһандық мәдениетаралық қатынастарда диалогқа, өзара түсіністікке және рухани үйлесімге жетудің *философиялық алғышартын* қалыптастырады. Бұл ілім *мәдениетаралық шиеленістер мен өркениеттік дисбаланстарды* еңсеру жолында теориялық бағдар ретінде маңызды. Осыған байланысты, зерттеу жұмысының *өзектілігі* – әл-Фарабидің философиялық жүйесін бүгінгі күннің *аксиологиялық және мәдени сын-қатерлеріне* жауап беретін *рухани-интеллектуалдық модель* ретінде қарастыруда жатыр. Бұл пайым оның бейнесін жай ғана ортағасырлық ғалым немесе энциклопедиялық мұра иесі ретінде емес, *қазіргі және болашақ өркениеттік парадигмаларды бағдарлайтын метарухани феномен* ретінде қайта тануға мүмкіндік береді. Әл-Фарабидің ойлары – адамзаттың бүгінгі рухани бағдарынан адасқан шағында *түпкі бастауға қайту, мәдени тұтастықты қайта құру, ақыл мен иман, білім мен ізгілік арасындағы байланысты* жаңғырту жолындағы іргелі философиялық ресурс болып табылады.

Диссертациялық жұмыстың зерттелу деңгейі. Әбу Насыр әл-Фарабидің тарихи тұлғасы мен философиялық-когнитивтік жүйесі – тек интеллектуалдық мұраның жалғасу құралы ғана емес, сонымен қатар әртүрлі өркениеттер мен танымдық жүйелер арасындағы терең мәнді өзара байланысты жүзеге асыратын метаөркениеттік құбылыс болып табылады. Ол адамзаттың философиялық санасы дамуының шектелмеген кеңістігінде орын алатын, мәдениеттер мен тілдер, сенімдер мен идеялар арасындағы сабақтастықты нақты жүзеге асырушы интеркультуралық медиатор ретінде пайымдалады. Әл-Фарабидің іліміндегі рационалдық пен руханилық, этика мен саяси философия, музыкалық теория мен логика біртұтас жүйе ретінде танылып, аксиологиялық тұтастық пен когнитивтік үйлесімділіктің үлгісін құрайды. Бұл тұтастық өзінің құрылымында *антикалық философиядан* бастау алған логикалық-дедуктивтік тәсілді, *ислам метафизикасы* негізінде өрбіген рухани онтологияны, сондай-ақ *түркілік дүниетанымдағы* табиғи-гуманистік бастамаларды біріктіре отырып, философиялық транспозицияның үлгісін көрсетеді. Зерттеудің теориялық-әдіснамалық

негізі әл-Фараби феноменінің осындай пәнаралық, мәдениаралық және көпқырлы болмысын ескере отырып, бір ғана ғылыми мектеп немесе тілдік-мәдени жүйеге негізделмейді. Керісінше, бұл зерттеу – *араб-мұсылмандық, түркілік, еуропалық және отандық философиялық мектептердің* өзара тоғысында, *эпистемологиялық плюрализм* мен *өркениеттік релятивизм* контексінде жүргізіледі. Мұндай көзқарас әл-Фарабиді белгілі бір дәуір немесе аймақпен шектеуден бас тартып, оны универсал философияның трансценденттік агенті ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Оның идеялары – тек өткеннің ақыл мұрасына айналған тарихи білім кешені емес, сонымен қатар қазіргі жаһандық этикалық дағдарыс пен мәдени дезинтеграция жағдайында бағыт-бағдар ұсынуға қабілетті аксиологиялық бағдаршам. Сонмен қатар Әл-Фарабидің ойлау жүйесін зерттеу арқылы біз тек философиялық доктриналардың дамуын ғана емес, мәдени кодтардың үзілмейтін сабақтастығын, таным формаларының эволюциясын және рухани құндылықтардың инварианттылығын ашамыз. Сондықтан бұл диссертациялық зерттеу әл-Фарабиді тек энциклопедиялық ғалым ретінде емес, өркениеттік парадигмалар тоғысында орналасқан тарихи-метафизикалық феномен ретінде пайымдауға бағытталған.

Зерттеу барысында қолданылған дереккөздер қазақ, орыс, ағылшын, түрік және араб тілдерінде жазылған ғылыми материалдардан тұрады. Бұл деректер мен еңбектер шығыстану, тарихнамалық-hermeneutic және философиялық талдау әдістеріне сәйкес сұрыпталып, тілдік және мәдени контексті ескере отырып жүйеленді. Деректер мен зерттеулер шартты түрде бес бағыт бойынша жіктелді:

1. Ұлттық фарабитанулық мектеп;
2. Посткеңестік ғылыми дискурс;
3. Араб-мұсылмандық классикалық тарихнама;
4. Батыстық фарабитанулық зерттеулер;
5. Түркі әлеміндегі мәдени-философиялық көзқарастар жүйесі.

Ұлттық фарабитану мектебі – XX ғасырдың екінші жартысынан бастап қалыптасып, қазіргі кезеңге дейін әл-Фараби мұрасын жүйелі түрде зерттеп келе жатқан ғылыми бағыт. Бұл мектептің басты ерекшелігі – ұлы ойшылдың философиялық, этикалық, логикалық, ғылыми және дүниетанымдық идеяларын қазақ мәдени-философиялық кеңістігімен өзара сабақтастықта қарастыруында. Яғни, әл-Фараби мұрасы тек араб-мұсылман өркениетінің контексінде ғана емес, қазақ халқының рухани, аксиологиялық және дүниетанымдық арналарына сәйкес қайта пайымдалуда. Аталған мектептің негізін қалаушылар қатарында А.Х. Қасымжанов [3], Ә.Н. Нысанбаев [5], М.С. Орынбеков [4], О.А.Сегізбаев [6], Ғ.Ғ. Ақманбетов [7], М.С.Бурабаев [8], А.Қ. Қасабек [9], Б.Р. Қазыханова [10], М.Ш.Хасанов [11], Ж.Ж. Молдабеков [12], Ә. Дербісалы [13], К.Х. Тәжікова [14], Ж.А. Алтаев [15], А.Машанов [16], А.Көбесов [17], Е.Жәнібеков [18] сияқты белгілі ғалымдар бар. Бұл зерттеушілер өз еңбектерінде әл-Фараби көзқарастарын қазақ дүниетанымының негізгі өлшемдерімен (парасаттылық, әділет, қоғамдық келісім, рухани кемелдік, білім мен тәрбие идеялары) салыстыра

отырып, оның философиялық жүйесін ұлттық философиялық мұрамен интеграциялауға талпыныс жасайды. Атап айтқанда, А.Х. Қасымжанов Фараби философиясындағы парасат пен мораль, таным мен бақыт идеяларын қазақ менталитетіндегі дүниетанымдық құрылымдармен сабақтастырып, аксиологиялық ұласымдылық бағытын ұсынады. Оның пайымынша, әл-Фарабидің ұсынған "қайырымды қала" тұжырымы – қазіргі заманғы қоғамдық үйлесім мен мәдени жаңғырудың философиялық негізі ретінде өзектілігін сақтап келеді [19]. Ә.Н. Нысанбаев пен А.Қ. Қасабек өз еңбектерінде әл-Фарабидің онтологиялық және логикалық көзқарастарын қазіргі философиялық категориялармен байланыстыра отырып, оның таным теориясындағы рационалистік моделін қазақ ұлт болмысындағы парасат категориясымен ұштастырады. Олар үшін Фараби ілімі – адам мен қоғамның үйлесімді дамуы жолындағы рухани бағдар ғана емес, сонымен қатар ұлттық философияның іргетастық үлгісі. М.С. Орынбеков пен Ғ.Ғ. Ақманбетов еңбектерінде әл-Фарабидің антропологиялық көзқарастары мен моральдық философиясы кеңінен қарастырылып, бұл тұжырымдардың қазақ халқының дәстүрлі этикалық жүйесімен мағыналық және функционалдық сәйкестігі ғылыми тұрғыда дәлелденеді. Ал А.Машанов, А.Көбесов және Е.Жәнібеков сынды ғалымдар әл-Фарабидің жаратылыстану, математикалық, оптикалық және астрономиялық еңбектерін арнайы талдау нысанына айналдырып, оны ислам ғылымының негізін қалаушы және ғылыми рационализмнің көшбасшысы ретінде тануға мүмкіндік берді. *А.Машановтың* еңбектері – әсіресе әл-Фарабидің шығармаларын *алғаш рет қазақ тіліне аударып*, олардың мазмұнына терең талдау жасауы арқылы – фарабитануда ерекше орын алады. Ол әл-Фарабидің шығармашылық болмысын математикалық ойлау жүйесімен сипаттай отырып, ғылым мен философияның түйісу нүктелерін нақтылайды. Ұлттық фарабитану мектебінің бұл бағыттағы ізденістері тек академиялық құндылық қана емес, сонымен қатар қазақтың рухани жаңғыруы мен тарихи жадын қайта қалпына келтіру жолындағы мәдени-интеллектуалдық миссияны да атқарады. Әл-Фараби еңбектерін қазақ дүниетанымымен сабақтастыра пайымдау арқылы бұл мектеп ұлттық философиялық мектептің қалыптасуына, сондай-ақ қазіргі қазақстандық рухани қауіпсіздіктің концептуалдық іргетасына үлес қосуда.

Посткеңестік кеңістікте әл-Фараби мұрасын зерттеуге арналған ғылыми бағыттар XX ғасырдың екінші жартысынан бастап қалыптаса бастағанымен, олардың мазмұны мен танымдық бағыттары саяси-идеологиялық, мәдени-философиялық және өркениеттік факторлардың тоғысында ерекше сипат алды. Кеңестік кезеңде фарабитануға деген ғылыми қызығушылық, бір жағынан, марксистік-материалистік дүниетанымның талаптарына бейімделіп, тарихи-идеологиялық міндеттерді орындау мақсатын көздесе, екінші жағынан, ислам философиясына, Шығыс гуманизміне деген жасырын ішкі ұмтылысты да бейнелеп отырды. Яғни, фарабитану кеңістігі — бір мезгілде идеологиялық бақылау мен мәдени археологияның қиылысуында өмір сүрген танымдық феноменге айналды. Бұл кеңістікте жүргізілген зерттеулердің әдіснамалық өзегі — әл-Фарабидің

философиялық жүйесін тек тарихи-философиялық факт ретінде ғана емес, сонымен қатар Шығыс Ренессансының интеллектуалдық коды, рухани-цивилизациялық метафорасы ретінде тануға бағытталды. Осы тұрғыда ерекше танылған ғалымдар қатарында Бобожон Гафуров (Тәжікстан) пен Мұзаффар Хайруллаев (Өзбекстан) сияқты ірі зерттеушілер бар. Олар өз еңбектерінде әл-Фарабиді ислам өркениеті мен ғылыми рационализмнің тоғысындағы әмбебап тұлға ретінде сипаттай отырып, оны мәдени мұра мен қазіргі замандық гуманитарлық ғылымдардың тоғысқан түйіні ретінде қарастырды. Б.Г. Гафуров өз зерттеулерінде әл-Фарабиді мұсылман Шығысының өрлеу кезеңіндегі феномен ретінде қарастырып, оның энциклопедиялық мұрасын кеңестік тарихи-материалистік парадигма шеңберінде қайта түсіндіруге талпыныс жасайды. Оның пайымдауынша, Фараби – тарихи үдерістердің пассивті куәгері емес, керісінше, мәдени процестердің интеллектуалдық драйвері, өркениеттік синтездің рәмізі. Осы арқылы Б.Гафуров ойшылдың тарихи ролін кең ауқымды өркениеттік репрезентацияға айналдырады және ислам өркениетіндегі ғылыми рационализмнің заңды жалғасы ретінде танытады[20]. Ал Мұзаффар Хайруллаев әл-Фарабиді тек философиялық категориялар шеңберінде ғана емес, әлеуметтік ой көшбасшысы, рухани парасаттылық мектебінің негізін қалаушы ретінде пайымдайды. Оның көзқарасы бойынша, әл-Фарабидің саяси-философиялық тұжырымдары - тек теориялық модельдер ғана емес, адамзаттық прогрестің метафизикалық формалары мен рухани әділеттің практикалық үлгілері. Хайруллаев еңбектерінде әл-Фараби – рационализм мен гуманизмнің, әділет пен парасаттың, ғылым мен діннің синтезін іске асырған интерцивилизациялық тұлға ретінде тұжырымдалады [21]. Посткеңестік фарабитанудың әдіснамалық тұғыры, осылайша, *үш негізгі бағытта дамыды*: біріншісі – кеңестік философиялық мұраның ішкі шеңберінен шықпай, әл-Фарабиді тарихтың идеологиялық субстанциясы ретінде түсіндіру; екіншісі – исламдық дүниетаныммен үндестікте оны мәдени ренессанстың өзегіне айналдыру; үшіншісі – заманауи өркениетаралық диалог тұрғысынан оны рухани келісім мен мәдени көптүрліліктің метафорасы ретінде қайта пайымдау. Осыған сәйкес, аталған ғалымдардың еңбектері қазіргі фарабитану ғылымының полилогтық сипатын қалыптастыруға негіз болды. Олар әл-Фарабидің философиялық идеяларын тек тарихи-академиялық құндылық ретінде ғана емес, бүгінгі жаһандану дәуіріндегі рухани резонанстың өзегі ретінде қарастырып, посткеңестік кеңістіктегі интеллектуалдық мұраны қайта конструкциялау жолында тың серпін берді. Мұндай көзқарас фарабитануды өркениетаралық таным шеңберінде қайта қарастыруға мүмкіндік беріп, оны бүгінгі мәдениетаралық коммуникация, гуманитарлық қауіпсіздік және рухани интеграцияның іргелі тұғырларының бірі ретінде танытуға негіз болды. Демек, посткеңестік фарабитану – тарихи-философиялық зерттеу ғана емес, мәдени дипломатияның және өркениеттік өзара түсіністіктің ғылыми-парадигмалық платформасына айналып отыр.

Араб-мұсылман шежірелеріндегі әл-Фараби бейнесі – ислам өркениетінің тарихи жадында тұлғалық репрезентацияны институциялаудың бастапқы кезеңін құрайтын маңызды мәдени-нарративтік құрылым. Ортағасырлық ислам әлеміндегі биографиялық жанрлар (тарәжім) тек өмірбаяндық сипатта ғана шектелмей, мәдени архетиптер мен өркениеттік символдарды түзу механизмдеріне айналған. Мұндай мәтіндер тұлғаны тек нақты тарихи дерек аясында ғана емес, мәдени-этикалық канондардың тұғырынан сипаттап, оларды өркениеттік жадының рәміздік құрылымдарына айналдырады. Бұл тұрғыдан алғанда Ахмед ибн Халикан (1211–1282), Ибн әл-Қифти (1172–1248) және Әбу Усайбиға (1203–1270) сынды шежірешілердің еңбектері фарабитанудың дерекнамалық және семиотикалық негіздерін қалаған алғышарттар болып есептеледі. Атап айтқанда, Ахмед ибн Халиканның «Уафайат әл-ағиян уә әнба әбна әз-заман» атты биографиялық жинағы — ислам өркениетіндегі интеллектуал тұлғалардың рәміздік пантеонын құруға бағытталған еңбектердің бірі [22]. Бұл шежіреде әл-Фараби – философтар тізбегінің құрметті өкілі ретінде сипатталады. Оның «екінші ұстаз» (ал-Му‘аллим ас-сани) ретіндегі атрибуты бекітіліп, философиялық дәстүрдегі тарихи сабақтастық пен рухани иерархияның символына айналады. Ибн әл-Қифтидің «Тарих әл-хукама» (Ғалымдар тарихы) атты еңбегіндегі әл-Фарабиге арналған тарау — ғұламаның ғылымдағы энциклопедиялық білімі мен рационалистік әдіснамасына ерекше мән береді [13]. Бұл еңбекте ол логика, музыка, жаратылыстану мен метафизика салаларындағы жетістіктері арқылы исламдық ғылыми рационализмнің көрнекті өкілі ретінде ұсынылады. Әл-Фараби мұнда тек ойшыл емес, мәдениетаралық трансляцияның агенті ретінде сипатталады: ол грек философиясының мұраларын араб-мұсылман контекстіне бейімдеген медиатор. Ал Әбу Усайбиғаның «Уйун әл-анба фи табақат әл-атибба» атты шежіресі әл-Фарабиді медицина мен философия тоғысындағы әмбебап тұлға ретінде көрсетеді [13]. Бұл мәтінде әл-Фараби – ақыл мен рухтың кемел үйлесімін бейнелейтін моральдық-интеллектуал үлгі ретінде сипатталады. Оның бейнесі философ пен дәрігер, этик пен ғалым рөлдерін біріктіріп, ислам өркениетінің рухани-танымдық кеңістігінде мәдени тұлғаның архетипіне айналады. Аталған үш шежірелік дерек көздері фарабитанудың бастапқы семиотикалық құрылымын қалыптастырып, әл-Фарабидің тарихи бейнесін мәдени архетип ретінде орнықтыруға ықпал етті. Олар ойшыл тұлғасын жеке биографиялық деректермен шектемей, оны ислам өркениетінің аксиологиялық координаттарында сипаттап, метафилософиялық кеңістікте қайта құрылымдайды. Бұл шежірелер – тек тарихнамалық деректер емес, сонымен қатар мәдени жады мен өркениеттік өзіндік танымның эпистемологиялық қабаттарын бейнелейтін семиотикалық арналар. Сонымен қатар, бұл шежірелер әл-Фарабидің бейнесін кейінгі дәуірлердегі ғылыми мектептерге, филологиялық дәстүрлерге және философиялық интерпретациялар дәстүріне жеткізетін нарративтік көпірлерге айналды. Олар – тек мәтін емес, мәдени трансляцияның тұрақты тетіктері, тарихи тұлғаны өркениеттік мифке айналдыратын құралдар. Осы

тұрғыдан алғанда, шежірелердегі деректерді биографиялық материалдан гөрі *метафилософиялық конструкт* ретінде қарастыру – қазіргі фарабитанудағы маңызды герменевтикалық бағдар болып табылады.

Қазіргі араб философиялық зерттеулерінде фарабитану – ислам философиясының рационалистік дәстүрін қайта пайымдау мен оны жаһандық интеллектуалдық жүйелермен сабақтастырудың маңызды алаңына айналуға. Бұл бағыттағы танымал араб зерттеушілері – Мухсин Махди [23], Маджид Фахри [24], Саид Фуат Хаддад [25], Абед Шукри [26], Кемаль Салим [27] және басқалар әл-Фарабидің философиялық концептілерін *эпистемология, саяси теория, метафизика, логика және этика* салаларында кеңінен талдап, оны исламдық рационализмнің әрі интеркультуралық философияның өзегіне айналдыруда.

Мухсин Махди (1926–2007) - Батыс пен Шығыстағы фарабитану ғылымының трансшекаралық өкілі ретінде әл-Фарабидің *саяси философиясын* герменевтикалық тәсілмен қайта қарап, оны әмбебап саяси ақыл-ой тарихының контекстінде қарастырды [28. р.12–18]. Ол әл-Фарабидің «*Камил қала*» (*al-Madīnah al-Fāḍilah*) туралы трактатын Платонның «*Мемлекеті*» және Аристотельдің «*Саясаты*» аясында салыстыра зерделеп, мұсылман ойшылының «*екінші ұстаз*» ретіндегі орнын батыс саяси метатілінде түсіндіруге күш салды. Махди Фарабидің *парасат пен кемелдікке* негізделген қоғам үлгісін *онтологиялық этика* мен *интеллектуалдық басқару* идеяларымен ұштастыра қарастырды [28].

Маджид Фахри әл-Фараби логикасы мен таным теориясын ислам философиясының *эпистемологиялық іргетасы* ретінде сипаттайды [24, р. 57–63]. Ол «*Иһса ал-улум*» мен «*Китаб ал-Алмантиқ*» еңбектерінде Фарабидің *логикалық категориялар мен ғылымдарды жіктеу* тәсілін формальды эпистемология деңгейінде талдай отырып, оны *эмпирикалық рационализм* мен *философиялық жүйелеудің* шығыстық үлгісі ретінде қарастырады. Фахридің пайымынша, әл-Фараби логиканы тек құрал ретінде емес, *ақиқатқа жетудің универсал әдісі* ретінде қабылдай отырып, оны діни іліммен үйлестірудің жолын ұсынған [24 р. 76].

Саид Фуат Хаддад әл-Фарабидің «*Қайырымды қала*» концепциясындағы саяси-этикалық құрылымдарды ислам қоғамының әлеуметтік-мәдени негіздерімен салыстыра отырып, *утопия* мен *рухани тәртіп* арасындағы байланысты терең ашады. Ол фарабилік парасаттықты *қоғамдық гармонияның универсал категориясы* ретінде талдайды және оны *мұсылман модернизмімен* байланыстыра сипаттайды [25].

Абед Шукри мен *Кемаль Салим* – фарабитанудағы философиялық антропология мен метафизика мәселелеріне терең бойлаған ғалымдар. Олар әл-Фарабидің «*ал-‘Ақл*» (интеллект), «*Нұр*» (жарық/ illumination), және «*Са’ада*» (бақыт) ұғымдарын неоплатондық және ислам гносисі тұрғысынан талдайды [26, р. 91–104]. Әл-Фарабидің ақыл туралы концепциясы, олардың пікірінше, жаратылыстың онтологиялық сатылары мен таным үдерісінің когнитивтік құрылымдарын түсінудің кілті болып табылады. Бұл бағыттағы

еңбектер фарабитанудағы *интеркультуралық семиотика* мен *онтологиялық когнитивизмді* дамытты.

Араб фарабитанушыларының заманауи бағыттары әл-Фарабидің мұрасын тек *ислам философиясы аясында* емес, *жаһандық философиялық метакеңістікте* қайта бағалауға жол ашты. Олардың еңбектері – әл-Фарабидің тек энциклопедиялық мұрасын емес, *мәдени синтез үлгісін* ашып көрсететін күрделі мәдени-рационал дискурс ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл интерпретациялар фарабитануды жаңа аксиологиялық кеңістікке шығарып, оны *ислам өркениеті мен Батыс философиясының аралық агенті* ретінде бекітті.

Батыстық фарабитану саласында Жоп Ламмер [29], Колмо Кристофер [30], Герберт Дэвидсон [31], Жошуа Паренс [32], Георгиос Стэйрис [33], Александр Орвин [34] сынды зерттеушілер әл-Фараби ілімін трансмәдениетті таным мен идеялар көші-қоны (*semantic migration*) тұрғысынан зерделеген. А. Орвин, мысалы, оны этникалық, діни және саяси өлшемдердің қиылысындағы интеллектуал ретінде сипаттайды [35].

Түрік ғалымдарының еңбектері – Х.З.Үлкен [36], Б.Қарлыға [37], Н. Кеклик [38], М. Түркер Күйел [39] – әл-Фарабидің түркілік болмысын айқындай отырып, оның мұрасын ислам философиясы мен түркі дүниетанымының синтезі ретінде қарастырады.

Диссертациялық жұмыс барысында Әбу Насыр әл-Фараби өмір сүрген кезеңдердегі мұсылман Шығысының рухани және қоғамдық-саяси өмірін зерттеуде неміс-ағылшын шығыстанушы ғалымдарының: Ф.Розенталь [40], Ван дер Варден [41], А.Мец [42], О.Нейгебауер [43], Н.И. Конрадтың [44] еңбектері кеңінен пайдаланылды.

Диссертациялық зерттеулер қатарына А.С. Қабылова, М.Ж. Спанов, М.Б. Аликбаева, Н.Б. Рушанова және басқа да авторлардың еңбектері жатады. Бұл жұмыстарда мәдениетаралық үндестік, философиялық этика, саяси философия, музыка ілімі және тәрбие мәселелері түрлі қырынан ашылған. Сонымен қатар, бұл еңбектердің әрқайсысы қазіргі фарабитанудың методологиялық кеңістігін кеңейтіп, зерттеуіміздің эмпирикалық тұғырын бекемдейді. Осылайша, диссертациялық зерттеудің әдіснамалық тірегі — түрлі тілдер мен ғылыми дәстүрлердегі еңбектерді интеграциялай отырып, әл-Фараби тұлғасын метаөркениеттік, мәдени-диалогтық және танымдық трансляция агенті ретінде пайымдау. Мұндай тәсіл зерттеудің тереңдігі мен ғылыми өзектілігін арттырып қана қоймай, оны заманауи өркениеттік теориялармен байланыстыра талдауға мүмкіндік береді.

Диссертациялық жұмыстың зерттеу нысаны: Әбу Насыр әл-Фарабидің тарихи-философиялық тұлғасы мен мұрасы, оның өркениеттер сұхбатындағы мәдени-танымдық рөлі. Бұл жұмыс әл-Фарабиді антикалық рационализм мен ислам метафизикасын, шығыстық даналық пен түркілік дүниетанымды тоғыстырған интерцивилизациялық ойшыл ретінде қарастырады.

Диссертациялық жұмыстың зерттеу пәні: Әл-Фараби феномені: тұлғалық болмысы мен идеяларының өркениетаралық үндестіктегі мәдени медиаторлық мәні.

Диссертациялық жұмыстың мақсаты мен міндеттері. Диссертациялық зерттеудің басты мақсаты – Әбу Насыр әл-Фарабидің тұлғасын өркениеттік тоғысу аймағында бой көрсеткен метаинтеллектуалдық құбылыс ретінде пайымдап, оның тарихи-шығыстанушылық және мәдени медиаторлық болмысын кешенді, интердисциплинарлық тұрғыдан зерделеу. Бұл мақсат әл-Фарабиді тек ислам философиясының өкілі немесе энциклопедист ғалым ретінде емес, әртүрлі танымдық жүйелер мен мәдени кодтардың түйісу нүктесінде тұрған трансмәдени ойшыл – өркениетаралық синтездің идеялық-рухани өзегі ретінде қарастыруға негізделеді. Зерттеу барысында әл-Фарабидің тұлғасы мәдени-онтологиялық агент ретінде, идеялар көші-қонын (semantic migration), аксиологиялық үндестікті және таным жүйелерінің метатеориялық үйлесімін жүзеге асырған тарихи феномен ретінде ашылады. Осы арқылы ойшылдың философиялық жүйесі адам мен қоғам, ақыл мен парасат, мемлекет пен руханилық арасындағы универсал үйлесімділіктің категориялық-құрылымдық моделін ұсына алатын, жаһандық аксиологиялық трансформацияларға жауап бере алатын концептуалдық ресурс ретінде пайымдалады.

Міндеттері:

- Әл-Фарабидің өмір сүрген дәуірінің тарихи-әлеуметтік, саяси және мәдени кеңістігін өркениеттік динамика контекстінде кешенді түрде сипаттау, оның рухани қалыптасуына әсер еткен геомәдени факторлар мен интеллектуалдық орта құрылымын реконструкциялау;
- Ойшылдың дүниетанымдық эволюциясына ықпал еткен антикалық философия, ислам метафизикасы, шығыстық интуитивизм және түркілік аксиология арасындағы идеялық өзара әрекеттестік жүйесін талдап, онтологиялық және гносеологиялық негіздерін анықтау;
- Әл-Фарабидің ғылыми-когнитивтік мұрасында Батыс пен Шығыс ойлау жүйелерінің арасындағы концептуалдық үндестік пен семантикалық дәнекерлікті ашып көрсету, бұл тұғырды өркениетаралық танымның теориялық үлгісі ретінде пайымдау;
- Ойшылдың мәдениетаралық сұхбаттағы медиаторлық рөлін ашып, оның философиялық синтезі арқылы қалыптасқан аксиологиялық трансляция мен идеялар миграциясының өркениеттік салдарын жүйелі талдау;
- Әл-Фараби мұрасындағы түркілік руханиятпен үндесетін идеялық құрылымдарды философиялық-онтологиялық ракурста зерделеп, олардың мәдени жад пен метафизикалық болмысты танудағы маңызын негіздеу;
- Әл-Фарабидің ілімін қазіргі жаһандық құндылықтар дағдарысы жағдайында этикалық бағдар ретінде саралап, оны заманауи білім

беру, рухани тәрбие және мәдени саясат салаларында қолданудың әдіснамалық тәсілдерін ұсыну;

- Әл-Фараби тұлғасын интеркультуралық транслятор және метафизикалық агент ретінде философиялық дискурсқа енгізу арқылы оны жаһандық өркениетаралық теорияның негізгі субъектілерінің бірі ретінде ұсыну.

Тақырыпты зерттеудің теориялық және әдіснамалық негіздері.

Әл-Фараби феноменін өркениетаралық диалог және мәдени медиаторлық тұғырда зерттеу — танымның постдисциплинарлық кеңістігінде жүзеге асырылатын, тарихи-философиялық рефлексияны онтологиялық тереңдікпен, аксиологиялық тұтастықпен және герменевтикалық динамикамен ұштастыратын күрделі когнитивтік құрылым. Мұндай көзқарас диссертациялық жұмыстың теориялық-әдіснамалық базасын классикалық рационализм мен заманауи мәдени философияның, өркениеттік цикл теориялары мен постструктуралистік герменевтиканың тоғысында қалыптастыруды талап етеді. Зерттеудің концептуалдық парадигмасы әл-Фараби тұлғасын жекелеген философиялық дәстүрлердің өкілі ретінде шектеуден бас тартып, оны өркениетаралық танымның символдық агенті, интеркультуралық трансляцияның мәдени-когнитивтік механизмі, яғни трансцивилизациялық метафеномен ретінде ұғынуға негізделеді. Бұл көзқарас танымды логосқа негізделген дискурсивті жүйе ретінде емес, мәдени-кодтық алмасулар мен мағыналық миграциялар алаңы ретінде пайымдауға жол ашады.

1. Герменевтикалық-онтологиялық тәсіл. Мартин Хайдеггердің [45] «Dasein» онтологиясы мен Ганс-Георг Гадамердің [46] тарихи сана мен тілдің онтологиялық тұтастығы туралы тұжырымдары әл-Фарабидің философиялық мұрасын уақыт пен кеңістік шеңберінен тыс, болмыстың транссемиотикалық көрінісі ретінде тануға мүмкіндік береді. Бұл бағыт Фарабидің мәтіндерін өмірлік мағына тудырушы герменевтикалық акт ретінде ұғынып, оны мәдени трансценденцияның іргелі формасы ретінде пайымдайды.

2. Мәдени-антропологиялық интерпретация. Клиффорд Гирцтің [47] мәдениетке символдық жүйе ретінде қарауы мен Мирча Элиаденің [48] сакралды кеңістік концепциясы негізінде әл-Фарабидің дүниетанымы рационалдық құрылымнан гөрі мәдени архетиптік репрезентация ретінде қарастырылады. Бұл тәсіл оның философиясын тарихтың фактісінен гөрі мәдени жадының трансляциялық құрылымы ретінде қабылдауға жағдай жасайды.

3. Өркениеттік теориялар негізі. Арнольд Тойнби [49] мен Освальд Шпенглердің [50] өркениеттік даму заңдылықтары мен Самуэль Хантингтонның [51] өркениетаралық қақтығыстар теориясы диссертациялық пайымның кеңістігін өрістетіп, әл-Фарабидің тұлғалық болмысын тарихи контексттен тыс өркениеттер арасындағы парадигмалық транзиттің символы ретінде тануға мүмкіндік береді. Ол Шығыс пен

Батыстың шекарасындағы философиялық дәнекер емес, метақұндылықтардың тасымалдаушысы ретінде бейнеленеді.

4. *Интеркультурализм мен постколониалдық дискурс.* Эдвард Саидтің [52] ориентализмге қарсы сындары, Гейатри Спивактың [53] субалтернативті субъект теориясы мен Хоми Бхабаның [54] гибридік мәдениет тұжырымдамалары зерттеуге постколониалдық сын тұрғысынан интеркультуралық тереңдік береді. Әл-Фараби мұрасы мұнда тек исламдық дүниетаным контекстінде емес, идеялар миграциясы мен мағыналық репозициялаудың парадигмалық үлгісі ретінде сараланады.

5. *Философиялық метатеория.* Пьер Хадонның [55] «философия — өмір сүру формасы» және Жиль Делөздің [56] ойлауды «оқиға» ретінде қарастыру идеялары Фарабидің ілімін тек теориялық жүйе емес, болмыстық тәжірибе мен рухани кемелденудің құрылымы ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл әдіс Фараби философиясын нормативтік емес, экзистенциалдық трансформация тудыратын динамикалық құрылым ретінде тануға жол ашады.

6. *Исламдық-классикалық рационализм.* Әл-Фарабидің философиялық жүйесі антикалық рационализм мен исламдық метафизиканың тоғысында пайда болған когнитивтік кеңістік ретінде сипатталады. Бұл бағытта Мухсин Махди [28] мен Маджид Фахридін [24] салыстырмалы-философиялық герменевтикасы негізге алынып, әл-Фараби мұрасы ислам философиясының ішкі логикасы мен трансмәдени экспликациясының аралығындағы креативті шиеленісте қарастырылады.

Осы теориялық-әдіснамалық тіректердің жиынтығы әл-Фараби мұрасын зерттеу үдерісін тек академиялық рефлексия актісі ретінде емес, мәдени семантиканың эпистемологиялық реконфигурациясы ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл тәсіл Фараби тұлғасын тарихи энциклопедист ретінде ғана емес, жаһандық мәдени трансформациялар дәуіріндегі метафизикалық бағдаршам ретінде тұжырымдауға жағдай жасайды.

Зерттеудің ғылыми жаңалығы. Зерттеу жұмысы фарабитанудың қалыптасқан классикалық шеңберінен шығып, Әбу Насыр әл-Фарабидің тұлғасын мәдени-философиялық метамодель ретінде пайымдауға бағытталған. Ойшылдың тарихи-философиялық келбеті тек антикалық мұрагер немесе исламдық рационалист ретінде емес, өркениетаралық семиозис кеңістігінде әрекет етуші когнитивтік медиатор, интеллектуалдық транзит агент және метафизикалық транслятор ретінде кешенді интерпретацияланды. Жұмыстың ғылыми жаңалығы келесі өзекті тұжырымдарда шоғырланады:

- *Әл-Фараби феномені алғаш рет постдисциплинарлық зерттеу шеңберінде қарастырылып, оның дүниетанымдық болмысы герменевтикалық онтология, аксиологиялық трансмиссия және мәдени архетиптік құрылымдар аясында талданды. Бұл тәсіл арқылы Фараби тек тарихи философ емес, өркениеттер арасында ойлау жүйесін аударушы семиотикалық тұлға ретінде анықталды;*

- Ғұлама мұрасы *семантикалық миграция феномені* ретінде қарастырылып, оның философиялық категорияларды антикалық дәстүрден исламдық ортаға көшіруде қолданған ұғымдық-концептуалдық механизмі, терминологиялық реконфигурациясы және метатілдік құрылымы алғаш рет кешенді сипатта жүйеленді;
- Ойшылдың *құндылықтық код жүйесі* – антикалық пайым, исламдық онтология және түркілік толеранттылықтың синкреттік тоғысынан туындаған әмбебап метафизикалық өріс ретінде теориялық тұрғыда құрылымдалды. Бұл аспектілер оның философиясын қазіргі өркениеттік дағдарыс жағдайында *мәдени-этикалық бағдаршы* ретінде ұсынуға мүмкіндік береді;
- Зерттеу жұмысы әл-Фарабидің ғылыми энциклопедизміне – логика, музыка, саясат, метафизика және таным теориясы аясындағы еңбектеріне *интеркультуралық парадигма* негізінде талдау жасап, оның *эпистемологиялық гибриділігі* мен *ойлау мәдениеттері арасындағы когнитивтік диалог құру қабілетін* алғаш рет анықтады;
- Әл-Фараби тұлғасы *өркениеттік метакеңістіктегі медиативті субъект* ретінде сипатталып, оның идеялары Шығыс пен Батыс арасындағы мәдени теңгерім құруға бағытталған *интеллектуалдық хаб* функциясын атқарғаны теориялық негізде дәлелденді;
- Диссертациялық жұмыста әл-Фарабидің *саяси-этикалық философиясы*, атап айтқанда «Қайырымды қала» моделі – әділет пен ізгілікке негізделген *онтологиялық құрылым ретінде*, қазіргі жаһандық қауымдастықтағы этикалық модернизация мәселелерімен сабақтастырыла талданды;
- Зерттеу барысында фарабитану ғылымының *қазіргі пәнаралық және өркениеттік таным парадигмасына сәйкестігі* қарастырылып, оның мұрасы тек тарихи референция емес, *философиялық трансактуалдылықтың* қайнар көзі ретінде негізделді. Бұл тәсіл әл-Фарабиді ХХІ ғасыр үшін *жол көрсетуші рухани-интеллектуал тұлға* ретінде қайта ұсынуға мүмкіндік береді.

Қорғауға ұсынылатын тұжырымдар.

- Әл-Фарабидің *тарихи-ғылыми тұлғасы* – тек исламдық Шығыс өркениетінің өкілі ғана емес, *трансцивилизациялық медиатор* ретінде қарастырылады. Ол – Батыс пен Шығыс арасындағы идеялық-когнитивтік көпір, мәдени мағыналар мен философиялық дискурс формаларының семиотикалық ауысуын жүзеге асырған символдық фигура.
- Ойшылдың дүниетанымдық жүйесі – *антикалық рационализм, ислам метафизикасы және түркілік рухани парадигманың* семантикалық тоғысында қалыптасқан *метакогнитивтік құрылым* ретінде сипатталады. Бұл құрылым философияны тек теориялық жүйе емес, рухани-этикалық трансформацияның тәсілі ретінде ұсынады.
- «Қайырымды қала тұрғындары» мен «Бақытқа жету жайында» атты трактаттары – ортағасырлық саяси-этикалық ойдың шыңы ғана

емес, *өркениеттік жобалаудың үлгісі* ретінде қарастырылады. Мұнда әділет, ізгілік, білім мен биліктің үйлесімі қазіргі жаһандық дағдарыстар жағдайында өзекті бола түсетін *нормативтік утопия* ретінде көрініс табады.

- Әл-Фарабидің ғылымдарды жүйелеуі мен логикалық аппараттары – *эпистемологиялық инженерияның* классикалық үлгісі ретінде ұсынылып, оларды қазіргі ғылым философиясы мен білім берудің құрылымдық негізінде қайта қолдану мүмкіндігі негізделеді.
- Ойшылдың музыкалық трактаттары – тек эстетикалық ілім емес, *онтологиялық және этикалық ырғақтық жүйе* ретінде интерпретацияланып, мәдениетаралық үндестіктің когнитивтік формаларын ашып көрсетеді.
- Әл-Фарабидің тұлғалық қалыптасуына ықпал еткен тарихи-әлеуметтік және рухани-көне кеңістік – *өркениетаралық симбиоздың тірі өрнегі* ретінде пайымдалып, философтың толеранттылық, плюрализм және рухани бірлік идеялары сол кеңістіктің аксиологиялық коды ретінде танылады.
- Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы *постдисциплинарлық зерттеу парадигмасы* аясында талданып, оны тек классикалық фәлсафа шеңберінде емес, *гуманитарлық және мәдениаралық білім жүйесінің* өзегінде орналасқан аксиологиялық *архитектоника* ретінде пайымдауға мүмкіндік береді.
- Зерттеу нәтижесінде ойшылдың шығармалары *заманауи философиялық метатілде* қайта оқылып, оның идеялары *өркениеттер диалогы, интеркультуралық қатынас, рухани дипломатия* секілді қазіргі концептілермен сабақтастырылды.
- Әл-Фарабидің тұлғалық сипаты – *жаһандық таным тарихының* шекараларынан асып түсетін *полифониялық метафигура* ретінде тұжырымдалып, оның ғылыми мұрасы – *аксиологиялық резонанс* арқылы қазіргі адамзаттың гуманистік бағдарын қайта калибрлеудің теориялық негізіне айналады.

Зерттеу жұмысының практикалық маңыздылығы. Бұл зерттеу еңбегі – әл-Фараби тұлғасының тарихи-философиялық болмысын тек академиялық тұрғыда ғана емес, қазіргі заманғы әлеуметтік-мәдени трансформациялар контекстінде қайта ұғынуға мүмкіндік беретін *практикалық бағдарланған гуманистік платформа* ретінде ұсынылады. Оның практикалық маңызы бірнеше өзекті бағыттар бойынша айқындалады:

- *Жоғары білім беру жүйесінде* бұл диссертациялық зерттеу әл-Фарабидің философиялық, саяси-этикалық және ғылыми көзқарастарын шығыстану, мәдениеттану, философия, өркениеттану пәндері бойынша арнайы курстар мен оқу бағдарламаларын әзірлеуде негізгі теориялық база ретінде пайдалануға мүмкіндік береді. Әсіресе, *«әл-Фараби және өркениеттер сұхбаты»*, *«Фараби мұрасы және*

қазіргі жаһандық гуманизм» тақырыптарында элективтік курстар ұйымдастыруға болады.

- *Мәдениетаралық диалог пен толеранттылық құндылықтарын нығайтуда, әл-Фарабидің «қайырымды қала», «кемел адам», «ізгілік пен білім бірлігі» идеялары – қазіргі көпэтносты қоғамдарда бейбіт қатар өмір сүрудің философиялық негізі ретінде қолданыла алады. Бұл, әсіресе, ұлттық бірегейлікті сақтай отырып, жаһандық қауымдастықпен үйлесімді қатынас орнатуға бағытталған мәдени саясатта өзекті.*
- *Қазіргі жастар тәрбиесі мен рухани даму стратегияларында, әл-Фараби іліміндегі ақыл-парасат, бақытқа ұмтылу, жан мен тәннің үйлесімі туралы қағидалар тұлғалық жетілу, моральдық рефлексия және әлеуметтік жауапкершілік тұрғысынан практикалық нұсқаулық ретінде қарастырылуы мүмкін. Бұл бағытта оқу орындары мен тәрбие жүйелеріне арналған мотивациялық-танымдық құралдар дайындауға мүмкіндік бар.*
- *Ғылымның жіктелуі мен логикасы бойынша фарабитанулық мұра, қазіргі ғылым философиясы мен когнитивтік әдіснамалар саласында қайта қарастырылып, білім беру реформаларын мәдени-тарихи негізде жүргізуге жағдай жасайды. Бұл – білім мен тәрбиенің прагматикалық емес, аксиологиялық негізде ұйымдастырылуының үлгісі.*
- *Қазақстанның тарихи жады мен рухани жаңғыру стратегиясы аясында, бұл зерттеу әл-Фарабиді ұлттық кодтың ажырамас бөлігі ретінде зерделеуге мүмкіндік береді. Ойшылдың идеяларын ұлттық идеология мен гуманистік бағдарламада пайдалану – рухани тұтастық пен интеллектуалдық суверенитетті бекітудің әдіснамалық негізіне айналады.*
- *Әл-Фараби мұрасын цифрлық-гуманитарлық кеңістікте интеграциялау, яғни оның еңбектерін заманауи мультимедиялық платформаларда, цифрлық архивтерде, философиялық подкасттар мен білім беру видеоларында қолдану – мұраны кең аудиторияға қолжетімді етіп, мәдени трансляция тетіктерін кеңейтеді.*

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі және мақұлдануы. Диссертациялық жұмыстың негізгі теориялық қағидалары мен қорытындылары автордың 8 ғылыми мақаласы арқылы талқыға ұсынылған, 4 мақала тікелей тақырыпқа сай көрініс тапқан, Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті бекіткен тізімдегі журналдарда, 3 мақала халықаралық конференция материалдарының жинағында, 1 мақала тікелей тақырыпқа сай Scopus базасына енетін журналдардың бірінде жарияланған.

Зерттеу жұмысы: кіріспеден, үш негізгі бөлімнен, қорытынды және пайдаланған әдебиет тізімінен тұрады. Жұмыстың көлемі – 154 бет.

1 ӘЛ-ФАРАБИ ТҮЛҒАСЫ ЖӘНЕ ӨРКЕНИЕТТЕР СҰХБАТЫ: КОНЦЕПТУАЛДЫҚ, ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ӘДІСТЕМЕЛІК НЕГІЗДЕР

1.1 Әл-Фарабиді танудың ғылымаралық пәнаралық парадигмасы

Әл-Фараби мұрасын зерттеу қазіргі заманғы ғылымның дамуындағы парадигмалық бетбұрыстармен үндесіп жатқан күрделі әрі көпқабатты таным кеңістігін талап етеді. Бұл кеңістік тек классикалық философиялық талдаумен шектелмей, мәдениеттану, тіл білімі, теология, когнитивтік ғылымдар және тарихи герменевтика сынды түрлі ғылыми салалардың шекарасында жүзеге асады [57, 14 б.]. Осыған байланысты, методологиялық тұрғыдан алғанда, ғылымаралық (interdisciplinary) және пәнаралық (transdisciplinary) зерттеу әдістері – Фарабитанудың қазіргі ғылыми сипатын айқындайтын негізгі ұстанымдар ретінде танылуы тиіс.

Ғылымаралық зерттеу – әртүрлі ғылым салаларының әдіснамалық құралдарын, теориялық ұстанымдарын және концептуалдық жүйелерін біріктіру арқылы белгілі бір феноменді көпжақты сараптауға мүмкіндік беретін тәсіл [58, 12 б.]. Бұл тәсілде пәндер арасындағы байланыс сақталады, алайда олардың дербестігі мен құрылымдық ерекшеліктері бұзылмайды. Мәселен, Әл-Фарабидің логика жөніндегі трактаттарын зерттеу барысында философиялық-логикалық категориялармен қатар лингвистика, когнитивтік психология және информатика салаларындағы ұғымдарды қатар пайдалану қажеттілігі туындайды. Себебі логика – тек формалды таным құралы ғана емес, мағына тудырушы когнитивтік механизмдердің құрылымдық моделі ретінде де қарастырылады [59, 21 б.]. Осы тұрғыдан қарағанда, ғылымаралық талдау әл-Фараби шығармаларын жеке-жеке бөлшектемей, оларды біртұтас концептуалдық жүйе ретінде түсінуге мүмкіндік береді. Мысалы, оның "Музыканың ұлы кітабы" атты еңбегі тек эстетика немесе өнертану шеңберінде ғана емес, акустика, математикалық құрылымдар мен космология тұрғысынан да зерттелуі тиіс. Бұл – Фарабидің универсализмін танудың маңызды кілті [16, 8 б.].

Пәнаралық зерттеу – ғылымаралық әдіске қарағанда әлдеқайда радикалды интеграциялық форма. Ол әртүрлі пәндердің шекараларын жойып, жаңа танымдық құрылымдар мен теориялар құруға бағытталған. Пәнаралықтың мақсаты – пәндердің тек жиынтық әрекетін ғана емес, олардың синтезінен туындайтын жаңа онтологиялық және эпистемологиялық өлшемді қалыптастыру [60, 18 б.]. Бұл тәсіл Фарабитануға ерекше өзектілік береді. Себебі әл-Фарабидің өзі – пәнаралық парадигманың жарқын көрінісі. Ол философ ретінде теолог та, математик те, логик те, музыка теоретигі де бола білген энциклопедиялық тұлға. Сондықтан оның мұрасын пәнаралық негізде қарастыру – тарихи шындыққа және оның идеялық тұтастығына сай келетін әдіснамалық шешім. Пәнаралық тәсіл әл-Фараби ілімінің ішкі тұтастығын қалпына келтіруге жол ашады. Мысалы, "Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары" еңбегіндегі саяси-этикалық концепция тек философиялық немесе саяси ілім

шеңберінде ғана емес, исламдық теология, моральдық психология, антропология және урбанистика салаларындағы түсініктермен де өзара қабаттасып жатады. Бұл – Фараби ұсынған қоғам моделі тек абстрактілі идеал емес, мәдениетаралық негізі бар, практикалық мәні зор өркениеттік жоба екенін білдіреді [61, 113 б.].

Методологиялық тұрғыдан алғанда, ғылымаралық пен пәнаралық тәсілдердің айырмашылығы – олардың танымдық бағыттарында. Ғылымаралық әдіс – пәндер арасындағы қатынасты сақтап қалса, пәнаралық ұстаным – сол қатынастарды біртұтас онтологиялық кеңістікке біріктіріп жібереді. Фарабитану саласында бұл екі тәсілдің де қолданылуы – зерттеудің ғылыми тереңдігін арттырып қана қоймай, оның қазіргі философиялық және гуманитарлық білім жүйесіндегі өзектілігін көрсетеді. Яғни, әл-Фараби мұрасын зерттеу – тек бір ғылым саласының шеңберінде жүргізіле салатын процесс емес. Бұл – универсализмге негізделген, көпқабатты, көпдеңгейлі танымды қажет ететін интеллектуалдық әрекет. Ғылымаралық және пәнаралық әдістер – осы әрекетті жүзеге асырудың негізгі жолдары ретінде қарастырылуы тиіс. Олар арқылы біз әл-Фараби мұрасының тек мазмұнын ғана емес, оның танымдық құрылымын, өркениеттік контекстін және рухани өзегін де аша аламыз [62, 23 б.].

Әл-Фарабидің рухани-ғылыми мұрасы – исламдық, антикалық және түркілік таным жүйелерінің синтезінде дүниеге келген интеллектуалдық феномен. Бұл мұраны пайымдауда дәстүрлі философиялық және филологиялық әдістер маңызды рөл атқарып келді. Олар, бір жағынан, ойшылдың мәтіндік корпусын жүйелеу мен мағыналық құрылымын ашуға септігін тигізсе, екінші жағынан, оның ілімін мәдени-өркениеттік контексте толық қамтуда белгілі бір шектеулерге тап болады [63, 7 б.]. Философиялық әдіс, әсіресе континенталдық герменевтика және аналитикалық логика аясында, әл-Фарабидің онтологиялық, гносеологиялық және этикалық ілімдерін интерпретациялауда басты құралға айналды. Оның «Қайырымды қала» трактатындағы саяси-философиялық идеяларды зерттеу – әлеуметтік құрылым, идеал қоғам, азаматтық тәрбие мәселелерін рационалистік негізде түсіндірудің үлгісі болып отыр [63, 120 б.]. Бұл әдіс ойшылдың рационалистік логикасын, бірінші және екінші ұстаз дәстүрінің сабақтастығын, грек философиясымен рухани жалғасымын ашуда ерекше маңызға ие [20, 15 б.]. Сонымен қатар, филологиялық тәсіл әл-Фарабидің тілдік стилін, категориялық аппаратын, қолжазбалар мен аудармалар арасындағы сәйкестік деңгейін анықтауға бағытталған. Бұл әдіс араб тіліндегі түпнұсқа мәтіндердің күрделі семантикасын талдауға, терминологиялық дәлдікті сақтауға және мәтіннің тарихи-тілдік қабаттарын ажыратуға мүмкіндік береді. Мәселен, «ақыл» ұғымының "әл-‘ақл", "ән-нұтақ", "әл-хикма" секілді түрлі дискурстық контексттегі семантикалық өрістері, филологиялық анализ арқылы ғана нақты айқындалады [64, 48 б.]. Алайда осы екі дәстүрлі әдістің де шектеулері айқындалуда.

Біріншіден, философиялық әдіс көбінесе мәтіннің дискурсивтік табиғатын жалаң логикалық құрылыммен шектейді [60, 11 б.]. Яғни, ол

мәтіннің риторикалық, метафоралық немесе мәдени кодтарын елемеуге бейім. Бұл – исламдық философияға тән көпқабатты дискурс табиғатын толық ашуға кедергі келтіреді.

Екіншіден, филологиялық тәсіл – мәтінді лексикалық және грамматикалық құрылымдар тұрғысынан дәл сипаттай алғанымен, оның символдық-мәдени мағынасына үңілуге жеткілікті негіз бермейді. Тіпті араб терминдерінің арғы антикалық және ирандық концептуалдық контекстін ескермеу – түсінбеушілікке ұрындыруы мүмкін [64, 50 б.].

Үшіншіден, дәстүрлі тәсілдер көбіне монофокусты сипатта. Олар мәтінді тұтас өркениеттік, әлеуметтік, психологиялық немесе герменевтикалық кеңістікте емес, оқшау, құрылымдық шеңберде қарайды. Мәселен, әл-Фараби іліміндегі «адамның кемелденуі» туралы ұғым – тек этикалық категория емес, сонымен қатар антропологиялық, теологиялық, педагогикалық және эстетикалық мәнге ие көпөлшемді концепт. Мұндай күрделі құрылымды тек философиялық немесе филологиялық әдіс шеңберінде толық ашу мүмкін емес. Осы шектеулерді ескере отырып, қазіргі заманғы фарабитанулық зерттеулер интердисциплинарлық және трансдисциплинарлық парадигмаларға бет бұруда. Жаңа тәсілдер – когнитивтік лингвистика, мәдениетаралық герменевтика, постструктуралистік семиотика, мәдени антропология секілді бағыттарды енгізу арқылы әл-Фараби мәтінін тірі дискурстық ағза ретінде, яғни тарихи-контекстуалды, әлеуметтік-саяси және метафизикалық құрылым ретінде кешенді талдауға жол ашады [65, 17 б.]. Яғни, философиялық-филологиялық әдістер – әл-Фараби мұрасын түсіндірудің бастапқы және іргелі тетіктері. Алайда оларды қазіргі таным теориясы мен мәдени әдіснамалармен ұштастыру – ойшыл мұрасын тек мәтіндік емес, тірі рухани-өркениеттік құбылыс ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл бағыт – фарабитанудың болашақтағы дамуы үшін жаңа теориялық көкжиектерге жол ашады.

XX ғасырдың екінші жартысынан бастап ғылымның дамуындағы іргелі өзгерістер – классикалық рационализмнің шекарасын бұзып, танымдық процестің күрделілігін, көпқырлылығын және тарихи шарттылығын алға шығарды. Осы өзгерістердің теоретикалық негізін қалаған философтар мен эпистемологтар – Гастон Башляр, Томас Кун және Эдгар Морен – таным құрылымын біртұтас жүйе ретінде түсінудің жаңа тәсілдерін ұсынды. Олардың тұжырымдары қазіргі философиялық-гуманитарлық білім үшін ғана емес, әл-Фараби мұрасы сынды көпқабатты феноменді зерттеуде де тың парадигмалық негізге айналуға.

Гастон Башляр танымды үздіксіз даму мен түзету процесі ретінде сипаттап, «рационалды үзілістер» мен «эпистемологиялық кедергілер» ұғымдарын енгізді [66]. Ол ғылым дамуын бірізді эволюция ретінде емес, радикалды қайта құрылымданулармен жүретін серпінді процесс ретінде түсіндіреді. Бұл идея – әл-Фараби ілімін тек уақыт пен кеңістікке байланған жүйе ретінде емес, әр дәуірде жаңа мағынада қайта оқылатын тірі ойлау жүйесі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Башлярдың пікірінше, өткен білім – жаңа таным үшін тек дайын құрал ғана емес, сонымен қатар кедергі

де болуы мүмкін. [66, 15 б.]. Сондықтан фарабитануға бұрыннан орныққан моноғылымдық тәсілдермен шектелу – танымдық инерцияның салдары ретінде қарастырылады.

Томас Кун өз еңбектерінде ғылым дамуын «қалыпты ғылым» мен «парадигмалық төңкеріс» арасындағы диалектика ретінде сипаттады [67]. Оның пікірінше, кез келген ғылыми қауымдастық өз іс-әрекетін белгілі бір парадигма шеңберінде жүзеге асырады. Бірақ тарихи үдеріс барысында бұл парадигма өзінің түсіндіру мүмкіндігін сарқып, жаңа таным көкжиегіне орын беруге мәжбүр болады [67, 53 б.]. Әл-Фараби мұрасын тек классикалық рационализм шеңберінде немесе исламдық философия тұрғысынан ғана бағалау – оның метатеориялық мүмкіндіктерін шектеу болар еді. Кун ілімі қазіргі зерттеушіні бұрынғы парадигмаларды сын тұрғысынан қайта қарауға, жаңа сұрақтар қоюға, яғни Фараби мұрасын қазіргі мәдени-философиялық координаталарда қайта пайымдауға итермелейді.

Ал Эдгар Морен ұсынған «күрделі ойлау» (*pensée complexe*) тұжырымы – қазіргі ғылымның фрагментарлы құрылымын еңсеруге бағытталған интегративті әдіснаманың негізі болып табылады [68]. Морен бойынша, дүние – жүйелік, реляциялық және өзін-өзі ұйымдастыратын құрылым ретінде қарастырылуы тиіс. Бұл тәсіл әл-Фарабидің ілімін жекелеген ғылыми пәндердің объектісі ретінде ғана емес, мәдени, аксиологиялық және танымдық жүйе ретінде қарастыруға жол ашады. Фараби идеялары – музыкадан саясатқа, логикадан метафизикаға дейінгі кеңістікке таралған, ал мұндай кеңістік тек күрделі ойлау арқылы ғана тұтас көрініс таба алады [68, 32 б.].

Үшеуінің де ортақ тұжырымы – таным бір ғана рационалдық деңгеймен шектелмейді, ол – тәжірибе, интуиция, мәдени шарттылық, тарихи үдеріс пен тілдік құрылымдардың тоғысқан кеңістігі. Осы тұрғыдан алғанда, фарабитанулық зерттеулер тек аналитикалық талдауға емес, эпистемологиялық рефлексияға да негізделуі қажет. Бұл рефлексия ойшыл мұрасын тек «не айтты?» деген сұрақпен емес, «неліктен дәл солай айтты?», «қалай айтты?», «қайда айтты?» деген күрделі танымдық координаталарда пайымдауға мүмкіндік береді [69].

Қазіргі философияда «ғылымдардың қайта тұтастануы» туралы идея кеңінен таралуда. Бұл идея Башлярдың эпистемологиялық кедергілерін жеңу, Кунның парадигмалық үзілістерін түсіну және Мореннің күрделілік теориясымен үндеседі. Әл-Фараби сынды әмбебап ойшылды тануда да осындай метамәтіндік тәсіл қажет. Бұл – ойшылдың интеллектуалдық әлемін тек тарихи артефакт ретінде емес, гносеологиялық тірі матрица ретінде пайымдау деген сөз.

Фарабитану – әл-Фараби мұрасын зерттейтін классикалық ғылым саласы ғана емес, сонымен қатар әртүрлі гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдардың өзара тоғысатын интердисциплинарлық кеңістігі. Бұл кеңістік тек тарихи-философиялық ізденістермен шектелмейді; керісінше, ол мәдениеттанулық, лингвистикалық, саяси, діни, эстетикалық және логикалық парадигмаларды өзара байланыстыру арқылы танымның жаңа

деңгейін қалыптастырады. Сондықтан фарабитануды моноғылымдық шеңберде зерттеу жеткіліксіз. Бұл бағыт – адамзат ақыл-ойының өркениеттік бірлігін паш ететін метасалалық феномен ретінде қарастырылуы тиіс.

- *Философия* фарабитанудың өзегі саналады. Әл-Фарабидің онтологиялық, гносеологиялық және этикалық жүйелері Аристотель мен Платон ілімдерін исламдық метафизикамен үйлестіру негізінде қалыптасты. Оның адам мен қоғам, ақыл мен болмыс, кемелдік пен бақыт категориялары қазіргі де өзекті болып отырған гуманистік философияның метафизикалық негізін құрайды [70, 113 б.].
- *Тарих ғылымы* фарабитануда ойшылдың өмір сүрген дәуірінің саяси, әлеуметтік, мәдени және интеллектуалдық жағдайларын пайымдауға бағытталған. Фарабидің Бағдадтағы Му‘тазила дәстүрімен байланысы, Буюхидтер кезеңіндегі ғылыми орта, аударма қозғалысының рухани-философиялық ықпалы – тарихи контексті ескермейінше, оның идеялық құрылымын түсіну мүмкін емес [71, 17 б.].
- *Мәдениеттану саласы* Фараби мұрасын өркениетаралық медиаторлық контексте қарастыруға мүмкіндік береді. Ол – грек, парсы, үнді және араб мәдениеттерінің өзара байланысында дүниеге келген тұлға. Бұл синкретизм оның еңбектерінен байқалатын мәдени семиозис пен дүниетанымдық плюрализмнің негізін қалайды [72]. Әсіресе, оның этика мен эстетикаға қатысты пайымдары мәдени нормалар мен символдық жүйелердің мәнін аша түседі.
- *Саясаттану* тұрғысынан қарағанда, Фараби – исламдық саяси философияның негізін қалаған тұлға. Оның «Қайырымды қала» концепциясы – тек утопиялық идеал емес, сонымен бірге әділет, тәрбие, таным мен билік арасындағы байланысты реттейтін теориялық үлгі. Ол идеалды билеуші бейнесін ақыл мен парасатқа негіздеген, бұл кейінгі исламдық саяси ойдың дамуына ықпал етті [73, 32 б.].
- *Дінтану саласы* Фараби философиясындағы пайғамбарлық, илхам, теологиялық таным категорияларын талдаумен айналысады. Ол дін мен философияны қарама-қарсы қоюдан гөрі, олардың үйлесімділігін іздеді. Пайғамбарлықты ақылмен пара-пар таным формасы ретінде қарастыра отырып, діни білім мен философиялық білімнің бірлігін негіздеді [74, 62 б.]. Бұл – исламдық рационализмнің негізгі постулаты.
- *Тіл білімі (лингвистика)* Фарабидің логика мен грамматиканы тоғыстыра отырып жасаған еңбектерімен тығыз байланысты. Ол тілдік құрылымды танымдық процесс ретінде түсіндіре отырып, логикалық форма мен семантикалық мазмұн арасындағы арақатынасты терең пайымдады. Әсіресе, оның «Тіл туралы» трактаттары лингвистика мен логиканың ара жігін жойып, семантика теориясына негіз болды [64, 47 б.].
- *Музыка теориясы* Фараби мұрасындағы ерекше сала. Оның «Музыканың ұлы кітабы» трактаты – акустика, ритм, пропорция, эстетика, эмоция және математикалық үндестік теорияларын

тоғыстырған терең синтез. Музыканы ол тек көркемдік форма ғана емес, рухани кемелдікке жеткізетін құрал ретінде сипаттайды [75, 412 б.].

- *Логика* – Фарабидің ғылыми жүйесінің іргетасы. Ол Аристотельдің логикасын ислам философиясына бейімдеп, категориялар, дедукция, индукция, дәлел және қияс мәселелерін қайта жүйеледі. Фараби үшін логика – таным мен болмысты түсінудің әмбебап құралы. Оның логикалық трактаттары кейінгі ғасырлардағы философтар мен теологтар үшін методологиялық бағыт-бағдар болды [76, 95 б.].

Фарабитану осылайша – ғылымдардың қиылысындағы интегративті өріс. Бұл өрісті зерттеу тек Фарабидің ілімін жүйелеу ғана емес, ғылыми синтез бен өркениеттік сабақтастықты қалпына келтіру жолы болып табылады. Осыған орай, фарабитанудың болашағы – пәнаралық, диалогтық, постдисциплинарлық зерттеу формалары арқылы айқындала түседі.

Фарабитану – тарихи эволюция мен өркениеттік сұхбат тоғысындағы күрделі интеллектуалдық кеңістік. Бұл кеңістіктің қалыптасуы мен дамуында бірнеше іргелі ғылыми бағыттар шешуші рөл атқарды. Атап айтқанда, Араб-исламдық Ренессанс дәуіріндегі философиялық серпіліс, ортағасырлық Еуропадағы неотомистік ой ағымдары, және түркі руханиятына тән этикалық-онтологиялық құрылымдар Фараби мұрасын қабылдау, түсіну және жаңғырту процесінің көпқырлылығын айғақтайды [77, 45 б.].

Араб-ислам Ренессансы – әл-Фараби ілімінің тікелей тарихи-танымдық контексті. VIII–X ғасырлар аралығында Бағдад, Куфа, Басра, Харран және Бұхара сияқты қалаларда қалыптасқан интеллектуалдық орта грек философиясының араб тіліне аударылуы арқылы іргелі философиялық қозғалысқа жол ашты. Осы кезеңде Платон, Аристотель, Гален, Плотин және басқа антикалық ойшылдардың еңбектері жүйелі түрде ислам әлемінің таным кеңістігіне енгізілді [78, 22 б.]. Әл-Фараби дәл осы аударма қозғалысының жемісі ретінде антикалық мұраны исламдық дүниетаныммен жарастыра отырып, философиялық синтез үлгісін жасады. Бұл – тек грек логикасын игеру емес, оны исламдық метафизика мен этикамен ұштастыра отырып жаңа философиялық парадигма қалыптастыру әрекеті болды [79, 18 б.].

Фарабитанудың кейінгі дамуына әсер еткен келесі маңызды кезең – *еуропалық неотомизм*. Әсіресе XIII ғасырда латын Еуропасында Аверроэс (Ибн Рушд) пен әл-Фараби еңбектері латын тіліне аударылып, христиандық философиялық ойға әсер етті. Томас Аквинский сынды теологтар «екі ақиқат» ілімін қалыптастыруда әл-Фарабидің ақыл туралы концепцияларына сүйенді [80, 420 б.]. Мұнда философия мен теологияны үйлестіру әрекеті исламдық фарабитанулық модельге құрылды. Неотомизм әл-Фараби идеясын философиялық жүйелілік, логикалық негіздеме және моральдық аксиология тұрғысынан қабылдап, христиандық схоластикаға енгізді [81, 280 б.]. Бұл құбылыс Фарабидің ислам әлемінен тыс жерлерде де ғылыми әмбебап тұлға ретінде мойындалғанын дәлелдейді.

Фарабитану дамуының үшінші іргелі бағыты – *түркі руханиятымен сабақтастық*. Бұл аспект Фарабидің этникалық және дүниетанымдық негіздерін ашуға бағытталған. Түркі руханиятына тән дүниетанымдық құрылым – кеңістік пен уақыттың циклдік сипаты, табиғи үйлесімділік, ұстамдылық пен парасатты тіршілік ету идеалы – әл-Фараби этикасы мен саяси философиясында терең із қалдырған [82, 100 б.]. Оның «Қайырымды қала» концепциясы тек эллиндік рационализмге ғана емес, түркілік жерұйықтық утопия мен тектілік этикасына да негізделген. Заманауи түркі фарабитанушылары бұл идеяларды түркі ислам философиясының бастауы ретінде пайымдай отырып, ойшылдың этномәдени тегін интеллектуалдық құбылыс ретінде талдауға тырысуда [83, 12 б.].

Сонымен қатар, кеңестік кезеңдегі шығыстану мектебі, мысалы А. Машанов, А. Қасымжанов, Б. Кенжебаев еңбектері, фарабитанудың қазақ топырағындағы ғылыми негізін қалады. Бұл кезеңде әл-Фараби мұрасы ғылыми атеизм контекстінде болса да, философиялық рационализм тұрғысынан қайта сарапталды [84]. Қазіргі тәуелсіздік жағдайында бұл мұра өркениетаралық диалог, рухани жаңғыру және ұлттық философияның арқауы ретінде қайта пайымдалуда. Яғни, фарабитанудың дамуы – статикалық емес, тарихи-өркениеттік динамикаға негізделген күрделі үдеріс. *Араб-ислам ренессансы* – іргетасы, *латындық схоластика* – кеңістіктік таралу алаңы, *түркі руханияты* – рухани-онтологиялық тереңдігі болып табылады. Бұл тоғыстар Фарабиді тек философ ретінде емес, интеллектуалдық көпқырлы медиатор ретінде бағалауға мүмкіндік береді.

Ғылымаралық ықпалдастық – тек заманауи ғылыми-педагогикалық талаптың нәтижесі ғана емес, сонымен бірге тарихи негізге ие өркениеттік құбылыс. Бұл тұрғыдан алғанда, Ұлы Жібек жолы – ғылымдар тоғысуының, идеялар алмасуының, мәдени-танымдық кодтардың көші-қонының нақты тарихи феномені ретінде қарастырылады. Жібек жолы тек сауда қатынасының кеңістігі емес, эпистемологиялық синтездің тарихи алаңы, ғылыми ықпалдастықтың архетипі болған. Антикалық дәуірден бастап Қытай, Үндістан, Иран, Орта Азия мен Жерорта теңізі өңірі арасындағы байланыстар тек тауар алмасумен шектелмей, ғылым мен білімнің кеңістіктік миграциясына жол ашты. Географиялық қашықтық пен тілдік бөгеттерге қарамастан, Жібек жолы бойындағы қалалар – Самарқанд, Бұхара, Баласағұн, Мерв, Нишапур, Бағдад – ғылыми ренессанстың өзегіне айналды [85, 28 б.]. Осы қалаларда философия, медицина, математика, астрономия, музыка, логика, риторика сияқты ғылымдар тек дамып қана қоймай, бір-бірімен теориялық байланысқа түсті. Бұл – қазіргі ғылымаралық зерттеулердің архетиптік үлгісі.

Әл-Фарабидің өмірлік және шығармашылық жолы дәл осы ғылымаралық ықпалдастықтың өрісімен тығыз байланысты. Ол тек философ қана емес, логик, математик, теоретик музыкант, грамматист және саяси ойшыл ретінде қалыптасты. Бұл әмбебаптық Фарабидің тек дара дарынын ғана емес, Жібек жолы бойындағы пәнаралық білім өндіру моделінің жемісі екенін көрсетеді [86, 48 б.]. Яғни, ғылымдардың арасындағы шекаралар бұл

өңірінде тек қана шартты сипатта болған. Мысалы, музыка – тек өнер емес, математикалық пропорция, психологиялық әсер мен метафизикалық үндестік ретінде қарастырылды. Философия – этика, теология, логика және саяси теорияны біріктіретін тұтас жүйе ретінде қабылданды. Ұлы Жібек жолының феномені – тек ғылымдардың ықпалдастығы емес, мәдениеттердің диалогы. Бұл кеңістікте парсы, түркі, араб, үнді, қытай және грек мәдениеттері өзара әрекеттесті. Нәтижесінде, ортақ түсініктер, әмбебап ұғымдар, аударма дәстүрі, космогониялық модельдер мен антропологиялық типтер қалыптасты [85, 42 б.]. Мысалы, грек натурфилософиясы мен үнді логикасы арасындағы ұқсастықтар ислам философиясында жаңа синтезге ұласты. Әл-Фараби бұл синтезді рационалдық тәртіпке салып, білімнің иерархиялық құрылымын ұсынды – бұл өзі де ғылымаралық танымның институционализацияланған формасы еді [87].

Сонымен қатар, Жібек жолы интеллектуалдық желілік жүйені қалыптастырды. Ғалымдар мен ойшылдар бір-бірінен алшақ аймақтарда өмір сүрсе де, өзара хат алмасып, кітаптар арқылы идея алмасып отырды. Бұл – қазіргі замандағы желілік білім жүйесінің тарихи үлгісі. Сонымен бірге, медреселер мен кітапханалар – сол дәуірдің көпсалалы ғылыми платформасы ретінде қызмет етті. Фарабидің Бағдадтағы Дар әл-Хикма орталығында білім алуы – осы желілік жүйенің интеллектуалдық өнімі [71, 6 б.]. Ғылымаралық ықпалдастықты Ұлы Жібек жолы үлгісінде түсіну – қазіргі зерттеулерде тарихи-салыстырмалы методологияның мәнін арттырады. Бұл тәсіл тек ғылым тарихын реконструкциялау ғана емес, ғылымдардың өзара әрекеттесуіндегі мәдени-онтологиялық негіздерді ашуға септігін тигізеді. Ол бүгінгі пәнаралық ізденістердің эпистемологиялық түптамдарларын айқындайды. Яғни, Ұлы Жібек жолы – ғылымаралық ықпалдастықтың тарихтағы нақты үлгісі ғана емес, методологиялық үлгісі де. Ол мәдениеттер мен ғылымдардың синергиялық әрекеттесуінің өркениеттік феномені ретінде қазіргі пәнаралық зерттеулердің негізін қалаушы архетиптік өріс болып табылады. Фарабитанудың көпқырлылығы мен интегративтілігі дәл осы тарихи-ғылыми контекст арқылы тереңірек түсіндіріледі.

Әл-Фарабидің интеллектуалдық мұрасы – тек белгілі бір дәуірлік-философиялық мектептің жемісі емес, сонымен бірге әртүрлі дүниетанымдық дәстүрлердің түйіскен жерінде қалыптасқан күрделі метафизикалық синтез. Оның көзқарастары – Аристотель ілімі, неоплатонизмнің трансценденттік идеялары және ислам метафизикасының теологиялық іргетастары арасындағы терең диалогтың нәтижесі. Бұл мектептердің өзара ықпалдасуы ислам философиясында жаңа эпистемологиялық және онтологиялық үлгілердің қалыптасуына жол ашты [88, 112 б.].

Аристотелизм – әл-Фараби дүниетанымының логикалық-рационалдық негізін қалаған ілім. Аристотельдің категориялар теориясы, төрт себеп (материя, форма, қозғаушы күш және мақсат), субстанция мен акциденция арасындағы айырмашылық, логика мен дедуктивтік жүйе –

Фараби үшін әлемді танудың іргелі тетіктері болды [88, 90 б.]. Ол Аристотельді "Бірінші ұстаз" деп атап, оның логикалық мұрасын араб-мұсылман дүниесіне алғаш болып жүйелі түрде енгізді. Сонымен қатар, ол Аристотельдің "Органон" трактаттарын араб тілінде түсіндіріп, логиканы ғылымдардың негізіне айналдырды. Бұл Фарабидің тек философ қана емес, логикалық парадигманың құрылымдаушысы екенін көрсетеді. Алайда, әл-Фарабидің дүниетанымы тек аристотельдік рационализммен шектеліп қалмайды. Ол логикалық тәртіпке сүйене отырып, неоплатонизмнің онтологиялық иерархиясын да терең игерген. Неоплатонизм – Плотин, Прокл және кейінгі Александриялық мектеп өкілдері қалыптастырған, болмысты бірлік пен эманация (emanation) қағидалары арқылы түсіндіретін философиялық жүйе. Фараби осы тұжырымдаманы қабылдай отырып, "Бірінші себеп" (ал-сабаб ал-авваль) ұғымын дамытты. Бұл себеп – Алланың трансценденттік болмысы, одан ақылдар, аспандық салалар мен жаратылған дүниелер жүйелі түрде эманацияланады [89, 213 б.]. Бұл модельде Құдай – жаратушы емес, интеллектуалдық қайнар көз, ал жаратылыс – ақылдық реттелген иерархия. Мұндай құрылым Фарабидің "ақылдың он сатысы", "жарқыраған ақыл", "фәнилесуші жан" секілді концепцияларын түсінуге мүмкіндік береді [89, 217 б.]. Фараби осы екі мектепті (Аристотелизм мен неоплатонизм) исламдық метафизикамен біріктіре отырып, өзіндік жүйе жасады. Ислам метафизикасы – Құдайдың болмысы, болмыстың бірлігі (уахдат әл-вужуд), ақырет, пайғамбарлық пен ғаламның жаратылысы туралы теологиялық-онтологиялық ілімдер жүйесі. Фараби ислам ақидасының негізгі принциптерін рационалдық құрылыммен түсіндіруге ұмтылды. Мәселен, ол пайғамбарлықты "белсенді қуат арқылы алынатын білім" деп анықтайды және оны философиялық ақылмен параллельде қарастырады [90, 320 б.]. Бұл көзқарас кейін ибн Сина мен ибн Рушд секілді ойшылдарда дамытылып, ислам философиясының негізгі аксиомасына айналды [91, 225 б.]. Сонымен қатар, Фараби үшін логика – тек ойлаудың құралы емес, бүкіл философиялық жүйені құрудың іргетасы. Ол логиканы тіл, грамматика және метафизикамен байланыста қарастырады. Логика – тек формальды құрылым емес, ұғым мен болмыстың арақатынасын реттейтін когнитивтік механизм [92, 112 б.]. Осы себепті ол логиканы барлық ғылымдардың алдында тұратын ғылым ретінде қарастырып, оны "құралдық ғылым" деп атайды [93, 86 б.]. Фарабидің синтездік ілімінің маңызы – осы үш бағытты келіспеушілік емес, толықтырушылық негізінде біріктіруінде. Аристотельдің рационализмі, неоплатонизмнің трансценденттік онтологиясы және исламның теологиялық дәстүрі өзара қайшылықта емес, керісінше, дүниені танудың көпқырлы үлгілерін қалыптастырушы ретінде қарастырылады. Яғни, әл-Фарабидің дүниетанымдық жүйесі – логикалық тәртіп, метафизикалық тереңдік және діни сенімнің үйлесімін қамтыған, ғылымдар арасындағы көпір іспетті интеллектуалдық модель. Бұл модель тек тарихи-философиялық құбылыс қана емес, бүгінгі пәнаралық, герменевтикалық және мәдениетаралық диалогтар үшін де құнды методологиялық негіз бола алады.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – жекелеген ғылым салаларының қосындысы емес, *білім мен болмыстың тұтас әмбебаптық құрылымы* ретінде қалыптасқан, көпдеңгейлі когнитивтік жүйе. Бұл жүйе этика, саясат, музыка, тіл философиясы мен ғылымдар жіктемесін бір-бірінен бөлмей, оларды өзара себеп-салдарлы, гносеологиялық және аксиологиялық бірлікте түсіндіреді. *Этика* Фараби жүйесінде адамның кемелдікке жету жолындағы рухани бағдарды анықтайтын орталық өлшемге айналады. Ол бақытты (са'ада) — адамның табиғи мақсаты ретінде анықтап, оны рухани кемелдену мен парасат арқылы жүзеге асыруға шақырады [94, 212 б.]. Фараби этикасы — рационализмге негізделген, бірақ ол таза утилитарлы немесе нормативтік теориядан гөрі, *онтологиялық сипаттағы адамгершілік философиясы* болып табылады [95].

Ғалымның *Саяси философиясы* осы этикалық жүйенің ұжымдық формадағы жалғасы. "Қайырымды қала" идеясы — парасатты билеуші, әділетті құрылым, рухани жетекшілік пен ақыл арқылы ұйымдастырылатын идеалды қоғам үлгісі. Бұл утопиялық құрылым Платонның "Мемлекетімен" үндесе отырып, исламдық қоғам идеалдарымен ұштасады [96]. Саясат - Фараби үшін *этикалық ақиқаттың қоғамдық кеңістікте ұйымдасу формасы* [97, 215 б.].

Әбу Насыр әл-Фарабидің философиясында *Музыка теориясы* ерекше орын алады. "Музыканың ұлы кітабы" еңбегінде Фараби музыканы тек өнер ретінде емес, *ақыл мен жанның үйлесімі ретінде* пайымдайды. Музыкалық тондар мен ритмдер адамның эмоционалдық күйін қалыптастыруда моральдық тәрбие құралына айналады. Мұндағы үндестік — тек акустикалық категория емес, *космостық, тіпті метафизикалық үйлесімділіктің бейнесі* [90].

Тіл философиясы мен логика — оның эпистемологиялық моделінің іргетасы. Фараби логиканы тек құрал ретінде емес, *ой мен болмыстың байланысын реттейтін әмбебап категориялар жүйесі* ретінде түсіндіреді [98, , 58 б.]. Оның "Әріптер туралы кітабында" тіл мен ойдың құрылымы, мағына тудыру механизмі мен ұғымдық құрылымдардың мәдени шарттылығы терең талданады. Бұл – қазіргі тілдік философияның герменевтикалық негізіне жақындай түсетін тұжырым [99, 128 б.].

Фарабидің *ғылымдар жүйесі* туралы көзқарасы — оның "Ғылымдардың классификациясы" еңбегінде көрініс табады. Мұнда ғылымдар – логикадан бастап практикалық философия мен өнерлерге дейін иерархиялық құрылымда жіктеледі. Бұл жіктелімде әрбір ғылым тек өзінің мазмұны арқылы емес, *ақиқатқа апаратын жол ретіндегі рөлі* арқылы бағаланады. Осыған байланысты, барлық білім түрлері — біртұтас, құрылымдалған жүйенің бөлшектері [100, 112 б.].

Әл-Фарабидің философиялық әмбебаптығы — ғылымдардың іштей байланысты, өзара себепті және аксиологиялық мәні бар тұтас *онтологиялық білім моделі* екенінің айғағы [101, 86 б.].

Әл-Фараби ілімін қазіргі заманғы философиялық контекстте терең түсіну үшін тек тарихи-филологиялық немесе логикалық құралдар

жеткіліксіз. Бұл мұраны *герменевтикалық өлшемде*, яғни түсіну, интерпретация және рецепция құрылымында пайымдау қажет. Бұл бағытта *Ганс-Георг Гадамер* мен *Поль Рикёрдің* герменевтикалық философиясы айрықша маңызды. *Г.Гадамер* түсінуді уақыттан тыс абстрактілі процесс емес, *тарихи-онтологиялық қатынас* ретінде сипаттайды. Оның пікірінше, мәтін тек мағына беруші жүйе емес, әрбір оқырманмен арада "диалог" жүргізетін тірі кеңістік. Бұл диалогта мәтін мен түсіндірушінің "*түйісу көкжиегі*" (*Horizontverschmelzung*) түзіледі [46, 72 б.]. Әл-Фараби мәтіндерін қазіргі оқырман түсінуі — тек логикалық құрылымдарды тану емес, тарихи-контекстуалдық шарттарға негізделген мағыналық келісімге жету әрекеті.

Поль Рикёр түсінуді символ, метафора, баяндау мен уақиғалылық категориялары арқылы аша отырып, мәтінді *адам болмысының өзін-өзі тану алаңы* ретінде сипаттайды [102, 67 б.]. Ол бойынша, мәтінді түсіну - тек декодтау емес, оны өзіміздің экзистенциялық тәжірибемізбен байланыстыру. Фараби еңбектері, әсіресе саяси-этикалық трактаттары, қазіргі кезеңдегі адамгершілік, басқару, рухани даму мәселелерімен тікелей үндесіп, *интерпретациялық континуум* тудырады.

Герменевтикалық тәсіл арқылы біз Фараби мұрасын өткеннің дауысы ретінде ғана емес, *қазіргімен сұхбаттасушы тірі идеялар кеңістігі* ретінде қабылдаймыз. Бұл тәсіл оның мәтіндерін тарихи фактілер мен логикалық құрылымнан бөлек, *мәдени сана, моральдық тәжірибе және болмыстық ізденіс тұрғысынан* түсінуге мүмкіндік береді [101, 25 б.].

Әл-Фарабидің философиялық дүниетанымы – белгілі бір этномәдени дәстүрдің немесе діни жүйенің ішкі өнімі ғана емес, керісінше, *тарихи-өркениеттік шоғырлану нәтижесінде* қалыптасқан көпқабатты идеялық кеңістік. Оның интеллектуалдық болмысы – *түркілік дүниетаным, исламдық руханият және антикалық философия* арасындағы синкреттік өзара ықпалдастықтың көрінісі [103]. Әбу Насыр – тарихи тұрғыда түркілік мәдени ортада дүниеге келіп, мұсылман өркениетінің орталығында білім алып, антикалық грек философиясын ислам тілімен сөйлеткен ойшыл. Түркілік дүниетанымға тән *ғалам мен адам арасындағы үйлесімділік, рухани-этикалық тұтастық, табиғатпен үндестік* идеялары оның этикалық, педагогикалық, саяси ілімінде терең із қалдырған. Бұл – мәдени субстраттық деңгейде көрінетін дүниетанымдық код [15, 8 б.]. Исламдық ықпал Фарабидің *теологиялық категорияларды* философиялық тілде түсіндіруінен айқын көрінеді. Ол Құдай туралы ілімді, пайғамбарлықты, имамат және нубуат ұғымдарын грек философиясымен сабақтастыра отырып жүйелеген. Мұнда оның ілімі исламдық каламнан ерекшеленіп, *ақыл мен шабытты* тең деңгейдегі таным формасы ретінде қарастырады [19, 24 б.]. Антикалық ықпал – әсіресе Аристотель мен Плотин еңбектері арқылы Фарабидің логика, метафизика және саяси философиясынан терең көрініс табады. Аристотельдің "Органоны" мен Платонның "Мемлекеті", Плотиннің эманация тұжырымдамасы оның дүниетанымдық матрицасын қалыптастырған құрылымдық негіз болды [19, 26 б.].

Қазіргі философияда *"идеялар көші-қоны"* немесе *semantic migration, intellectual migration* ұғымдары арқылы идеялардың бір мәдени-өркениеттік контекстен екінші бір кеңістікке көшу, трансформациялану және жаңа мағынада қабылдануы зерттелуде. Бұл теориялық бағыт аясында әл-Фараби мұрасын *интеллектуалдық аударма мен концептуалдық қайта құрылымдау* ретінде қарастыру маңызды [73, 12 б.]. Фараби тек антикалық идеяларды ислам әлеміне аударған аудармашы емес, сонымен бірге оларды *жаңа семантикалық жүйеге енгізіп, мәдени-когнитивтік қайта кодтаушы* болды [73, 14 б.]. Оның Аристотель логикасын шарифатпен, Платон утопиясын ислам этикасымен, неоплатонизм эманациясын Құдайдың жаратушылық сипатына сәйкестендіруі – идеялар көші-қонының метафизикалық әрі тілдік деңгейде жүзеге асқанын көрсетеді [19, 42 б.]. Оның еңбектері осы көші-қонның нәтижесінде *гибридтік таным үлгісін* дүниеге әкелді. Мысалы, "Қайырымды қала" – тек Платонның ықпалымен жазылған еңбек емес, мұнда түркілік "жерұйық", исламдық "умма" және эллиндік "полис" ұғымдары өзара семантикалық резонанста бейімделген. Бұл - трансквилизациялық мәтін ретінде тануға мүмкіндік береді [77, 38 б.].

Әл-Фарабидің идеялық қызметі мен тарихи орны постколониалдық герменевтика және трансмәдени философия тұрғысынан *"өркениетаралық медиатор"* ұғымы арқылы жаңаша пайымдалуда. Бұл контексте Эдвард Саидтің *"орналастыру" (positionality)* және Александер Орвиннің *"межелік субъект" (liminal subject)* тұжырымдамалары Фараби феноменін теориялық деңгейде ашуға мүмкіндік береді.

Эдвард Саид постколониалдық дискурста интеллектуалдың *"орналастыруын"* – яғни оның мәдени, саяси және эпистемологиялық кеңістіктегі *пәнаралық және трансидеологиялық ұстанымын* – ашып көрсетеді [52, 145 б.]. Фараби де дәл осындай *"шекарада тұрған"* тұлға: ол ислам өркениетінің өкілі бола отырып, антикалық рационализм мен парсыл-еллинистік мәдениетті өз бойына сіңіріп, *батыстық пен шығыстық дискурстың қиылысындағы дәнекер* рөлін атқарды.

Александер Орвин бұл жағдайды *"межелік субъект"* деп атайды: яғни, белгілі бір өркениетке толық сіңіп кетпеген, бірақ бірнеше өркениетке іштей жататын *гибридтік интеллектуал* [35, 115 б.]. Орвин Фарабиді этникалық, діни және саяси кеңістіктің қиылысында өмір сүріп, әмбебап философиялық тіл жасаған *мәдени кодтау агенті* ретінде сипаттайды [35, 118 б.]. Міне, осы тұрғыдан қарағанда, әл-Фарабидің тұлғасы - *мәдениетаралық семиозистің тірі өрнегі, дүниетанымдық көптілікті біріктірген мета-субъект*. Ол тек ғылыми мәтін өндіруші емес, сонымен бірге *идеялар миграциясын іске асырушы тарихи эпистеме*, яғни танымның трансұлттық формасын өмірге әкелуші тұлға.

XX ғасырдың екінші жартысынан бастап ғылыми танымның методологиялық іргетастары қайта қаралып, *постпозитивистік эпистемология* қалыптасты. Бұл ағым логикалық позитивизмнің шектеулілігін көрсетіп, *ғылымды мәдени және интерпретативтік процесс* ретінде қарастыруға бағытталды. Бұл жаңа бағыт әл-Фараби сынды

классикалық ойшылдардың мұрасын тек рационалдық құрылым ретінде емес, *мәдени-онтологиялық феномен* ретінде пайымдауға жол ашады. Карл Попперден бастап Томас Кун, Пол Фейерабенд және Имре Лакатос сияқты ойшылдар ғылымды *тарихи-динамикалық, парадигмалық, құрылымдық ауысуларға ұшырайтын* процесс ретінде сипаттады. Бұл көзқарас бойынша, ғылыми білім – абсолюттік ақиқат емес, *мәдени және символдық құрылымдардың* контекстінде дамитын когнитивтік феномен. Осыны ескере отырып, фарабитануды *мәдени-интерпретативтік әдістер* арқылы қайта түсіндіру – оның мұрасын қазіргі өркениеттік дискурсқа енгізудің басты жолы болып табылады.

Ганс-Георг Гадамер [46] мен Клиффорд Гирцтің [47] герменевтикалық және символдық антропологиялық әдістері – *мәтінді түсінуді мәдени оқиғамен теңестіретін* тәсілдер. Бұл тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің философиялық трактаттарын ұғымдық құрылым ретінде емес, *мәдени-семиотикалық оқиға* ретінде интерпретациялау қажет. Яғни, оның логикалық және метафизикалық ілімдері – белгілі бір дәуірлік парадигманың ғана көрінісі емес, *мәдени-когнитивтік код* ретінде түсіндірілуі тиіс.

XXI ғасырда гуманитарлық ғылымдарда жаңа бағыт - *цифрлық гуманитаристика (Digital Humanities)* қалыптасып, классикалық мәтіндерді талдаудың жаңа құралдарын ұсынды. Бұл әдіс мәтінді тек тілдік-филологиялық объект ретінде емес, *сандық-семиотикалық деректер жиынтығы* ретінде қарастырады. Осы парадигмада әл-Фарабидің еңбектерін де *семантикалық карта, когнитивтік өріс, мәтіндік дерекқор* ретінде пайымдауға мүмкіндік туды. Семантикалық картография — мәтін ішіндегі ұғымдар мен концептуалдық жүйелердің *байланыс желісін визуалды модельдеу* тәсілі. Бұл әдіс арқылы, мысалы, Фарабидің «Қайырымды қала» трактатындағы "бақыт", "ақыл", "тәрбие", "заң", "имам" ұғымдарының өзара семантикалық өрісін карта ретінде жасауға болады. Мұндай тәсіл – мәтіннің құрылымдық-танымдық логикасын интуитивті түрде көруге мүмкіндік береді. Сондай-ақ, цифрлық платформалар арқылы әл-Фарабидің мәтіндері *тақырыптық индексация, лексикалық жиілік талдауы, онтологиялық желілеу* сияқты аналитикалық процестерге түсіріледі. Бұл әдістер – Фараби идеяларының *тарихи өзгерісін, рецептивті модификацияларын және парадигмалық эволюциясын* көрсетудің тиімді жолы. Яғни, классикалық мәтінге қатысты *когнитивтік қашықтықты* қысқартады. Пәнаралық ықпалдастық тек гуманитарлық ғылымдар арасында ғана емес, сонымен бірге *жасанды интеллект (AI), лингвосемиотика және сандық герменевтика* сынды техногуманитарлық бағыттар арқылы да жүзеге асуда. Бұл бағыттар классикалық философиялық мәтіндерді *нейрондық модельдер мен алгоритмдік логика* арқылы қайта пайымдауға мүмкіндік береді. Мәселен, *жасанды интеллектке негізделген табиғи тілді өңдеу (NLP)* жүйелері Фараби мәтіндерін *автоматты түрде морфологиялық, синтаксистік, семантикалық талдау* арқылы құрылымдай алады. Мұндай тәсіл — адамзат философиялық мұрасын дереккөзі ретінде цифрлық ғылым кеңістігіне енгізудің перспективалық жолы [104]. Мәселен

Лингвосемиотика — тілдің таңбалық табиғаты мен мағыналық құрылымын зерттейтін сала — Фарабидің "Әріптер туралы кітабындағы" логикалық-лексикалық құрылымды *semiotic code* ретінде талдауға мүмкіндік береді [104, 32 б.]. Бұл арада тіл — мағына тудырушы жүйе ғана емес, *метафизикалық танымды жеткізуші құрал* ретінде көрінеді. Ал *сандық герменевтика* — мәтінді цифрлық дерек, метадерек және семантикалық өріс ретінде талдайтын әдіс — классикалық герменевтиканың алгоритмдік жалғасы іспетті. Әл-Фараби мәтіндеріндегі ұғымдар жиілігі, контекстуалдық байланыс, мағыналық өрістері арқылы *дискурстық динамика* анықталады. Бұл жаңа тәсілдер арқылы біз Фарабиді тек тарихи тұлға ретінде емес, *мәңгілік когнитивтік агент* ретінде қабылдай аламыз. Осылайша, әл-Фарабидің мұрасын түсіну бүгінгі күні *эпистемологиялық шекаралардан тыс, мәдени-интерпретативтік, сандық-семиотикалық және техногуманитарлық* тәсілдер арқылы кеңейіп отыр. Бұл тәсілдер фарабитануды жаһандық ғылыми дискурстың тірі бөлігіне айналдырып, *өткеннің ілімін болашақтың технологиясымен* түсінуге мүмкіндік береді.

Әл-Фарабиді тану — бұл тек тарихи-философиялық рефлексия ғана емес, сонымен қатар метағылыми пайым мен өркениеттік-диалогтық акт. Оның тұлғасы мен ілімі — мәдениеттер, ғылымдар мен дәуірлер арасындағы интеллектуалдық дәнекерлік феномен. Отырар ғалымын зерделеу барысында біз тек бір ойшылдың философиялық жүйесін ғана емес, адамзат рухының көпқырлы эволюциясын, білім мен мағына қалыптастыру жолдарының өркениеттік күрделенуін танимыз. Осы танымдық процесте пәнаралық әдіснаманың маңызы ерекше. Фарабидің мұрасын тек философиялық тұрғыдан емес, сонымен қатар тарихи, мәдени, тілдік, теологиялық, логикалық, эстетикалық және саяси контекстерде түсіну — рухани мұраға көпқырлы көзқарас қалыптастырудың кілті болып табылады. Бұл — мәдениетаралық түсіністік пен метафизикалық тереңдікті қатар қамтитын танымның жаңа форматы. Ғылымдар тоғысында туындайтын мұндай әдіснама Фарабидің өзі ұсынған интегративтік рационализмнің заманауи көрінісі ретінде танылуы тиіс [105]. Фарабитанудың болашағы — ғылымдардың синергиясына негізделген жаңа антропологиялық, мәдени және аксиологиялық көкжиектерді көздейді. ХХІ ғасырда жаһандану мен цифрлық трансформация үдерістері аясында Фараби идеяларын қайта оқу — рухани тұрақтылық пен мәдени резилиенттілікті қамтамасыз етудің маңызды тетігіне айналуда. Адамзаттың қазіргі кезеңдегі экзистенциялық дағдарыстары, әлеуметтік поляризация, мәдени фрагментация жағдайында әл-Фараби ұсынған парасат, үйлесім, қайырымдылық, білім мен тәрбие идеялары жаңа аксиологиялық бағыттарды қалыптастыруда өзектілігін жоймай отыр [105]. Оның мұрасын цифрлық гуманитаристика, семантикалық модельдеу, жасанды интеллект және мәдени герменевтика құралдары арқылы зерттеу — философиялық ойдың трансдисциплинарлық болашағын айқындап береді. Бұл тек өткенді құрметтеу емес, болашақты парасатпен жобалау әрекеті. Әл-Фараби — тек ортағасырлық ойшыл емес, мәңгілік білім кеңістігінің әмбебап агенті, яғни адамзат танымының

жекешеден жалпыға, бөлшектен тұтастыққа бет алған метаонтологиялық бағыты.

1.2 «Өркениеттер сұхбаты» категориясы және Фараби – мәдени медиатор

Ғылыми дискурста «өркениет» және «сұхбат» ұғымдары жиі қатар қарастырылады. Бұл екі категория қазіргі заманғы мәдениеттану, философия мен әлеуметтану салаларында бір-бірін теориялық және прагматикалық тұрғыдан толықтыратын іргелі түсініктер ретінде қалыптасқан. Сондықтан бұл ұғымдарды терең семантикалық, этимологиялық және философиялық деңгейде талдау – мәдени-философиялық диалогтың онтологиялық мәнін ұғыну үшін маңызды [72].

«Өркениет» ұғымы этимологиялық тұрғыдан алғанда, латынның *civitas* – «қала», «азаматтық қауым» деген сөзінен тарайды. Бұл ұғым гректегі *polis*, араб тіліндегі *мадания* (مدنية) және түркілік «мәдениет» түсініктерімен үндес келеді. Қазақ тіліндегі «өркениет» сөзі осы көпқабатты семантиканы бойына жинай отырып, бір жағынан тарихи-мәдени даму сатыларын, екінші жағынан — адамзаттың рухани-мәдени жетістіктерін білдіреді. Демек, өркениет – тек техникалық прогрестің немесе саяси ұйымдасудың белгісі емес, сондай-ақ рухани-этикалық құндылықтар жүйесі, мәдени символдар өрісі мен әлеуметтік-танымдық тәртіп үлгілерінің жиынтығы [106, 17 б.]. Философиялық тұрғыдан өркениет – мәдени кодтардың, мифологиялық құрылымдардың, тарихи жады мен ритуалдық практикалардың синтезі ретінде қарастырылады. Мысалы, Клод Леви-Стросс өркениетті белгілі бір қауымдастықтың символдық жүйелер арқылы әлемді түсіндіру тәсілі ретінде сипаттайды [107]. Арнольд Тойнби өркениетті сыртқы сынақтарға жауап ретінде өзіндік жаңғыру мен бейімделуге қабілетті тарихи қауымдастық ретінде көреді [49]. Ал Ханна Арендт [108] пен Жан-Поль Сартр [109] секілді ойшылар өркениетті адамның еркіндігіне, жауапкершілігіне, өзгемен сұхбатқа ашықтығына негізделген әлеуметтік-этикалық кеңістік деп түсіндіреді. Бұл идеялар өркениетті мәдениеттер арасындағы өзара түсіністікке жетелейтін моральдық кеңістік ретінде көруге мүмкіндік береді.

Қазіргі жаһандану жағдайында Самуэль Хантингтон өркениетті жаһандық геосаяси процестердің негізгі субъектісі ретінде қарастыра отырып, мәдениеттер арасындағы қайшылықтар мен сәйкессіздіктердің орталығына айналдырады. Оның пікірінше, өркениет – бір-бірінен діни, тілдік, тарихи айырмашылықтармен ерекшеленетін терең мәдени-саяси тұтастық [51]. Мұндай көзқарас өркениет ұғымын тек гуманистік не рухани категория ғана емес, саяси күрес алаңы ретінде де сипаттайды. Ал «сұхбат» ұғымы өзінің негізінде арабша *хадис* (حديث) және парсыша *сохбат* (سخن) сөздерінен бастау алады. Бұл ұғым бастапқыда жай әңгіме немесе пікір алмасу емес, екіжақты тыңдауға, түсінуге және өзара әрекетке негізделген қатынас формасы ретінде танылған. Қазақ мәдениетінде «сұхбат» ұғымы

көбіне еркін диалог, рухани терең сырласу, парасатты ой бөлісу формасы ретінде орныққан [110].

Философиялық тұрғыдан сұхбат – адам болмысының өзге болмыспен арақатынасында көрініс беретін реляциялық тәжірибе. Мартин Бубердің «Мен–Сен» концепциясында сұхбат – мен мен сен арасындағы трансценденттік байланыс, тұлғааралық шынайы қарым-қатынас актісі ретінде түсіндіріледі [111]. Бұл байланыс тұлғаның өз болмысын басқа арқылы тануына және бекітуіне мүмкіндік береді. Ал Ганс-Георг Гадамердің герменевтикалық философиясында сұхбат – түсіну процесінің негізгі формасы. Ол мәтін мен оқырман арасындағы «көкжиектер тоғысуы» ұғымын енгізе отырып, түсінуді екі субъект арасындағы мағыналық кеңістіктің ашылуы ретінде сипаттайды [112].

Поль Рикёр сұхбатты нарративтік құрылым мен уақыт аралығындағы көпдеңгейлі интерпретация формасы ретінде қарастырады. Оның пікірінше, сұхбат – өмірлік тәжірибе мен мәдени мәтін арасындағы ішкі байланыс орнату әрекеті [102]. Бұл тұрғыда сұхбат – мағына өндіретін тарихи-мәдени механизм. Қазіргі философиялық және мәдениетаралық зерттеулерде сұхбат ұғымы кең мағынада мәдениаралық қатынастың, толеранттылық пен плюрализмнің іргелі ұстанымдарының бірі ретінде қарастырылады. Әсіресе мәдениеттер арасындағы келісім мен бейбіт қатар өмір сүрудің негізінде жатқан коммуникация мен тыңдауға дайын болу қабілеті – сұхбаттың аксиологиялық мазмұнын тереңдете түседі. Осы екі ұғым – өркениет пен сұхбат – өзара тығыз байланыста. Метафизикалық деңгейде олар бірлік пен айырмашылықтың үйлесімділігін бейнелейді: өркениет – мәдени кеңістіктің құрылымдық формасы болса, сұхбат – сол кеңістікте жүзеге асатын әрекет үлгісі. Прагматикалық деңгейде сұхбат – өркениетаралық түсіністікті, рухани өзара әрекетті және мәдени делдалдықты қамтамасыз ететін құрал. Егер өркениет мағыналар мен құндылықтардың тарихи жүйесі болса, сұхбат – сол мағыналарды өзге өркениетпен бөлісудің тәсілі [113]. Бұл байланыс өркениетаралық диалог идеясын философиялық аксиома деңгейіне көтереді. Яғни, «өркениет» және «сұхбат» ұғымдары – тек семантикалық немесе мәдениеттанулық категориялар ғана емес, олар адамзаттың болмысын, тарихын және өзара түсіністігін танудың іргелі тәсілдері. Бұл ұғымдардың түйісуінде біз қазіргі жаһандық сын-қатерлерге жауап бере алатын рухани-интеллектуалдық мүмкіндіктердің бар екенін көреміз.

Өркениеттер сұхбаты ұғымы XX ғасырда геосаяси, философиялық және гуманитарлық ойлаудың маңызды парадигмасына айналды. Бұл ұғым әртүрлі мәдениеттер мен өркениеттік жүйелер арасындағы түсіністік, өзара құрмет пен идея алмасуды қамтамасыз етудің теориялық және практикалық негізі ретінде ұсынылды. Алайда өркениеттер арасындағы қатынастар әрқашан диалогтық формада көріне бермеген. XX ғасырдағы бірқатар теориялар бұл мәселені әртүрлі қырынан пайымдап, өркениетаралық өзара әрекеттестіктің плюрализм мен релятивизм арасындағы күрделі тепе-теңдігін ашуға тырысты.

А.Тойнбидің өркениеттік жауап-шақу теориясы. Ағылшын тарихшысы Арнольд Тойнби өркениетті *тарихи сын-қатерлерге жауап ретінде дамитын органикалық құрылым* ретінде түсіндіреді. Оның «жауап пен шақыру» (*challenge and response*) қағидасы бойынша, әр өркениет өз дамуы барысында ішкі немесе сыртқы қауіптерге жауап бере отырып, өзін-өзі трансформациялайды немесе жойылады. Тойнби үшін өркениет – тек материалдық прогресс емес, рухани-этикалық өсу кеңістігі. Ол өркениетаралық сұхбатты "құндылықтар бәсекесі" емес, адамзаттың ортақ тағдырына жауап беру қабілетін тексеретін этикалық ұстаным ретінде көреді [49].

Самуэль Хантингтон және өркениеттер қақтығысы дискурсы. XX ғасырдың соңында американдық саясаттанушы Самуэль Хантингтон «Өркениеттер қақтығысы» (*The Clash of Civilizations*, 1996) атты еңбегінде жаһандық саясаттың болашақта *өркениеттік желілер бойынша бөлініп, конфронтация формасына ұласатынын* болжады. Оның көзқарасы бойынша, мәдениет пен дін – болашақтағы жаһандық қақтығыстардың негізгі факторлары. Хантингтон өркениеттерді салыстырмалы түрде біртекті, өз ішіне тұйықталған құрылымдар ретінде сипаттайды. Бұл көзқарас диалогтан гөрі *қақтығыс пен өзара шеттету* дискурсын тудырды, бірақ ол өркениеттер арасындағы шынайы теңсіздіктер мен үстемдік формаларын ашық көрсеткені үшін де сынға лайық болды [51].

Эдвард Саид және өркениеттік дискурстың деконструкциясы. Постколониалдық ойдың негізін қалаушы Эдвард Саид өзінің «Ориентализм» еңбегінде Батыстың Шығысты бейнелеу тәсілін *гегемониялық билік пен мәдени үстемдік құралы* ретінде сынайды. Саид үшін өркениеттер сұхбаты – идеалды ұстаным ғана емес, *өзімен-өзі күрделі билік/білім матрицасы*. Ол «батыс пен шығыс», «өркениетті мен жабайы», «прогресс пен дәстүр» сияқты бинарлық оппозицияларды *бұзуға және күрделендіруге* шақырады. Бұл деконструктивтік тәсіл сұхбатты шынайы жүзеге асыру үшін *күш асимметрияларын* тануды және мәдени өзіндік ерекшелікті мойындауды талап етеді [114].

XXI ғасырдың басында ЮНЕСКО-ның бастамасымен өркениетаралық сұхбатты *институционалды және құқықтық деңгейде* жүзеге асыру әрекеттері басталды. 2001 жылғы «Әлемдік мәдени әртүрлілік туралы декларацияда» өркениеттер сұхбаты *адамзат дамуының стратегиялық шарты* ретінде жарияланды [115]. Бұл құжат мәдени плюрализмді қолдай отырып, мәдениеттердің өзара байытылуы мен толықтырылуын қоғамдық тұрақтылық пен бейбіт өмір сүрудің негізі деп таныды.

Өркениеттік плюрализм мен мәдени релятивизм арасындағы байланыс. Жоғарыда аталған теориялық үлгілер өркениеттік плюрализм мен мәдени релятивизм ұғымдарының *өзара тоғысуының және шиеленісуінің* нақты көрінісі. Өркениеттік плюрализм – мәдениеттердің *тең құқылы, өзіндік құндылыққа ие, бір-біріне жат емес* екендігін тануға бағытталған көзқарас. Бұл ұстаным мәдениеттердің ерекшелігін құрметтеуге, әрбір

өркениеттің өзінің *ішкі логикасына сай дамуын* қамтамасыз етуге мүмкіндік береді. Ал *мәдени релятивизм* – мәдени нормалар мен құндылықтардың *абсолюттік емес, контекстуалды* екенін, яғни әр мәдениетті тек өз ішкі құрылымы мен тарихи шарттары негізінде бағалау қажеттігін білдіреді. *Релятивизм* – плюрализмнің тереңдеген формасы деуге болады. Алайда, шектен шыққан релятивизм универсалистік құндылықтардан бас тартуға, моральдық нигилизмге немесе мәдени геттолардың құрылуына алып келуі мүмкін [51]. Сондықтан бүгінгі теориялық талдауларда плюрализм мен релятивизмнің *аралық, динамикалық теңгерімі* қажеттігі айтылуда. Бұл тұрғыда Жак Деррида ұсынған «қонақжайлық этикасы» (*ethics of hospitality*) [116] мен Пол Рикёрдің [102] «өзге мәдениетті түсіну үшін өзін ұмыту емес, керісінше өзін ашу» қағидасы маңызды орын алады.

XX–XXI ғасырдағы өркениеттер сұхбатының теориялық үлгілері — бір жағынан, *тарихи-теориялық бағыттар* (Тойнби, Хантингтон), екінші жағынан — *дискурсивтік-сыни интерпретациялар* (Саид, ЮНЕСКО) арқылы дамып келеді. Бұл үлгілер өркениеттер сұхбатының *біржақты идеализацияланбайтынын*, керісінше, *идеялар, билік, құндылықтар және тарихи травмалар* шеңберіндегі күрделі өзара әрекеттестік екенін көрсетеді. Плюрализм мен релятивизмнің арасындағы нәзік баланс – өркениеттік диалогтың этикалық және методологиялық іргетасын құрайды.

Өркениетаралық сұхбат мәселесі – тек мәдени немесе саяси қатынас деңгейіндегі құбылыс емес, ол өзінің түпкі онтологиялық мағынасы жағынан *білім (episteme) мен құндылық (axios)* категорияларына негізделген күрделі философиялық құрылым. Бұл сұхбат – бір мәдениеттен екінші мәдениетке тек ақпараттың механикалық берілуі емес, *білім жүйелерінің өзара мойындалуы мен құндылықтық үйлесімнің* орнауын көздейтін терең процесс.

Эпистемологиялық негіздер. Эпистемология тұрғысынан өркениетаралық сұхбат әрбір өркениеттің *әлемді тану, ұғыну және бейнелеу тәсілінің ерекшелігін* мойындаудан басталады. Мұнда білімнің тек универсалды формалары ғана емес, *локалдық эпистемологиялар* да (мысалы, исламдық фәлсафа, үнділік даршана, қытайлық дао, түркілік танымдық құрылымдар) өзара диалогқа түседі. Бұл – мәдени эпистемалар арасындағы *симметриялы коммуникацияның мүмкіндігін* іздеу әрекеті. Мұндай тәсілді П. Фейерабендтің «эпистемологиялық анархизмінен» бастап, У. Куайн, Т. Кун, Ж. Лакан мен М. Фуконың білімге қатысты концепциялары арқылы тереңірек түсіндіруге болады. Томас Кун ұсынған парадигма ауысымдары моделі әрбір өркениетті *өзіндік ғылыми парадигмалар аясында* қарастыру қажеттігін көрсетті [67]. Бұл тұжырым бойынша өркениетаралық сұхбат – тек рационалды аргументтер деңгейінде емес, *білімнің тілдік, әлеуметтік және мәдени негіздерін түсіну арқылы* жүзеге асады.

Аксиологиялық негіздер. Өркениеттер сұхбатында *құндылықтық бағдар* – басты әрі нәзік өлшемдердің бірі. Аксиологияда құндылықтар *табиғи берілген шындық емес, керісінше мәдени конвенциялар мен тарихи тәжірибе арқылы кристалданатын* құрылымдар ретінде қарастырылады.

Сондықтан әрбір өркениеттің құндылықтық жүйесі – оның *тарихи жадысының, діни тәжірибесінің, эстетикалық және этикалық танымының* көрінісі. Жаһандану жағдайында әртүрлі өркениеттер арасында *әмбебап құндылықтар* туралы мәселе өткір қойылады. Бұл жерде Канттың моральдық императивінен бастап, Хабермас ұсынған коммуникациялық этика, Рикёрдің өзара мойындауға негізделген герменевтикасы мен Ч. Тейлордың «құндылықтар диалогы» идеялары өркениетаралық қатынастардағы *аксиологиялық үйлесімділіктің теориялық тірегі* бола алады [102]. Аксиологиялық келісімнің негізі – *мәдениетаралық эмпатия*, яғни басқа өркениетті өз құндылық жүйесімен бірге қабылдау қабілеті. Бұл – мәдени релятивизмге түспей, *құндылықтық плюрализмді* мойындаудың тәсілі. Өркениетаралық сұхбаттың эпистемологиялық негізі – *білім жүйелерінің танымдық тепе-теңдігіне*, ал аксиологиялық іргетасы – *құндылықтар арасындағы өзара мойындауға* сүйенеді. Бұл ұстаным өркениеттер сұхбатын қазіргі заманның тек гуманистік жобасы емес, *метаэпистемологиялық және метааксиологиялық міндет* ретінде қарастыруға мүмкіндік береді.

Әл-Фарабидің тұлғалық және интеллектуалдық қалыптасуы кездейсоқ тарихи жағдайдың жемісі емес, керісінше, *өркениеттер тоғысында орналасқан мәдени-ғылыми кеңістіктердің* өзара ықпалдастығының нәтижесі болып табылады. Отырар, Бағдад, Самарқанд және Дамаск сияқты қалалар ортағасырлық ислам әлемінде *ғылым, философия, дін және өнер тоғысқан метаорталықтар* ретінде әрекет етті [117]. Бұл кеңістіктердің әрқайсысы Фараби дүниетанымының бір қырын қалыптастырып, оның әмбебап ойшыл ретінде танылуына ықпал етті.

Отырар – бастапқы танымдық негіз. Фарабидің туған жері Отырар (араб деректерінде – Фараб) – *Ұлы Жібек жолының бойындағы* маңызды мәдени-сауда орталықтарының бірі. Бұл қала тек экономикалық қана емес, *интеллектуалдық алмасу кеңістігі* болған. Мұнда ерте исламдық ғылымдар, антикалық философия аудармалары және түркілік дүниетаным өзара ықпалдастықта дамыды. Отырар кітапханасы мен ондағы оқу орындары болашақ философтың *танымдық фундаментін* қалыптастырды [85].

Бағдад – интеллектуалдық кемелдену орталығы. Бағдад – Фараби өмір сүрген кезеңде ислам әлемінің *ғылыми, мәдени және философиялық эпицентрі* болды. Мұндағы «Байт әл-Хикма» (Даналық үйі) тек араб тілді емес, грек, парсы, үнді, сириялық тілдердегі еңбектердің аударылып, синтезделетін *универсалды білім ордасына* айналды. Фараби осы ортада Аристотель, Платон, Галлен, Евклид сияқты антикалық ойшылдардың шығармаларын оқып, *олардың идеяларын ислам философиясы мен логикасына бейімдеді* [13]. Бағдад – Фарабидің *логика, музыка теориясы және саясат философиясы* саласындағы классикалық еңбектерінің дүниеге келген ортасы.

Самарқанд – мәдени-когнитивтік көпір. Самарқанд – Соғды, парсы және түркілік өркениеттердің тоғысқан *көпқабатты мәдени кеңістігі*. Бұл қалада Шығыстың астрономиялық, медициналық және математикалық

мектептері дамыған. Фараби Самарқандта болғаны нақты тарихи дерекпен дәлелденбесе де, оның философиялық танымында *ирандық метафизикалық идеялар мен математикалық рационализм* басым көрініс табады. Бұл – Самарқанд мәдени-ғылыми мектебінің ықпалын жанама түрде көрсететін маңызды контекст [117].

Дамаск – соңғы тыныс және рухани жинақ. Фараби өмірінің соңғы кезеңін Дамаскта өткізді. Бұл қала VIII–X ғасырларда *сопылық, құқықтық және теологиялық ағымдардың орталығы* болды. Дамаск кеңістігі – ойшыл үшін *жинақтау, түйіндеу және рухани тереңдеу кезеңінің* метафорасы. Әл-Фараби бұл жерде өзінің ақылды қоғам туралы *утопиялық идеяларын, адам бақытының онтологиялық шарттарын, музыка мен логика арқылы рухты жетілдіру жолдарын* жүйелеуге мүмкіндік алды [118].

Өркениеттік кеңістік ретінде тоғысу табиғаты. Аталған қалалар тек географиялық емес, *символдық-мәдени кеңістіктер* ретінде Әл-Фарабидің ой кешу ареалын сипаттайды. Бұл қалалар арқылы араб, парсы, түркі, грек және үнді философиялық дәстүрлері *интерсубъективті диалогқа түсіп, өркениеттік синтездің терең үлгісін* тудырды. Фараби тұлғасы осы синтездің *тірі көрінісіне* айналды – ол өз заманының ғана емес, *бүкіл адамзаттың рухани медиаторы* болды. Әл-Фарабидің өмір сүрген қалалары – *өркениеттік алмасу мен танымдық интеграцияның тірі кеңістіктері.* Отырар – рухани бастау, Бағдад – рационалды кемелдену, Самарқанд – мәдени-когнитивтік үндестік, ал Дамаск – философиялық тұтастану кеңістігі. Осы қалалар желісі Фарабиді тек бір өркениеттің өкілі ғана емес, *өткен мен болашақты, Шығыс пен Батысты тоғыстырған мәдени код* ретінде сипаттайды.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – үш ірі өркениеттік жүйенің: антикалық грек рационализмі, исламдық діни-философиялық дәстүр және түркілік дүниетанымның *интеллектуалдық түйісуінен* туындаған ерекше синтездік кеңістік. Бұл синтез тек жалаң идеялардың қосындысы емес, *мағыналық және құндылықтық деңгейде терең қабатталған өркениеттік модель* ретінде көрінеді [77]. Грек философиясы, әсіресе Аристотель мен Платон идеялары Фарабидің логика, метафизика және саясат туралы трактаттарының іргетасын құрады. Ол Аристотельдің категориялық логикасын жүйелеп, оны ислам әлемінде алғашқылардың бірі болып толық түсіндірді. Бірақ бұл ықпал таза көшіру актісі емес, қайта *философиялық ұғыныс пен мәдени трансформацияға негізделген шығармашылық рецепция* болды [119].

Исламдық дәстүр Фараби ойының *телеологиялық (мақсатты) құрылымын* қамтамасыз етті. Онда адамның кемелдікке жетуі, білімнің рухани табиғаты, пайғамбарлық пен философиялық таным арасындағы байланыс, сондай-ақ *дін мен философияның үйлесімі* маңызды орын алады. Бұл тұрғыдан Фараби исламдық таным жүйесін грек логикасы арқылы *ұғымдық нақтылауға* тырысты [15]. Түркілік дүниетанымның ықпалы – көбіне *онтологиялық интуиция мен этикалық үйлесім идеяларынан* байқалады. Түркі мәдениетінде дүниені тұтас, ырғақтық және циклдік

қозғалыстағы бірлік ретінде қабылдау басым. Фарабидің «қайырымды қала» концепциясы мен «бақытқа жету» идеясы осы *гармониялық көзқарас пен рухани бірлікті* көрсетеді[62]. Түркілік болмыс пен исламдық метафизика антикалық логикамен ұштасып, *жаңа аксиологиялық өрісті* дүниеге әкелді. Фараби еңбектеріндегі негізгі идея – *дүниені үйлесімді тұтастық ретінде* түсіну. Оның көзқарасында білім мен өнер, дін мен философия, этика мен саясат – бір-бірінен бөлінбейтін, *онтологиялық біртұтас жүйенің* элементтері. Мұндай көзқарас *универсалистік рухтың* көрінісі болып табылады[95]. Фарабидің пікірінше, адамның басты мақсаты – бақытқа жету (са'ада), ал бұл тек *білім мен моральдық кемелденудің бірлігінде* жүзеге асады. Мемлекет – осы мақсатқа жетудің әлеуметтік-саяси механизмі, ал философ – рухани көшбасшы. Ол білімді тек рационалдық формада ғана емес, *эстетикалық және діни тәжірибе арқылы да* беру мүмкіндігін қарастырады [120]. Музыкалық трактаттарындағы жүйелеу мен әуендердің адам жанына әсерін талдау – философия мен өнердің арасына шек қоюға болмайтынын дәлелдейді. Дәл осы тұрғыда Фараби ілімі қазіргі гуманитарлық ғылымдарда жиі көтерілетін *интердисциплинарлық тұтастықтың тарихи үлгісін* береді [121]. Әл-Фараби – тек өткеннің энциклопедиялық ғалымы емес, *өркениеттер сұхбатын іске асырған тірі модель*. Ол идеялар көші-қонының (*intellectual migration*) нақты философиялық нәтижесі ретінде *мәдениеттер арасындағы ұғынысу үлгісін* көрсетеді. Антикалық логика, исламдық метафизика және түркілік рухани тереңдік оның еңбектерінде *біртұтас адамдық парадигмаға* айналған [122, 32 б.].

Заманауи гуманитарлық ғылымдарда *"мәдени медиатор"* ұғымы түрлі өркениеттік жүйелер мен тілдік-мәдени кодтардың арасындағы *ұғымдық, семантикалық және аксиологиялық дәнекер рөлді атқаратын субъектіні* сипаттайды. Мұндай медиатор – тек тілмәш немесе аудармашы емес, *мағыналық көптілікті түсініп, оны мәдениетаралық кеңістікке бейімдейтін транслятор*. Мәдени медиатор ұғымы *интеркультурология, постколониалды теория және философиялық герменевтика* аясында кеңінен талқыланып келеді [123]. Мәдени медиатордың басты қызметі – *ұғымдар мен мағыналарды бір өркениеттік жүйеден екінші жүйеге интерпретациялау, трансформациялау және бейімдеу*. Бұл үдеріс *ұғымдық көптілікпен*, яғни түрлі мәдениеттердегі бір ғана идеяның бірнеше кодпен берілетінімен сипатталады. Сонымен қатар, медиатор тек мағынаны жеткізуші ғана емес, сонымен қатар *оның жаңа мәдени жүйеде қайта құрылуына түрткі болатын шығармашылық агент*. Осы тұрғыдан алғанда, мәдени медиатор – *мағыналардың тарихтан тыс емес, тарих арқылы өту жолын қамтамасыз ететін онтологиялық фигура*.

Әл-Фараби – *философиялық мәдени медиаторлықтың көрнекті үлгісі*. Ол антикалық грек философиясының негіздерін ислам өркениетінің танымдық құрылымына аударып қана қоймай, сол идеяларды *түпкілікті трансформацияға* ұшыратып, оларды *исламдық дүниетанымның өзегіне айналдыра* білді. Бұл үрдіс – жай ғана аударма емес, *философиялық*

герменевтиканың жоғары формасы, яғни идеяларды жаңа мәдени контекстке сай интерпретациялау және ұғымдық қайта құрылымдау болды. Мысалы, Аристотельдің *Никомахтық этикасы* [123] мен *Метафизикасында* көтерілген "ең жоғарғы игілік", "субстанция" және "ақыл" ұғымдары Фараби еңбектерінде *исламдық теологиялық ұғымдармен ұштастырыла отырып*, "бақыт", "жаратушы ақыл", "интеллектуалдық кемелдік" секілді ұғымдармен байытылды. Ол Платонның саяси философиясын [124] (*Мемлекет* трактаты) "қайырымды қала" концепциясына түрлендіру арқылы ислам философиясындағы *саяси онтологияның жаңа үлгісін* қалыптастырды. Фараби мәдени медиатор ретінде тек антикалық пен исламдық жүйелер арасындағы көпір ғана емес, сонымен қатар *түркілік болмысқа тән үйлесім мен этикалық тұтастық идеяларын* философиялық дискурсқа енгізуші рөлін де атқарды. Осылайша ол көпмәдениетті таным моделі мен өркениеттік интеграцияның алғашқы философиялық үлгілерінің бірін ұсынды [77]. Әл-Фарабидің қызметі – *мағыналық аударма ғана емес, өркениеттік ұғымдарды қайта ұғынып, жаңа рухани жүйеге бейімдеу әрекеті*. Ол өзінің мәдени медиаторлық миссиясы арқылы антикалық рационализмді, исламдық теологияны және түркілік дүниетанымды бір арнаға тоғыстырған. Бұл интерпретациялық қызмет – қазіргі көпмәдениетті, көпөркениетті әлемдегі *мағыналар диалогының тарихи алғышарттарының бірі* ретінде бағаланады.

Фарабитанудың заманауи интерпретациялық бағыттарының бірі – оның тұлғасын өркениеттік "межелік субъект" (*liminal subject*) ретінде қарастыру. Бұл тұжырым Александр Орвиннің «ортаңғы кеңістік» (*middle space*) концепциясына негізделеді, мұнда әл-Фараби *этникалық, діни және мәдени айырымдардың шекарасында тұрған* интеллектуал ретінде сипатталады [34]. Орвиннің пайымдауынша, Фараби тұлғасы тек ислам өркениетінің өкілі ғана емес, сонымен қатар *антикалық грек мұрасын ислам әлеміне трансляциялаған және оны мәдени рефлексияның нысанына айналдырған* көпқабатты мәдени агент болды. Ортаңғы кеңістік – бұл *мәдени шекара мен мағыналық шиеленіс аймағы*, онда субъект бір мезетте бірнеше мәдени кодқа еніп, *гибридті таным мен философиялық синтезге қабілетті* бола алады. Фарабидің антикалық мәтіндермен жұмыс істеуі, исламдық діни-рационалдық дискурсты жетілдіруі – осы межелік кеңістіктегі *мәдени-миссионерлік қызметтің көрінісі* [35]. Бұл тұрғыда әл-Фараби тек идея тасымалдаушы емес, *мәдениетаралық конструкция жасаушы* ретінде бағаланады. Межелік субъект ретінде ол *мәдени флуктуациялар мен интеллектуалдық ағындардың* тоғысында өмір сүріп, ұғымдар арасындағы көші-қонды философиялық тәсілмен жүзеге асырды. Бұл рөл тек тарихи контексте емес, *қазіргі өркениетаралық диалог пен мәдени дәнекерліктің методологиялық моделі* ретінде де өзекті [77].

Эдвард Саидтің "орналастыру" (*positionality*) ұғымы – субъектінің танымдық және идеологиялық координаттарын *құрылымдық билік пен мәдени гегемония* аясында анықтау тәсілі ретінде ұсынылады [114]. Бұл ұғым арқылы мәдени медиатор немесе интеллектуал белгілі бір *білім*

жүйесіне, тілге, билік дискурсына қатысты өзін қалай ұстанатынын пайымдайды. Осы методологиялық тұрғыдан қарағанда, әл-Фарабидің рөлі *метамәдени орналасу моделі* ретінде танылады[77]. Әбу Насыр – антикалық логика тілінде сөйлеп, ислам метафизикасының рухымен ой тудырған, түркілік дүниетанымның контекстінде өмір сүрген *гибридті тұлға*. Ол өзін *батыстық философиялық дәстүр мен шығыстық діни сенімдердің түйіскен жерінде* орналастырып, солардың әрқайсысын *жекелеген шындық ретінде* емес, *өзара толықтыратын өркениеттік құрылым ретінде* пайымдады. Бұл тұрғыда әл-Фараби *тек аударма жасаушы емес, дүниені ұғынудың метапозициясына көтерілген мәдени субъект*[3]. Саидтің "қос кеңістіктегі интеллектуал" туралы концепциясына сүйенсек, Фараби *Шығыс пен Батыстың шекараларын айырып тұрған емес, оларды біріктіріп тұрған мағыналық көпір* ретінде әрекет етеді. Оның бұл рөлі қазіргі метамәдени кеңістіктердегі *танымдық агенттік пен мәдени плюрализмді* түсіндіруге қажетті философиялық модельдердің біріне айналып отыр[114].

Орвиннің "межелік субъект" ұғымы мен Саидтің "орналастыру" концепциясы арқылы әл-Фараби тұлғасын *трансмәдени, гибриді және философиялық дәнекер* ретінде пайымдау – қазіргі фарабитануға тың интерпретациялық деңгей ұсынады. Бұл бағыт Фараби мұрасын тек өткеннің философиясы емес, *көпөркениетті болашақтың интеллектуалдық негізі* ретінде көруге мүмкіндік береді[105].

Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактаты» – тек саяси-философиялық еңбек қана емес, сонымен қатар *өркениеттік үйлесім мен интеллектуалдық ынтымақтастықтың архетиптік үлгісін* ұсынатын әмбебап идеялар жиынтығы [103]. Бұл модель - қоғамдық құрылым, рухани тәрбие және ақыл-ой кемелдігін интеграциялайтын *философиялық-утопиялық конструкция* ретінде ұсынылады [105]. Фарабидің қайырымды қаласы – Аристотельдің *Саясат* және Платонның *Мемлекет* диалогындағы идеяларды мұсылман дүниетанымымен ұштастыра отырып, *рухани этикалық тәртіп пен танымдық иерархияға негізделген идеалды қоғам* тұжырымдамасын жасайды. Бұл модельде басты орынды "жақсылық" ұғымы алады. Фараби қоғамның шынайы бақытқа жетуі тек *ақылды, парасатты басшы* арқылы мүмкін болады деп есептейді. Бұл басшы — философ, пайғамбар және әділ мемлекет қайраткерінің *біртұтас типі* ретінде суреттеледі [126, 52 б.].

«Қайырымды қала» – *адамзат өркениетінің үйлесімді дамуы үшін интеллектуалдық интеграция мен рухани бірліктің қажет екенін айғақтайтын концепт*. Ол тек қалалық тәртіптің құрылымын ғана емес, *адам мен қоғам, білім мен билік, сенім мен таным* арасындағы үйлесімділікті сипаттайды[63]. Фарабидің ойынша, мұндай қалада әрбір мүшенің орны мен қызметі *құндылықтық иерархияға* сай анықталады, ал әрбір іс-әрекет *жоғары мақсат – бақыт пен ізгілікті жүзеге асыру* үшін қызмет етеді. Бұл үлгі қазіргі көпполярлы, мәдени және діни әртүрлілікке толы әлем үшін өзектілігін жоғалтпайды. Фарабидің «қайырымды қала» тұжырымдамасы *өркениетаралық диалог пен әлеуметтік әділеттілік* идеалдарын біріктіреді.

Ол интеллектуалдық ынтымақтастық пен этикалық консенсустың маңызын көрсетіп, ғылым мен руханияттың, саясат пен мәдениеттің біртұтас жүйе ретінде қарастырылуы керектігін дәлелдейді [19]. Әл-Фарабидің «қайырымды қала» моделі – өркениеттік үйлесім мен адамзаттық кемелдікке жетудің философиялық формуласы. Бұл – батыстық рационализм, шығыстық этика және түркілік дүниетаным тоғысында пайда болған интеллектуалды синтездің жарқын көрінісі. Қазіргі жаһандық сын-қатерлер жағдайында бұл үлгі - әлемдік мәдениеттердің бейбіт қатар өмір сүруі мен өзара ынтымақтасуы үшін құнды рухани бағдар бола алады [105]. Әл-Фарабидің философиялық жүйесі – ақыл ('aql), парасат (hikma) және дін (dīn) ұғымдарын өзара қарама-қайшы емес, керісінше бірін-бірі толықтыратын когнитивтік және онтологиялық жүйелер ретінде қарастыруымен ерекшеленеді. Бұл көзқарас – ислам философиясының рационалдық және діни-теологиялық бастаулары арасындағы ішкі келісім мен синтезге негізделген тұтас дүниетанымдық модельді қалыптастырады [77].

Фараби ойлауынша, ақыл – болмыстың танымдық кілті, ал дін – сол таным нәтижелерін қоғамдық санаға бейімдеп жеткізетін символдық және моральдық жүйе [126, 65 б.]. Бұл арада дін мен философия арасында оппозиция емес, функционалдық және мақсаттық бірлік бар. Ақыл – танудың логикалық құралы болса, дін – танымның нәтижесін бұқаралық деңгейде ұғынықты формада жеткізудің тәсілі ретінде қарастырылады [127]. Бұл тұжырым пайғамбарлық пен философиялық ойдың диалогы мен өзара терең ықпалдастығын айғақтайды. Фараби пайғамбарлықты тек метафизикалық феномен ретінде емес, философиялық даналықтың трансценденттік формасы ретінде бағалайды [15]. Оның айтуынша, пайғамбарлық – философтың кемел деңгейдегі интуитивтік танымын халыққа символдар мен рәміздер арқылы жеткізудің ерекше жолы. Бұл ретте пайғамбар – философтың параллелі, ал дін – философияның рәміздендірілген түрі [62]. Фарабидің «қайырымды қала» идеясында да бұл тұжырым айқын көрініс табады: идеал басшы – бір мезгілде философ та, пайғамбар да, яғни рационалды таным мен рухани уахидың үйлесімділік моделі. Мұндай үйлесімділік мәдениетаралық түсіністік пен өркениеттік үйлесімнің негізі бола алады. Себебі, ақыл мен дін арасындағы сұхбатты мойындау – рационалдық пен сенім, логика мен символ, ғылым мен этика арасындағы көпқырлы үйлесімділікке бастайды [127]. Бүгінгі өркениетаралық және дінаралық диалог жағдайында әл-Фарабидің бұл синтетикалық моделі – батыстық секулярлы рационализм мен шығыстық теоцентризмді біріктіретін метамәдени көпір ретінде өзекті. Бұл модель қазіргі заманда ғылым, дін және гуманизм арасындағы түбегейлі түсіністік пен сенімді дискурс құрудың үлгісі ретінде қарастырылады [105]. Әл-Фарабидің ақыл мен дін, философия мен пайғамбарлық арасындағы тұтастыққа негізделген моделі – мәдени түсіністік пен рухани үйлесімділіктің іргетасы. Ол ислам өркениетіндегі интеллектуалдық гуманизм мен діни рационализмнің түйісуінен туындаған мәдени ойлау

формасын көрсетеді. Бұл модель қазіргі әлемдік мәдениетаралық үнқатыста эпистемологиялық және аксиологиялық негіз ретінде зор мәнге ие [57]. Әл-Фарабидің философиялық жүйесінде логика (мантиқ), риторика (хитаба) және поэтика (шиғр) – тек формалды таным құралдары ғана емес, сонымен қатар мағына жасаушы өркениеттік тілдер ретінде қарастырылады. Бұл үштік – ақыл мен сөз, сенім мен образ, логос пен эмоция арасындағы күрделі қатынастарды реттейтін семиотикалық-танымдық құрылым. Олар адамзат мәдениетінің символдық кеңістігін ұйымдастырып, ойды жеткізу мен қабылдаудың түрлі регистрлерін қалыптастырады [20]. Фараби Аристотельдің «Органонын» мұқият зерделей отырып, логиканы танымның формальді негізі, ал риторика мен поэтиканы көпшілікке ықпал ететін таным формалары ретінде жіктейді. Ол «Ғылымдардың жіктелуі туралы» трактатында риторика мен поэтиканы логиканың қосымша әрі дербес бөліктері ретінде сипаттап, оларды қоғамдық танымның эмоционалды және бейнелік өрістері деп таниды [128]. Бұл тәсіл – ислам өркениетіндегі білімді тарату мен қабылдау стратегияларының көпдеңгейлілігін көрсетеді.

Логика – ақиқатқа жетудің рационалдық құралы, риторика – сендіру мен дәлелдеудің әлеуметтік-ұғымдық тілі, ал поэтика – адам болмысының эмоционалды-эстетикалық өлшемдерін бейнелейтін образдық жүйе. Бұл үш сала философиялық танымның триадалық моделі ретінде өркениетаралық коммуникацияның негізін қалайды. Фарабидің бұл көзқарасы тіл, мағына және мәдениет арасындағы терең өзара байланыстарды ұғынуда ерекше маңызға ие [129]. Осы үшеуінің бірлігі мәдени семиозиске, яғни мағына өндіру мен тарату процесіне мүмкіндік береді. Мысалы, поэтика – риторикалық образ бен логикалық құрылымның арасында эстетикалық мағына медиаторы ретінде көрінеді. Ал риторика – логиканың ақиқатын қоғамға қабылданатын формада жеткізу құралы. Бұл үдерісте сөз (logos) – тек ақпарат тасымалдаушы емес, өркениеттік агент қызметін атқарады [77]. Фарабидің бұл тұжырымдары қазіргі гуманитарлық ғылымдардағы постструктуралистік тіл философиясы, герменевтика, мәдени семиотика бағыттарымен үндес келеді. Мысалы, Гадамердің "фюжн оф хоризонс" [46] концепциясы немесе Рикёрдің "мәтіннің өмірі" жайлы идеялары да мағынаның ұдайы жасалып отыруын тіл, логика және бейне арқылы түсіндіреді. Әл-Фарабидің риторика, логика және поэтикаға қатысты ілімі – таным мен мәдениет арасындағы медиативтік көпір. Бұл модель – ақиқат пен сенімнің, рационалдық пен эстетикалықтың, сөз бен мағынаның өркениеттік синтезі. Фарабидің бұл үштікке негізделген мағына жасау парадигмасы қазіргі мультимәдени, плюралистік қоғам үшін маңызды интерпретациялық үлгі бола алады [105].

XXI ғасырдың алғашқы онжылдығында ЮНЕСКО шеңберінде басталған «Өркениеттер альянсы» мен өзге де жаһандық мәдени диалог бастамалары – адамзаттың әртүрлі мәдениеттері арасындағы түсіністік пен өзара құрметті нығайтуды көздейтін метаөркениеттік стратегия ретінде қалыптасты. Бұл үдерісте әл-Фараби тұлғасы – әлемдік философиялық мұра

мен мәдени дәнекерліктің символы ретінде ерекше мәнге ие болды. Оның есімі *"дүниетанымдар мен дәстүрлердің тоғысында"* деген идеямен сабақтасып, *өркениетаралық үндесудің рухани бейнесіне* айналды [77]. Әл-Фараби бейнесінің жаһандық деңгейде қайта жаңғыруына себеп болған басты фактор – оның *универсалистік дүниетанымы мен мәдени синтезге негізделген философиялық мектебі*.

ЮНЕСКО 2020 жылы Фарабидің 1150 жылдығына орай өткізген іс-шаралар мен ғылыми форумдарда ойшылдың *«Қайырымды қала»* идеясы *тұрақты даму, мәдени толеранттылық және бейбіт қатар өмір сүрудің философиялық үлгісі* ретінде ұсынылды. Бұл үлгі қазіргі заманғы геосаяси және діни қақтығыстардың контекстінде ерекше өзектілікке ие болып отыр. Фараби мұрасындағы *білім, дін, мемлекет және этика арасындағы үйлесімділік* ұстанымы – БҰҰ мен ЮНЕСКО ұстанатын *инклюзивті гуманизм, мәдени әртүрлілік және диалог философиясымен* үндеседі. Оның *ақыл мен уахи арасындағы тепе-теңдік туралы ілімі, «орта жолды»* ұстану қағидалары қазіргі таңда жаһандық этикаға негіз болатын *аксиологиялық бағдар* ретінде қарастырылуда. Сонымен қатар, әл-Фарабидің философиялық-методологиялық мұрасы *жаһандық білім беру жүйесінде трансмәдени құндылықтарды қалыптастыру* мақсатында да белсенді пайдаланылуда.

ЮНЕСКО-ның «Global Citizenship Education» (GCED) жобасында Фараби ілімі *жауапты, парасатты, адамгершілікке негізделген тұлғаны* тәрбиелеу жүйесінің классикалық үлгісі ретінде танылды. Бұл ретте оның *ғылымдар жүйесі мен тіл философиясы* туралы еңбектері мәдениетаралық педагогиканың құрылымдық негіздерін нығайтуға мүмкіндік береді. ЮНЕСКО және өзге де халықаралық институттар шеңберіндегі *өркениетаралық диалог жобалары* әл-Фарабидің тарихи бейнесін тек философ ретінде емес, *мәдени медиатор, рухани гуманист, жаһандық ой кеңістігінің метафизикалық өкілі* ретінде жаңаша бағалауға жол ашты. Оның мұрасы – *әлем халықтары арасындағы парасатты сұхбат пен интеллектуалдық ынтымақтастықтың архетипі*. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби – қазіргі адамзаттың *рухани бірлігін іздейтін жаһандық сана моделінің* іргетасын құрайтын тұлғалардың бірі.

XXI ғасырдағы жаһандық трансформациялар аясында мәдени дипломатия, гуманитарлық саясат және кросс-мәдени білім беру салалары адамзат өркениеттері арасындағы өзара түсіністік пен рухани ынтымақтастықты нығайтудың негізгі құралдарына айналды. Осы ретте *әл-Фараби тұлғасын* аталған салаларға жүйелі түрде енгізу – *интеллектуалдық мұраны заманауи жаһандық процестермен сабақтастырудың ұтымды стратегиясы* ретінде айқындалады. Әл-Фарабидің философиялық және әлеуметтік-этикалық ілімдері қазіргі *мәдени дипломатияның гуманистік-диалогтық мазмұнымен терең үндеседі*. Оның *«Қайырымды қала»* концепциясы – *билік пен парасат, дін мен ғылым, адамгершілік пен тәрбие арасындағы үйлесімділік арқылы саяси және әлеуметтік тұрақтылықты қамтамасыз етудің философиялық үлгісі* [63]. Бұл үлгі қазіргі мәдени саясат

пен дипломатиялық коммуникацияда құндылықтар негізінде сұхбат құрудың маңызды іргетасы бола алады.

Гуманитарлық саясатта әл-Фараби ілімі – интеллектуалдық егемендік, парасатты билік және жалпыадамзаттық мораль идеяларын жүйелі ұсынатын теориялық негіз. Оның ақыл мен дін арасындағы үйлесім туралы көзқарасы – діни плюрализм мен мәдени бейбітшіліктің этикалық базисін қамтамасыз етеді. Фарабидің бұл көзқарастары қазіргі БҰҰ, ЮНЕСКО, ИСЕСКО және басқа халықаралық ұйымдардың мәдени-гуманитарлық бағдарламаларымен тікелей үйлеседі. Кросс-мәдени білім беру саласында әл-Фараби мұрасын енгізу – білім беру мазмұнын трансмәдени, көпполюсті және құндылыққа бағдарланған ету жолындағы маңызды қадам. Оның ғылымдар жүйесі, логика мен тіл философиясы, музыкалық теориясы және азаматтық тәрбие концепциясы – оқушыны универсал тұлға ретінде қалыптастыруға бағытталған білім беру идеологиясын ұсынады [130]. Бұл, әсіресе, жаһандану жағдайында мәдени идентификация мен азаматтық парасаттылықты қатар дамытуға септігін тигізеді. Фарабидің идеяларын кросс-мәдени оқыту бағдарламаларына енгізу оның көпқырлы тұлғалық бейнесін – исламдық, антикалық және түркілік мәдениеттердің тоғысындағы медиатор ретінде ұғынуға мүмкіндік береді. Бұл өз кезегінде білім беру саласындағы өркениетаралық сұхбат пен мәдени серпіннің эпистемологиялық кеңістігін кеңейтеді. Әл-Фарабиді қазіргі мәдени дипломатия, гуманитарлық саясат және білім беру жүйесіне енгізу – оның мұрасын тек тарихи-философиялық феномен ретінде емес, жаһандық мәдени сана мен аксиологиялық инклюзияның тірек нүктесі ретінде қабылдауды білдіреді. Оның идеялары постұлттық, постсаяси, постэтноцентрлік әлемдегі мәдени үйлесім мен білім беру трансформациясының іргетасын қалайды [105].

Орта ғасырлардағы ислам өркениеті кеңістігінде орын алған интеллектуалдық синтез — тарихтағы ең ауқымды және құрылымдық мәдени-танымдық бірігулердің бірі ретінде қарастырылады. Бұл синтез антикалық грек философиясы, парсылық метафизика, үнділік логикалық жүйелер, христиандық теология және исламдық дүниетанымның өзара ықпалдасуынан туындаған. Аталған интеграциялық үрдістің жарқын өкілдерінің бірі – әл-Фараби. Ол әртүрлі танымдық жүйелерді біріктіріп, жаңа философиялық платформа қалыптастырды және бұл әрекеті бүгінгі жаһандық мәдени процестер үшін де аса өзекті үлгі болып отыр. Қазіргі әлем - ақпараттық, өркениеттік және технологиялық үдерістердің үздіксіз түйісу алаңы. Мұндай жағдайда жаһандық қоғам алдында тұрған басты міндеттердің бірі – мәдени және танымдық әртүрлілікті үйлестіру, яғни плюрализм мен универсализм арасындағы тепе-теңдікті табу. Ортағасырлық интеллектуалдық синтез, әсіресе әл-Фарабидің "ақыл мен діннің үйлесімі", "ғылымдардың иерархиясы" және "қайырымды қала" концепциялары осы мәселенің онтологиялық және аксиологиялық негізін қалайды [57]. Бұл – бүгінгі көпполюсті әлемге бағыт-бағдар ұсынатын, үзіліссіз диалог пен кросс-мәдени серіктестікті қамтамасыз ететін теориялық модель.

Әл-Фарабидің мәдени-танымдық стратегиясында *еркін ойлау мен сенім, ғылым мен метафизика арасындағы өзара үйлесімділік* басты орын алады. Бұл тәсіл жаһандық мәдени процестерде жиі кездесетін *мұсылман-батыс, дәстүрлі-модерн, ғылым-дін* сияқты дихотомияларды жеңудің методологиялық негізін ұсынады. Бұған қоса, ортағасырлық синтездің эпистемологиялық ерекшелігі – *интегративті танымды қалыптастыру* [131]. Ол білімді фрагментарлық емес, тұтас және өзара сабақтас бірлік ретінде түсіндіреді. Бұл ұстаным қазіргі *интердисциплинарлық және трансдисциплинарлық ғылыми парадигмалармен үндес* [132]. Бүгінгі гуманитарлық ғылымдар мен жаһандық саясатта мәдениетаралық коммуникация, дінаралық үнқатысу, этикалық әмбебаптық мәселелері өзекті болып отыр. Ортағасырлық интеллектуалдық синтез – *диалогқа негізделген танымдық модель* ретінде осы мәселелерді шешуде тарихи және философиялық ресурс бола алады. Оның тарихи-эпистемологиялық маңызы – тек өткеннің тәжірибесін сипаттау емес, *бүгінгі адамзаттың когнитивтік және мәдени жол айрықтарында бағдар ұсыну*. Орта ғасырлардағы интеллектуалдық синтез, әсіресе әл-Фараби мұрасы арқылы көрініс тапқан мәдени бірігу моделі, қазіргі жаһандық мәдени процестерге *онтологиялық үйлесім, аксиологиялық тұтастық және эпистемологиялық көпқырлылық* ұсынатын әмбебап үлгі болып табылады. Бұл үлгі – тек ғылыми-танымдық модель емес, сондай-ақ *парасаттылыққа, диалогқа және өзара құрметке негізделген болашақ өркениеттің негізі*.

1.3 Тұлғалық сипат ұғымының мәдени-шығыстанушылық өлшемдері

Тұлғалық болмыс мәселесі – философия тарихында онтология мен антропологияның қиылысындағы өзекті, әрі терең категориялық сұрақтардың бірі. «Тұлға дегеніміз не?» деген сауалға берілетін жауаптар ежелден екі негізгі бағытқа – *субстанциялық және реляциялық (қатынастық)* онтологияларға негізделеді. Бұл екі тәсіл тұлғаның мәнін түсіндіруде әртүрлі әдіснамалық және дүниетанымдық арналарға сүйеніп келген. Осы классикалық ұстанымдармен қатар, *әл-Фарабидің тұлғалық онтологиясы* өзіндік философиялық жүйеге ие.

1. Субстанциялық модель және әл-Фараби: Субстанциялық түсінік антикалық грек философиясында қалыптасып, Платон мен Аристотель ілімінде тұлға – *алдын ала анықталған мәндік құрылым*, яғни өзіне жеткілікті онтологиялық бірлік ретінде қарастырылады. Аристотельдің *энтелехия* және *телос* ұғымдары адам болмысын мақсаттылыққа бағытталған тұтас форма ретінде анықтайды [133, 48 б.]. Осы дәстүр әл-Фарабидің де философиялық онтологиясында жалғасын табады. Ол тұлғаны *ақыл иесі, материя мен форманың бірлігі, әрі өзіндік мәнге ие кемелденуге қабілетті болмыс* ретінде сипаттайды. Оның «*Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары*» еңбегінде тұлға – табиғи потенциалын (материя) кемел идеяға (форма) жеткізетін *рационалды агент* ретінде бейнеленеді. Әл-Фараби үшін бұл субстанция жай ғана статикалық мән емес,

ақыл арқылы жүзеге асатын мақсаттық процесс. Осылайша, әл-Фараби тұлғаны онтологиялық негізге ие, бірақ өз болмысын саналық және этикалық әрекет арқылы қалыптастыратын субстанциялық құрылым ретінде ұсынады.

2. Қатынастық модель: Буберден Рикёрге дейін және әл-Фарабидегі әлеуметтік-саяси интерсубъектілік. Жаңа дәуірде бұл тұйық мән идеясына қарсы реляциялық (қатынастық) онтология дами бастады. Мартин Бубердің «*Мен және Сен*» концепциясы тұлғаны тек өзге тұлғамен қатынаста ғана мағынаға ие болатын интерсубъективті құрылым ретінде түсіндіреді [111]. Хайдеггердің *Dasein* түсінігі де тұлғаны болмыстың ашықтық формасы ретінде сипаттап, оның уақыттылық, еркіндік және өзін-өзі жүзеге асыру қабілетіне негізделеді. Бұл қатынастық парадигма әл-Фараби философиясында да әлеуметтік және саяси контекстте көрініс табады [112]. Ол адамды қоғамнан бөлек дара болмыс емес, басқамен қатынаста кемелденетін, үйлесім мен парасаттылықты ортақ игілікке айналдыратын тұлға ретінде сипаттайды. Оның "қоғам" мен "адам" байланысын «қажеттілік пен жетілуге ұмтылыс» деп түсіндіруі – тұлғалық реляцияның негізі. Адам – тек табиғи болмыс емес, қоғамдық ортада ғана парасат иесіне айналатын әлеуетті болмыс.

3. Постструктурализм және мәдени-когнитивтік репрезентация: тұлға – дискурстық конструкция ма? XX ғасырда тұлғалық болмыстың мағынасы жаңа бағыттарда қайта ойластырыла бастады. Мишель Фуко тұлғаны – билік пен дискурстың өнімдері, ал Пол Рикёр – өзін-өзі түсіндіру арқылы құрылатын нарративтік мен ретінде сипаттайды. Бұл тенденциялар тұлғаны жасалатын, түсіндірілетін, тарихилықпен шектелетін феномен ретінде қарастыруға жол ашты. Осы тұста әл-Фарабидің «адам – білім арқылы кемелденетін болмыс» ұстанымы маңызды сипат алады. Ол тұлғаны ілім мен ақылдың өзара байланысында, қоғамдық міндет пен рухани мақсат арасында қалыптасатын онтологиялық-практикалық құрылым ретінде бейнелейді. Яғни, тұлға – ішкі мағынадан тыс бос конструкция емес, ақиқат пен қайырымдылыққа бағытталған табиғи негізге ие болмыс [134].

4. Синтездік көзқарас: Тұлғалық болмыс – мән мен қатынастың бірлігі. Соңғы онжылдықтарда тұлғалық болмысты не тек субстанция, не тек қатынас ретінде шектеу жеткіліксіз екені айқындалды. Қазіргі философиялық парадигма тұлғаны мәндік тұрақтылық пен реляциялық динамиканың диалектикалық бірлігі ретінде қарастыруды ұсынады. Әл-Фараби философиясы осы синтездік ұстанымға ерекше жақын. Ол тұлғаны – онто-этикалық мәнге ие, бірақ бұл мәнін ақылмен іске асыратын, қоғаммен байланыста жетілетін тірі жүйе ретінде сипаттайды. Бұл – тұлғаның онтологиялық негізі мен интерсубъективтік қатынасын біріктіретін тұтас көзқарас [135].

Яғни тұлғалық болмыс – тек жекелік мән немесе сыртқы қатынас емес, екі өлшемнің өзара байланысындағы динамикалық құрылым. Субстанциялық онтология – тұлғаның даралық, тұтастық және кемелдікке бағытталған табиғатын сипаттаса, реляциялық тәсіл – оның мәдени,

элеуметтік және тарихи контекстермен тығыз байланысын ашады. Әл-Фарабидің тұлға туралы ілімі осы екі өлшемді бірлікте қарастырып, тұлғаны *рухани-интеллектуалдық потенциалы бар, қоғамдық қатынас арқылы кемелденетін болмыс* ретінде түсіндіреді. Бұл – заманауи философиялық антропологиямен үндесетін терең онтологиялық модель.

«Сипат» ұғымы – тұлғаның сыртқы пішініне ғана емес, оның *онтологиялық мәні мен мәдени бейнесіне* де қатысты терең мағыналы категория. Бұл ұғым әрбір өркениетте өзіндік дүниетанымдық қабаттармен өрілген: грек, араб және түркі дәстүрлерінде «келбет» тек визуалды көрініс емес, *тұлғаның рухани, элеуметтік және мәдени идентификациясының айнасы* ретінде қарастырылады [136]. Грек мәдениетіндегі *prosopon* – *тұлға мен маска арасындағы шекара*. Ежелгі грек тіліндегі *prosopon* (πρόσωπον) ұғымы бастапқыда *маска*, яғни театр сахнасында актер киетін бетперде мағынасын білдірген. Алайда уақыт өте бұл сөз тұлғаның *қоғамдағы орны, қызметтік рөлі*, сондай-ақ *қоғамдық бейнесі* мағынасын иеленді [137, 42 б.].

Христиандық догматта *prosopon* термині *Троица* концепциясындағы «бір мәндегі үш келбет» идеясына арқау болып, онтологиялық және теологиялық маңызға ие болды [138, 220 б.]. Осылайша, грек мәдениетіндегі «келбет» ұғымы – *сыртқы көрініс пен ішкі мәннің диалектикасы* ретінде қарастырылады: тұлға – рөл емес, сол рөл арқылы іске асатын болмыс.

Араб дәстүріндегі шахсия – *жеке даралық пен рухани жауапкершілік*. Араб-мұсылман мәдениетінде тұлғаны білдіретін *шахсия* (شخصية) ұғымы *шахс* (شخص – адам, тұлға) сөзінен туындайды [139]. Бұл ұғым ислам философиясында адамды *ақыл, ерік, және рухани кемелдікке* ұмтылатын субъект ретінде сипаттайды. Әл-Фараби мен ибн Сина еңбектерінде *шахсия* – *логикалық таным, этикалық кемелдік және қоғамдық қызмет* ұғымдарымен тығыз байланысты. Бұл түсінікте келбет – адамның *ақыл мен иман арасындағы үйлесімін* бейнелейтін рухани кейіп. Сонымен қатар, *шахсия* ұғымы адамның *қоғам алдындағы жауапкершілігі* мен *тұлғалық тұтастығын* да қамтиды [140, 22 б.].

Түркілік бейне және болмыс: экзистенция мен кеңістік арасындағы синтез. Түркі дүниетанымында «бейне», «кескін», «болмыс» ұғымдары кеңістікпен және *көшпелі мәдениет ритмімен* тығыз байланысты. Қазақ тіліндегі «келбет» сөзі де тек физикалық көрініс емес, *адамның ішкі дүниесінің сыртқы көрінісі*, яғни *жүзінен жанын тану* ұстанымына негізделеді. Түркілік ұғымда бейне – *рухани мазмұнның таңбалық коды*. Шамандық сенімдерде де бейне мен болмыс – *тылсыммен байланысатын медиатор* ретіндегі рөлге ие болған. Бұл жерде келбет адамның *рухани аурасын, тотемдік ұқсастығын, және қауымдық иерархиядағы орнын* сипаттайды [141, 38 б.]. Келбет ұғымы – түрлі мәдениеттерде *феноменологиялық, символдық және онтологиялық* деңгейлерде әртүрлі мағынада көрінеді. *Prosopon* – тұлғаның рөлдік және онтологиялық бітімі болса, *шахсия* – адамның ішкі рухани болмысын сипаттайды. Ал түркілік бейне – *табиғат, кеңістік және ритуалдық таныммен байланысқан тұтастық*. Осы үш дәстүрді салыстырмалы түрде пайымдау арқылы біз

тұлғалық келбеттің тек жеке феномен емес, *өркениеттік дискурстың кілті* екенін байқаймыз [77].

Тұлға феномені – адам болмысының күрделі, көпқабатты құрылымдарының бірі. Ол жеке даралық пен ұжымдықтық арасындағы тұрақты шиеленіс пен өзара ықпалдастықтан туындайтын, мәдени, тарихи, әлеуметтік және онтологиялық деңгейлерде іске асатын динамикалық үдеріс. Бұл феноменнің терең мазмұнын ашу үшін тұлғаны *тек автономды субъект ретінде емес, сонымен қатар мәдени-әлеуметтік қатынастар жүйесінде жүзеге асатын мәндік форма* ретінде қарастыру қажет [142, 13 б.].

1. Индивидтен тұлғаға дейін: даралықтың мәдени әлеуметтенуі. Индивид – биологиялық тіршілік иесі ретіндегі адам болса, тұлға – *мәдениеттің, тілдің, рәміздердің, нормалардың және тарихи тәжірибенің* ықпалымен қалыптасатын субъект. Бұл жерде Э. Дюркгейм [143] мен Г. Мидтің [144] әлеуметтік конструктивизмі маңызды: тұлғалық сана мен мінез-құлық *ұжымдық сананың* (conscience collective) ішкіленген көрінісі болып табылады. Яғни, тұлға – тек «мен» емес, сонымен бірге «басқалар арқылы танылатын мен».

2. Диалогтық болмыс және тұлға: Бубер мен Бахтиннің үлесі. Мартин Бубердің «Мен және Сен» концепциясы тұлғаны *диалог арқылы ашылатын* онтологиялық құрылым ретінде сипаттайды. Мұнда тұлғалық болмыс басқамен қарым-қатынаста ғана өз маңызын табады: «Мен – Сен» диалогы тұлғаның терең рухани өлшемін қалыптастырады [111]. Бахтин де осы желіні жалғастыра отырып, тұлғаны *мультивокалды*, яғни көп дауысты дискурстық кеңістікте жүзеге асатын феномен ретінде көрсетеді [145]. Бұл жағдайда тұлға – *ұжымдық кодтар мен жеке ерік арасындағы түйісу алаңы*.

3. Фуко мен Бурдьенің әлеуметтік теорияларындағы тұлға. М. Фуко тұлғалық субъектіні билік пен білімнің құрылымдары арқылы қалыптасатын *дискурсивтік өнім* деп пайымдайды [146]. Тұлға – өзі туралы айтылған сөздердің, ережелер мен нормалардың, әлеуметтік институционализацияның нәтижесі. Бұл тұста тұлғалық автономия туралы классикалық түсінік сұраққа алынады: тұлға – билік құрылымдары шеңберінде әрекет ететін *ұйымдастырылған «мен»*. Ал П. Бурдье тұлғаны *габитус* ұғымы арқылы түсіндіреді – бұл әлеуметтік құрылымдардың дене, әрекет және таным деңгейіндегі қайта құрылымы. Яғни, тұлға – *қоғамдық қатынастарды денесінде, әдетінде, шешімінде жүзеге асыратын өріс субъектісі* [147].

4. Түркілік дүниетанымдағы тұлға: қауымдық ұжымдастық пен даралық. Түркілік дүниетанымда тұлға – тек даралық қасиетімен ғана емес, *ру, тайпа, қауыммен тығыз байланыстағы бірлік* ретінде қабылданған. «Жүз танысу», «бет ашу», «ат шаптыру» секілді ұжымдық ритуалдарда тұлғаның даралық келбеті *ұжымдық таным арқылы рәсімделеді*. Мұнда тұлғалық мәртебе – жеке жетістікке емес, *қауымдастық алдындағы қызметі мен беделіне* негізделеді [148]. Бұл феномен – қазіргі мәдениетаралық философияда "relational personhood" деп аталады [72].

Яғни жеке мен ұжымдықтың тоғысы ретіндегі тұлғалық феномен – онтологиялық қатысым, әлеуметтік мағына және мәдени кодтардың қиылысында пайда болатын күрделі процесс. Қазіргі мәдени-философиялық парадигмада тұлға – бір уақытта әрекет етуші агент және өзіне бағытталған көзқарастардың құрылымы, яғни субъект пен объект арасындағы герменевтикалық кеңістік. Бұл феноменнің күрделілігі – тұлғаның әрдайым аралық кеңістікте, «мен» мен «басқа», даралық пен қауым, еркіндік пен құрылым арасында әрекет етуінде [140, 13 б.].

Феноменология тұлға мәселесін сыртқы объект ретінде емес, сананың тәжірибесі, болмыспен қарым-қатынасы және интерсубъективтілік құрылымында қарастырады. Бұл бағыттағы Гуссерль, Сартр және Хайдеггер еңбектері тұлғаны жалаң ұғым емес, болмыстың мағыналық оқиғасы ретінде пайымдайды. Айтылған бағыттар *әл-Фараби* іліміндегі адамның рухани-саналық құрылымымен іштей үндесіп, тұлғаны онтологиялық белсенділік пен парасаттық болмыс тұрғысынан қарастыруға мүмкіндік береді.

1. Гуссерль: интенционалдылық және тұлғаның мағыналық құрылымы. Э.Гуссерль феноменологиясында тұлға – интенционалды сана арқылы әлемге бағытталған мағыналық құрылым. Яғни, тұлға – «өзінде» нәрсе емес, мағына беруші сана. Бұл тұрғыда тұлға болмыспен қатынаста, оны тану, қабылдау және интерпретациялау процесінде өмір сүреді [149]. *Әл-Фараби* де адам – зерде (*ақыл*) иесі ретінде әлемге бағытталған болмыс. Оның "парасат иесі" туралы ілімінде адам тек танушы емес, *мән тудырушы*, *болмыспен үйлесім орнатушы* агент ретінде сипатталады. *Фараби* үшін адам – әлемді тану арқылы кемелденетін, өз болмысын ұдайы актуализациялайтын рухани құрылым. Демек, Гуссерльдің интенционалды сана ұғымы *Фарабидің* "парасатты адам" концептісінде *ақылдың мағына тудырушы қызметімен* ұштасады.

2. Сартр: рефлексия және тұлға – өзге арқылы анықталатын болмыс: Ж.П. Сартр тұлғаны өзіне бағытталған болмыс ретінде қарастырады. Оның пікірінше, адам өзінің кім екенін *рефлексия мен өзгемен қатынаста* ашады. Басқа – менің болмысымды айқындайтын айна. Демек, тұлғалық болмыс – үнемі *интерсубъективтік қатынаста* құрылатын процесс [109]. *Фараби* де бұл идея ізін табуға болады. Ол тұлғаны *тек дара субъект емес, қоғаммен, қауыммен қатынаста кемелденетін* әлеуметтік болмыс ретінде сипаттайды. "Қайырымды қала" концепциясында әрбір адамның тұлғалық жетілуі *өзгелермен үйлесімді қатынас орнату, яғни парасаттылықты ұжымдық игілікке айналдыру* арқылы жүзеге асады. Сартрдағы тұлғаның интерсубъективтілігі *Фарабидегі философиялық-этикалық арақатынаспен* ұштасып, тұлғаның өзін басқа арқылы тану идеясын толықтырады.

3. Хайдеггер: тұлға – болмыстық мүмкіндік ретінде: Мартин Хайдеггердің *Dasein* тұжырымдамасында тұлға – болмыстың ашықтығы мен *экзистенциялық мүмкіндіктер жиынтығы*. *Dasein* – өз мүмкіндігін іске асырушы болмыс, яғни тұлға болмыстың *жоба ретінде өмір сүруі* [45]. *Фарабидің* де адам жайлы ілімінде бұл идея терең байқалады. Ол

адамды «қабілетті болмыс», яғни өзін ақиқат пен кемелдікке жеткізуге ұмтылатын табиғи потенциал ретінде көреді. Бұл – адам тек бар болу үшін ғана емес, *ақиқат пен ізгілікті іске асыру үшін жаратылған* деген идея. Хайдеггерлік Dasein мен фарабитанулық парасатты адам түсінігі – тұлғаны өзіне қарай ашылатын мүмкіндіктер кеңістігі ретінде таниды.

Феноменология тұлға феноменін *белсенді сана, мағына тудырушы болмыс және интерсубъективтік қатынас* ретінде қарастыра отырып, оны абстрактылы мән емес, *тірі тәжірибе мен болмыстық бағдар* деңгейінде түсіндіреді. Бұл ұстанымдар *әл-Фарабидің парасатты адам, ақыл, рухани кемелдік туралы тұжырымдарымен* үндесіп, тұлғаны *этикалық, рухани және экзистенциялық потенциалы бар мәдени-онтологиялық құбылыс* ретінде тануға мүмкіндік береді. Демек, тұлға – мән емес, *өзіне мүмкіндік сыйлайтын, мәдени және философиялық мағына тудыратын болмыстың* тірі конфигурациясы.

Адам келбеті – тек анатомиялық құрылым немесе физиогномикалық форма емес, ол – *мәдени таңбалық өріс*, мағыналар тоғысы, әлеуметтік жүйе тарапынан оқылып, құрылатын *семиотикалық феномен*. Бұл тұрғыда тұлғалық келбет – физикалық көріністен әлдеқайда кең мағыналық кеңістік, *мәдени кодтар мен дискурсивтік құрылымдардың* қиылысында тұратын күрделі репрезентация. Осы пайым аясында *әл-Фарабидің тұлғалық сипаты* де жай ғана тарихи тұлға емес, *мәдени мағынамен жүктелген философиялық бейне* ретінде қарастырылады.

1. Сипат және мәдени семиозис: Фараби – мәдени мәтін ретінде: Мәдени семиотика тұрғысынан сипат – *таңба* және ол әрқашан *мәдени контекст ішінде оқылады*. Ролан Барт мәдениетті «мағына жасаушы құрылғы» ретінде сипаттай отырып, адам келбетін де *кодталған кеңістік* деп қарастырады [150]. Бұл қағиданы әл-Фарабиге қолдансақ, оның келбеті тек тұлғалық ерекшеліктер жиынтығы емес, *мәдениет тілімен сөйлейтін таңбалық құрылым*. Фарабидің шығармаларында ол өзін *ақыл мен парасаттың, тәртіп пен білімнің, ұстаздық пен руханияттың символы* ретінде ұсынады. Оның «Қайырымды қала» моделіндегі басшы бейнесі – парасатты келбеттің ең жоғары формасы. Демек, Фарабидің тұлғасы *философиялық келбет* ретінде мағыналанып, мәдени жүйеде *маңызға ие семиотикалық код* ретінде орнығады.

2. Идентичтілік пен тәртіп жүйесіндегі келбет: Мишель Фуконың дискурсивтік құрылымдар мен билік қатынастары жөніндегі теориясында тұлғалық келбет – *бақылау, тану және классификация* механизмдерінің объектісі [146]. Осы тұрғыда Фараби тұлғасының келбеті – тек тарихи тұлғаның бет-әлпеті емес, *белгілі бір өркениеттік үлгінің репрезентациясы*. Ол – «екінші ұстаз» ретінде танылып, *ақыл иесі, тәртіп орнатушы, дін мен философияны ұштастырушы* ретінде *өркениеттік тәртіптің рәмізіне* айналды.

Әл-Фараби келбетінің осындай мәдени таңбалануы оны *ислам философиясындағы идеал тұлға моделіне* айналдырды. Бұл модель өз

кезегінде ұрпақ санасында парасатты келбетке айналып, *рухани-этикалық прототип* ретінде орнықты.

3. Гендерлік, этникалық және өркениеттік кодтар контексінде: Д.Батлердің перформативтік гендер теориясы келбетті *жыныстық рөлдердің әлеуметтік түрде қойылымы* ретінде қарастырады [151]. Осы қағиданы кеңейтіп, келбетті *өркениеттік мәдени кодтар* арқылы түсіндіруге болады. Әл-Фарабидің келбеті – тек жеке тұлғаның көрінісі емес, *түркілік, исламдық және антикалық философиялық ойдың* түйіскен тұсындағы *өркениеттік медиатор* келбеті. Бағдад, Дамаск, Отырар секілді интеллектуалдық орталарда өмір сүрген Фараби тұлғасы – *этникалық ерекшелікті философиялық универсализммен үйлестірген* рәміздік келбет. Оның тұлғасы арқылы ислам өркениеті *антикалық рационализммен, түркілік көшпелі этикалық дәстүрмен, және грек логикасымен* байланысқа түсті.

4. Цифрлық кеңістіктегі келбет репрезентациясы және Фараби: Бүгінгі цифрлық мәдениет келбетті *алгоритмдік интерпретацияға* бағындырып отыр. Аватарлар, фильтрлер, визуалды нарративтер – барлығы келбетті *цифрлық репрезентация мен мәдени кодтау* алаңына айналдыруда [152]. Бұл трансформация аясында да әл-Фараби бейнесі өзектілігін жоғалтпай, *жаңа рәміздік кеңістікте қайта тірілуде*. Фараби есімімен аталған университеттер, цифрлық платформалардағы ғылыми жобалар мен әлеуметтік желідегі танымдық бейнелер – оның *келбетін сандық мәдени семиозис аясында қайта конструирлеу* процесінің көрінісі. Фарабидің келбеті бүгінде *ақылды, үйлесімді, мәдениетаралық түсіністікке шақыратын* тұлға бейнесі ретінде цифрлық өрісте де таңбаланып отыр. Ол тек өткеннің символы емес, *мәдениетаралық диалогтың және жаһандық гуманизмнің цифрлық рәмізі* ретінде жұмыс істеуде.

Яғни тұлғалық келбет – жалаң анатомиялық сипат емес, *мәдениетпен коды жазылатын, таңбаланып отыратын және репрезентацияланатын* мағыналық алаң. Әл-Фараби тұлғасы – осы кодтық кеңістікте *философиялық, рухани және өркениеттік* мағынамен жүктелген *мәдени келбет*. Бұл келбет *архетиптік тұлға моделін, ментальдық үлгіні және өркениетаралық дәнекерлікті* тоғыстыра отырып, қазіргі қоғам үшін *идеал тұлғаның мәдени репрезентациясына* айналады. Келбетті оқу – тек жеке адамды емес, *мәдени жүйені түсіну актісі*. Ал әл-Фарабидің келбеті – осы жүйедегі *универсалдық мәнге ие тұлғалық мәтін*.

Тұлғалық репрезентация – бұл жеке субъектінің өзіндік көрінісінен гөрі, мәдени жүйенің ішкі логикасына сәйкес *таңбаланатын және мағыналанатын* құрылымдық құбылыс. Осы ретте Юрий Лотман мен Клод Леви-Стросс ұсынған мәдениет пен құрылым теориялары әл-Фараби тұлғасын *семиотикалық және мәдени жүйе тұрғысынан* түсіндіруге мүмкіндік береді.

1. Ю. Лотман: Семиосфера және әл-Фараби – мәдени мәтін. Ю. Лотманның «семиосфера» ұғымы – мәдениетті *таңбалар алмасатын динамикалық кеңістік* ретінде пайымдауға негізделген. Бұл кеңістікте әрбір

мәдени элемент – тіл, ритуал, мәтін немесе тұлға – *мағына жасаушы құрылым ретінде қызмет атқарады* [153]. Әл-Фарабиді осы семиосфералық үлгіде қарастырғанда, ол – *мәдени кодтардың күрделі мәтіні*, яғни антикалық, исламдық және түркілік мәдениеттер арасында *семиотикалық дәнекер* болған тарихи тұлға. Фарабидің шығармалары тек философиялық трактаттар емес, сонымен қатар *семиотикалық көптілікті* бойына сіңірген *мәдени мәтіндер*. Оның тұлғасы да семиосферадағы мағыналар қозғалысының алаңына айналады: *ол грек философиясын исламдық рационализммен ұштастырып*, өз дәуірінің мәдени жарылысына себепкер болған *семиотикалық агент*. Лотманша айтсақ, әл-Фарабидің тұлғасы – *мәдени диалогтағы мағына ауысуының бір формасы*, ал оның мұрасы – *кодтар арасындағы шекаралық кеңістікте туған семиотикалық синтез*.

2. К. Леви-Стросс: Тұлға – құрылымдық түйін. Клод Леви-Стросс тұлғаны *индивидтің рухани феномені* ретінде емес, *мәдени жүйе ішіндегі құрылымдық позиция* ретінде қарастырады. Тотемдік жүйеде немесе мифологиялық өрісте адам белгілі бір *семантикалық ұяшыққа* сәйкес келеді – бұл *ұяшық бинарлық оппозициялар*, символдық жіктелімдер арқылы анықталады [107]. Әл-Фарабидің тұлғасы да исламдық мәдени жүйедегі *философиялық құрылымның түйін нүктесі* ретінде қызмет етеді: ол «*ақыл – дін*», «*теория – практика*», «*Шығыс – Батыс*» сияқты мәдени оппозицияларды *ұштастыратын* құрылымдық рөл атқарған. Фараби тұлғасы – *білімнің шекаралық кеңістігінде* орналасқан символдық агент. Ол не тек араб, не тек грек, не тек түркілік ортаға ғана тән емес; керісінше, *мәдени құрылымдар арасындағы аралықтағы тұлға*, яғни *инвариантты репрезентация*. Леви-Стросстың құрылымдық парадигмасы бойынша бұл – *мәдени айырмашылықтарды байланыстыратын тұлғалық кілт* [107].

3. Семиотикалық синтез және тұлға ретіндегі әл-Фараби: Лотман мен Леви-Стросстың тұжырымдары арқылы әл-Фарабидің тұлғасы *мәдени семиозис пен құрылымдық репрезентацияның түйісу нүктесі* ретінде қайта пайымдалады. Лотман үшін ол – *семиосфера ішіндегі мәдени мағына тасымалдаушы мәтін*, ал Леви-Стросс үшін – *мәдени құрылымдар арасындағы символдық көпір*. Осыған сәйкес, Фараби – тек философ емес, *мәдени репрезентацияның үлгісі*: оның идеялары – *семиотикалық кодтар арқылы ұйымдасқан*, ал тұлғасы – *өркениеттік қатынастар жүйесіндегі мағыналық түйін*.

Яғни Фараби тұлғасын мәдени семиотика мен құрылымдық антропология аясында қарастыру – оны *тарихи факт емес, мәдени мағына өндіруші құрылым* ретінде түсінуге жол ашады. Бұл тұрғыда Лотман мен Леви-Стросс көзқарастары *тұлғаны автономды «мен» ретінде емес, кодталған мәдени феномен* ретінде ұғынудың жаңа әдіснамалық жолын ұсынады. Әл-Фараби – *мәдениет өзін репрезентациялайтын механизм*, яғни *адамзаттық таным мен мағынаның мәдени картасында орналасқан семиотикалық бейне*.

Адам тұлғасы – жалаң биологиялық немесе психологиялық болмыстың көрінісі емес, керісінше, *мәдени-семиотикалық конструкт*. Бұл

конструкция *архетиптік құрылымдар мен ментальдық үлгілердің қиылысында тұлғаның кодтық моделін* туындатады. Мұндай модель тұлғаны мәдени жүйеде «оқуға» және «жасауға» мүмкіндік береді. Әл-Фараби тұлғасын осы *мәдени-кодтық интерпретация* аясында қарастыру – оны тарихи ғана емес, *архетиптік-ментальдық символ* ретінде ұғынуға жол ашады.

1. Архетип – мәдени бейсананың құрылымдық өзегі: Карл Густав Юнгтің іліміне сәйкес, архетиптер – ұжымдық бейсананың универсалды құрылымдары, яғни *мәдени-тарихи контекстен тыс*, бірақ сонымен бірге *онымен байланыста мағыналанатын* символдық бейнелер [154]. Батыр, Дана, Ұстаз, Пайғамбар – бұл тұлғалық архетиптер адамзат тарихының әрбір мәдениетінде әртүрлі репрезентацияға ие болғанымен, олардың терең құрылымдық өзегі тұрақты. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби – *Ұстаз* (mu'allim), *Дана* (hakīm) және *Медиатор* архетиптерінің түйісінде орналасқан тұлға. Ол – грек даналығын исламдық контекстке аударып, интеллектуалдық мағынаны жаңа өркениеттік кеңістікке енгізген *мәдени тасымалдаушы*. Бұл ретте әл-Фараби тұлғасы *жәй философ емес*, мәдени бейсананың *архетиптік агенті* ретінде қызмет етеді.

2. Ментальдық үлгі – когнитивтік кеңістіктегі тұлғалық схема: Когнитивтік ғылым мен мәдени антропологияда тұлғаның *ментальдық моделі* – қоғамда қалыптасқан танымдық прототип ретінде қарастырылады. Джордж Лакофф пен Марк Джонсонның [155] тұжырымдары бойынша, ментальдық үлгілер – шындықты құрылымдаудың когнитивтік формалары, олар тілді, ойды, әрекетті бағыттайды. Әл-Фараби тұлғасы ислам өркениетінде тек логик немесе философ ретінде емес, *«екінші ұстаз»* (al-Mu'allim al-Thānī) ретінде танылған. Бұл – оның *ментальдық үлгісі*: ол ұстаздық, даналық, жүйелілік, парасаттылық қасиеттерімен ерекшеленеді. Яғни Фараби тұлғасы *ақыл мен иманның, ғылым мен сенімнің* үйлесімін бейнелейтін *когнитивтік прототип* ретінде ұжымдық санадан орын алған.

3. Тұлғалық код – архетип пен ментальдық үлгінің түйісі: Тұлғалық код – архетиптік мән мен ментальдық құрылымның түйісуінен туындайтын *семиотикалық конструкт*. Бұл код тұлғаны мәдени кеңістікте *тану, түсіндіру және үлгілеу* тәсілі болып табылады. Әл-Фарабидің тұлғасы – философ архетипі мен исламдық-моральдық ментальдық үлгінің *гибридті кодтық формасы*. Ол тек ақыл иесі ғана емес, сонымен бірге *рухани жетекші, қоғам ұйымдастырушысы, қайырымды қала моделінің теоретигі* ретінде танылды [63]. Бұл код арқылы Фараби тек философ ретінде емес, *мәдени-онтологиялық үлгі* ретінде қабылданады. Ол *өнегелі тұлғаның эталоны*, яғни *рухани-интеллектуалдық парадигма*. Оның ілімі тек теориялық жүйе емес, *тұлғалық өрнекке айналған мәдени код* ретінде жұмыс істейді.

4. Ұлттық мәдениет және тұлғалық код: Қазақ мәдениетінде тұлғалық репрезентация *жыраулық дәстүр, батырлық эпос, шешендік өнер* арқылы бейнеленіп, ұрпаққа *архетиптік бейне мен ментальдық үлгі* түрінде беріліп отырды. Бұл кодтар *ұжымдық жад* арқылы сақталып, *тарихи сана мен*

символдық тіл арқылы репродукцияланады. Әл-Фарабидің тұлғасы да осындай *мәдени кодтық құрылымға* енді: ол қазақ философиялық ойының *тарихи-рухани ұстыны* ретінде қабылданды. Бүгінде Фараби тұлғасы *мәдени ренессанс, гуманистік тәрбие және интеллектуалдық мұрагерлік* символы ретінде қызмет етіп отыр [105].

Мұнда архетип пен ментальдық үлгі – тұлғаның мәдени кодын жасайтын екі іргелі қабат. Бұл қабаттардың қиылысында тұлға *мәдени жүйе үшін мағыналанатын, репрезентацияланатын және трансляцияланатын* мәндік феноменге айналады. Әл-Фараби – осындай кодтық құрылымда *архетиптік тереңдікке ие, ментальдық үлгімен танылатын, мәдениетпен «оқылатын» тұлғалық символ*. Оның бейнесі арқылы қоғам тек даналықты танып қоймай, *мәдени идентичность пен рухани бағдарды* коды ретінде қабылдайды.

Әл-Фараби философиясының антропологиялық өзегінде «фазил адам» ұғымы ерекше орын алады. Бұл түсінік — адамның табиғи қабілеті мен әлеуметтік міндетін, рухани ізгілігі мен интеллектуалдық даму деңгейін біріктіретін метаэтикалық категория. Фазил адам — тек жақсы адам ғана емес, әлемдік үйлесімділікке ұмтылатын саналы субъект, қоғамдық өмірдің әділет пен парасаттылыққа негізделуінің тірек тұлғасы [77, 113 б.]. Фараби бойынша, адам өз болмысын кемелдікке жеткізу үшін үш негізгі сатыдан өтуі тиіс: ақылдың дамуы (интеллектуалдық күш), этикалық ізгілік (рухани тәрбие) және қоғам игілігіне қызмет ету (әлеуметтік жауапкершілік). Осы үштік – фазил тұлғаның негізі. Ол қоғамда тек жеке парасатымен ерекшеленбейді, сонымен бірге ұжымдық сана мен саяси құрылымдарға рухани бағыт беруші ретінде көрінеді [19].

Әлеуметтік-философиялық бейне және қайырымды басшы келбеті. Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» еңбегінде тұлғаның саяси-этикалық репрезентациясына айрықша назар аударады. Онда ол идеалды тұлға бейнесін қайырымды басшы (имам ал-мадина ал-фазила) бейнесінде суреттейді. Бұл басшы — тек билік иесі емес, философ, пайғамбар және заң шығарушы сипаттарын бойына біріктірген универсалды адам [156, 12 б.]. Қайырымды басшының тұлғасы – тек саяси көшбасшылықтың үлгісі емес, рухани бағдар көрсететін мәдени архетип. Ол – әділеттіліктің, парасаттың және қоғамдық келісімнің символы. Мұндай бейне Аристотельдің «ақылды практик» (phronimos) ұғымымен, сондай-ақ Платонның «философ-патша» концептісімен үндеседі [63]. Фарабидегі бұл идея исламдық саяси ойдың кейінгі дәуірлеріне (Маверди, Насыруддин Туси және Ибн Халдун ілімдеріне) де терең ықпал етті. Яғни, тұлғалық кемелдік тек моральдық емес, саяси-когнитивтік өлшем ретінде де қарастырылды.

Рухани кемелдік пен интеллектуалдық форма ретіндегі тұлға. Фазил тұлға – бұл болмыстың тек әлеуметтік емес, онтологиялық мазмұны бар рухани феномен. Фарабидің пікірінше, мұндай тұлға ақыл мен интуицияны, парасат пен шабытты бір тұтастықта ұштастыра алады. Ол — космоспен үйлескен адам, яғни өзінің табиғи қабілеттері мен ғаламдық ретін жарастыра білетін субъект [77, 42 б.]. Бұл идея суфизмдегі «каmil инсан» ұғымымен

үндес. Идеал тұлға — өз «нәпсісінен» асқан, өз білімін қоғам игілігіне жұмсай білетін, ақиқатты тану мен жүзеге асыру арасындағы көпір. Интеллектуалдық форма — бұл тұлғаның білім арқылы кемелдікке жету процесі, ал рухани кемелдік — бұл адам болмысының мәнін толық ашу мүмкіндігі.

Яғни Фарабидің тұлға туралы ілімі — тек философиялық антропология емес, сонымен бірге мәдени аксиология, саяси этика және рухани онтологияның тоғысындағы тұғыр. Ақылды тұлға — қоғамның рухани өзегін қалыптастыратын, әлеуметтік құрылымдарға мән мен мақсат беретін агент. Фазил адам — қазіргі заман үшін де өзектілігін жоғалтпаған мәдени тұлғалық идеал.

Мишель Фуконың дискурстық теориясы тұлғаны *автономды «мен» емес, билік қатынастары мен білім құрылымдарының нәтижесі* ретінде қарастыруға бағыт береді. Бұл тұрғыда тұлға — билік дискурстарының құралдары арқылы құрастырылатын, тарихи қалыптасқан «фигура». Фуко үшін «тұлға» дегеніміз — *қоғамдық нормалар, тілдік құрылымдар және басқару режимдері арқылы жасалған мәдени өнім* [146]. Әл-Фарабидің тұлғалық келбетін осы теория негізінде қарастырсақ, ол *ортағасырлық ислам өркениетінің интеллектуалдық-дискурстық кеңістігінде қалыптасқан мета-субъект* ретінде көрінеді. Ол билік пен білімнің қиылысу нүктесінде — *исламдық теология мен антикалық философия арасындағы аударма, интерпретация, және жүйелеу жұмыстары арқылы тұлғаланған*. Оның философиялық-педагогикалық мәтіндері мен саяси трактаттары сол дәуірдегі *нормативтік білім жүйесінің шегінде* жазылған және *билік пен тәртіпті орнату құралы* ретінде қызмет еткен. Фуко үшін тұлға — «мен кімін?» деген метафизикалық сұрақтың емес, «мен қандай дискурстар арқылы пайда болдым?» деген тарихи-семиотикалық сұрақтың объектісі. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби — тек тарихи тұлға емес, өз дәуірінің *билік дискурстарын ішкілендіріп, қайта жасап шыққан эпистемологиялық фигура* [19].

Рикёр: тұлғалық келбет — нарративтік құрылым. Поль Рикёрдің көзқарасында тұлғалық келбет — *уақыт пен мағынаны байланыстыратын нарративтік құрылым*. Оның «тұлға» концепциясы *табиғи немесе тұрақты «менге» емес, әңгімелеу арқылы құрылатын мағынаға* негізделеді. Яғни, тұлға дегеніміз — *тарих, жад, этика және болмыстың ішкі бірлігі ретінде баяндалатын өмірлік сюжет* [102]. Рикёрдің теориясы тұрғысынан әл-Фарабидің тұлғалық болмысы — *философиялық нарратив арқылы конституцияланған мәдени бейне*. Ол өзінің еңбектерінде — мысалы, «Қайырымды қала» трактатында — *тұлға мен қоғамның идеалдық құрылымын* баяндау арқылы өзін де *саяси-этикалық рәмізге* айналдырады. Бұл — нарративтік өзін-өзі тұлғаландыру процесі. Фарабидің өмірлік жолы — Отырардан Бағдадқа, Дамаск пен Алеппоға дейінгі *мәдени трансфер жолы*, ал оның философиялық жүйесі — *тағылым мен танымның, этика мен логиканың эпистемологиялық баяны*. Демек, оның тұлғалық келбеті *тарихи фактілердің жинағы емес, интеллектуалдық сюжетке айналған рухани*

бейне [77, 125 б.]. Фуко мен Рикёрдің теориялары әл-Фарабидің тұлғасын жаңаша пайымдауға жол ашады:

- Фуко – оны *билік пен дискурстың тарихи өнімі* ретінде көрсетсе,
- Рикёр – оны *уақытқа жинақталған нарративтік тұлға* ретінде сипаттайды.

Екеуінде де тұлға – *онтологиялық тұрақты мән емес, мәдени құрылым мен мағыналық қозғалыстың нәтижесі*.

Тұлғаны түсіну – тек психологиялық немесе әлеуметтік дерек ретінде емес, *герменевтикалық акт* ретінде жүзеге асатын күрделі танымдық процесс. Бұл тұрғыдан алғанда, Ханс-Георг Гадамердің философиялық герменевтикасы – тұлға ұғымының *мәдени-тарихи мәні мен интерпретациялық құрылымын* пайымдауда ерекше маңызды негіз ұсынады. Гадамер үшін тұлға дегеніміз – *түсінілетін мәтін*, ал түсіну – *интерпретация, яғни мәдени-тарихи алғышарттар арқылы мағыналандыру* үдерісі [112, 25 б.].

1. Тұлға – мағына өрісі бар «мәтін»: Гадамердің негізгі тұжырымдарының бірі – *"түсіну дегеніміз – мәтінді өзіміздің горизонтымыз арқылы оқып шығу емес, керісінше, біздің горизонтымыздың мәтін горизонтымен бірігуі"* деген идеясы. Бұл қағидат бойынша тұлғаны түсіну – оны *белгілі бір мәдени контексте, тарихи тәжірибе мен тілдік құрылым арқылы* мағыналандыру деген сөз. Адам тұлғасы – сыртқы феномен ғана емес, *интерпретацияны талап ететін мәдени таңба*. Демек, тұлға – герменевтикалық объект [112, 28 б.].

2. *"Fusion of Horizons" және тұлғалық келбет*: Гадамердің «горизонттардың тоғысуы» (*Horizontverschmelzung*) концепциясы тұлғаны түсінудегі басты герменевтикалық тетік болып табылады [112, 37 б.]. Бұл идеяға сәйкес, тұлғаны тану – *өзіңнің түсіну кеңістігі мен өзге тұлғаның мағыналық кеңістігінің түйісуі*. Яғни біз тұлғаны тек фактілер немесе қасиеттер жиынтығы ретінде емес, *мәдениет, тіл, тарихи жадылар мен ұжымдық санада орныққан мағыналар арқылы* қабылдаймыз [157, 78 б.].

3. *Тіл – тұлғаны түсінудің онтологиялық шарты*: Гадамер үшін тіл – тек коммуникация құралы емес, *болмысты түсінудің онтологиялық ортасы*. Тұлғаны тану – оны *тілдік құрылымдар арқылы түсіну*. Мәдениет пен тіл бір-бірінен ажырамайтын болғандықтан, тұлға да өзінің *мәдени-тілдік контекстінде ғана* шынайы мағынаға ие болады. Тұлға туралы түсінігіміз *әрқашан белгілі бір тарихи және мәдени мағыналар жиынтығы* арқылы құралады.

4. *Тұлға – үнемі жаңарып отыратын мағына*: Гадамер түсіну актісін *бітпейтін үдеріс*, яғни «*hermeneutic circle*» ретінде сипаттайды. Бұл принцип бойынша тұлғаны тану – *бір мәрте орындалатын әрекет емес, керісінше, үздіксіз мағыналық диалог*. Адам болмысы ешқашан толық анықталып бітпейді; ол *әр интерпретацияда жаңа қырынан ашылады*, жаңа мағына табады. Осы тұрғыдан алғанда, тұлға – *таусылмайтын мағыналық мүмкіндік*, мәдениеттің ішкі «оқуға» болатын семиотикалық кеңістігі.

5. *Әл-Фараби мұрасымен үндестік*: Гадамердің тұлғаны түсінуін мәдени-контекстуалдық акт ретінде қарастыруы *әл-Фарабидің парасатты тұлға ілімімен мазмұндық деңгейде үндеседі*. Әл-Фараби де адамның ақиқатқа жетуі мен кемелденуін *мәдени-танымдық дамудың нәтижесі* деп санайды. Оның «фазил адам» тұжырымы – тұлғаның *мәдениет, тәрбие, тіл, білім арқылы жетілетінін* меңзейді. Егер Гадамер тұлға түсінігін мағыналық горизонттар тоғысында бейнелесе, әл-Фараби тұлғаны *қоғамдық-интеллектуалдық контекстте* кемелденетін болмыс ретінде сипаттайды [158, 36 б.]. Гадамердің герменевтикалық философиясы тұлғаны *жекелік мән ретінде емес, тарихи-мәдени мағына ретінде* қарастыруға мүмкіндік береді. Бұл тәсіл тұлғаны зерттеуде *онтологиялық және мәдени-философиялық тереңдікке* жол ашады. Тұлғаның ішкі мәні тек биологиялық немесе психологиялық категориялармен шектелмейді; ол *мәдени мәтін ретінде, интерпретациялық кеңістік ретінде, символдық құрылым ретінде* танылады. Әл-Фараби мен Гадамер идеяларының түйісуі тұлға мәселесіне *герменевтикалық-интеллектуалдық интеграция* негізінде қарауға мүмкіндік береді. Бұл қазіргі заманғы мәдениет философиясы мен тұлғалық онтологияны тоғыстыратын маңызды әдіснамалық бағдар.

Цифрлық және постгуманистік өркениет жағдайында тұлға ұғымы дәстүрлі онтологиялық құрылымдардан шығып, семиотикалық, алгоритмдік және когнитивтік өлшемдерде қайта пайымдалуда. Бұл трансформацияда адамның болмысы тек биологиялық немесе әлеуметтік категориямен шектелмей, виртуалды кеңістік пен ақпараттық кодтар арқылы да құрылатын мәдени конструктқа айналып отыр. Осындай күрделі контекстте *әл-Фарабидің тұлғаға қатысты көзқарастары – парасат, ерік еркіндігі және рухани кемелдік ұғымдары арқылы – бүгінгі флюидті субъектілікке этикалық бағдар мен философиялық тепе-теңдік ұсына алады* [159, 52 б.].

Цифрлық аватаризация және тұлғаның виртуалды репрезентациясы. Қазіргі медиамәдениет жағдайында тұлғалық келбет аватарлар, селфилер, фильтрленген бейнелер, нейроинтерфейстік визуализациялар арқылы *цифрлық репрезентацияға* ұшырайды. Бұл кұбылыс «аватаризация» феномені ретінде қарастырылады: адамның өзін-өзі визуалды-кодтық жүйеде саналы түрде жобалауы (self-projected identity) [160]. Әлеуметтік желілердегі бейнелер нақты индивидті емес, *алгоритмдік-контекстуалды тұлғалық маскаларды* бейнелейді. Бұл тұрғыдан қарағанда, *әл-Фарабидің «парасат иесі адам» және «фазил тұлға» концепциялары тұлғаның мәндік өзегін визуалдық бейнеден бөлек қарастырады*. Әл-Фараби үшін тұлғалық бейне – *ақиқатқа бағытталған рухани кемелдік* арқылы айқындалатын ішкі құрылым [161, 322 б.]. Ол адамның білімге ұмтылуы мен қоғамдық жауапкершілігін тұлғалық жетілудің негізгі өлшемі ретінде қарастырды. Осыған сүйенсек, бүгінгі цифрлық келбеттердің *мағынасыз репрезентативтілігі* әл-Фарабидің ілімімен салыстырғанда *мән мен форма арасындағы дихотомияны* тереңдете түседі. Аватарлық тұлға – мағыналық тереңдігі жойылған, бірақ мәдениетте белсенді таңбаланатын цифрлық код қана [160].

Постгуманистік тұлға және флюидті идентификация. Постгуманистік антропологияда адам болмысы тұрақты мән ретінде емес, *флюидті, үнемі трансформацияланатын субъект* ретінде қарастырылады. Бұл ұстаным бойынша тұлға – *кодтармен және контекстермен үнемі қайта жазылып отыратын ақпараттық құрылым* [162]. Гендерлік, этникалық, әлеуметтік рөлдер – барлығы семиотикалық және технологиялық деңгейде өзгермелі сипатқа ие. Дегенмен, әл-Фараби тұлғаны *ақыл-ой мен еріктің бірлігіне негізделген моральдық агент* ретінде қарастырады. Оның «Қайырымды қала» концепциясында адам болмысы – *трансцендентті мақсатқа бағытталған және этикалық универсумда әрекет ететін* болмыс [163, 56 б.]. Фараби ілімінде тұлға – өз болмысын сыртқы кодтар арқылы емес, *рухани кемелдік пен парасат арқылы* айқындайтын субъект. Осы негізде постгуманистік флюидтілік тұлғаның бейнелік мутациясын ашып көрсетсе, әл-Фараби *тұлғалық өзектілікті* сақтаудың нормативтік және рухани өлшемдерін ұсынады. Бұл екеуінің тоғысында адам – *өзін үнемі жетілдіретін, бірақ мағынасын жоғалтпайтын болмыстық мүмкіндік* ретінде танылады [141, 48 б.].

Когнитивтік антропология мен нейрофилософиядағы тұлғалық репрезентациялары. Когнитивтік антропология мен нейрофилософияда тұлға – *информациялық агент*, яғни сананың, тілдің және мәдени танымның өнімін өңдейтін және қайта өндіретін құрылым ретінде пайымдалады [164]. Бұл парадигмада тұлға – өзін-өзі модельдеу, нарративтік кодтау және интроспективтік рефлексия арқылы жүзеге асатын *когнитивтік құрылым*. George Lakoff пен Antonio Damasio еңбектерінде когниция тек рационалдық деңгейде емес, *эмоциялық-нейрондық* негізде де қарастырылады [155]. Әл-Фарабидің «Ақыл және таным», «Жан туралы» трактаттарында адам санасы – *біртіндеп дамитын таным қабілеті*, ал ақыл – тәжірибе мен парасат арқылы жетілетін қабілет ретінде көрінеді. Ол теориялық және практикалық ақылды ажырата отырып, *когнитивтік агенттікті рухани құрылыммен ұштастырады* [155, 115 б.]. Бұл, қазіргі нейрофилософиялық модельдерде жетіспейтін *онтологиялық тереңдікті* ұсынады. Әл-Фарабидің көзқарасында тұлғалық таным – *мәліметтерді өңдеу актісі* емес, этикалық мақсат пен кемелдікке ұмтылатын интеллектуалдық қозғалыс. Бұл аспект бүгінгі ғылыми парадигмада гуманистік баланс орнатуға мүмкіндік береді. Яғни цифрлық дәуірдегі тұлға – аватаризацияланған бейне, флюидті конфигурация және когнитивтік модель ретінде мәдениетте қайта жасалып отыр. Алайда әл-Фарабидің кемел тұлға концепциясы – *өз болмысын этикалық, парасаттық және қоғамдық жауапкершілік негізінде жетілдіретін* рухани агент түсінігін ұсынады. Бұл – тек тарихи көзқарас емес, *постгуманистік белгісіздік пен цифрлық семиозис жағдайындағы тұлғалық тұрақтылықтың теориялық негізі*. Демек, әл-Фарабидің мұрасы – бүгінгі техносфералық және ақпараттық дәуірде де *тұлғаның онтологиялық мәнін сақтап қалудың* философиялық-этикалық бағдаршамы болып қала береді.

2 ӘЛ-ФАРАБИДІҢ ӨМІРІ МЕН ҒЫЛЫМИ МҰРАСЫНЫҢ ӨРКЕНИЕТТІК ҚАЛЫПТАСУЫ

2.1 Интеллектуалдық биография: кеңістік, дәуір, контекст

Әл-Фарабидің дүниеге келген қаласы – Фараб (Отырар) – тек географиялық орналасуы жағынан емес, өркениеттік салмағы тұрғысынан да исламдық және түркілік зияткерлік кеңістіктің тоғысқан нүктесі ретінде ерекшеленеді. Фарабтың тарихи-мәдени феномен ретінде қалыптасуына оның Ұлы Жібек жолының бойында орналасуы шешуші рөл атқарды. Бұл магистраль — тек сауда мен тауар айналымының ғана емес, сонымен қатар білім, мәдениет және идеялар алмасуының күретаымыры болды [85, 48 б.]. Отырар қаласы – ерте ортағасырлық кезеңде Орта Азиядағы мәдени синтездің символына айналған мегаполис. Мұнда ирандық, түркілік, арабтық және эллиндік мәдени қабаттар өзара тоғысып, бір-бірін бейбіт қабылдаған трансмәдени кеңістік қалыптасты [165, 12 б.]. Ислам өркениетінің Шығыс бөлігінде орналасқан бұл қала, бір жағынан, араб мұсылмандық ренессанстың интеллектуалдық ықпалымен сусындаса, екінші жағынан, көшпелі түркі тайпаларының дүниетанымдық кодтарымен тығыз байланыста болды. Мұндай екіжақты өзара ықпалдастық әл-Фарабидің дүниетанымдық құрылымында универсализм мен плюрализм принциптерінің басым болуына негіз қалады [166, 125 б.]. Көптеген тарихшылар мен мәдениеттанушылар Отырарды "мәдени портал" немесе "өркениеттік қақпа" ретінде сипаттайды. Себебі бұл аймақ сол дәуірдегі Қытай, Үндістан, Иран және Араб әлемі арасындағы интеллектуалдық ақпарат айналымының геостратегиялық хабына айналды [166, 58 б.]. Мұнда медреселер мен кітапханалар болғандығы, қағаз өндірісінің өркендеуі және білім алмасу желілерінің барлығы Фарабтың тек сауда қаласы емес, ғылым мен даналықтың орталығы болғанын дәлелдейді [85, 15 б.]. Сондай-ақ, Отырар — түркілік руханияттың шежірелік жадысы мен исламдық ғылымның рационалистік дәстүрі арасындағы көпір іспетті. Бұл трансмәдени сипат әл-Фараби ілімінде айқын көрініс тапқан: ол Аристотельдік логика мен исламдық онтологияны түркілік дүниетаныммен ұштастырып, әмбебап философиялық синтез ұсынды [166, 128 б.]. Отырар кеңістігі – саяси билік, экономикалық қуат және діни ықпалдан бөлек, семиотикалық және эпистемологиялық деңгейдегі өркениеттік матрица ретінде де қарастырылуы тиіс. Бұл аймақтан шыққан ойшылдар мен ғалымдар — соның ішінде әл-Фараби — белгілі бір географиялық нүктенің танымдық дәуір тудыру мүмкіндігі бар екенін дәлелдеді [166, 130 б.].

Отырар/Фараб қаласының әлеуметтік-мәдени болмысы исламдық әлемдегі *хадарлық өркениет* (арабша — «хадар», яғни отырықшы, қала мәдениеті) типіне толықтай сай келетін құрылым ретінде сипатталады. Бұл қалалық мәдениеттің қалыптасуында бір мезетте бірнеше өркениеттік

субстраттар — түркілік, ирандық және исламдық ықпалдар шешуші рөл атқарды. Аталған факторлардың өзара ықпалдастығы нәтижесінде Фараб қаласы тек экономикалық емес, сонымен қатар интеллектуалдық және рухани хабқа айналды [117, 42 б.]. Тарихи тұрғыдан алғанда, Фараб қаласы - ежелгі Соғды, Хорезм және Тұран кеңістіктерінің мәдени ықпалына бейім болған өңірде орналасты. Бұл аймақтағы ирандық мәдениет — ең алдымен жазба дәстүр, мантик (логика), медицина және этикалық ілімдер арқылы тараса, түркілік дәстүр — ауызша мәдениет, мифтік құрылым, символикалық кеңістік пен әлеуметтік ұйымдасудың көшпелі үлгісін ұсынды [167, 7 б.]. Осы екі мәдени кодтың өзара қабаттасуы Фарабтың әлеуметтік құрылымына ғана емес, оның білім жүйесі мен дүниетанымдық матрицасына да терең әсер етті [85, 22 б.]. Әл-Фараби осы екі ықпалдың синтезінде дүниеге келген тұлға ретінде қарастырылуы тиіс. Оның шығармаларында ирандық рационализм мен түркілік моральдық-этикалық категориялар үйлесім тауып, ерекше философиялық-эстетикалық стильді қалыптастырады. Мәселен, әл-Фарабидің «Қайырымды қала» тұжырымдамасы — тек Платондық саяси утопияның мұсылмандық үлгісі ғана емес, сонымен қатар түркілік ел басқару дәстүрі мен соғды-қорғандық әкімшілік үлгінің да симбиозы іспетті [19, 32 б.]. Ирандық ықпал Фарабта кең таралған зороастризмнің кейінгі философиялық реңктері, астрология, музыка теориясы және метафизикалық ілімдер арқылы көрінсе, түркілік фактор әлеуметтік теңдік, қауымдық сана, бақыт ұғымының адам мен қоғам арасындағы үйлесіммен байланысы секілді тақырыптарда басым байқалады [168]. Бұл қосарлы ықпал әл-Фараби еңбектерінің универсалистік сипатын түсіндіретін басты факторлардың бірі. Әл-Фараби - Шығыстық логикалық дәстүр мен эллиндік рационализмнің тоғысында өмір сүргенімен, оның онтологиялық интуициясы мен әлеуметтік утопиясы өз бастауын кеңістік ретінде Фараб қаласынан, мәдени субстрат ретінде — түркі-ирандық өркениеттік түзілімдерден алады. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің өзі — мәдени трансмиссия мен өркениеттік синтездің тірі көрінісі [164, 18 б.].

Фараб қаласының интеллектуалдық бейнесін анықтайтын басты факторлардың бірі — оның *білім мен руханияттың тоғысқан әлеуметтік-мәдени ортасы* болғандығында. IX–X ғасырлардағы бұл қала тек саудагерлер мен қолөнершілердің мекені ғана емес, сонымен қатар *ғұлама ғалымдар мен ойшылдар шоғырланған өркениеттік торап* ретінде айқындалды [166, 33 б.]. Қала құрылымы мен қоғамдық институттардың ұйымдасуы білімді ұрпақ тәрбиелеуге, рухани ілімдерді насихаттауға және философиялық дискурс қалыптастыруға бағытталған болатын [116, 35 б.]. Фарабтың *әлеуметтік-мәдени ландшафты* — тек урбанистік кеңістік емес, сонымен қатар *танымдық және рухани құрылым*. Мұнда мешіттер мен медреселер тек құлшылық орны емес, *ғылыми-оқу және пікірталас орталықтары* ретінде қызмет атқарды. Осы кеңістікте әл-Фарабидің дүниетанымының алғашқы қабаттары, логикаға деген қызығушылығы мен музыка мен этикаға бағытталған зияткерлік ізденістері қалыптаса бастады [16, 14 б.]. Қала мәдениетінің бұл формасы — арабтық *мадина* ұғымынан

бастау алғанымен, оны Фараб кеңістігі *түркілік қауымдастық ұғымымен* толықтырды. Бұл екі құрылым — қалалық білім жүйесі мен қауымдық өмір сүру формасы — бір-біріне қарама-қайшы емес, керісінше, *синергиялық негізде* өзара тоғысты [169, 87 б.]. Соның нәтижесінде Фараб қаласы философиялық пайым, педагогикалық институттар және әлеуметтік этиканы бірге өрбіткен *интеллектуалдық экожүйеге* айналды. Әл-Фараби өзінің шығармаларында қоғамның рухани кемелденуіне бастайтын ең маңызды фактор — *білім мен парасаттылыққа негізделген басқару формасы* екенін баса айтады. Бұл идея, шын мәнінде, оның өскен ортасының мәдени динамикасымен тікелей байланысты. Ол *мәдени-танымдық кодтардың шоғырланған ортасында*, ғылым мен сенім, теория мен тәжірибе қатар өмір сүретін ортада қалыптасты [19, 28 б.]. Сондай-ақ Фараб кеңістігі — *трансэпистемологиялық алаң*, яғни түрлі мәдени-философиялық жүйелер (эллиндік, исламдық, түркілік) арасындағы *білім көші-қонының (knowledge migration)* жүріп отырған хабына айналды. Мұндай ортада парасат пен рухани тәрбие — жеке адамның кемелденуі ғана емес, *қоғамдық үйлесімділіктің негізі* ретінде бағаланған. Бұл тұжырымдар әл-Фарабидің «Қайырымды қала», «Азаматтық саясат» және «Бақытқа жету туралы» еңбектерінің өзегіне айналды [77, 17 б.].

Аббаси халифаты тұсында ислам өркениеті өзінің интеллектуалдық алтын ғасырына аяқ басты. Бұл кезеңнің ең көрнекті феномендерінің бірі — Бағдад қаласында XI ғасырдың басында негізі қаланған *Байт әл-Хикма* («Даналық үйі») атты ғылыми-зерттеу орталығы болды. Ол тек кітапхана немесе аударма бюросы ғана емес, сонымен қатар *ғылыми рационализмнің институционалдық формасына* айналған алғашқы мұсылмандық академия болды [71, 10 б.]. Байт әл-Хикма тек араб елдерінен шыққан ғалымдарды емес, парсы, түркі, сириялық және үнді текті ойшылдарды да біріктірген *плюралистік ғылым ортасы* болды. Мұнда антика дәуірінің мұралары — Аристотель, Платон, Гален, Птолемей, Гиппократ еңбектері грек, сирия және парсы тілдерінен араб тіліне аударылып, исламдық эпистемологияның негізіне айналды [71, 12 б.]. Бұл үрдіс — тек аударма ғана емес, *теориялық трансформация*, яғни ұғымдарды исламдық онтология мен танымға бейімдеу әрекеті болды. Әл-Фараби осы *рационалдық-ағартушылық дәстүрдің* келесі буынына жатады. Ол Байт әл-Хикмадағы аударылған еңбектермен таныса отырып, логика, метафизика және музыка салаларында түпнұсқалық ізденістерге кірісті. Әл-Фарабидің Бағдадқа келуі — оның *интеллектуалдық жетілуінің жаңа фазасын* ашты. Мұнда ол Йохан ибн Хайлан секілді логика ілімінің білгірлерінен дәріс алып, *формалдық логиканы исламдық таным жүйесіне интеграциялау* бағытын ұстанды [22]. Байт әл-Хикма шеңберіндегі ғылыми әрекет — ортағасырлық Еуропаға ықпал еткен *ғылымдар жіктемесі, логика мен философияның жаңа жүйеленуі* сияқты іргелі өзгерістердің бастамасы болды. Әл-Фарабидің «Ғылымдардың пайда болуы туралы трактаты» (Ихса ал-улум) — осы үрдістің жалғасы ретінде қарастырылады. Ол ғылымдарды классификациялауда білімнің *онтологиялық, этикалық және әлеуметтік*

қызметін қатар бағамдайды, бұл – тек эпистемологиялық емес, *өркениеттік жобалау әрекеті* ретінде маңызды [77, 35 б.]. Аббаси халифаты бұл процесті саяси жағынан да қолдап отырды. Халифа әл-Мамунның (813–833) өзі Байт әл-Хикмадағы жобаларға демеуші болып, ғылымды *саяси-мәдени үстемдіктің символына* айналдырды. Бұл ислам әлеміндегі *"рационалдық легитимация"* ұғымының қалыптасуына жол ашты. Әл-Фарабидің еңбектері осы легитимацияны метафизикалық деңгейде негіздеп, *парасат, бақыт, кемелдік* ұғымдарын рационалдық және теологиялық өрістерде ұштастырды. Осылайша, Байт әл-Хикма – жай ғана ғимарат емес, *танымдық өркениет пен ғылыми парадигманың көне ислам әлеміндегі институционалдық бейнесі*. Әл-Фараби – осы дәуірлік трансформацияны ішкі түрде игеріп, оны Шығыстың зияткерлік болашағына бағыттай алған әмбебап тұлға.

Исламдық ортағасырлық ой-сана — әрқилы философиялық және теологиялық ағымдардың өзара диалогы нәтижесінде өрістеген күрделі парадигма. Әл-Фарабидің дүниетанымдық жүйесі осы тарихи-мәдени процестің тікелей жемісі ретінде қарастырылуы тиіс. Оның философиясы *мутазилиттік рационализм, перипатетиктер логикасы, және неоплатондық метафизика* сынды үш іргелі теориялық дәстүрдің синтезінде қалыптасты [170].

- Мутазилизм: рационализм мен ерік бостандығы. Мутазилизм – ислам ойындағы ең алғашқы рационалистік теологиялық мектептердің бірі. Бұл бағыт адам еркіндігі, Құдайдың әділеттілігі және ақылдың шарифаттан жоғары тұруы секілді идеяларды негіздеді. Әл-Фараби мутазилизм өкілдерінің (әсіресе әл-Назаам, әл-Джахиз және әл-Каади Абдулжаббар) еңбектерімен таныс бола отырып, логикалық-рационалдық танымның теологиялық аргументацияға қабілеттілігін мойындады. Дегенмен, ол мутазилиттік полемиканы философиялық ұғымдар арқылы жүйелеп, логика мен онтология арасындағы байланысты тереңдете түсті [170, 58 б.].
- Перипатетизм (араб машшаизм): аристотельдік рационализмнің исламдық интерпретациясы. Перипатетизм, әсіресе әл-Кинди, әл-Фараби және кейінірек Ибн Сина еңбектерінде, Аристотельдің логикалық жүйесін ислам дүниетанымына бейімдеуге бағытталған. Әл-Фараби Аристотельдің *«Категориялар»*, *«Аналитикалар»*, *«Метафизика»* еңбектерін терең меңгеріп, логикалық құрылымды танымның негізі ретінде қарастырды [63, 34 б.]. Ол ислам философиясына формализацияланған логика, дедуктивті әдіс және терминологиялық дәлдік алып келді. Әл-Фарабидің перипатетикалық көзқарастары оның *«Ғылымдардың классификациясы»*, *«Логиканың қысқаша трактаттары»* және *«Метафизика»* еңбектерінде жүйеленіп көрсетілген [77, 86 б.].
- Неоплатонизм: біртұтас бастаудан шығу және эманация идеясы. Неоплатондық ілімнің ислам ойына әсері, әсіресе Плотин мен Прокл идеяларын араб тілінде таратып, *«Теология Аристотеля»* атымен

белгілі болған аударма мәтіндер арқылы жүзеге асты [19, 45 б.]. Бұл бағытта «Біртұтас бастаудан бүкіл болмыстың эманациясы» идеясын әл-Фараби рационалды-метафизикалық жүйеге біріктіріп, Онтологиялық иерархия, ақыл-актив, жан және материя сияқты деңгейлік болмыс үлгісін ұсынды. Оның философиясында "Ақылдың он деңгейі" (декада) мен "қабылдаушы интеллект" идеясы – осы неуплатоникалық ықпалдың нәтижесі [77, 88 б.].

Үш ағымның тоғысуы: әл-Фараби синтезі. Әл-Фарабидің философиялық жүйесі - мутазилиттік теологиядағы этикалық еркіндік, перипатетиктердің рационализм мен формализмге негізделген таным теориясы, және неуплатониктердің метафизикалық бірлік тұжырымдамасы сынды үш парадигманың тоғысуынан туған интеллектуалдық кеңістік. Ол исламдық ойлау дәстүрін ішкі универсалдылыққа жеткізетін синкреттік рационализмнің негізін қалады [63]. Бұл әдіс әл-Фарабиді нағыз "екінші ұстаз" (Аристотельден кейінгі) деңгейіне көтеріп, оның ілімін кейінгі Ибн Сина, Ибн Рушд және ортағасырлық латын схоластикасының басты тірегіне айналдырды [171].

Ислам өркениетінің дамуы тек діни парадигмамен шектеліп қалған құбылыс емес, ол - *түрлі этникалық, мәдени және философиялық дәстүрлердің интегративтік кеңістігі*. Осы кеңістікте түркілер мен парсылардың рөлі тек қосалқы немесе шеткері емес, керісінше, *өркениеттік синтездің тірек компоненттерінің бірі* ретінде көрініс тапты. Бұл интеграция әсіресе интеллектуалдық және рационалдық жобаларда айқын байқалды, ал оның феноменологиялық көріністерінің бірі – әл-Фарабидің философиялық жүйесінде анық көрінеді [15, 11 б.].

- *Парсы ықпалы:* метафизика мен ғылымның институционализациясы. Парсы мәдениеті ислам өркениетіне ерте кезеңнен бастап айтарлықтай әсер етті. Сасанидтік әкімшілік жүйе, Бахтиярлық философия, және манихейлік дуализм элементтері – исламдық саяси және философиялық ойдың қалыптасуында маңызды рөл атқарды [166, 44 б.]. Әсіресе Рационалды басқару, ғылымдарды саралау, және ақылдың онтологиялық мәртебесі тәрізді мәселелерде парсы интеллектуалдық мұрасы исламдық ойлауға конструктивті үлес қосты. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала» концепциясындағы утопиялық тәртіп пен басқарушы философ идеясы - дәл осы ирандық-сасанидтік және платондық ұштасудың үлгісі ретінде қарастырылады. Парсылар ислам өркениетінің ғылыми эпистемологиясын құрылымдауда да шешуші рөл атқарды. IX ғасырдағы Тұран мен Хорасан аймағынан шыққан ғалымдар — әл-Рази, әл-Табари, әл-Бируни — табиғат философиясы мен медицинада ірі жетістіктерге жетіп, исламдық ғылыми рационализмнің шекарасын кеңейтті [172]. Бұл үлгі әл-Фараби еңбектерінде білім мен ғылымды тек діни емес, қоғамдық кемелдік пен парасаттық дамудың құралы ретінде қарастыруға түрткі болды.
- *Түркі ықпалы:* моральдық тәртіп пен этикалық антропология. Түркі халықтарының ислам өркениетіне интеграциясы VII–IX ғасырлар

аралығында саяси, әскери және мәдени векторлармен қатар жүрді. Түркілік дүниетаным — ең алдымен этикалық тәртіп, қағанаттық әділет, табиғат пен адам арасындағы үйлесім идеяларымен ерекшеленді [173]. Бұл дүниетаным исламның ішкі рухани бағыты — сопылық пен этикалық теология аясында толық үйлесім тапты.

Әл-Фарабидің адам табиғаты туралы ойлары мен *бақытқа жету философиясы* — түркілік мораль мен исламдық рационализмнің түйісу нүктесінде тұрған идеялар. Оның «Қайырымды қала» тұжырымында адам — әлеуметтік жаратылыс қана емес, сонымен қатар *рухани-этикалық субъект* ретінде сипатталады. Бұл көзқарас — түркілік «ер» ұғымының («еркін», «ерікке ие») моральдық кодексін ислам философиясына енгізудің мәдени-когнитивтік үлгісі [6]. Түркілердің әскери және әкімшілік элитасының ислам әлеміндегі рөлін есепке алғанда, *ақыл мен билік, этика мен саясаттың өзара байланысы* жаңа мазмұнмен толықты. Әл-Фарабидің саяси философиясы осы құрылымды метафизикалық және этикалық деңгейде жаңғыртты.

Рационалдық жобалар: мәдени синтездің нәтижесі. Түркілер мен парсылардың ислам өркениетіндегі үлесі — тек тарихи факт қана емес, интеллектуалдық жобалау әрекетінің өркениеттік моделі. Әл-Фарабидің рационалдық жүйесі — осы екі этномәдени кодтың симбиозынан туған исламдық метарационализмнің жарқын көрінісі. Ол ғылым, логика, этика және саясатты тек теологиялық өлшемде емес, антропологиялық және өркениеттік жүйеде ұсынды. Бұл құбылыс — Исламның бастапқы араб орталығынан шығып, ирандық-парсы және түркілік субстраттармен терең синтезге түсуінің нәтижесі. Әл-Фарабиді түсіну үшін осы тарихи-когнитивтік процестерді талдау — міндетті шарт.

Әл-Фарабидің интеллектуалдық өмірбаянындағы *Бағдад кезеңі* — оның философиялық және ғылыми кемелденуінің шешуші белесі. Бұл қаланың мәдени және эпистемологиялық кеңістігі IX–X ғасырлардағы *исламдық «алтын ғасырдың»* өзегінде орналасқан болатын. Бағдад сол кезеңде *Байт әл-Хикма* (Даналық үйі), кітапханалар, аударма мектептері мен пікірталас шеңберлері арқылы ислам өркениетінің ең ірі *рационалдық лабораториясына* айналды. Бағдад тек халифаттың саяси астанасы емес, сонымен қатар *ғылым мен логиканың институционалданған орталығы* болды. Мұнда грек, парсы және үнді философиялық мәтіндері араб тіліне аударылып, теологиялық оймен синтезделді. Бұл үдеріс — ғылымның теологиямен ғана емес, логика мен онтологиямен тығыз байланысқан *интердисциплинарлық мәдениеті* қалыптасқан кезең болды [77, 42 б.]. Әл-Фарабидің Бағдадқа келуі оның өміріндегі тек географиялық орын ауыстыру емес, *интеллектуалдық мутацияның басталуы* еді. Ол алғашында грамматикалық және тілдік мектептерден өтіп, кейіннен логика, музыка, метафизика мен саясат теорияларын зерттеуге ден қойды. Осы қалада ол *Йуханна ибн Хайланнан логика ілімін* терең меңгеріп, Аристотельдің *Категориялар* мен *Аналитикасын* исламдық контексте интерпретациялаудың алғышарттарын қалыптастырды [156, 12 б.].

Бағдадтағы ғылыми орта – әртүрлі ағымдар мен мәдениеттердің тоғысқан плюралистiк дискурстық кеңiстiгi болды. Мұнда мутазилиттер мен ашариттер, перипатетиктер мен сопылар, христиан және сабиилер қатар әрекет етiп, таным мен хикметке жетудiң баламалы жолдарын талқылады [13, 47 б.]. Әл-Фараби осы эпистемологиялық түрлiлiктен синтез жасау қабiлетiмен ерекшелендi: ол *аристотельдiк формализмдi, неоплатондық эманацияны және исламдық ақиқат iзденiсiн* бiр рационалдық шеңберге тоғыстырды. Ол Бағдадта *логика мен тiлдiң онтологиясын, қоғам мен бақыт философиясын және музыкалық теорияны* бiртұтас интеллектуалдық жоба ретiнде қалыптастырды. Оның *«Логиканың қысқаша трактаттары», «Ғылымдардың классификациясы» және «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары»* атты еңбектерi – осы Бағдадтағы iзденiстерiнiң жемiсi [19, 82 б.]. Бағдад — әл-Фараби үшiн тек бiлiм алған орталық емес, *оның философиялық агенттiгiн жүзеге асырған кеңiстiк*. Бұл қалада ол тек шәкiрт емес, *мұғалiм, жүйелеушi, концептуалист* ретiнде қалыптасты. Сол себептi де әл-Фарабидi ислам философиясының «екiншi ұстазы» деп тану – оның Бағдадтағы рационалдық дәстүрдi әрi қарай дамытып, метафизикалық деңгейге көтерген еңбегiнiң нәтижесi [20, 25 б.].

Ислам өркениетiнiң интеллектуалдық географиясында Сирия – антика мен эллинистiк дәуiрдiң рухани-мәдени мұралары сақталған және жаңғыртылған маңызды аймақтардың бiрi болып табылады. Грек-римдiк философия мен ғылым, әсiресе Аристотель мен Платонның iлiмдерi, Сирия территориясында орналасқан *Антиохия, Дамаск және Эмеса* сияқты қалалар арқылы *араб-мұсылман ойына трансмиссияланған* кеңiстiктiк платформа ретiнде қызмет еттi [137, 96 б.].

Антикалық мұраның сақталуы мен жалғасуы Сириядағы *грек, арамей, сабиилiк, несториандық және мандеяндық* қауымдардың ғылыми қызметiмен тығыз байланысты болды. Бұл интеллектуалдық дәстүр иелерi ежелгi грек тiлiндегi философиялық, медициналық және математикалық еңбектердi *сириялық және арамей тiлдерiне*, кейiнiрек *араб тiлiне* аудару арқылы трансмәдени мұрагерлiктi қамтамасыз еттi [42, 118 б.]. Осындай ортада әл-Фарабидiң эллинистiк философияға деген көзқарасы тек теориялық қызығушылық емес, нақты *онтологиялық-когнитивтiк сұхбат формасында* өрбiдi. Сирия аймағы ислам философтарының *неоплатонизм мен перипатетизмге қайта оралуына мүмкiндiк берген* рухани орта болды. Бұл жерлерде философия – теологиядан бөлiнбеген, керiсiнше, *метафизикалық құрылымды түсiнудiң когнитивтiк құралы* ретiнде сақталды. Әл-Фараби Дамаскiде жүрген жылдары өзiнiң *«Метафизика», «Адам жаны туралы», «Екiншi ұстаздың көзқарастары»* сияқты еңбектерiн тереңдеп өңдеп, *грек философиясын ислам дүниетанымымен интеграциялаудың* маңызды кезеңдерiн бастан кештi [63].

Сирия аймағы – *интеллектуалдық палимпсест*: мұнда ежелгi эллиндiк формалар исламдық мазмұнмен қайта жазылды. Әл-Фараби бұл процестi жүйелi жүзеге асырып, *логикалық дискурстың тарихи континуумын* сақтауға күш салды. Оның *«Ғылымдардың шығу тегi туралы*

трактаты» антика мен ислам арасындағы мәдени-теориялық көпір ретіндегі Сирияның рөлін айқын көрсетеді [13]. Сирияда орналасқан грек-месопотамиялық білім жүйесінің қалдықтары – әсіресе Плотин, Порфирий және Прокл идеялары – әл-Фараби еңбектерінде терең сіңірілді. Бұл идеялар онымен бірге араб-мұсылман философиясының ішкі құрылымын өзгертіп, рационалдық және эманациялық ойлаудың бірегей жүйесін қалыптастыруға жол ашты [63, 127 б.]. Сонымен қатар, Сирия — исламдық саяси философия мен рухани этиканың түйіскен аймағы болды. Мұнда әл-Фараби тек метафизик қана емес, қоғамдық тәртіптің моральдық негіздерін зерделеген ойшыл ретінде көрінді. Оның «Қайырымды қала» туралы ілімі дәл осы эллиндік полис идеясын исламдық қоғам моделіне көшіру әрекеті ретінде де пайымдалуы мүмкін [63, 129 б.].

Әл-Фарабидің өмір жолы – интеллектуалдық көші-қонмен тығыз байланысты, кеңістіктік-өркениеттік динамикада дамыған рухани сапар. Оның Фарабтан бастап Бағдадқа, кейін Дамаск, Халаб және Мысырға дейінгі саяхаты – тек физикалық орын ауыстыру емес, таным, тәжірибе және парасаттылықтың эволюциясы болды. Бұл көшіп-қонулардың әрқайсысы әл-Фарабидің тек ғалым емес, әлемдік философиялық канонның субъектісі ретінде қалыптасуына ықпал етті [62, 54 б.].

1. *Кеңістіктік эволюция – идеялар мен мағыналардың жолы. Әл-Фарабидің интеллектуалдық дамуына Фараб қаласы бастапқы импульс бергенімен, оның ғұлама ретінде танылуы Бағдад, Дамаск және Халаб сияқты мәдени тоғысу нүктелерінде жүзеге асты. Бұл қалалар – түрлі философиялық ағымдардың, тілдік орталардың, аударма мектептері мен діни-саяси пікірталастардың белсенді әрекет еткен жерлері еді [42, 211 б.]. Осындай тоғысқан кеңістікте өмір сүрген әл-Фараби бір ғана дәстүр шеңберінде қалмай, түрлі парадигмалар арасында медиаторлық рөл атқарды.*

2. *Этномәдени капитал мен көптілділік – трансмәдени танымның кілті. Ғұлама ретінде танылуының маңызды алғышарттарының бірі – әл-Фарабидің көптілді, көпмәдени ортада еркін әрекет ете білуі. Ол түркілік, парсылық және арабтық кодтарды еркін меңгеріп, антикалық грек мәтіндерін араб тіліне аудару мен түсіндіру үдерісінде ерекше қабілет көрсетті [77, 110 б.]. Бұл трансмәдени ұстаным оның рационалдық философияны ислам өркениеті контекстінде қайта құруына мүмкіндік берді.*

3. *Институционалдық мүмкіндіктер мен ғылыми ортаға ену. Бағдадтағы Байт әл-Хикма, Дамаск пен Халабтағы кітапханалар, зияткерлік шеңберлер және сопылық қауымдастықтар – әл-Фарабидің шығармашылық тұлға ретінде танылуының институционалдық тіректерін құрады. Бұл орталар оған ғылыми байланыс, пікірталас, аударма мен интерпретация тәжірибелерін игеруге жол ашты. Сонымен қатар, оның Йуханна ибн Хайлан, Әбу Бишр Матта сияқты ұстаздарымен байланысы – ғылымдағы сабақтастық ұстанымын нығайтты [62].*

4. *Перипатетизм мен неоплатонизмді жүйелеу – таным субъектісінің көтерілуі. Әл-Фараби тек грек философиясының аудармашысы емес, оны жаңа мәдениет пен сенім жүйесіне бейімдеген философиялық*

синтез жасаушы болды. Ол Аристотель мен Платон көзқарастарын исламдық дүниетаныммен ұштастырып, жаңа логикалық, саяси және метафизикалық жүйе ұсынды. Бұл – оның ғұлама ретінде танылуына мүмкіндік берген онтологиялық және эпистемологиялық жаңашылдықтың көрінісі [174, 83 б.].

5. *Зияткерлік көші-қон – рухани еркіндік пен автономия актісі.* Әл-Фарабидің бір қалада тұрақтамауы – рухани еркіндікке ұмтылудың және ғұламалық автономияны іздеудің мәдени белгісі. Ол шенеуніктік иерархиядан, теологиялық қысымнан және саяси интригалардан бойын аулақ ұстап, білім мен парасаттылықты абсолютті құндылық ретінде ұстанды. Бұл оның "кемел адам" концепциясын өзінің өмірлік ұстанымына айналдырғанының дәлелі [63].

Әл-Фарабидің логика іліміне терең бойлауына себеп болған ең маңызды факторлардың бірі – оның Бағдадағы ұстазы *Йохан (Йуханна) ибн Хайланмен* байланысы. Бұл кездесу — ислам философиясы тарихындағы *эпистемологиялық сабақтастықтың елеулі кезеңі*, өйткені ол тек оқыту процесі ғана емес, *мәдени-философиялық парадигмалардың мұрагерлік жолмен берілуі* болды [13]. Йохан ибн Хайлан — сириялық христиандық (несториандық) ортадан шыққан логик-философ, ол грек тілінен аударылған Аристотель еңбектерімен тікелей жұмыс жасаған, және сол кезеңдегі логика мектебінің көрнекті өкілдерінің бірі еді. Оның ұстаздық мектебі негізінен *перипатетикалық рационализмге*, яғни Аристотель философиясына құрылып, логикалық дәлел мен формалды аргументацияға ерекше мән берді. Әл-Фараби осы интеллектуалдық шеңберге еніп, Аристотельдің *«Категориялар», «Аналитика» және «Түсіндіру туралы трактаттарын»* Йохан ибн Хайланның жетекшілігімен терең меңгерді. Бұл үдеріс әл-Фарабидің кейінгі философиялық жүйесінің логикалық қаңқасын қалыптастырды. Ол логиканы — тек білім құралы ғана емес, *философиялық таным мен қоғамды ұйымдастырудың әмбебап методологиялық негізі* ретінде қарастыра бастады. Йохан ибн Хайлан мен әл-Фараби арасындағы қарым-қатынас – ислам философиясындағы *көпмәдени сабақтастықтың көрнекті үлгісі*. Мұнда несториандық христиан мен түркі мұсылман ойшылының арасында *мәдени шекараларды жоққа шығаратын зияткерлік үндестік* қалыптасты. Бұл факт әл-Фарабидің философиялық дискурста әмбебап сипат беру, яғни философияны діндер мен өркениеттерден жоғары *космополиттік ақиқат ізденісі* ретінде қарастыруына ықпал етті [19]. Оның логика саласындағы еңбектері – *«Логиканың қысқаша трактаттары», «Силлогизм туралы», «Пікір мен дәлел туралы»* атты шығармалары – осы ұстазынан алған іргелі білімдердің логикалық жүйеге айналған нәтижесі еді. Әл-Фараби логиканы тілмен, оймен, болмыспен және қоғаммен байланыстырған алғашқы мұсылман ойшылы болды. Ол логиканы *онтологиялық және әлеуметтік деңгейдегі ұғынудың теориялық тетігіне* айналдырды [175]. Йохан ибн Хайланнан алған философиялық мектеп *мұрагерлікпен сабақтасқан рациоцентрилік жүйеге* ұласты. Әл-Фараби ұстазынан тек білім ғана алып қойған жоқ, ол логика ілімін *исламдық*

таныммен ұштастырып, оны кейінгі мұсылман философиясының негізіне айналдырды. Бұл процесс тек ғылым эволюциясы емес, сонымен қатар мәдени трансляция мен идеялар көші-қонының жоғары формасы ретінде қарастырылуы тиіс [176].

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – ислам өркениетіндегі интеллектуалдық синтез парадигмасының шың үлгісі. Ол антикалық грек философиясының – әсіресе Платон мен Аристотельдің – негізгі идеяларын терең талдай отырып, оларды ислам дүниетанымымен ұштастыру арқылы рационалдық және метафизикалық жүйенің жаңа формасын қалыптастырды. Бұл интерпретация тек аударма не комментарий емес, философиялық рефлексия мен мәдени өңдеудің күрделі актісі ретінде көрінеді [177, 23 б.].

Платон мен Аристотельдің метафизикасы – екі түрлі негіз, біртұтас жүйе. Әл-Фараби Платон мен Аристотельдің философиясын бір-біріне қарама-қарсы тұрғыдан емес, сабақтас әрі толықтырушы жүйе ретінде пайымдады. Оның айтуынша, Платон – идеялар әлемін бастапқы онтологиялық шындық ретінде қарастырса, Аристотель – эмпирикалық әлем мен форма-субстанцияның ішкі қатынасын негізге алады. Әл-Фараби осы екі ілімді онтологиялық иерархия түрінде біріктіріп, біртұтас философиялық космология жасады [178, 117 б.]. Мысалы, Платонның «Идеялар патшалығы» тұжырымдамасы әл-Фарабиде ақиқаттың метафизикалық қабаттары ретінде қайта түсіндіріледі, ал Аристотельдің «Бірінші қозғалтқыш» туралы ілімі – Тәңірдің рационалдық болмыс ретіндегі сипаты арқылы исламдық теологиямен үйлестіріледі [178, 120 б.]. Осылайша, әл-Фараби антикалық философияны исламдық онтологиямен үйлестіріп, Шығыс пен Батыс арасындағы когнитивтік көпір орнатты.

Интеллектуалдық синтез – мәдени медиатор ретіндегі әл-Фараби. Әл-Фараби философияны дін мен ғылым арасындағы келісімнің тілі ретінде қарастырды. Ол Платонның «Мемлекет» еңбегіндегі идеалды қоғам моделін исламдық қала-кемелдік тұжырымымен байланыстырып, әділет пен бақытты қоғам туралы ұғымдарды рационалдық-практикалық формаға келтірді. Бұл оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде кеңінен көрініс тапты [179, 76 б.]. Аристотельдің логикасы мен метафизикасын игеру арқылы әл-Фараби таным құрылымын ғылыми негізде жүйелеуге ұмтылды. Ол силлогизм, аподиктикалық дәлел, категориялар және мән мен субстанция арасындағы байланыс туралы ұғымдарды тек теориялық құрал емес, мәдени таным мен саяси құрылымның негізі ретінде қарастырды. Бұл тәсіл ислам философиясында ақыл мен сенімнің үйлесімі идеясын орнықтырды [179, 78 б.]. Шығыс-Батыс арасындағы философиялық дәстүрдің сабақтастығы. Әл-Фараби Шығыс пен Батыс арасындағы ғылым мен философияның трансконтиненталды миграциясын терең түсінген алғашқы ойшылдардың бірі болды. Ол эллиндік дәстүр мен ислам мәдениетін қатар игеріп, мәдени трансляцияның агенті ретінде әрекет етті. Бұл процесс – тек аударма ғана емес, философиялық идеялардың тарихи-онтологиялық өңдеуі болды [180, 32 б.]. Оның шығармашылығы тек

ислам өркениетімен шектеліп қалмай, латын философиясына да айтарлықтай әсер етті. Әл-Фарабидің еңбектері арқылы Платон мен Аристотельдің ілімдері кейінгі Авиценна, Маймонид, тіпті Фома Аквинскийдің еңбектеріне дейінгі зияткерлік сабақтастық желісінде таралды. Осы арқылы ол әлемдік философия канонының кросс-мәдени синтезін іске асырды [77].

Әл-Фарабидің ғылыми-рухани жолы — классикалық ислам философиясындағы зияткерлік эволюцияның іргелі үлгісі. Ол өзінің философиялық-ғылыми мұрасын белгілі бір тақырыптық бірізділікпен емес, *логикалық дамудың сатылы құрылымымен* қалыптастырды. Бұл құрылым үш негізгі кезеңге бөлінеді: *ерте, орта, және кейінгі кезең*, әрқайсысы таным мен болмыстың түрлі деңгейлеріне сәйкес келеді.

Ерте кезең: грамматика, логика, музыка — тіл мен тәртіптің метафизикасы. Әл-Фарабидің интеллектуалдық қалыптасуындағы бастапқы саты — *формализм мен құрылымға негізделген* салаларға арналған. Бұл кезеңде ол араб тілі грамматикасын терең меңгеріп, тілдің логикалық табиғаты мен мағыналық құрылымдарын зерттеді. Оның грамматикаға деген қызығушылығы *логика ілімімен сабақтасқан*, өйткені әл-Фараби үшін тіл — *ойдың сыртқы формасы ғана емес, ұғымдардың логикалық архитектуронасы бейнелейтін когнитивтік құрал* болды [181]. Сонымен қатар, музыка теориясына арналған еңбектері («*Музыка туралы үлкен трактат*») осы кезеңге жатады. Музыка — тек эстетикалық тәжірибе емес, *космологиялық үндестік пен рационалды құрылымның көрінісі* ретінде қарастырылды. Ол музыканы ритм мен гармония арқылы *ғаламдағы тәртіптің онтологиялық бейнесі* деп білді [182].

Орта кезең: метафизика, саясат, этика — болмысты рационализациялау. Орта кезең — әл-Фарабидің онтология мен қоғамдық философияны меңгеріп, грек философиясын исламдық дүниетаныммен терең интеграциялаған тұсы. Бұл кезеңде ол Аристотель мен Платонның метафизикалық концептілерін өңдеп, *болмыс, себептілік, ақыл және жан туралы* ұғымдарды жаңаша пайымдады. Саясат философиясында әл-Фараби «*Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары*» атты еңбегімен ерекшеленеді. Ол мемлекет пен қоғам құрылымын *ақылға негізделген иерархия* арқылы сипаттап, әділет пен ізгілікті интеллектуалдық басқарудың нәтижесі ретінде көрсетті. Бұл оның *этика мен саясатты онтологиялық тұтастықта* қарастырғанын білдіреді [15]. Этикалық тұрғыда ол Аристотельдің «*Этика Никомахова*» трактатына сүйене отырып, *орта жол, ерік, ниет және бақыт* категорияларын талдады. Бұл — ислам философиясында *этика мен еркіндікті рационалдық модельге* негіздеп жүйелеудің алғашқы мысалдарының бірі [19].

Кейінгі кезең: кемел қоғам, бақыт философиясы және парасат ұғымы. Кейінгі шығармашылық кезеңде әл-Фараби өзінің философиялық ізденістерін *рухани кемелдік пен адамдық болмыстың жоғары сатысына* бағыттады. Ол кемел қоғамды — рухани, интеллектуалдық, саяси және эстетикалық үйлесімділікке жеткен құрылым ретінде сипаттап, бұл

қоғамның негізінде *парасат иелері (философ-көшбасшылар)* тұруы тиіс екенін айтты [19]. Бақыт философиясында әл-Фараби *нағыз бақытты* материалдық емес, *рухани ақиқат пен парасат арқылы жететін ішкі күй* ретінде сипаттады. Бақытқа жету – адам болмысының жоғары мақсаты, ал оған апаратын жол – *интеллектуалдық кемелдік және жан мен ақылдың үйлесімі* [77]. «Парасат» ұғымы – әл-Фарабидің ең терең философиялық категорияларының бірі. Бұл ұғым оның дүниетанымында ақыл, интуиция және иләһи даналықтың түйіскен жерінде орналасқан. Парасат – танымның шегі ғана емес, *онто-космологиялық үйлесімге жетудің тәсілі*. Ол ақиқатты тек логикамен емес, *интеллектуалды-космологиялық резонанс* арқылы да тани білудің қабілеті ретінде түсіндіріледі [15].

Яғни Әл-Фарабидің зияткерлік эволюциясы – табиғи, рухани және әлеуметтік шындықтарды біртұтас рационалдық жүйеге келтірудің ерекше үлгісі. Оның ойлау дамуы – *формадан мәнге, құрылымнан болмысқа*, білімнен парасатқа жеткен философиялық сапар. Бұл эволюция – исламдық ой тарихындағы ең биік синтездердің бірі ретінде бағаланады.

Кеңістік ұғымы дәстүрлі географиялық шеңбермен шектелмейді. Әл-Фарабидің зияткерлік өмірі мен шығармашылығы көрсеткендей, кеңістік – *тек физикалық мекен емес*, сонымен қатар *ақыл-ой мен мағыналардың тарихи-мәдени қозғалыс алаңы*. Бұл мағынада кеңістік – идеялардың туып, миграция жасап, өзге таным жүйелерінде қайта мәнге ие болатын *когнитивтік және семиотикалық өріс* ретінде көрінеді [127]. Әл-Фараби өмір сүрген дәуірде мұсылман Шығысы мен антикалық Батыс арасындағы зияткерлік алмасулар тек тауар, дін, тіл арқылы ғана емес, *ілімдер мен философиялық категориялардың кеңістік бойымен орын ауыстыруы арқылы* жүзеге асқан. Отырар, Бағдад, Дамаск, Халаб сияқты қалалар – осы идеялар қозғалысының тарихи-гносеологиялық нүктелері болып, кеңістікті рухани мағынамен қанықтырған мәдени хабтар болды [15]. Фарабидің кеңістікпен қатынасы – интеллектуалдық көшіп-қону формасында жүзеге асты. Ол белгілі бір қаладан екінші қалаға жай ғана физикалық ауыспай, *сол ортада үстемдік құрған таным жүйелерімен түйісіп*, идеялық синтез жасау арқылы кеңістікті *семиозис алаңына* айналдырды. Мәселен, Бағдадтағы перипатетизм мен мутазилизм, Дамаскідегі неоплатонизм мен теология, Сириядағы эллинистік мұра – барлығы кеңістіктің *мета-философиялық функциясын* айқындайды. Кеңістік бұл тұрғыда *ақпарат пен мәннің тасымалдану векторы* ретінде қарастырылады. Фараби кеңістікті тек жүріп өткен жол ретінде емес, *интеллектуалдық резонанс пен парасаттың қалыптасу алаңы* ретінде ұғынды. Кеңістік – бұл жерде тек қозғалыс координатасы емес, *философиялық танымның көпөлшемді сценографиясы*, яғни болмысты ұғынудың мәдени-онтологиялық шарттарының жиынтығы [19]. Әл-Фараби үшін кеңістік – *танымдық тәжірибе мен метафизикалық рефлексияның ұштасқан ортасы*. Ол *кеңістікті «интеллектуалдық экология» деп* те санауға болады, өйткені әрбір мекеннің танымдық аурасы бар: идеялар, тіл, мәдени символика, діни-дүниетанымдық шеңберлер –

бұлардың барлығы ойшылдың парасаттық қалыптасуына әсер еткен көпөлшемді когнитивтік ландшафттар [63].

Классикалық философиялық ойда уақыт көбіне *хронологиялық өлшеммен*, яғни дәуір, кезең немесе заманауи уақыттық координаталармен түсіндірілді. Алайда әл-Фарабидің дүниетанымында уақыт – *тек тарихи-физикалық емес, ең алдымен таным мен парасаттың жетілу логикасын сипаттайтын онтологиялық процесс* ретінде қарастырылады. Фарабитанулық модельде уақыт – парасаттың оянуы мен жетілуінің *ішкі ритмі*. Ол уақытты шынайы білімге жетудің, адамның болмыстық кемелденуінің *когнитивтік векторы* ретінде пайымдайды. Бұл тұрғыда уақыт – өзгерістердің сыртқы көрінісі емес, *адам мен ғалам арасындағы байланыс сапасының эволюциясы*. Ойшылдың зияткерлік өміріне үнілгенде де біз уақытты хронология ретінде емес, *танымдық фазалар жүйесі* ретінде көреміз. Мысалы, оның шығармашылық жолы грамматикалық, логикалық және музыкалық білімнен басталып, кейін метафизика, этика және саясатқа ұласуы – *танымдық дамудың сатылары* түрінде көрініс табады. Бұл сатылардың әрқайсысы – белгілі бір уақыт емес, *интеллектуалдық трансформация кеңістігі* [63]. Әл-Фараби бақыт пен парасат идеяларын да уақытпен байланыстырады, бірақ бұл байланыс *болмыстың ішкі құрылымындағы* уақыттық өріске негізделеді. Оның түсінігінде «бақытқа жету» – нақты бір мерзім емес, *рухани-танымдық кемелдікке жетудің уақыты, яғни уақыттың сапалық мәні* [19]. Бұл тұрғыда уақыт – *сандық өлшем емес, сапалық көтерілу*, яғни парасат пен болмыс арасындағы резонанстың тереңдеу процесі. Ол "уақыттың" негізгі қасиетін *танымның ұдайы өз-өзін жетілдіру қабілетінде* көреді. Сондықтан әл-Фарабидің уақыт туралы имплициттік концепциясы – интеллектуалдық эволюцияның хронопсихологиялық құрылымы деуге болады.

Қазіргі заманғы фарабитану ғылымы – тек тарихи-филологиялық зерттеу нысаны ғана емес, *интеллектуалдық миграция мен өркениеттік конвергенция үдерістерін кешенді түрде пайымдайтын философиялық-мәдени алаң*. Бұл бағыт Фараби мұрасын локалдық емес, *трансөркениеттік және кроссмәдени тұрғыдан* зерделеуді қажет етеді. Өйткені әл-Фараби тұлғасы – идеялар кеңістігінде жүзеге *асқан таным миграциясының символы* ретінде көрінеді [1]. Әл-Фарабидің өмірі мен шығармашылығы – тек жекелеген географиялық мекендер шеңберіндегі биография емес, *ілімдердің қозғалыс логикасын және оларды трансформациялаудың мәдени механизмдерін* бейнелейтін феномен. Оның Отырардан Бағдадқа, Дамасктен Халабқа дейінгі зияткерлік маршруты – *мәдени идеялар мен философиялық жүйелердің көші-қоны* формасында жүзеге асты. Бұл интеллектуалдық қозғалыс – ислам, эллиндік және түркілік ойлау жүйелерінің *диалектикалық тоғысын* қамтамасыз етті [77]. Фараби тек аудармашы немесе таратушы емес, *мәдениетаралық медиатор* болды. Ол антикалық грек философиясының метафизикалық жүйелерін ислам танымына сәйкестендіріп, Шығыс пен Батыс арасындағы *өркениеттік семиозиске* жол ашты. Осы тұрғыдан алғанда фарабитану – тек ойшыл мұрасын

реконструкциялау емес, *өркениеттік идеялар тоғысының методологиясын* жасап шығаратын ғылым саласы [15]. Интеллектуалдық миграция тек кеңістіктік емес, *ұғымдық және концептуалдық деңгейде* де іске асады. Фарабидің еңбектерінде бақыт (*са'ада*), парасат (*'ақл*), кемелдік (*тамам*) секілді ұғымдар *грек философиясынан алынғанымен, ислам дүниетанымында жаңа семантикалық қабат табады. Бұл құбылыс – концептуалды конвергенцияның парадигмалық үлгісі, яғни философиялық тілдің бір өркениеттен екіншісіне көшіп, онтологиялық-функционалдық мутацияға ұшырауы* [19]. Фарабитануды осы бағытта зерттеу – постұлттық және постцентрлік гуманитарлық парадигмаларға да жауап береді. Ол тек өткенді түсіну ғана емес, *бүгінгі өркениеттік сын-тегеуріндерге тарихи-философиялық жауап табу формасы* ретінде маңызға ие. Себебі Фараби ілімі – мәдениеттер диалогының үлгісі ғана емес, *білімнің ортақ құрылымын құрастыруға ұмтылған универалистік жоба* [62].

2.2 Әл-Фарабидің ұстаздары және философиялық сабақтастық

Философиялық сабақтастық – тек хронологиялық мұрагерлік немесе мектепаралық ықпалдан туындайтын құбылыс емес, ол тереңде жатқан танымдық интертекстуалдылықтың, концептуалдық эволюцияның және рухани-мағыналық жалғастықтың гносеологиялық құрылымы ретінде қарастырылады. Бұл ұғымды герменевтикалық тұрғыдан пайымдасақ, сабақтастық – мәтін мен мағына арасындағы диахрондық диалог, яғни өткен ойшылдың идеясы мен қазіргі ізденуші арасындағы семиозистік қатынас [183]. Әл-Фараби феномені – осы философиялық сабақтастықтың исламдық ой кеңістігіндегі кемел көрінісі. Ол грек философиясының тек формаларын ғана емес, мағыналық логикасын, ұғымдық құрылымын, танымдық методологиясын жаңа рухани кеңістікке икемдеп, өзіндік интерпретациялық синтез жасай білді [184]. Бұл тұрғыдан Фарабидің еңбектері – бір мезгілде тәпсірлік, түзетуші және жаратушы герменевтика үлгісі. Ганс-Георг Гадамердің герменевтикалық шеңбер ұғымын назарға алсақ, Фараби өзінің ұстаздары – Платон мен Аристотельдің мәтіндерін түпнұсқа мағынасына адалдықпен ғана емес, оларды исламдық парадигма тұрғысынан қайта түсіндіру арқылы жаңа философиялық шындық құрды [184]. Бұл – мағынаны мұраландыру ғана емес, оны жаңа мәдениетте қайта тудыру үдерісі. Мұнда сабақтастық дәстүрді қайталау емес, интеллектуалдық сабақтастық арқылы жаңа когнитивтік кеңістік құру формасы. Фараби философиясы – грек логикасы мен ислам дүниетанымының арасында орналасқан философиялық аударма мен трансмутация алаңы. Ол Аристотельдің логикасын (*Organon*) мұсылман танымына енгізіп қана қоймай, оны эпистемологиялық тұтастықпен толықтырды [185]. Осы арқылы ол тек мұрагер ғана емес, эпистемологиялық медиатор және методологиялық құрылымдаушы болды. Бұл – сабақтастық ұғымының авторлық деңгейге дейін тереңдеген формасы. Тарихи-философиялық герменевтикада Фарабидің орны – мәдениеттер арасындағы мағына тасымалдаушы ретінде де бағаланады. Оның ойлау стилі – «шежірелік қайнар» емес, тұлғалық интенция арқылы өзге мәдениеттегі

мағынаны өз кеңістігіне көшіру және оны қайта мазмұндау әрекеті. Бұл – интеллектуалдық сабақтастықтың онтологиялық тереңдеуі, яғни танымның өзіндік жалғастықпен өрбуі [186].

Ұстаз бен шәкірт арасындағы қатынас — тек педагогикалық құбылыс емес, ол мәдени және танымдық деңгейлерде өрістейтін эпистемологиялық-онтологиялық құрылым. Бұл қатынас - білімнің қарапайым берілуі емес, мәдени кодтардың, символдық құрылымдардың және танымдық парадигмалардың ұрпақтан ұрпаққа өтуінің негізгі арнасы. Ойшыл әл-Фарабидің таным жүйесі дәл осы гносеологиялық сабақтастық пен мәдени трансмиссия моделі арқылы қалыптасты [187]. Гносеологиялық трансмиссия — бұл білім мен мағынаның жай ғана көшіруі емес, олардың ішкі құрылымын, дүниетанымдық формаларын және рухани-мағыналық өзегін меңгеру процесі. Ұстаз тек ақпарат жеткізуші емес, білімнің мәндік архитекторына айналады, ал шәкірт — репродуктивті емес, жаратушы таным субъектісі ретінде қалыптасады. Әл-Фараби ұстаздарына, әсіресе Йохан ибн Хайланға деген құрметінде осы тұғырнаманы бейсаналық деңгейде сіңірген [188]. Фараби ілімінде ұстаздың миссиясы — шәкіртке білімді үйрету емес, таным жолын көрсетіп, болмысты пайымдау қабілетін қалыптастыру. Бұл модель постклассикалық герменевтикада сипатталғандай, интерсубъективтілік арқылы жүзеге асатын мағына көшіру үдерісі болып табылады [189]. Мұнда ұстаз – белгілі бір идеяны жеткізуші ғана емес, мәдени-онтологиялық медиатор, ал шәкірт – тарихи сана мен рационалдық интенцияның когнитивтік жалғасы ретінде көрінеді [187]. Ұстаз-шәкірт қатынасы әсіресе ислам философиясында – Аристотель – Платон – Александр Афродисий – әл-Кинди – әл-Фараби арасындағы зияткерлік шежіре түрінде сипатталады. Бұл желі – мәдени генофондтың философиялық түрдегі тасымалдалуы, яғни ілім миграциясының символдық кеңістігі. Фараби Аристотельді "алғашқы ұстаз", өзін "екінші ұстаз" деп атау арқылы білімдегі сабақтастықтың шекаралас уақыттар арасындағы тірі метафорасын қалыптастырды [190]. Сондай-ақ бұл қатынас мәдени диалогтың интуитивтік негізін де қалайды. Фарабидің идеялары өзінің шәкірттері - Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Рушд арқылы тек ислам философиясы шеңберінде ғана емес, Батыс схоластикасына дейін жеткен трансмиссивті желіні құрайды. Бұл – гносеологиялық және өркениеттік сабақтастықтың нақты формасы [171].

Әл-Фарабидің зияткерлік дамуы — бір адамның жеке танымдық өсу жолы ғана емес, философиялық білімнің мәдени кеңістікте трансформациялануы мен тұтастануының тарихи эпистемологиялық үлгісі. Оның шығармашылық эволюциясы антикалық, ирандық, исламдық және түркілік дүниетанымдардың өзара тоғысуында жүріп, ұғымдық сабақтастықтың біртұтас құрылымын қалыптастырды. Фарабидің танымдық эволюциясын кезеңдік тұрғыдан қарастырғанда, оның грамматикалық және логикалық кезеңі бастапқы іргетас болып табылады. Бұл кезеңде ол тіл мен логика арқылы мән мен ұғымның арасындағы құрылымдық байланыстарды зерттеді. Бұл – танымның аналитикалық құрылымын қалыптастыру кезеңі,

яғни болмысты тану мен пайымдау үшін тіл мен қисынның маңызын негіздейтін эпистеме (білімнің бастау көзі) [191].

Келесі, метафизика мен саясат, этика саласына ауысу кезеңі – Фарабидің таным теориясын тек формальды құрылым емес, мәндік-онтологиялық мазмұнмен байытқан кезең. Бұл жерде ол Аристотельдің "Болмыс туралы ілімін" (*метафизиканы*) ислам дүниетанымымен ұштастырып, жаратылыстың мәні мен адам табиғатын қайта пайымдайды. Бұл – ақыл, жан, кемелдік және бақыт сияқты ұғымдарды эпистемологиялық деңгейде метафизикалық мазмұнмен тереңдету кезеңі [192]. Фарабидің соңғы кезеңінде — қоғам, тәрбие, кемел адам және парасат философиясы алдыңғы жоспарға шығады. Бұл кезеңде оның зияткерлік дамуы танымнан практикаға, құрылымнан этикаға, онтологиядан әлеуметтік идеалға өтеді. Мұнда Фараби танымның мақсатын – тек білу емес, парасат арқылы қоғамдық үйлесімділікке жету деп анықтайды [19]. Бұл – эпистемологиялық мақсаттың аксиологиялық сапаға ауысуы, яғни таным арқылы қоғамды жетілдіру идеясы. Фарабидің эпистемологиялық жалғастығы – интеллектуалдық өсу ғана емес, ұғымдық жүйелердің біртіндеп трансценденттік тереңдікке ұласуы. Бұл жалғастықта білім – уақытша дерек емес, рухани эволюцияның мағыналық формасы ретінде көрінеді. Ол Платондық идеялар, Аристотельдік логика, неоплатонизмнің иерархиялық құрылымын қабылдай отырып, ислам дүниетанымының тео-онтологиялық кеңістігінде біртұтас эпистеме қалыптастырды [63]. Осылайша, әл-Фарабидің зияткерлік эволюциясы — философиялық білімнің мәдени-өркениеттік сабақтастығы мен инвариантты жүйесінің тәжірибелік үлгісі. Бұл модель бүгінгі герменевтикалық және интеркультуралық философия үшін де танымның тарихи динамикасын түсінуде құнды әдіснамалық платформа бола алады.

Йохан ибн Хайлан (Yuhanna ibn Haylan) – исламдық ортағасырлық философияда сирек аталатын, бірақ әл-Фарабидің зияткерлік дамуына тікелей ықпал еткен маңызды тұлғалардың бірі. Ол исламдық Шығыстың грек мұрасына бет бұрған кезеңінде, атап айтқанда IX–X ғасырлардағы Аббаси халифаты тұсында, Бағдадтағы философиялық және логикалық дәстүрлердің қайта өрлеуінде маңызды орын алған логика пәнінің өкілі әрі христиан дініндегі сириялық мұғалім ретінде танымал [20]. Бұл тарихи кезең – *Байт әл-Хикма* (Ғылым үйі) аясында Платон, Аристотель және олардың шәкірттерінің еңбектері араб тіліне аударылып, ғылыми-когнитивтік мәдениет дамыған уақыт болатын. Йохан ибн Хайлан – дәл осы грек-ислам синтезі жүріп жатқан интеркультуралық интеллектуалдық контексте өмір сүріп, логика саласын орталық категория ретінде ұсынған мұғалімдердің бірі болды [190]. Ол логика ілімін рационалдық танымның негізі ретінде қарастырды және Аристотельдің "*Органон*ын" ислам философиясына кіріктіруге үлкен үлес қосты [21]. Әл-Фараби Йохан ибн Хайланның шәкірті ретінде логика ілімінің методологиялық, терминологиялық және структуралық негіздерін тікелей осы ұстазынан үйренді. Деректерге қарағанда, Фараби онымен Халеб (қазіргі Алеппо) қаласында кездесіп,

жүйелі дәріс алған [13]. Бұл ұстаз-шәкірт қатынасы тек оқу форматы ғана емес, гносеологиялық дүниетанымның берілу арнасы ретінде сипатталады. Йохан ибн Хайлан – Фарабидің логиканы философияның кіріспесі ғана емес, барлық таным саласының кілті ретінде ұсынуына жол ашқан маңызды тұлға [19]. Йохан ибн Хайланның философиялық статусы, бір жағынан, араб-ислам философиясы мен сириялық христиандық платонизм арасындағы дәнекер рөлімен ерекшеленеді. Ол Порфирий мен Аристотельдің идеяларын тікелей араб тілінде жеткізушілердің бірі ретінде дискурсивтік мәдени аудармадағы фигуративтік агент рөлін атқарды [193]. Оның логикаға деген көзқарасы формализм шеңберінен асып, онтологиялық айқындыққа жетудің тәсілі ретінде түсіндірілді. Бұл тұжырым әл-Фарабидің бүкіл философиялық жүйесінің құрылымына әсер етті [189]. Осылайша, Йохан ибн Хайлан – тек философиялық мектептің оқытушысы ғана емес, ортағасырлық ислам философиясындағы эпистемологиялық сабақтастықтың тасымалдаушысы. Оның тұлғасы – әл-Фараби зияткерлік эволюциясының алғашқы әрі шешуші кезеңінде таным әдіснамасының генетикалық арнасын құраған, логика мен метафизика арасындағы тұтастықты түсінуге жол ашқан тарихи-философиялық кілт.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – грек ойшылдарының, әсіресе Аристотельдің логикалық мұрасын мұсылмандық интеллектуалдық кеңістікте құрылымдық, теориялық және методологиялық деңгейде қайта пайымдау әрекетімен тығыз байланысты. Ол антикалық логиканы тек аударып қана қоймай, оны ұғымдық жағынан тереңдетіп, жүйелеп, ислам философиясының танымдық парадигмасын қалыптастыруда шешуші рөл атқарды [187]. Аристотельдің *"Органон"* атты логикалық трактаттар жинағы – силлогизмдер, категориалар, пікірлер мен дәлелдеудің формаларына негізделген логикалық аппарат болып саналады. Бұл мұраны әл-Фараби тек философиялық жүйенің техникалық құралы ретінде емес, таным мен болмысты түсіндірудің универсал тәсілі ретінде ұсынды. Оның пікірінше, логика – барлық ғылымдардың «құралы» ғана емес, ақиқатқа жетудің формалды құрылымын жасайтын негізгі танымдық кілт [184]. Әл-Фараби Аристотель логикасын исламдық дүниетаныммен сәйкестендіріп, оны түсіндіру, бейімдеу және өзара үйлестіру арқылы мәдени-философиялық деңгейде жаңа логикалық кеңістік құрды. Ол *"Категориялар"*, *"Бірінші және Екінші Аналитика"*, *"Топика"*, *"Софистикаға қарсы"* еңбектерді тек тәржімалап қоймай, оларды жүйелеу, түсіндіру және мазмұндық интерпретация арқылы философиялық корпусқа енгізді [21]. Бұл процесс – мәдени-гносеологиялық герменевтика үлгісі ретінде сипатталады: әл-Фараби Аристотель мәтіндерін жай қабылдаушы емес, олардың ішкі логикасын жаңа мәдени контексте қайта тудырушы ретінде әрекет етті. Оның *"Логика трактаттары жинағы"*, *"Категориялар түсіндірмесі"*, *"Силлогизм туралы"*, *"Пікір айту және дәлелдеу туралы ілім"* атты еңбектері – осы логикалық мұраның араб-мұсылман философиясына құрылымдық көшіруінің көрінісі болып табылады [192]. Фараби логиканы метафизика мен физиканың кіріспесі ретінде қарастырып, оның маңызын

бүкіл таным жүйесінің негізіне айналдырды. Бұл ұстаным кейін Ибн Сина, Ибн Рушд, тіпті латын схоластикасында Тома Аквинскийге дейін жеткен эпистемологиялық әсердің бастамасы болды [77]. Сондай-ақ, әл-Фарабидің еңбегінде логика – тіл мен ой арасындағы аралық өріс ретінде сипатталады. Бұл көзқарас, әсіресе оның *"Тіл білімі мен логика арасындағы байланыс туралы"* трактатында айқын көрініс табады. Мұнда ол ұғымдардың семантикалық табиғаты мен логикалық формаларын байланыстыра отырып, логиканы онтология мен гносеологияның түйісу алаңы ретінде ұсынады [21].

Әл-Фараби мен оның ұстазы Йохан ибн Хайлан арасындағы байланыс — ислам философиясы тарихында логикалық ілімнің трансмиссиялық желісін айқындайтын маңызды эпистемологиялық үздіксіздіктің көрінісі. Бұл сабақтастық – тек ұстаз бен шәкірт арасындағы білім алмасу емес, мәдени-онтологиялық деңгейде Аристотельдік логика дәстүрінің жаңа өркениеттік кеңістікте қайта жаңғыру үдерісі ретінде түсіндірілуі тиіс [21]. Йохан ибн Хайлан, сириялық христиан философы ретінде, Аристотель логикасын араб-мұсылман ойлау жүйесіне бейімдеу жолында еңбектенген алғашқы теоретиктердің бірі саналады. Ол логикалық ілімнің структуралық элементтерін (*категориялар, пікір айту формалары, дәлелдеу жолдары*) шәкіртіне жүйелі түрде ұсынды. Әл-Фараби бұл білімді тек қабылдаушы ғана емес, оны әрі қарай метафизикалық, тілдік және саяси философиямен ұштастыра дамытушы ретінде танылды [15]. Бұл дәстүрлік сабақтастық Фарабидің *"Логика трактаттарында"*, әсіресе *"Категориялар"*, *"Аналитика"*, *"Софистикаға қарсы"* еңбектерінде көрініс табады. Йохан ибн Хайлан оған логикадағы ұғым, пікір, дәлел және ұқсастық арқылы тану әдістерін үйреткені белгілі. Бірақ әл-Фараби осы ұғымдарды мәдени-контекстуалды логикамен байытып, оларды жаңа гносеологиялық деңгейге көтерді. Ол логиканы пәлсапаның кіріспесі ғана емес, барлық ғылымдардың эпистемологиялық негізі ретінде пайымдады [62]. Олардың арасындағы логикалық сабақтастық тек мазмұндық қана емес, онтологиялық-методологиялық сипатқа ие. Йохан – логикада формализмді, дәлел мен құрылымды негіздесе, Фараби сол құрылымды білім мен болмыстың мәніне жету құралы ретінде тереңдетті. Бұл сабақтастық «кұрғақ логикадан» мәдени-онтологиялық логикаға өту жолын бейнелейді [187]. Сондай-ақ, әл-Фараби өз трактаттарында ұстазы Йохан ибн Хайланның атын ерекше ілтипатпен атайды. Бұл ұстаздық ықпал тек дерек көзі ретіндегі формализмде шектеліп қалмай, танымдық дүниетанымның жүйеленуіне әсер еткен тірі сабақтастық ретінде қалыптасқанын көрсетеді. Бұл контексте Йохан ибн Хайлан – Аристотель идеяларының Фараби ойлау кеңістігінде реконтекстуализациялануына себеп болған философиялық медиатор [187]. Осылайша, әл-Фараби мен Йохан ибн Хайлан арасындағы логикалық сабақтастық — философиялық танымның шынайы эволюциялық желісі, яғни идеялардың тарихи ауысуы мен интеркультуралық репозициялануы арқылы тұтастыққа жеткен мәдени-философиялық құрылым. Бұл

сабақтастық – ислам философиясының ішкі логикалық бірлігі мен оның антикалық ілімдермен байланысын көрсететін құндылықты үлгі.

Әбу Башар Матта ибн Жүніс (Mattā ibn Yūnus) — IX–X ғасырлардағы исламдық интеллектуалдық ренессанс кезеңіндегі ірі фигуралардың бірі ретінде тарихта қалған, әрі логика, тіл білімі және философиялық аударма салаларында терең ықпал еткен ойшыл. Оның қызметі мен философиялық бағыты — антика мен ислам өркениеті арасындағы семантикалық және ұғымдық көпір рөлін атқарған, әсіресе әл-Фараби зияткерлік эволюциясында маңызды із қалдырған тұлғалардың бірі [192]. Матта ибн Жүніс — негізінен Сириялық христиандық дәстүрінен шыққан және Бағдадтағы *Байт әл-Хикма* (Ғылым үйі) айналасындағы философиялық-тілдік қозғалыстың белді өкілі. Ол арамей (сириян) тілінен грек философиясы мәтіндерін арабшаға аударумен қатар, аударма барысында концептуалды дәлдікті сақтауға ерекше мән берген. Бұл оның тілге деген аналитикалық көзқарасын қалыптастырды және логика мен тіл арасындағы құрылымдық байланысты философиялық негізде қарастыруына мүмкіндік берді [21]. Әбу Башар Матта логика мен тілдің өзара байланысын терең түсіндірген алғашқы мұсылмандық интеллектуалдардың бірі ретінде белгілі. Ол Порфирийдің «Исагогеның» және Аристотельдің «Категориялар» мен «Аналитикалар» еңбектерін тек аударып қана қоймай, олардың мағынасы мен логикалық құрылымын тілдік дәлдікпен түсіндіруге тырысты. Бұл оның логиканы тек формалды жүйе емес, семантикалық және эпистемологиялық жүйе ретінде қабылдағанын көрсетеді [19]. Әл-Фараби дәл осы Матта ибн Жүніс логикалық құрылымдармен қоса, тіл философиясының негіздері мен интерпретациялық әдістерді үйренгені жөнінде деректер бар. Олардың арасындағы ұстаз-шәкірт қатынасы белгілі бір кезеңде пікірталас деңгейіне дейін ұласқан. Зерттеушілер Фарабидің Маттадан кейін логика мен тіл қатынасына қатысты жаңа бағытты - логиканы тілден жоғары қоятын бағытымен ерекшеленгенін айтады [127]. Бұл философиялық айырмашылық Маттаның грамматикалық-лексикалық дәлдікке, ал Фарабидің абстрактылы-онтологиялық негіздеуге ұмтылысынан көрініс табады. Сонымен қатар, Матта ибн Жүніс - Рационалдық-семантикалық мектептің негізін қалаушылардың бірі ретінде қарастырылады. Оның ықпалы тек әл-Фарабиге ғана емес, бүкіл мұсылман шығысында тіл мен логика мәселесін философиялық жүйенің өзегіне айналдырған дәстүрдің қалыптасуына әсер етті. Ол «мән», «атау», «категория», «дәлел», «ұғым» сияқты түсініктерді нақты семантикалық өріске орналастырып, араб философиялық терминологиясының жүйеленуіне үлес қосты [187]. Осылайша, Әбу Башар Матта ибн Жүніс - ислам философиясының дамуындағы философ-лингвист, аударма мен интерпретация арасындағы эпистемологиялық алшақтықты еңсеруге тырысқан медиатор. Оның қызметі — әл-Фарабидің қалыптасуына теориялық іргетас болған, әрі исламдық логикалық мектептің тілдік-танымдық арнасын айқындаған.

Ортағасырлық ислам философиясының дамуы — мәдени, тілдік және діни әртүрліліктің өзара ықпалдасуынан туындаған күрделі құбылыс. Осы

тұрғыда сириялық христиан философтары ерекше орын алады. Олар антика дәуірінен мұраға қалған философиялық мәтіндерді сириян тілінен араб тіліне аудару арқылы исламдық интеллектуалдық кеңістіктегі философиялық дискурсқа іргелі негіз қалады [42]. Әл-Фарабидің қалыптасуына да осы дәстүрлік және аудармашыл ықпал елеулі болғанын атап өту қажет. Сириялық ойшылдар — әсіресе Йохан ибн Хайлан, Әбу Башар Матта, Хунайн ибн Исхақ сынды филолог-философтар — грек философиясын ислам тілді қауымдастыққа ұсынушы ғана емес, оны семантикалық және эпистемологиялық тұрғыда түсіндіруші медиаторлар болды. Бұл ойшылдар арқылы Аристотель, Платон, Порфирий, Прокл секілді философтардың еңбектері араб әлеміне танылып, Фараби секілді ойшылдар үшін метафизикалық және логикалық пайымның бастауына айналды [20]. Әл-Фарабидің ұстазы Йохан ибн Хайлан – логиканы жүйелі түрде оқытқан сириялық шебер, оның ықпалы арқылы Фараби логикалық формализм мен дәлелдеудің құрылымдық негіздерін меңгеріп, кейін өз трактаттарында бұл ілімді ислам дүниетанымымен үйлестіріп, қайта интерпретациялады [77]. Бұл жерде сириялық философтардың ислам өркениетіне енгізген ең үлкен үлесі — философиялық глоссалар мен терминологиялық жүйе қалыптастыру арқылы когнитивтік аударма мәдениетін дамыту болды. Хунайн ибн Исхақ бастаған мектеп – Байт әл-Хикмада логикалық, медициналық және натурфилософиялық мәтіндерді арабшаға аударып, олардың мағынасы мен контекстуалдық тереңдігін түсіндіруге ден қойған орталық. Бұл интеллектуалдық үрдіс нәтижесінде әл-Фарабиге дейінгі араб философиялық терминологиясы қалыптаса бастады. Мысалы, ‘ма’на’ (мағына), ‘мақулат’ (категория), ‘бурхан’ (дәлел) сияқты ұғымдардың қолданылуы — осы мектептің жұмысының жемісі [19]. Сириялықтар үшін тіл — философиялық рефлексия құралы ғана емес, сонымен қатар дүниені концептуалды көрудің негізі болды. Бұл тілдік-философиялық көзқарас әл-Фарабидің *"Тіл мен логика байланысы туралы трактатында"* жалғасын тауып, семиотика мен логика арасындағы аралық өрісті алғаш пайымдаған еңбектердің бірі болып шықты [63]. Осы арқылы Фараби логиканы тек ереже жүйесі ретінде емес, мағыналар қозғалысының құрылымы ретінде қарастыруға мүмкіндік алды. Сириялық христиан ойшылдары — діни тұрғыдан христиан болса да, ғылыми-философиялық синкретизм негізінде ислам өркениетімен терең рухани және теориялық үндестік орнатты. Олар арқылы мәдени интерференция мен зияткерлік сабақтастық мүмкін болды. Бұл сабақтастық әл-Фарабидің ғана емес, жалпы мұсылман философиясының логика, метафизика және этика салаларында гүлденуінің басты алғышарты болды [63]. Ортағасырлық ислам философиясында логика мен метафизика — бір-бірінен оқшау емес, керісінше, өзара семантикалық және онтологиялық қабаттар арқылы сабақтасқан екі теориялық сала. Әл-Фараби мұрасында бұл екі саланың арасындағы байланыс мәтіндік интертекст деңгейінде терең қабаттана отырып, ұғымдық құрылымдардың өзара рефлексиясына айналады. Мұнда логика тек таным құралы емес, болмыстың мағыналық архитектурасын тану

жолы ретінде ұсынылады [127]. Әл-Фараби логика мен метафизика арасында «мән» (*ма'на*), «себеп» (*илла*), «болмыс» (*мауджуд*), «мәнісіздік» (*'адам*), «ұғым» (*тахаййул*), «категория» (*мақұлат*) сияқты бірқатар интердисциплинарлық ұғымдарды пайдалана отырып, олардың тек термин ретіндегі ғана емес, онтологиялық мәртебесін де қайта пайымдайды [20]. Бұл ұғымдар - бір жағынан логикалық жіктеу категориялары болса, екінші жағынан метафизикалық құрылымдардың негізін сипаттайтын құралдар. Мысалы, «болмыс» (*мауджуд*) ұғымы әл-Фарабидің логика саласындағы "Пікір мен дәлел формалары" еңбектерінде мән мен мазмұнды ажырату үшін қолданылса, метафизикалық трактаттарында ол барлық дүниенің субстанционал негізі ретінде түсіндіріледі [63]. Бұл ұғым екі саланың арасындағы мағыналық интерференция арқылы көпдеңгейлі философиялық құрылым туындататынын көрсетеді. Сол сияқты, «ұғым» мен «категория» терминдері логикалық жіктемеде пәндер арасындағы айырмашылықты белгілеу үшін қолданылса, метафизикада олар құбылыстар мен мәндердің құрылымдық кестесін жасауға мүмкіндік береді. Осы ұғымдар Платондық идеялар теориясы мен Аристотельдік формалар теориясының ислам философиясына бейімделу үдерісінде негізгі тірекке айналды [21]. Мәтіндік интертекстуалдылық тек ұғымдармен шектелмейді. Әл-Фараби логикалық құрылымдарды пайдалана отырып, метафизикалық тұжырымдарды дәлелдеу және құрылымдау әдісін қалыптастырады. Оның «Ғылымдардың шығу тегі туралы трактатында» логика – барлық ғылым атаулының «кілтін» ашатын прелюдия ретінде қарастырылады. Ал метафизика – сол ғылымдардың финалдық онтологиялық синтезі ретінде сипатталады [19]. Осы тұрғыдан, мәтіндік интертекст – ұғымдардың тек тілдік немесе семиотикалық қайталануы емес, олардың онтологиялық мәртебесінің өзгеріп отыруын сипаттайтын философиялық механизм. Бұл механизм арқылы әл-Фараби әр ұғымды өз салалық контекстінде мағыналық жағынан қайта калибрлеп, бір ұғымның көпқабатты философиялық қызмет атқаруына жол ашады [63]. Осылайша, әл-Фараби философиясы аясындағы логика мен метафизика тек теориялық салалар ғана емес, мағына мен болмысты ұштастыратын интертекстуалдық өріс болып табылады. Бұл өріс — тек мәтіннің ішкі құрылымын емес, мәдениетаралық және өркениетаралық таным жүйесінің кодын да ашуға мүмкіндік береді.

Әл-Фараби философиясы — антикадан ислам әлеміне жеткен екі ірі жүйенің — Платонның идеализмінің және Аристотельдің реализмінің — метафизикалық және гносеологиялық деңгейдегі бірігу алаңы. Бұл синтез тек интеллектуалдық ықпалдың нәтижесі ғана емес, өркениеттер арасындағы философиялық көші-қонның рухани формасы ретінде де бағалануға тиіс. Фараби осы екі ұстаздың жүйесін біріктіріп, исламдық дүниетаным аясында үйлесімді метафизикалық модель құра алды [20]. Платонның идеялар әлемі — шынайы болмыстың түпнұсқалық мәндері мен формаларына негізделген онтологиялық трансцендентализм болса, Аристотельдің тұжырымдамасы — болмысты тәжірибелік негізде, форма мен материяның синтезі ретінде түсінуге бағытталған. Әл-Фараби бұл екі

көзқарасты метафизика мен саяси философияда, этика мен таным теориясында үйлесімді модельдерге айналдырады [21]. Мысалы, Платонның «кемел мемлекет» концепциясындағы идеяларға негізделген құрылым әл-Фарабидің «Қайырымды қала» (әл-Мадина әл-Фазила) еңбегінде онтологиялық және саяси этикамен байланыстырылып, адам мен қоғамның рухани кемелденуін мақсат еткен құрылымға айналады. Бұл жерде идеялар патшалығы саяси тәртіп пен адамгершілік үлгінің үлгісіне айналған [184]. Ал Аристотельдің логика мен себептілік жүйесі — Фарабидің рационалдық философиясында пәлсапалық дәлелдеу мен танымдық тәртіптің іргетасы ретінде қызмет етеді. Ол Аристотельдің төрт себеп (материалдық, формалық, себептік, мақсаттық) ұғымдарын исламдық онтологиямен ұштастыра отырып, ақыл мен парасатты болмыстың қозғаушы күші ретінде анықтайды [62]. Фарабидің ерекше жаңалығы — ол екі жүйені бір-біріне қарсы қоймай, «бірінші ұстаз» (Аристотель) мен «екінші ұстаз» (өзі) арасында интеллектуалдық сабақтастық орнату арқылы, бұл жүйелерді теориялық-конструктивтік үндестікке айналдырды. Платонның идеялар әлемін ол метафизикалық кемел үлгі ретінде қабылдаса, Аристотельдің формализмін — таным мен логикалық дәлдіктің құралы ретінде ұштастырды [77]. Бұл синтез нәтижесінде әл-Фарабидің философиялық моделі рационалдық интуиция мен эмпирикалық құрылымды, рухани интенция мен логикалық негізді біріктіретін гибриді эпистемология қалыптастырды. Мұндай тәсіл — ислам философиясын иррационал мистицизмнен бөліп алып, рационалды онтология мен саяси-гуманистік парадигмаға қарай бұрды [62]. Осылайша, Фарабидің Платон мен Аристотель арасындағы диалогты ішкі жүйеде үйлестіре білуі — Шығыс пен Батыстың философиялық үйлесімділігін көрсететін интеллектуалдық көпір болып табылады. Бұл тек идеялардың тоғысуы емес, мәдени-когнитивтік келісімнің тарихи формасы ретінде маңызды мәнге ие.

Ислам философиясының тарихында әл-Фараби – философиялық дәстүрді тек мұрагерлікпен жалғастырушы ғана емес, оны жаңаша құрылымдаушы синтезшіл ойшыл ретінде танылды. Оның еңбектерінде кездесетін “екі ұстаз” (*al-mu'allimayn*) ұғымы — интеллектуалдық сабақтастық пен философиялық иерархияны бейнелейтін ерекше концептуалдық құрылым. Бұл атау Аристотель мен Платонды, яғни Ежелгі Грекия философиясының екі бағанын меңзейді. Әл-Фараби Аристотельді “бірінші ұстаз” (*al-mu'allim al-awwal*), ал Платонды оның іліміне іргелі бағыт беруші ретінде сипаттай отырып, өзін осы екеуінің рухани-теориялық жалғастырушысы ретінде пайымдайды [187]. Аристотель мен Платон арасындағы айырмашылықты әл-Фараби онтологиялық және эпистемологиялық жүйе ретінде ұғынады. Платонның идеялар әлемі — абсолюттік болмыс ретіндегі идеалды формаларды негізге алса, Аристотель нақты заттардың табиғатын зерттейтін эмпирикалық реализмді ұсынады. Әл-Фараби бұл екі бағытты біртұтас когнитивтік құрылымға айналдырып, логика, метафизика, саясат және этика сияқты салаларда үйлесімді модельдер ұсынады [62]. “Екі ұстаз” концепциясы — философия тарихын

метафизикалық сабақтастық ретінде тануға негізделген герменевтикалық кілт. Әл-Фараби Аристотельдің логикалық аппаратын мұқият меңгере отырып, Платонның кемел қоғам мен рухани идеялар концепциясын саяси және этикалық категорияларға бейімдеп қайта құрады. Бұл оның “Қайырымды қала” еңбегінде айқын көрінеді: Платонның “философ-патша” бейнесі Аристотельдің “парасатты адамымен” ұштасып, исламдық *‘ақыл-парасат арқылы кемелдену’* идеясымен байытылған [194, 30 б.]. Осы концепция арқылы әл-Фараби ислам философиясын тек дін мен шариятқа сүйенген этикалық жүйе емес, рационалдық негіздегі адамзат өркениетінің универсалдық философиясына айналдыруға күш салды. Бұл тәсіл оны “екінші ұстаз” (*al-mu‘allim al-thani*) мәртебесіне жеткізді. Бұл атау оған ортағасырлық мұсылман философтары мен кейінгі андалусиялық және mashriq философиялық мектептерінен берілді [194, 32 б.]. Әл-Фарабидің “екі ұстаз” концепциясы тек тарихи-теориялық пайым емес, сонымен қатар өркениеттік конвергенцияның моделі болып табылады. Мұнда Шығыс пен Батыс, антикалық және исламдық мәдениеттер, логос пен фарабиілік парасат біртұтас философиялық синтезде тоғысады. Ол бұл синтезді трансмәдениетаралық медиатор ретінде жүзеге асырды [77].

Ислам философиясында, әсіресе әл-Фараби еңбектерінде Платон мен Аристотель ілімдері қарама-қайшы жүйелер ретінде емес, әдіснамалық үндестікке негізделген философиялық синтездің екі арқауы ретінде қарастырылады. Бұл әдіснамалық тұтастық — бір жағынан идеялар мен ұғымдардың тарихи сабақтастығын, екінші жағынан танымдық және логикалық құрылымдардың бірлігін білдіреді [21]. Платонизм көбінесе онтологиялық идеализмге негізделіп, танымның мақсатын идеялар әлеміне жету деп түсіндіреді. Бұл идеялар метафизикалық тұрғыдан “нағыз болмыс” ретінде танылады. Ал перипатетизм, яғни Аристотель мектебі, эмпирикалық реализмге сүйене отырып, формалар мен материя арасындағы байланысқа көңіл бөледі. Бұл екі тәсілдің сыртқы айырмашылығына қарамастан, әл-Фараби оларды гносеологиялық құрылымдардың өзара толықтырылуы ретінде бір арнаға тоғыстырады [20]. Әл-Фараби үшін философия — тек мазмұндық пайымдаудың емес, әдіснамалық дәлдіктің де өрісі. Ол Платонның идеялар теориясын — мақсаттық онтологияның концептуалдық негізі ретінде қабылдай отырып, Аристотельдің логикасы мен себептілік жүйесін — танымдық дәлелдеу мен рационалды рефлексияның құралы ретінде қолданды [62]. Мысалы, әл-Фарабидің *«Ғылымдардың шығу тегі туралы»* трактатында ғылымдар жүйесі — Платондық иерархиялық құрылым үлгісінде орналасқанымен, олардың іштей байланысы мен дәлелдемесі Аристотельдік логикаға негізделеді. Яғни, Платон – мағыналық архитектор, Аристотель – дәлелдеу инженері рөлін атқарады [63]. Бұл әдіснамалық бірлік әл-Фараби философиясында интегративтік таным моделі ретінде көрінеді. Ол Платонның идеалды қоғамы мен Аристотельдің нақты саяси құрылымдарын өзара үйлестіре отырып, *«қайырымды қала»* идеясын ұсынды. Мұнда идея мен реалдылық, теория мен практика, рух пен рационалдық ұштасып, философиялық тұтастық құрайды [62].

Фарабитанулық контексте платонизм мен перипатетизм тек тарихи көзқарас емес, парадигмалық симбиоз ретінде іске асады. Бұл симбиоз — исламдық рационализмнің әдіснамалық негізін қалайды. Ол кейінгі ибн Сина, ибн Рушд секілді философтар үшін де үлгіге айналды [44].

Араб-мұсылман философиясының қалыптасу кезеңінде грек философиялық мұраларын қабылдау мен түсіндіру ерекше тарихи-интеллектуалдық феноменге айналды. Бұл процесс тек мәтіндік аудармаға емес, сонымен қатар герменевтикалық трансформация мен мәдени семантиканың қайта құралуына негізделді. Әсіресе VIII–IX ғасырларда Аббаси халифаты тұсында белсенді жүргізілген аударма қозғалысы (*harakat al-tarjama*) арқылы Аристотель, Платон, Гален, Плотин, Прокл секілді антикалық ойшылдардың еңбектері араб тіліне аударылып, ислам өркениетінің интеллектуалдық қазынасына айналды [42]. Грек философиясын араб-мұсылман дүниетанымына көшіруде тек сөзбе-сөз аудармалар ғана емес, түсіндірмелі интерпретациялар (шарх, тафсир, таъвил) маңызды рөл атқарды. Бұл түсіндірмелер арқылы тек логика мен метафизика ғана емес, сонымен қатар ақыл, рух, форма, материя, мақсаттылық, алғашқы себеп, қозғалыс сияқты категориялар ислам философиялық жүйесіне бейімделді. Мұндай тәсіл әсіресе әл-Фараби, әл-Кинди және ибн Сина секілді ойшылдардың еңбектерінде көрініс тапты [43]. Әл-Фарабидің философиялық синтезі дәл осы түсіндірмелік дәстүрге негізделді. Ол грек философиясын сөзбе-сөз көшіруден гөрі, оны рационалдық құрылым ретінде қайта құруға тырысты. Оның көзқарасында грек мәтіндері – ақиқатты танудың тарихи формасы ғана емес, адам ақылының әмбебап дамуының бір сатысы ретінде қарастырылады [42]. Сондықтан да ол Аристотель мен Платон идеяларын исламдық онтологиямен ұштастырып, логика, метафизика, саясат және этикада жаңаша тұғыр ұсынды. Грек түсіндірмелерінің маңызды ерекшелігі – олардың философияны діни догматтан ажырату құралы ретінде қызмет етуі. Бұл араб-мұсылман ойшылдарына табиғи таным мен діни сенімнің арасындағы қатынасты рационалдық деңгейде түсіндіруге мүмкіндік берді. Әл-Фараби бұл тұрғыда философия мен діннің ортақ мақсаты – бақытқа жету мен қоғамды кемелдендіру деген тұжырымды ұсынады [195]. Сондай-ақ грек түсіндірмелері - интеллектуалдық жалғастықтың тарихи-когнитивтік картасы ретінде қызмет атқарды. Олар ислам философиясының өзегіне айналып қана қоймай, кейін еуропалық схоластика мен ренессанс ойының да негізін қалады. Араб тіліндегі грек философиясының корпусын латын тіліне аудару арқылы ортағасырлық Еуропа Рационализмнің жаңғыруына жол ашты [77]. Осылайша, грек түсіндірмелері — мәдени кодтар мен семантикалық жүйелердің тарихи көші-қонының парадигмасы ретінде ислам философиясында әмбебап рөл атқарды. Олар антикалық рационализм мен исламдық руханият арасындағы интеллектуалдық көпір бола отырып, философиялық универсализмге жетудің ерекше үлгісін паш етті.

Әл-Фарабидің онтология мен метафизика салаларындағы көзқарастары — ислам философиясының қалыптасуындағы іргелі

бағыттардың бірі. Ол бұл салаларда Платон мен Аристотель философиясының рационалистік желісін исламдық дүниетаныммен ұштастыра отырып, қосарлы болмыс құрылымы мен ақыл категориясына негізделген тұтас метафизикалық жүйе ұсынады [63].

1. Болмыс (*al-wujūd*) және оның сатылары: Әл-Фарабидің онтологиялық жүйесінде болмыс иерархиялық құрылым ретінде қарастырылады. Ол болмысты міндетті (*wājib al-wujūd*) және мүмкін (*imkān al-wujūd*) деп екіге бөледі. Бұл категориялар кейін ибн Сина мен ибн Рушд философиясының негізіне айналды. Міндетті болмыс – Жаратушы, яғни абсолюттік мән ретінде мәңгі әрі өзгермейтін субстанция. Ал мүмкін болмыс – жаратылған нәрселер, яғни материя мен форма, қозғалыс пен өзгеріс арқылы анықталатын әлем элементтері [62].

2. Ақыл (*‘Aql*) концепциясы: Әл-Фараби метафизикада ақыл категориясын онтологиялық негіз ретінде қарастырады. Ол ақылды төрт сатыға бөледі: потенциалды ақыл (*al-‘aql al-hayūlānī*), әрекет етуші ақыл (*al-‘aql al-fi‘lī*), игерілген ақыл (*al-‘aql al-mustafād*) және белсенді ақыл (*al-‘aql al-fa‘āl*) [3]. Бұл құрылым онтологиялық дамудың когнитивтік схемасы ретінде, адамның болмыс шеңберінде кемелдену жолын сипаттайды. Белсенді ақыл – әл-Фараби үшін метафизикалық делдал рөлін атқаратын, адамның интеллектуалдық кемелденуіне мүмкіндік беретін универсалдық агент. Бұл ұғым – Плотиннің неоплатонизмінен бастау алып, Фараби философиясында ақыл мен болмыстың тұтастығын негіздейтін концепцияға айналды [127].

3. Мақсаттылық (*ghāya*) және себептілік (*‘illa*): Әл-Фараби Аристотельдік төрт себеп ілімін қабылдай отырып, оны исламдық теологиямен ұштастырады. Әсіресе финалдық себеп (*ghāya*) – болмыстың мәндік қозғалысындағы басты күш ретінде сипатталады. Бұл идея Құдайды тек алғашқы қозғаушы ретінде емес, сонымен қатар болмыстың логикалық және мақсаттық негізі ретінде тануға жол ашады [19].

4. Форма мен материя диалектикасы: Фараби ілімінде форма мен материя – онтологиялық шындықтың екі бірдей қажетті қыры. Ол бұл екеуін Аристотель ізімен қабылдаса да, форманы — мағына мен мәннің (*ma‘nā*) негізгі иесі ретінде, ал материяны — потенция және реализация мүмкіндігі ретінде сипаттайды. Осы тұрғыдан алғанда, әлемдегі әрбір зат — мән мен мүмкіндіктің үйлесімді нәтижесі [19].

5. Жаратушы мен әлем қатынасы: Метафизикалық жүйесінің шарықтау нүктесінде әл-Фараби Құдай мен әлемнің байланысын сипаттайды. Оның пікірінше, әлем жаратылғанымен, ол қажеттілік логикасымен пайда болған. Бұл көзқарас — құдайлық ақылдың өз ішіндегі рефлексиясы арқылы көпшілік болмыстардың туындауы идеясын білдіреді. Мұндай көзқарас неоплатондық эманация теориясының исламдық түрлендірілген нұсқасы ретінде бағаланады [15].

Әл-Фарабидің онтология мен метафизикадағы концепциялары — антикалық философияның рационалды негіздерін исламдық дүниетаныммен герменевтикалық және гносеологиялық тұрғыдан қайта үйлестірудің бірегей

үлгісі. Оның ілімінде болмыс пен таным, ақыл мен жаратушы, материя мен мән ұғымдары тұтас философиялық жүйе ретінде көрініс табады. Бұл жүйе ислам философиясындағы кейінгі метафизикалық ілімдердің методологиялық өзегіне айналды.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы — тек ислам әлемі шеңберіндегі ілім емес, интеркультуралық сабақтастықтың және трансформацияның үлгісі. Оның ілімінде антикалық грек философиясы, сириялық христиан философиясы, парсы-ирани мәдениеті және түркілік дүниетаным метафизикалық және гносеологиялық тұтастыққа біріктірілген. Мұндай бірігу интеллектуалдық мұрагерліктің герменевтикалық үдерісі ретінде жүзеге асты [19]. Грек философиясынан алынған ұғымдар – болмыс, форма, себеп, мақсаттылық, ақыл – ислам философиялық тілінде жаңаша семантикалық өріс тапты. Бұл процесс тек рецептивтік көшіру емес, мәдени трансмутация деңгейінде жүрді. Мәселен, Платон мен Аристотель еңбектері араб тіліне аударылғанда, олардың философиялық ұғымдары исламдық контекске сәйкес тафсирлік қайта түсіндіруге ұшырады [21]. Әл-Фараби осы дәстүрді жалғастырып қана қоймай, рационалдық рефлексия арқылы трансформациялаған тұлға ретінде ерекшеленеді. Фарабидің пайымынша, философия — универсалды ақиқатқа жетудің құралы. Бірақ бұл ақиқат әр өркениетте әртүрлі формаларда көрініс табуы мүмкін. Осыған байланысты ол интеркультуралық мұрагерлікті "мәндік жалғастық" және "пішіндік трансформация" ретінде ұсынады [20]. Яғни, ақиқат бір, бірақ оған апаратын жолдар – тарихи, тілдік, мәдени ерекшеліктерге тәуелді. Бұл тәсіл – плюралистік рационализмнің бастау бұлағы. Сабақтастық – грек және сириялық философтардан (Плотин, Порфирий, Прокл, Иоанн Дамаскин) қабылданған эпистемологиялық құрылымдарды сақтау болса, трансформация – бұл құрылымдарды исламдық дүниетаным аясында қайта мағыналандыру. Әл-Фараби үшін бұл үдеріс тек аударма емес, интеллектуалдық синтез әрекеті. Осы тұрғыдан алғанда, оның философиясы – мәдени аралық диалогтың теориялық архитектурасы [15]. Интеркультуралық мұрагерліктің ерекше көрінісі – "екі ұстаз" концепциясында (Платон мен Аристотель). Бұл арқылы әл-Фараби Батыс пен Шығыс философиясының үндестігін негіздеді. Сонымен қатар, ол өзінің шығармаларында ислам, христиан және грек дүниетанымының аксиологиялық ортақ тұстарын көрсетіп, рухани-философиялық трансмиссияның кеңістігін құрды [62]. Бұл сабақтастық қазіргі мультикультуралық философия және өркениетаралық сұхбат теориясы үшін де ерекше үлгі бола алады. Өйткені әл-Фарабидің әдіснамасы – мәдениетаралық релятивизмге ұрынбай, рационалдық негізде байланыс орнату жолы.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы — антикалық ойдың исламдық өркениетке енгізілуінің ғана емес, сонымен қатар ұстаздық философиялық ілімді жүйелі трансформациялау әрекетінің жарқын үлгісі. Ол грек философтарының (әсіресе Аристотель мен Платонның) идеяларын тек қабылдап қана қоймай, оларды ислам дүниетанымы мен рационалдық дәстүр

негізінде жаңаша метафизикалық, этикалық және саяси-пәлсапалық жүйеге айналдырды [19].

Ұстаздық мұра мен философиялық трансформация: Фараби ұстаздарынан — Йохан ибн Хайлан, Әбу Башар Матта, сириялық аудармашы-философтар арқылы грек логикасын, метафизикасын және тіл философиясын меңгеріп, сол жүйені исламдық интеллектуалдық тілге бейімдеді. Бұл процесс тек теориялық емес, онтологиялық және эпистемологиялық метаморфозға ұласты. Фараби үшін ұстаздық мұра — өзгермейтін догма емес, мәнін сақтай отырып түрленетін идеялық құрылым [62]. Оның еңбектерінде бұл трансформация логика мен метафизика арасындағы сабақтастықты жүйелеу, парасат пен кемел қоғам идеясын негіздеу, сондай-ақ ақыл мен пайымның онтологиялық негіздерін тұжырымдау арқылы жүзеге асты. Әл-Фараби ұстаздық білімді дидактикалық жүйе емес, гносеологиялық процестің белсенді акті ретінде пайымдайды.

«Екінші ұстаз» статусы: сабақтастық пен жаңашылдық тоғысы. Әл-Фараби ислам философиясында "al-Mu'allim al-Thānī" — «екінші ұстаз» атауына ие болуы кездейсоқ емес. Бұл атау — Аристотельдің «бірінші ұстаз» ретіндегі мәртебесімен сабақтасатын, бірақ мүлде басқа өркениеттік-онтологиялық контексте жүзеге асқан интеллектуалдық жаңғыртудың дәлелі [63]. Фараби өзінің шығармаларында ұстаздарын құрметтей отырып, философияны жаңа эпистемологиялық кеңістікке енгізді. Ол логиканы тілдің қызметі ретінде қарастырып, түсініктілікті рационалдық категориямен алмастырды; метафизиканы тек болмысты тану құралы емес, қоғамды кемелдендірудің іргетасы деп ұғындырды [127]. Бұл оның ұстаздық мұраға құрметпен қарай отырып, соны жаңаша жүйелеу мен теориялық дербестікке ұмтылғандығын дәлелдейді.

Әл-Фараби мектебінің кейінгі ойшылдарға ықпалы: Әл-Фарабидің ілімі кейінгі мұсылман ойшылдарына — Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Рушд сынды ғұламаларға айтарлықтай әсер етті. Ибн Сина, мысалы, ақыл сатыларын нақтылап, әл-Фарабидің белсенді ақыл теориясын медицина мен метафизикада дамытты. Оның «ашық ақыл» (*aql mustafād*) концепциясы — Фарабиден бастау алатын интеллектуалдық жалғастықтың айғағы [15]. Әл-Бируни мен Ибн Рушд әл-Фарабидің ғылымдарды жіктеу, логика мен дін арасындағы шекараны анықтау идеясын жалғастырып, оны теология мен философияның диалогына негіз қылды. Ибн Рушд Аристотель философиясын араб тілінде түсіндіруде Фарабидің интерпретациялық әдісін үлгі ретінде қабылдаған [63].

Әл-Фарабидің ұстаздық мұраны трансформациялауы — сабақтастық пен жаңашылдықтың органикалық бірлігі. Ол философиялық идеяны тарихи формасынан ажыратып, оның мәнін исламдық онтологиялық құрылымға енгізді. «Екінші ұстаз» статусы — бұл интеллектуалдық ізденіс пен тарихи-мәдени синтездің белгісі ғана емес, философиялық еркіндік пен терең жаңғыртудың да куәсі. Оның мектебі арқылы ислам философиясы тек грек

ілімінің жалғасы ғана емес, әлемдік философияның дербес дәстүрі ретінде қалыптасты.

Әл-Фарабидің философиялық жүйесі — тек өзінің заманының интеллектуалдық ландшафтына ықпал етіп қана қоймай, мәдениеттер тоғысында өркениеттік сабақтастықтың үлгісіне айналды. Оның мұрасы антикалық грек философиясы мен исламдық дүниетаным арасындағы герменевтикалық көпір, сондай-ақ ұстаздан шәкіртке жалғасатын интеллектуалдық генеалогияның феномені ретінде қарастырылады [19].

Фараби сабақтастығының өркениетаралық маңызы: Әл-Фарабидің философиялық жобасы — Шығыс пен Батыс, грек пен араб, діни сенім мен рационалдық таным арасындағы мәдени келісім моделін ұсынады. Оның "екі ұстаз" тұжырымы (Платон мен Аристотель) арқылы жасалған синтез ақиқаттың көпмәдени формаларын терістемей, оларды біртұтас метафизикалық өріске біріктіреді [15]. Бұл, бір жағынан, философиялық плюрализмнің ерте формасы ретінде, екінші жағынан — өркениеттер диалогының теориялық негізі ретінде де бағаланады.

Ұстаз-шәкірт желісінің философиялық онтологиядағы орны: Фарабитанулық дәстүрде ұстаз-шәкірт қатынасы — жай педагогикалық феномен емес, онтологиялық сабақтастықтың мәдени-когнитивтік формасы. Бұл желі арқылы ақиқат тек тасымалданбайды, сонымен қатар әр тарихи дәуірдің мәндік контекстінде жаңаша мағыналанады. Әл-Фараби мен оның ұстаздары арасындағы байланыс, сондай-ақ оның идеяларының Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Рушд сынды тұлғаларда жалғасуы — философиялық реляцияның ішкі логикасын көрсетеді [63]. Бұл онтологиялық сабақтастық кейінгі дәуірлерде интеллектуалдық қауымдастықты құру мен ғылыми дәстүрді жалғастыруда үлгіге айналды. Яғни, ұстаздық трансмиссия — философияны «тірі білім» ретінде ұстап тұрудың тәсілі.

Заманауи фарабитануда сабақтастық идеясын қайта пайымдау: Қазіргі фарабитану ғылымында сабақтастық ұғымы — тек тарихи жалғастықты сипаттайтын категория ғана емес, сонымен қатар өркениеттік трансформациялар контекстінде қайта пайымдалатын теориялық ұғым ретінде қабылданады. Бұл сабақтастық — постколониалдық, пәнаралық және мәдениетаралық ізденістер аясында жаңа философиялық құрылымдарды жасауға мүмкіндік береді [63].

Яғни Әл-Фарабидің мұрасын қайта пайымдау — қазіргі жаһандану, мәдени плюрализм, жасанды интеллект және цифрлық рационализм жағдайында адамзаттың философиялық өзегін қайта табуға жол ашады. Ол бізге мәдениеттер арасындағы интеллектуалдық өзара ықпалдастықты қалай құруға болады деген сұраққа жауап береді.

2.3 Әл-Фарабидің Шығыс пен Батысқа әсері: мәдени трансмиссия

Мәдени трансмиссия — бір өркениет аясында қалыптасқан идеялар, мәндер мен символдық құрылымдардың басқа мәдени контекстерге өтіп, сол жерде қайта интерпретациялануы мен бейімделуін білдіретін күрделі

когнитивтік-онтологиялық үдеріс. Бұл ұғым мәдениетті статикалық құрылым ретінде емес, семиозистік және динамикалық ағым ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Семантикалық көші-қон (semantic migration) – бұл идеялар мен ұғымдардың бір тілдік-мәдени кодтан екіншісіне ауысуы, ал идеялар диаспорасы – философиялық, ғылыми, рухани мазмұндардың трансұлттық интеллектуалдық өмірін сипаттайды [62]. Әл-Фараби философиясы – дәл осы семантикалық көші-қон мен идеялар диаспорасы аясында қалыптасқан ілімдердің жарқын үлгісі. Ол грек философиясындағы рационалдық пен метафизиканы исламдық дүниетаным жүйесіне енгізу арқылы мәдениеттің когнитивтік трансгрессиясын жүзеге асырды. Бұл трансмиссия тек аударма деңгейінде шектелмей, ұғымдардың жаңа мағыналық өрістерге көшуі мен қайта құрылуына негізделген [62]. Мәселен, Аристотельдің «логос» және «ентелехия» ұғымдары әл-Фарабидің шығармаларында «ақыл» (*'aql*), «жаратушы парасат» (*'aql al-fa'āl*) категорияларына айналып, онтологиялық және моральдық мәнмен толықты. Батыстың рухани парадигмаларын байланыстырушы тарихи-танымдық субъект. Оның интеллектуалдық жобасы – антикалық рационализм мен исламдық метафизиканың онтологиялық үйлесімін құру әрекеті ретінде көрінеді. Фараби тұлғасы – мәдени конвергенцияның агенті, яғни өркениеттер тоғысындағы гносеологиялық медиатор [63]. Ол тек идеяларды тасымалдап қоймай, оларды мәдени-эпистемологиялық тұрғыда қайта кодтады. Мысалы, Платон мен Аристотельдің философиялық категориялары исламдық онтология мен қоғам туралы көзқарастармен ұштасып, жаңа жүйеленген дүниетанымға айналды. Бұл тұрғыда әл-Фарабидің рөлі – идеялар мен ұғымдарды «жол бойында жаңғырту» (resemanticization in transit) тәжірибесінің классикалық үлгісі [15]. Фараби феномені арқылы біз мәдени трансмиссияны тек біржақты беру емес, рефлексиялық және интерпретациялық акт ретінде түсінеміз. Ол интеллектуалдық көші-қонға ұшыраған идеялардың жаңа онтологиялық экожүйеде өмір сүру формаларын анықтай алды. Оның еңбектерінде байқалатын бұл «бұрынғыны ұмытпай жаңаша бейімдеу» принципі – өркениеттік өзара ықпалдастықтың терең формасы.

Шығыс пен Батыс арасындағы интеллектуалдық кеңістік – бұл геосаяси межеден әлдеқайда кең, мағыналар, идеялар мен түсініктердің өрістік қозғалысын қамтитын философиялық артерия. Мұндай кеңістік ұғымы тек физикалық мекендікке қатысты емес, семиотикалық, онтологиялық және эпистемологиялық өзара әрекеттесу алаңы ретінде қарастырылуы тиіс. Әл-Фараби осы кеңістікте трансмиссиялық субъект ретінде ғана емес, философиялық жүйелердің медиаторы рөлінде көрінеді [42]. Аббаси халифаты тұсында Бағдад пен Сирия аймағы антикалық грек философиясы мен исламдық ойдың түйіскен трансконтинентальды интеллектуалдық хабына айналды. Осы кеңістік арқылы Александриядан Бағдадқа, Дамасктен Толедоға дейінгі бағытта білім мен танымның тасымалдануы жүріп отырды. Бұл бағыт тек аударма арқылы емес, ғылымдардың қайта жүйеленуі мен түсініктердің мәдени кодқа сәйкес

трансформациялануы арқылы жүзеге асты [42]. Әл-Фараби бұл кеңістікте Платон мен Аристотельдің метафизикалық және логикалық ілімдерін исламдық онтологиямен ұштастыру арқылы идеялардың трансконтинентальды артериясын философиялық деңгейде бекітті. Оның көзқарастары батыстық схоластикаға (әсіресе Тома Аквинский мен Альберт Великийге) дейін жетіп, Шығыс мұрасының Еуропалық философиялық дәстүрге интеграциялануына ықпал етті [77]. Оның философиясы арқылы біз Шығыс пен Батыстың арасындағы интеллектуалдық кеңістікті тек қарама-қарсы өркениеттік блоктар емес, өзара өтімді, диалогқа ашық, көпвекторлы рухани кеңістік ретінде танимыз. Бұл кеңістікте әл-Фараби ілімдері ортақ ақиқат ізденісінің аксиологиялық өзегі ретінде көрініс тапты. Философиялық артерия – бұл идеялар тасымалданатын жол ғана емес, олардың мағынасы қайта ашылып, жаңаша өмір сүретін рухани-танымдық кеңістік.

Әл-Фарабидің философиялық дүниетанымы үш ірі мәдени-өркениеттік арнаның — антикалық грек философиясының рационалистік мұрасы, ислам өркениетінің метафизикалық-теологиялық құрылымы және түркілік дүниетанымның этикалық-онтологиялық өлшемдерінің қиылысында қалыптасты. Бұл аралық кеңістік тек идеялардың механикалық қосындысы емес, мағыналардың терең трансформацияға ұшырайтын герменевтикалық аймағы болды [19]. Грек философиясынан Фараби, ең алдымен, логика мен метафизика құрылымын, танымдық тәртіп пен себептілік заңдылықтарын қабылдап, оларды исламдық онтологияның мәндік жүйесіне енгізді. Аристотельдің логикалық трактаттары мен Платонның «мемлекет» концептісі оның шығармаларында жаңа гносеологиялық сипатта қайта құрылды. Ал исламдық мәдениет оған Құдай, пайғамбарлық, бақыт пен кемелдік туралы этико-метафизикалық концептілерді ұсынды [63]. Түркілік орта — оның дүниетанымдық негізінде әлем мен адам арасындағы тепе-теңдік, тәртіп пен парасаттылық секілді практикалық категориялармен толықты [15]. Фараби ілімі — мәдени-философиялық синтездің жарқын көрінісі. Ол логиканы — таным мен тілдің құралдық құрылымы, метафизиканы — болмыстың мәнін ашатын ілім, ал парасаттылықты (‘aql) — адам мен қоғамның кемелденуін қамтамасыз ететін субстанция ретінде түсіндірді. Бұл үштік жүйе оның «Бақытқа жету жолындағы философия» тұжырымдамасының өзегіне айналды [195]. Метафизика — онтологиялық иерархияны (Жаратушы, белсенді ақыл, табиғат, адам) белгілейтін құрылым болса, логика — соған апаратын әдіс. Ал парасаттылық — бұл құрылыммен өмір сүре білу қабілеті. Осы арқылы Фараби рационалдық ілімді адамгершілік пен қоғамдық үйлесімге бағытталған рухани жүйеге айналдырды. Бұл — антикалық даналықты исламдық универсализммен ұштастыра алған метафизикалық көпір [195]. Әл-Фараби танымның мәдени-эпистемологиялық түйіні — тіл, логика және болмыс арасындағы өзара тәуелділікте жатқанын анық көрсетті. Оның көзқарасында тіл — тек коммуникация құралы емес, ойдың құрылымын белгілейтін семиотикалық жүйе, логика — сол тілде мағынаның тәртібін

айқындайтын методологиялық аппарат, ал болмыс — осы мағыналар жүйесінің онтологиялық субстанциясы [62]. Фараби «Китаб әл-хуруф» еңбегінде әрбір философиялық категорияның тілдік, логикалық және онтологиялық үш қабаты бар екенін көрсетеді. Мәселен, "мән" ұғымы тілде — сөз, логикада — ұғым, метафизикада — болмыс ретінде түсіндіріледі. Бұл модель семиозис пен философиялық түсініктің мәдени контексте қалай түрленетінін паш етеді [196].

Әл-Фарабидің философиялық жүйесі — кейінгі ислам философиясында тұтас бір методологиялық және онтологиялық парадигма ретінде қабылданды. Бұл парадигма, әсіресе Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Баджжа мен Ибн Туфайлдың еңбектерінде айқын көрініс тапты. Олардың шығармаларында Фарабидің логика, метафизика, эпистемология және саясат философиясына қатысты идеялары тек мұра ғана емес, жанданған жүйе ретінде өмір сүрді. Ибн Сина (Авиценна) әл-Фарабиді «екінші ұстаз» ретінде мойындай отырып, оның ақыл теориясын әрі қарай дамытты. Ибн Синаның «Ақылдың бес деңгейі» туралы концепциясы әл-Фарабидің «белсенді ақыл» (*'aql al-fa'āl*) идеясынан бастау алады [63]. Әл-Бируни ғылым мен діннің арақатынасын талдауда Фарабидің рационализмге негізделген когнитивтік құрылымын қолданды [63]. Ибн Баджжа мен Ибн Туфайл секілді Андалусия ойшылдары фарабитанулық этика мен саяси утопияны өз еңбектерінде жаңаша интерпретациялап, оны батыс ислам философиясының өзегіне айналдырды. Ибн Туфайлдың «Хай ибн Йақзан» философиялық романы — фарабитанулық «парасатқа негізделген рухани кемелдік» идеясының әдеби-когнитивтік көрінісі [197]. Әл-Фарабидің ақыл туралы ілімі — ислам философиясындағы рационалдық антропологияның іргетасы болып есептеледі. Оның «Ақыл туралы трактатында» (*Risāla fī l-'aql*) ақыл — білімнің қайнар көзі, болмыстың танымдық құрылымын түсінудің негізі ретінде сипатталады. Бұл ілім кейін ислам өркениетінде онтология мен саясат, этика мен космологияның түйіскен жерінде жүйеленіп, терең дамытылды [63]. Кемел қоғам тұжырымдамасы «Мемлекет қайраткері туралы трактат» (*Ara' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*) еңбегінде көрініс тапқан. Бұл концепция исламдық саяси философияда утопиялық модель ретінде кеңінен таралды. Ол пайғамбар-философты идеал билеуші ретінде ұсына отырып, ақыл мен парасатқа негізделген қоғамдық құрылымды сипаттайды. Бұл идея әл-Ғазали мен Ибн Рушдке дейін түрлі деңгейде жалғастық тапты [198]. Фараби мектебі мен исламдық неоплатонизм: Фараби мектебі ислам философиясындағы неоплатондық бағыттың жүйеленген және исламдық дүниетаныммен үйлестірілген формасын қалыптастырды. Бұл мектептің басты ерекшелігі — бірлік онтологиясы (*wahdat al-wujūd*) мен ақыл иерархиясын грек неоплатонизмінен қабылдай отырып, Құдай мен жаратылыс арасындағы қатынасты исламдық теологиямен байланыстыра қарастыруында. Фарабидің «бірінші себеп» (*al-sabab al-awwal*) пен «белсенді ақыл» (*al-'aql al-fa'āl*) концептілері — исламдық неоплатонизмнің метафизикалық өзегіне айналды. Бұл модель кейін Ибн Синада жүйеленіп, Сухравардидің ишраки мектебінде мистикалық интерпретацияға ие болды.

Осылайша, Фараби мектебі рационалды негізде басталғанмен, рухани онтология мен ішкі интуицияны қамтыған кең өріске айналды [42].

XII–XIII ғасырлар — ислам философиясының Латын Еуропаға ықпал етуінің шарықтау кезеңі. Бұл үдерісте Толедо аудармалар мектебінің атқарған рөлі ерекше. Андалусия жерінде орналасқан бұл интеллектуалдық орталық Шығыс мұрасының, соның ішінде әл-Фараби ілімінің еуропалық схоластикамен түйісуіндегі трансконтинентальды гносеологиялық көпір ретінде танылды [42]. Толедода жұмыс істеген Герард Кремонский, Доминик Гундисалинус, Майкл Скот сынды аудармашылар араб философиясын — Аристотель мен оның мұсылман комментаторлары арқылы — алғаш рет латын тіліне жүйелі түрде тәржіма жасады. Олар тек мәтінді аударып қана қойған жоқ, сонымен қатар онтологиялық және логикалық категорияларды философиялық контексте түсіндіріп, схоластикалық философияның іргетасын қалады [77]. Әл-Фарабидің логикалық әдіснамасы, белсенді ақыл концептісі мен кемел қоғам идеясы осы аудармалар арқылы Фома Аквинский, Альберт Үлкен сияқты схоластардың еңбектеріне тікелей әсер етті. Мәселен, Аквинскийдің «*veritas*» (ақиқат) ұғымын жүйелеуіндегі ақылдың функциялары әл-Фарабидің танымдық деңгейлер моделіне негізделгені байқалады [3]. Фарабидің шығармалары көбінесе Ибн Сина арқылы танылғанымен, аудармаларда оның метафизикалық құрылымдары мен логика іліміне қосқан үлесі ерекше екпінмен сипатталады. Бұл әсіресе «*De intellectu*» және «*Liber de philosophia prima*» деп аталатын аударма мәтіндерде көрініс табады. Осы арқылы Фараби Еуропада «екінші ұстаз» ретінде қабылданды, бұл атау тек мұсылман дүниесінде ғана емес, схоластикалық дәстүрде де орнықты [77]. Толедо мектебі тек біржақты аударма орталығы емес, мәдени-философиялық трансфер алаңы ретінде жұмыс істеді. Мұнда фарабитанулық идеялар еуропалық христиандық ойлау жүйесімен интертекстуалды диалогқа түсті, нәтижесінде *scholastica* исламдық философиямен синтезделген жаңа интеллектуалдық бағытқа ие болды [199].

Әл-Фарабидің философиялық жүйесі XII–XIII ғасырлардағы Латын Еуропасының интеллектуалдық кеңістігінде терең резонанс тудырды. Оның логика, метафизика және саяси-философиялық ілімдері исламдық рационализмнің негізгі арқауы бола отырып, схоластикалық философияның дамуына да қуатты импульс берді. Бұл ықпал ең алдымен *Альберт Великий*, *Тома Аквинский* және *Роджер Бэкон* сынды Батыс ойшылдарының еңбектерінен айқын көрініс тапты.

- *Альберт Великий (Albertus Magnus)*: Альберт Великий — схоластикадағы ислам философиясының белсенді қабылдаушысы ретінде белгілі. Ол араб авторларына ерекше мән берген, әсіресе *Ибн Сина* арқылы *әл-Фараби* идеяларын тікелей игерген. Альберттің логикаға, болмыс құрылымына және таным процестеріне арналған еңбектерінде фарабитанулық «*ақылдың сатылары*», сондай-ақ «*интеллектус агент*» ұғымы кеңінен қолданылды [77]. Ол әл-Фарабидің логикалық категорияларды құрылымдау тәсілін

Аристотельге жақындастыра отырып, *рационалдық таным мен діни догманың үйлесімін* ұсынуға тырысты.

- *Тома Аквинский (Thomas Aquinas)*: Фома Аквинскийдің шығармашылығында әл-Фараби идеялары әсіресе *құдайлық таным, себептілік және қоғамдық құрылым туралы теориялар* арқылы көрінеді. Ол Фарабидің «*парасатты қоғам*» идеясын христиандық контексте қайта қарастырып, идеал билеуші туралы христиандық теология мен саяси философияны үйлестіруге ұмтылды [77]. Сонымен қатар, Аквинский *белсенді ақыл* концепциясын (*intellectus agens*) Ибн Сина мен Фараби еңбектері арқылы қабылдады, әрі оған *фидеистік бағыттан гөрі гносеологиялық релятивизмге* жақын көзқарас ұсынды [77].
- *Роджер Бэкон (Roger Bacon)*: Роджер Бэкон — ислам ғылымының ықпалын теориялық негізде мойындап, оны *ғылыми-эксперименттік әдістеме* арқылы толықтырған батыс схоласты. Ол өзінің ғылыми еңбектерінде *логикалық құрылым мен тілдің онтологиялық маңызын* ашуда Фараби ілімдерін тікелей қолданған. Бэкон әл-Фарабидің тіл, логика және метафизика байланысын түсіндірудегі тәсілдерін дамыта отырып, *семиотика мен натурфилософия арасындағы байланысты* философиялық деңгейде интерпретациялады [200]. Ол «қосақталған тілдік құрылым» теориясы арқылы Фарабидің «Китаб әл-хуруф» еңбегіндегі логикалық-грамматикалық түсініктерді игерді деп есептеледі.

Яғни Фарабитанулық идеялар тек ислам өркениетімен шектелмей, Латын Еуропасында *ақыл мен сенімнің, ғылым мен діннің, логика мен догманың* арасындағы диалогтың іргетасын қалауға үлес қосты. Альберт Великий, Фома Аквинский және Роджер Бэкон секілді ойшылдар әл-Фарабидің ілімін өздерінің *метафизикалық, теологиялық және гносеологиялық жүйелерінде қайта жандандырып, оны еуропалық философияның канонына* енгізе алды. Бұл — фарабитану тарихындағы *өркениеттік конвергенцияның үлгісі*.

Ортағасырлық Еуропа философиясының зияткерлік құрылымында *scholastica* мектебі ерекше маңызға ие болды. Бұл мектеп логика мен метафизиканы теологиямен ұштастыра отырып, *ақыл мен сенімнің үйлесімін* мақсат тұтты. Scholastica мектебі Аристотельді "бірінші ұстаз" (*primus magister*) деп таныса, *әл-Фарабиге "екінші ұстаз" (al-tu 'allim al-thānī)* деген мәртебе беріп, оны философиялық дәнекер ретіндегі тарихи рөлін жоғары бағалады [171]. "Екінші ұстаз" ұғымының scholastica контекстінде орнықты болуы — *Аристотель ілімін исламдық интерпретация арқылы игеру мен жүйелеу үдерісінің* нәтижесі. Әл-Фараби Аристотельдің логикасы мен метафизикасын жүйелеу арқылы оны ислам философиясына ғана емес, кейінгі латындық схоластикаға да бейімдеді. Бұл трансмиссия Толедо мектебі арқылы жүзеге асып, scholastica ойшылдарының танымына тікелей әсер етті [171]. Тома Аквинский, Альберт Великий сынды теолог-философтары Фарабидің логикалық жіктеулеріне, таным сатыларына және

себептілік теорияларына сілтеме жасай отырып, *Аристотель мен исламдық интерпретация арасындағы үйлесімді модельдерді* қалыптастырды. Бұл тұрғыда "екінші ұстаз" бейнесі тек атақ емес, *философиялық мұрагерліктің онтологиялық статусы* ретінде қабылданды [63].

Фарабидің рөлі scholastica мектебінде екі негізгі деңгейде көрініс тапты:

1. *Гносеологиялық құрал ретінде*: Ол логика мен ақыл сатыларын ұсыну арқылы *ақиқатты рационалды танудың мүмкіндігін* паш етті. Scholastica үшін бұл – теологиялық мәселелерді логикалық негізде дәлелдеудің әдіснамалық құралына айналды [4].
2. *Метафизикалық интерпретатор ретінде*: Фараби Аристотельдің болмыс туралы ілімін исламдық онтологиямен сабақтастырып, *қозғалыс, материя, форма және мақсат* ұғымдарын діни-рационалды үйлестіру арқылы scholastica философиясының мазмұнын байытты [171].

Scholastica мектебіндегі әл-Фарабидің «екінші ұстаз» ретінде мойындалуы – *өркениетаралық философиялық сабақтастықтың шынайы үлгісі*. Бұл феномен тек тарихи факт емес, *Батыс пен Шығыс арасындағы интеллектуалдық интеграцияның философиялық метафорасы* іспетті. Фарабидің scholastica мектебіне әсері оның *ғылымдар иерархиясы, тіл мен логика байланысы, парасат пен кемелдік идеялары* арқылы көрініс тауып, христиандық философияның дамуына дәнекер бола алды.

Философиялық идеялардың мәдениеттер арасында таралуы жай ғана тілдік аудармамен шектелмейді; ол — терең *герменевтикалық бейімделу* мен семантикалық қайта конструкция үдерісін қажет ететін күрделі мәдени тәжірибе. Әл-Фараби идеяларының антикалық Грекиядан исламдық және одан әрі латындық Еуропа кеңістігіне өтуі — осы *мәдени аударма мен интерпретацияның парадигмалық үлгісі* болып табылады [62].

1. *Аударма – семантикалық көші-қон алаңы*: Араб-мұсылман әлемі антикалық философиямен алғаш рет грек тіліндегі еңбектердің сириялық және кейін арабша аудармалары арқылы танысты. Бұл аудармалар механикалық тіл ауыстыру емес, *мәдени кодтарды қайта құрау әрекеті* болды. Әл-Фарабидің шығармалары, әсіресе Аристотельдің логикасына жасаған түсіндірмелері, *грек ұғымдарын исламдық дүниетаныммен сәйкестендірудің герменевтикалық тәсілдерімен* ерекшеленеді [62]. Мысалы, "ақыл" (*noûs*) ұғымы Фараби еңбектерінде "ақл" ретінде түрленіп, тек рационалдық қабілет емес, *космологиялық, онтологиялық деңгейдегі белсенді агент* ретінде қарастырылады.

2. *Герменевтикалық бейімделу – мәдени релятивизмнің философиялық формасы*. Герменевтикада мәтін мәні — оны оқушының тарихи-мәдени горизонтымен өзара әсерлесуінен туындайды. Әл-Фараби грек философиясын жай ғана сақтап қалушы емес, оны *исламдық ақиқат құрылымымен үйлестіріп, мәдени трансформация жасаушы* болды. Оның "Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары" еңбегінде Платонның утопиялық идеялары *шаригат, парасат, пайғамбарлық* ұғымдарымен

үндестіріледі. Бұл — идеялардың герменевтикалық қайта құрылуы ғана емес, *мәндердің мәдени мутациясы* [63].

3. *Латындық қабылдаудағы бейімделу*: XII–XIII ғасырларда әл-Фараби еңбектері Ибн Сина арқылы латын тіліне аударылып, *толедолық герменевтикалық фильтрден* өтті. Бұл кезеңде *scholastica* философтары Фарабидің логикалық құрылымдарын *христиан теологиясымен үйлестіру* мақсатында бейімдеді. Мысалы, Фарабидің «белсенді ақыл» концептісі Аквинский ілімінде *intellectus agens* ретінде қайта мәңделіп, Құдай ақылы мен адам ақылы арасындағы дәнекер ретінде түсіндірілді [63]. Бұл — мәдени аударманың герменевтикалық дәйектілік пен *доктриналдық икемділікке сүйенген үлгісі*.

4. *Герменевтика және философиялық резонанс*: Мәдени аударма тек тілдік емес, *онтологиялық құрылымдардың үйлесімін іздеу* әрекеті болып табылады. Бұл тұрғыдан алғанда, Фараби идеялары тек исламдық немесе батыстық философияда ғана емес, *жалпы адамзаттық гносеологиялық модельдерде* де өзектілігін сақтады. Оның логика, тіл және болмыс ұғымдарын байланыстыра қарастыруы қазіргі семиотика мен тіл философиясында да *герменевтикалық резонанс* тудырып отыр [15].

Яғни мәдени аударма мен герменевтикалық бейімделу – әл-Фараби идеяларының Шығыс пен Батыс мәдениеттерінде өміршең болуына мүмкіндік берген *трансфилософиялық көпірлердің* негізі. Ол тек бір мәдениетті екіншіге жеткізген аудармашы емес, *мағына миграциясының архитекторына* айналды. Бұл процесте философия — тек ойлау жүйесі емес, *мәдениеттер арасындағы өзара түсіністік механизмі* екені айқындала түседі.

Философиялық таным – тек жекелеген ойшылдардың оқшау рефлексиясы ғана емес, *интеллектуалдық эстафеталық желі арқылы берілетін сабақтастық жүйесі*. Бұл жүйе тарихи, мәдени және тілдік шекаралардан асып, философиялық *идеяларды уақыт пен кеңістік өрісінде* үздіксіз жаңғыртып отырады. Әл-Фараби осы эстафетаның *түйінді дәнекері* ретінде антикалық, исламдық және кейінгі еуропалық философиялық парадигмаларды байланыстыратын *интеллектуалдық медиатор* рөлін атқарды [19].

1. *Эстафеталық модель: философияның сабақтастық құрылымы*. Философиялық эстафета ұғымы – Платоннан бастау алып, Аристотель арқылы жүйеленген, ал әл-Фараби тарапынан *мұсылмандық интеллектуалдық дүниетанымға бейімделген* идеялар желісі ретінде көрініс табады. Бұл желі бір ғана мәтіндік аударма емес, *логикалық, онтологиялық және аксиологиялық кодтардың* бір мәдениеттен екіншісіне берілуін білдіреді [62]. Әл-Фараби антикалық ойшылдардың еңбектерін механикалық түрде қабылдамаған, қайта оларды *ислам философиясының шеңберінде жүйелеп*, келесі буын ойшылдарға түсінікті және тиімді форматта ұсынған.

2. *Әл-Фараби – философиялық сабақтастықтың кілттік фигурасы*. Фарабидің «екі ұстаз» (al-mu'allimaun) тұжырымдамасы – философиялық эстафета концепциясының нақты бейнесі. Ол Платон мен Аристотельдің

идеяларын *метафизикалық тұтастыққа біріктіре отырып*, өз заманындағы зияткерлік дағдарысқа жауап ұсынды. Оның логика, саясат, музыка, тіл және парасат туралы идеялары кейінгі Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Баджжа сынды ойшылдардың еңбектерінде *эстафеталық жалғастықпен* жалғасты [198].

3. *Сабақтастық жүйесіндегі метафизикалық жалғастық*. Фараби мектебі – тек ілімдердің жиынтығы емес, *метафизикалық және гносеологиялық дәстүрлердің* құрылымдалған жүйесі. Мысалы, Фарабидің «парасат» концептісі кейін Ибн Синаның «файласуфа-имам» идеясында, ал Ибн Рушдте рационалдық әдіснаманы ақиқатты танудың жалғыз жолы ретінде дамыды [198]. Бұл – *сабақтастық жүйесінің когнитивтік-теориялық өзегі*.

4. *Батыс философиясындағы фарабитанулық эстафета*: Фарабидің идеялары XII–XIII ғасырлардағы Толедо аударма мектебі арқылы латын тіліне өтіп, Тома Аквинский мен Альберт Великий сынды scholastica өкілдерінің еңбектеріне тікелей ықпал етті. Бұл кезең – *исламдық рационализмнің христиандық философиямен түйіскен тарихи нүктесі* болды. Әсіресе логика мен парасат туралы ілімдер scholastica дәстүрінде *екінші ұстаз* образы арқылы мәдени-идеялық жалғасын тапты [171].

Бұл интеллектуалдық эстафета – философия тарихының құрылымдық динамикасын айқындайтын басты категориялардың бірі. Әл-Фарабидің рөлі – тек идея тасымалдаушы емес, *мәдениеттер арасындағы мағыналық трансформацияны жүзеге асырушы агент* ретінде ерекше. Оның еңбектері арқылы антикалық даналық исламдық ойлау кеңістігінде қайта жаңғырып, кейінгі еуропалық рационализмге ұласты. Бұл – *философиялық сабақтастықтың мәдени-онтологиялық мәнін тереңінен ашатын метаүдеріс*.

Философиялық мәтіндердің тарихы — бір ғана мағынамен шектелмейтін, *семиотикалық ашықтық пен интерпретациялық көпқабаттылыққа* құрылған үрдіс. Бұл контексте «қосарланған оқылым» және «аралық мәтін» (intermediary text) ұғымдары *мәдени-философиялық сабақтастықтың күрделі механизмін* бейнелейді. Әл-Фараби мұрасының тарихи қабылдануында бұл категориялар *герменевтикалық көпнүктелілік және трансмәдени интерпретация* тәсілдерімен тығыз байланысты [192].

1. *Қосарланған оқылым ұғымы: мәтін мағынасының мәдени көпқабаттылығы*. Әл-Фарабидің көптеген трактаттары – бір мезгілде екі (немесе одан да көп) мәдени-онтологиялық контексте оқыла алатын *қосарлы семиотикалық құрылымдарға* ие. Мысалы, «Бақытқа жету туралы» (Risālah fī al-sa‘ādah) еңбегін бір жағынан грек философиясының *эвдаймония* идеясы негізінде түсінуге болады, екінші жағынан ол исламдық *саадат* (рухани кемелдік) категориясымен ұштасады [195]. Бұл – *бір мәтіннің екі мәдени кеңістікте семантикалық резонанс тудыруы*.

2. *Аралық мәтіндер – идеялар диаспорасының медиаторлық құрылымдары*: Аралық мәтіндер – белгілі бір идеяны бастапқы түпнұскадан өзге мәдениетке *герменевтикалық бейімдеу* арқылы жеткізетін

интеллектуалдық құрылымдар. Әл-Фараби мұрасының кейінгі латындық философияда қабылдануына Ибн Сина, әл-Ғазали және Ибн Рушд секілді ойшылдардың еңбектері *аралық мәтін ретінде қызмет етті*. Бұл авторлар Фараби ілімін жаңа танымдық ландшафтқа бейімдеп, *мағыналық транскрипцияны* іске асырды [198].

3. *Мәтін мен түсінік арасындағы семиотикалық көпірлер*. Қосарланған оқылым феномені тілдік емес, *контекстуалдық герменевтикамен* анықталады. Әл-Фарабидің "философ пайғамбар" концептісін алғанда, ол бір жағынан Платонның «идеалды билеуші» идеясын бейнелейді, екінші жағынан исламдық пайғамбарлық институтымен байланысады. Бұл - *семантикалық палимпсест*, яғни идея үстіне идеяның жазылуы [19].

4. *Интертекстуалдық резонанс және мәдени кодтардың үйлесімі*: Аралық мәтіндер Фараби идеяларын жай ғана тасымалдап қана қоймайды, оларды *қайта мағыналандыру* арқылы жаңа философиялық тілде сөйлетеді. Мысалы, Тома Аквинский Фарабидің «белсенді ақыл» ұғымын *intellectus agens* ретінде католик догматикасына енгізген кезде, бастапқы мағына толық сақталмағанымен, *функционалды балама* ретінде философиялық маңызын жалғастырды [77]. Мұндай бейімделулер мәдени аударманың герменевтикалық тереңдігін көрсетеді.

Қосарланған оқылымдар мен аралық мәтіндер – философиялық идеялардың кеңістікте ғана емес, *мәдени және онтологиялық кеңістікте де саяхаттау формасы*. Әл-Фараби мұрасындағы бұл құрылымдар философия тарихының *сызықтық емес, пәнаралық және көп мағыналы* сипатта екенін дәлелдейді. Оның еңбектері — жай ғана мәтін емес, *семиотикалық көпірлер мен мағыналық түйіскен нүктелер*. Сондықтан, фарабитануды қазіргі кезеңде тек тарихи-философиялық емес, *герменевтикалық-мәдени анализ* ретінде пайымдау өзекті бола түседі.

Шығыс пен Батыс арасындағы интеллектуалдық, мәдени және философиялық қатынас – XX ғасырдан бастап жаһандық ғылымның орталық тақырыптарының біріне айналды. Бұл дискурс тек геосаяси оппозиция емес, *эпистемологиялық, тарихи және өркениеттік құрылымдардың өзара түйісуі* ретінде пайымдалуда. Әл-Фарабидің тұлғасы мен мұрасы дәл осы Шығыс–Батыс диалогының *интеллектуалдық түйіскен нүктесі* ретінде XX ғасыр зерттеулерінде жаңа интерпретацияларға ұшырады [19].

1. *Ориентализм және антикалық мұраны қайта қарастыру*. XX ғасырда Эдвард Саидтің «Orientalism» еңбегімен Шығыс–Батыс дискурсы *батыстық үстемдік пен гегемониялық таным* аясында сынға ұшырады. Бұл жағдайда әл-Фараби сынды ойшылдарды зерттеу *Шығыстың Батысқа философиялық ықпалының куәсі ретінде* жаңаша қарастырыла бастады [52]. Саидтің орнын басқан постколониалдық бағытта И. Валлерстайн мен Х. Тикку сынды ғалымдар Шығыс философиясының *өз алдына дербес жүйелік мәнге ие* екенін дәлелдеді.

2. *Аралық субъектілер мен трансмәдениет идеясы*. Қазіргі зерттеулерде әл-Фараби сияқты ойшылдар «аралық субъект» (interstitial

subject) ретінде пайымдалады. Ол Батыстың антикалық рационализмін исламдық теологиямен ұштастыра отырып, *трансмәдени интеллектуалдық модель* ұсынды. Питер Адамсон мен Д. Гутас еңбектерінде Фараби тұлғасы *мәдени тасымалдаушы емес, идеялық синтез жасаушы* агент ретінде сипатталады [201].

3. *Цивилизациялық диалог және өркениеттік экуменизм*. ЮНЕСКО мен «Alliance of Civilizations» секілді бастамалар Шығыс–Батыс қатынасын *өркениеттер диалогы* деңгейіне көтеруге талпынды. Бұл контексте әл-Фараби мұрасы *рухани көпір* ретінде ұсынылып, 2020 жылы «әл-Фараби жылы» деп жариялануы оның әмбебаптық рөлін қайта мойындатты. Әсіресе, Фарабидің «қоғам», «парасат», «бақыт» категориялары *батыстық этика мен шығыстық онтологияны* байланыстыратын эпистемалық өріс ретінде танылады.

4. *Заманауи герменевтика және эпистемологиялық әдіснамалар*. ХХІ ғасырда философиялық герменевтика аясында Ханс-Георг Гадамер, Пауль Рикёр және Наср Хамид Абу Зайд сынды ғалымдар Шығыс мәтіндерін *батыс ойлау жүйесімен тең дәрежеде* оқудың жаңа әдістерін ұсынды. Бұл бағытта фарабитануға Hermeneutics of Tradition (дәстүрдің түсіндірмесі) немесе Comparative Epistemology (салыстырмалы танымтану) секілді тұғырлармен қарау үрдісі артты [112].

ХХ–ХХІ ғасырлардағы Шығыс–Батыс дискурсы жай ғана философиялық ықпалдар тізбегі емес, *өркениеттік мағыналар қақтығысы мен бейімделуінің күрделі желісі* ретінде айқындалуда. Әл-Фараби мұрасы – осы желінің орталық арнасы. Оның шығармалары арқылы Батыс философиясы Шығыс рационализмімен үндесіп, постколониалдық дәуірде *философиялық көпполярлықтың* негізін қалады. Заманауи фарабитану тек тарихи-философиялық емес, *цивилизациялық, семиотикалық және герменевтикалық* үдеріс ретінде даму үстінде.

Әл-Фараби мұрасына ХХ–ХХІ ғасырдағы зерттеулер жаңа эпистемологиялық өлшемдер мен теориялық парадигмалар негізінде қайта үңілуде. Бұл үдерісте *постколониалдық сын мен пәнаралық герменевтика* маңызды рөл атқарып, Фарабидің тек ислам философиясының өкілі ғана емес, *транscивилизациялық ой кеңістігінің архитекторларының бірі* екенін айқындай түсті [77].

1. *Постколониалдық дискурс және фарабитанудың ревизиясы*. Фараби еңбектеріне отарлық үстемдік кезеңінде батыс шығыстанушылығы тар ұғымдық шеңбермен қараған болатын. Бірақ постколониалдық ой (Саид, Спивак, Бхабха) бұл шеңберді сынға алып, *Шығыстың өз интеллектуалдық агенттігі мен эпистемологиялық құқығын* мойындатуға бағыт ұстанды [52]. Бұл тұрғыда әл-Фараби – Шығыс ойының пассив рецепиенті емес, *философиялық субъект* ретінде қайта танылды. Оның «екі ұстаз» концепциясы – тек мәдени дәйектілік емес, *өзіне дейінгі жүйелерге сыни жауап* ретінде де қарастырылып отыр.

2. *Пәнаралық тәсілдер және мәдени транскодтау*. Қазіргі фарабитану логика, метафизика, этика, тіл білімі, саясаттану, тіпті

музыкалогия сияқты түрлі салалар арасындағы *пәнаралық тоғысты* көрсетуге бет бұрды. Бұл әдіс Фараби мұрасын *қатаң философиялық каноннан тыс*, кең мәдени және ғылыми контекстте оқуға мүмкіндік береді [202]. Айталық, Фарабидің музыкалық трактаттары – тек эстетика немесе акустика емес, *онтологиялық ритм және космологиялық құрылым* жайлы метафоралық дискурс ретінде интерпретациялана бастады [164].

3. *Мәдени репозиция: Фараби және цифрлық гуманитаристика.* Постколониалдық және пәнаралық оқылымдар бүгінде *цифрлық антропология, медиафилософия және глобал тарих* шеңберінде де белсенді қолданылуда. Әл-Фарабидің таным концепциясы (‘aql, ma‘qūlāt) қазіргі когнитивтік ғылыммен үндесіп, *мәдени-когнитивтік интерфейс* ретінде қайта қаралуда. Бұл – Фарабидің идеялары тек тарихи дерек ретінде емес, *актуалды таным моделі* ретінде өзектеніп түскенінің дәлелі.

4. *Фарабиді қайтару – эпистемологиялық әділеттілік.* Постколониалдық фарабитану тек ғылыми танымды кеңейту емес, *эпистемологиялық әділеттілікті қалпына келтіру актісі*. Өйткені Фараби мұрасы ұзақ уақыт бойы Батыстың «философиялық канонынан» маргиналданған. Ендігі жерде ол тек мұрагер емес, *өз дәуірінің және келешек дәуірлердің ілім құрылымдарын трансформациялаған* ойшыл ретінде қабылдануда [77].

Әл-Фараби мұрасын постколониалдық және пәнаралық тұрғыдан қайта пайымдау – жаһандық философия тарихындағы *сана үдерістерінің көптік сипатын, өркениетаралық таным диалогын және интеллектуалдық эволюцияның бейсызық табиғатын* мойындау актісі. Бұл жаңа көзқарас Фарабиді жаһандық таным картасына қайта енгізіп қана қоймай, *Шығыс философиясының дербес құндылығын* айшықтап көрсетеді.

Әл-Фараби – тарихтағы ең ірі философтардың бірі ғана емес, *өркениеттік сұхбаттың символына айналған мәдени медиатор*. Оның ойлау жүйесі антикалық грек философиясы, исламдық метафизика және түркілік дүниетаным арасындағы терең синтезге негізделіп, бүгінгі таңда өркениеттік диалог теориясының *тарихи-эпистемологиялық негіздерін* қалыптастыруға үлес қосып отыр [77].

1. *Өркениеттік диалог: теориялық негіздер.* Өркениеттік диалог – әртүрлі мәдениеттер, діндер және философиялық мектептер арасында *тең, әділетті және шығармашылық негіздегі қарым-қатынас* орнатуды көздейтін теориялық-тәжірибелік парадигма. Бұл ұғым ЮНЕСКО, Хантингтон мен Хабермас, сондай-ақ Абу Наср әл-Фараби идеялары негізінде дамып келеді. Фараби өз заманында *түсіністікке негізделген қоғам, парасаттылық арқылы бірлік, және әмбебап бақытқа ұмтылған қалалар* идеясын ұсыну арқылы бұл дискурстың алғашқы архитекторы болды [77].

2. *Әл-Фараби – мәдени үйлесімділіктің философы.* Фарабидің «қайырымды қала» туралы ілімі – тек утопиялық жоба емес, *өркениеттік тетіктер мен этикалық үйлесімнің теориялық моделі*. Ол саяси, діни және философиялық көзқарастардың қақтығысын емес, *олардың үйлесімді*

ортақтаса өмір сүруін көздеді. Бұл идея қазіргі плюрализм және көпмәдениеттілік теорияларымен үндес келеді [63].

3. *Фарабидің «екі ұстаз» тұжырымдамасы және транскультуралық диалог.* Әл-Фарабидің Платон мен Аристотельді «екі ұстаз» деп атауы – антикалық және исламдық таным жүйелерін өзара байланыстыру арқылы біртұтас рухани кеңістік құру талпынысы. Бұл тәсіл қазіргі замандағы *транскультуралық диалог пен идеялар көшіні (semantic migration)* теориялық негізін қалаушылардың бірі ретінде қарастырылуына мүмкіндік берді [77].

4. *Ортағасырдағы мәдени медиаторлық феномен:* Фараби Бағдад пен Дамаск, кейінірек Халабтағы интеллектуалдық кеңістіктерде тек ислам философы ретінде емес, *эллиндік және шығыстық идеяларды біріктірген универалист* ретінде танылды. Оның еңбектері XII–XIII ғасырларда Толедо аудармалар мектебі арқылы латын Еуропасына жетіп, *Альберт Великий, Роджер Бэкон, Тома Аквинский* сынды батыстық ойшылдарға ықпал етті. Бұл – өркениеттік диалогтың нақты тарихи трансмиссиясы [77].

5. *Қазіргі өркениеттік парадигма және Фарабидің қайта жаңғыруы.* XXI ғасырда өркениеттік диалог идеясы қайта өзектеніп, ЮНЕСКО аясында «мәдени әртүрлілік» пен «толеранттылық» мәселелері қайта қаралуда. Осы үдерісте Фараби мұрасы – *рухани гуманизм мен парасаттылық философиясының әмбебап моделі* ретінде мойындалуда. 2020 жылы ЮНЕСКО тарапынан «әл-Фараби жылы» деп жариялануы – осы парасаттылық құндылығына халықаралық деңгейде берілген баға.

Әл-Фарабидің идеялары өркениеттік диалог теориясында тек тарихи мәнге ие емес – олар бүгінгі *интеркультуралық келісім, эпистемологиялық әділеттілік және жаһандық парасаттылық* ұғымдарының іргетасына айналуда. Оның мәдени медиатор ретіндегі рөлі – әртүрлі өркениеттер арасындағы көпір ғана емес, *ортақ рухани болмыстың терең философиялық негізі.*

Әл-Фараби – адамзат руханияты тарихында тек философ ретінде ғана емес, мәдени-онтологиялық медиатор ретінде де дара тұлға. Ол өз заманындағы антикалық, исламдық және түркілік дүниетаным жүйелерінің өзара ықпалдасуына ұйытқы болған, олардың арасындағы эпистемологиялық, аксиологиялық және семиотикалық диалогты жүзеге асырған интеллектуал. Оның «екі ұстаз» концепциясы, қайырымды қоғам туралы идеялары, логика мен тіл арасындағы байланысқа құрылған ілімі – барлығы да идеялар миграциясы мен мағыналық трансмиссияның тарихи көріністері болып табылады. Фараби – кеңістікті физикалық категория ғана емес, мағыналардың қозғалыс алаңы ретінде пайымдаған, уақытты тек хронология емес, рухани жетілу формасы деп түсінген философ. Ол ұсынған парасаттылық, кемелдік және бақыт ұғымдары – мәдениеттер арасында ортақ гуманистік кодтар қалыптастыруға мүмкіндік беретін онтологиялық категориялар. Сол арқылы Фараби тек Шығыс пен Батыс арасындағы тарихи көпір емес, мағыналар мен құндылықтардың аралық кеңістігіндегі интегралды агент ретінде танылды. Бүгінгі постгуманистік, жаһандық және

көпмәдениеттілік дәуірінде Фараби мұрасы – интеркультуралық түсіністіктің, парасатты болмыстың және өркениеттік үндестіктің теоретикалық іргетасына айналуға. Ол – өзінен кейінгі Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Рушд, Тома Аквинский сынды ойшылдарға әсер еткен, ал ХХІ ғасырда – постколониалдық сана мен пәнаралық әдіснаманың қайнар көздеріне айналып отырған ілім иесі. Сондықтан да, әл-Фарабиді мәдени-онтологиялық медиатор ретінде тану – тарихи әділеттілікті қалпына келтіру ғана емес, сонымен қатар қазіргі жаһандық философиялық ойдың теңгерімді көпнүктелі болмысын мойындау болып табылады.

Философиялық мұра – тек мәтіндердің тасымалдануы емес, мағыналардың, ұғымдардың және идеялық құрылымдардың шекаралар арасындағы күрделі семантикалық қозғалысы. Бұл қозғалыс – уақыт пен кеңістікте жүзеге асатын тектоникалық таным көші ғана емес, сонымен қатар онтологиялық және гносеологиялық бейімделу үдерісі. Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – осы трансшекаралық сапардың ең жарқын үлгілерінің бірі. Әл-Фараби идеялары антикалық Грекия мен исламдық шығыстың, парсы-түркілік синкретизм мен латындық Батыстың арасын жалғаған интеллектуалдық көпірге айналды. Оның ойлау моделі түрлі мәдениеттерге бейімделіп, герменевтикалық интерпретациялар арқылы интеллектуалдық эстафетаға енді. Бұл мұра қосарланған оқылымдар мен аралық мәтіндер (*intermediary texts*) арқылы әр кезеңде қайта тудырылып, жаңа семиотикалық контекстерге ендірілді. Фараби идеяларының әр мәдени кеңістікте түрліше қабылдануы – философиялық мұраның тұрақты мағына емес, ашық құрылым ретіндегі болмысын дәлелдейді. Оның метафизикасы мен парасаттылық концепциясы ХІІ–ХІІІ ғасырдағы Толедо аудармалар мектебі арқылы *scholastica* ойшылдарының дискурсымен байланысқа түсіп, батыс теологиясының рационалдық трансформациясына ықпал етті. Ал Шығыста оның ізін жалғастырған Ибн Сина, әл-Бируни, Ибн Рушд сынды ойшылдар парасат ұғымын онтологиялық тұғырға көтерді. Қазіргі кезеңде әл-Фараби мұрасын зерттеу постколониалдық, пәнаралық және герменевтикалық тұрғыдан жаңа серпінге ие. Оның философиясы мәдениетаралық диалог, рухани дипломатия, және интеллектуалдық жауапкершілік контекстінде қайта пайымдалып отыр. Бұл – философиялық мұраның шекарааралық сапарының үздіксіздігі мен оның тірі, қозғалыстағы, семиотикалық-онтологиялық кеңістік екендігінің айғағы.

Әл-Фараби мұрасы – Шығыс пен Батыс арасындағы тек философиялық көпір ғана емес, рухани код деңгейінде әрекет ететін мәдени медиаторлық феномен. Бұл код – өркениеттер арасындағы таным мен құндылықтардың, этика мен логиканың, тіл мен болмыстың ұзақ мерзімді әрі семиотикалық тұрғыдан тұрақты байланыстырушысын білдіреді. Фараби ілімі үш іргелі дәстүрдің – антикалық грек рационализмі, исламдық метафизика және түркілік дүниетаным – семантикалық түйісу алаңына айналған. Бұл түйісу кездейсоқ емес, керісінше, тарихи-онтологиялық заңдылықпен жүзеге асқан мәдени гносеологияның үлгісі. Фараби – осы идеялар тоғысындағы рухани компилятор, яғни түрлі мағыналық жүйелерді

бір кеңістікке жинап, оларды біртұтас аксиологиялық және эпистемологиялық құрылымға айналдырған тұлға. Батыс философиясы Фараби арқылы Платон мен Аристотельдің идеяларын исламдық түсінікпен қайта таныды. Шығыс үшін ол – ақыл мен парасатты мемлекеттілік идеясын ислам этикасына негіздеген жүйелеуші философ. Осылайша, әл-Фараби – мәдени мағыналар арасындағы аударма коды, онтологиялық үндестік алгоритмі және философиялық тұтастықтың рухани моделі ретінде қалыптасты. Қазіргі заманда оның мұрасы – өркениетаралық сұхбаттың, жаһандық гуманизмнің және мәдени симбиоздың мета-философиялық репрезентациясы ретінде жаңа мазмұнмен қайта оралуда. Сондықтан әл-Фарабидің рухани коды – тек өткеннің ілімі емес, болашақтың мәдени архитектурасын біріктіруші ұзақ мерзімді символдық капитал.

3 ҚАЗІРГІ ӨРКЕНИЕТТІК КОНТЕКСТЕГІ ӘЛ-ФАРАБИ МҰРАСЫНЫҢ РӨЛІ

3.1 Жаңа Қазақстандағы рухани-гуманистік бағдар және Фараби идеялары

XXI ғасырдың жаһандық мәдени трансформациясы аясында Қазақстан «Жаңа Қазақстан» тұжырымдамасы арқылы жаңа қоғамдық келісім мен рухани құндылықтарды қайта қарастыруда. Бұл үдеріс тек саяси немесе экономикалық реформалармен шектелмейді, ол терең құндылықтық және онтологиялық құрылымдарды жаңғыртуды талап етеді. Осы тұста әл-Фараби ілімі – қазіргі қазақ қоғамының рухани өзегін қалыптастырудағы маңызды аксиологиялық негіз ретінде көрініс береді. Әл-Фараби қоғам мен мемлекеттің үйлесімді дамуын қамтамасыз ететін «қайырымды қала» концепциясын ұсына отырып, қоғамдық келісімнің іргетасы – парасат пен әділет екендігін нақтылаған. Оның көзқарасында қоғамдық құрылымның негізінде адамның ішкі рухани жетілуі, білімге құштарлығы мен ақылға негізделген әрекеті тұруы тиіс [105]. Бұл идеялар қазіргі Қазақстандағы инклюзивті азаматтық, әлеуметтік әділеттілік және моральдық жауапкершілік принциптерімен үндес келеді. Фараби ұсынған парасатты адам (al-insān al-fāḍil) ұғымы – қоғамдық келісімнің адам капиталы тұрғысынан маңызды өлшемі. Ол адамның жаратылысы мен рухани тәрбиесінің бірлігін басты назарға ала отырып, адамның мемлекетпен, қоғаммен және өз-өзімен үйлесім табуын басты мақсат ретінде айқындайды. Бұл қазіргі Қазақстанда өрістеп келе жатқан азаматтық қоғам мен рухани келісімнің философиялық тұғырын құрайды. Бүгінгі таңда мемлекет пен азамат арасындағы қатынас формалды келісім ғана емес, ол мәдени-этикалық жауапкершілікке негізделген құндылықтық келісім болуы тиіс. Фарабидің ойынша, егер мемлекет тұрғындарының мақсаты ортақ ізгілік пен рухани жетілу болса, онда олар автоматты түрде әділеттілік пен үйлесімге жетеді [163]. Осы қағида негізінде Қазақстанда рухани жаңғыру, мәдени кодты сақтау, ұлттық бірегейлікті қайта ұғыну секілді бастамалар іске асып жатыр. Сондай-ақ, әл-Фараби «ақылды билеуші» идеясын ұсына отырып, ел басқарушысының тек саяси тәжірибесі ғана емес, философиялық парасаты мен этикалық кемелдігі болуы қажеттігін ескертеді [203]. Бұл идея «тыңдаушы мемлекет» тұжырымдамасының түпкі мәдени-философиялық негізімен үндеседі. Әл-Фарабидің қоғамдық келісім мен рухани құндылықтар жүйесіне қатысты идеялары – Жаңа Қазақстанның аксиологиялық ренессансына, рухани-мәдени трансформациясына теориялық бағыт-бағдар ұсынатын тарихи-философиялық модель болып табылады.

Қазақстан қоғамындағы ұлттық сана модернизациясы – рухани қайта өрлеудің, мәдени-когнитивтік трансформацияның және гуманистік бағдардың өзара үйлесімділігін қамтамасыз ететін күрделі үдеріс. Бұл үдеріс мемлекеттің болмысын жаңаша пайымдауды ғана емес, ұлттың ішкі

құндылықтық өзегін қайта танып, оны философиялық-тарихи негізде жүйелеуді қажет етеді. Осы тұста әл-Фараби мұрасы – ұлттық сананың этикалық және онтологиялық реңкін қалыптастыратын универсал теориялық парадигма ретінде өзекті. Әл-Фараби үшін ұлттық, тіпті жалпыадамзаттық сана – жалаң этникалық немесе эмоциялық қатынас емес, керісінше, парасатқа, кемелдікке және бақытқа ұмтылатын мәдени жүйенің көрінісі [204]. Оның “қала” туралы философиялық категориясы – нақты географиялық немесе саяси құрылым ғана емес, рухани бірлік пен ортақ мақсатқа негізделген адамзаттық қоғам үлгісі. Мұндай көзқарас қазіргі заманғы ұлттық модернизацияның гуманистік мәнін ашып көрсетеді: ұлттың болашағы – оның мәдени кодында, ақыл-ойында және адамгершілік ұмтылысында. Ұлттық сананың модернизациясы Фараби іліміндегі бақытқа жетудің қоғамдық формуласы арқылы пайымдалуы мүмкін. Ол адам мен қоғам дамуын бір-бірінен бөлек емес, онтологиялық тұтастықта қарастырып, жеке жетілудің қоғамдық игілікпен байланысын негіздеді [163]. Бұл идея Жаңа Қазақстанда адам капиталын тек кәсіби емес, рухани-гуманистік тұрғыдан дамыту концепцияларымен үндес келеді. Фараби ілімі – ұлттық идея мен өркениеттік жобалар арасындағы мағыналық медиатор. Ол ұлттық сананы герметикалық тұйық құрылым емес, ашық әрі трансмәдени ықпалдастыққа бейім жүйе ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Бүгінгі таңда бұл ұстаным қазақ ұлтының дүниетанымдық резиленттілігі мен мәдени аманатқа адалдығын жаңаша пайымдаудың кілтіне айналуға [204]. Гуманистік мақсаттар – адамның рухани табиғатын түсініп, оны әлеуметтік өмірдің мәні ретінде тануға негізделеді. Фараби ұсынған парасат, этика және тәрбие идеялары заманауи гуманистік стратегиялардың мәдени архетипі ретінде қолдануға лайық. Модернизация тек технологиялық немесе құрылымдық қайта құру емес, ең алдымен адамды жаңарту, яғни мәдениет пен ақыл арқылы жаңа субъект қалыптастыру ісі екендігін Фараби тұжырымдары айқын көрсетеді [163]. Ұлттық сана модернизациясы – тарихи жалғастық пен рухани метаморфозаның ұштасқан алаңы. Әл-Фараби осы үдерістің философиялық архитекторларының бірі ретінде бүгінгі Қазақстан үшін гуманистік бағдарды теориялық негізде қайта құруға мүмкіндік беретін, әмбебап әрі мәдени үндес ойшыл. Оның мұрасын ұлттық даму бағдарламаларымен сабақтастыра зерделеу – рухани тәуелсіздік пен өркениеттік жаңғырудың интеллектуалдық шарттарының бірі болып табылады.

Әл-Фараби іліміндегі «адам – қоғам – мемлекет» ұштағаны – тек әлеуметтік-саяси құрылым ғана емес, онтологиялық бірлік пен этикалық өзара байланысқа құрылған тұтас парадигма. Бұл ұштаған ішкі логикалық сабақтастықпен өріліп, адамның рухани кемелдігі, қоғамның үйлесімді ұйымдасуы және мемлекеттің әділетті құрылымын біртұтас философиялық модель ретінде ұсынады [163]. Мұндағы басты тірек – этика. Өйткені адам мен қоғам арасындағы, қоғам мен мемлекет арасындағы қатынас тек құқықтық емес, құндылықтық сипатта реттелуі тиіс. Әл-Фарабидің «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде адам –

парасатқа ұмтылатын, кемел бақытты мақсат тұтатын болмыс ретінде сипатталады. Бұл бақыт тек жеке игілік ретінде емес, қоғамдық бақыттың бір бөлшегі ретінде қарастырылады [195]. Осы ретте, адамның өзін-өзі жетілдіруі – қоғамды жақсартудың басты құралы, ал қоғамның үйлесімділігі – мемлекеттің әділеттілігіне алып баратын жол. Демек, этикалық бағдар – жеке мен қоғамдық мүддені теңгерудің рухани-құндылықтық формуласы. Қоғам – әл-Фараби көзқарасында табиғи емес, парасаттық бірлік арқылы құрылған құрылым. Онда әрбір индивид өзінің табиғи қабілетіне сай қоғамға қызмет етеді, ал мемлекеттің басты міндеті – осы қабілеттердің өрістеуіне мүмкіндік беру. Яғни мемлекет – басқарушы билік емес, парасаттылықтың саяси бейнесі. Мұндай көзқарас бүгінгі Жаңа Қазақстан үшін маңызды гуманистік бағдар ретінде танылады: азамат мемлекеттің объектісі емес, құндылықтық серігі болуы тиіс [204]. Этикалық бағдар осы ұштағанның тұтастығын сақтайтын ішкі метафизикалық вектор ретінде жұмыс істейді. Егер адам парасатты болмаса, қоғам бейберекет күйге түседі; қоғам этикалық үйлесімнен айырылса, мемлекет тек күштік құрылымға айналады. Бұл – әл-Фарабидің «надан қала» және «адасқан қоғам» ұғымдары арқылы білдірген анти-модельдері. Олардың мәні – адамгершілік пен ақыл-ойдың әлсіреуінен туындайтын құрылымдық деградацияны көрсету [163]. Бүгінгі Қазақстан жағдайында бұл ұштаған – ұлттық құндылықтардың гуманистік жаңғыруы, азаматтық қоғам мен инклюзивті мемлекеттің қалыптасуы, ал ең бастысы – адамның этикалық субъект ретінде танылуы арқылы мәнге ие болмақ. Әл-Фараби идеялары бұл тұста әмбебап бағдар береді: *мемлекет – қоғам үшін, қоғам – адам үшін, ал адам – парасат үшін* өмір сүреді. Осылайша, үш деңгей де бір-біріне қызмет етіп, біртұтас аксиологиялық цикл түзеді. «Адам – қоғам – мемлекет» ұштағаны – әл-Фараби философиясының ғана емес, Жаңа Қазақстанның да рухани және құрылымдық түпнегізі болуға лайық жүйе. Бұл құрылым этика арқылы жанданып, парасат арқылы жетіледі, ал оның мазмұндық өзегі – адамның рухани субъектілігіне негізделген гуманистік мемлекет идеясы. Мұндай философиялық бағдар бүгінгі модернизациялық процестерде тек идеялық ғана емес, институционалдық бағдарламаға да айналуы қажет.

Әл-Фараби ілімі – парасат, кемелдік және бақыт ұғымдарын тек жеке-адамдық деңгейде ғана емес, *қоғамдық онтология мен мемлекет философиясының* іргетасы ретінде қарастыратын терең гуманистік жүйе. Бұл ұғымдар өзара семантикалық және аксиологиялық бірлікте өріліп, адам мен қоғамның мақсатты дамуын қамтамасыз ететін *метафизикалық бағдар* ретінде көрінеді [164].

Парасат (*‘Aql* – ақыл, интеллект). Парасат – әл-Фараби ілімінде *адам болмысының мәні мен өмір сүруінің шарты*. Ойшыл адамды хайуаннан ерекшелендіретін белгіні ақыл деп танып, оның көмегімен кемелдік пен шынайы бақытқа жетуге болатынын тұжырымдайды [195]. Парасат – когнитивтік құрылым ғана емес, *этикалық-практикалық бағдар*, яғни таным арқылы ізгілікке жету жолы. Ол тек білім жинақтау емес, шынайы түсіну мен адамгершілік әрекетке негізделген. Әл-Фараби үшін парасат – адам мен

Құдай арасындағы рухани дәнекер, яғни әлемдік Логосқа (nous) жалғанудың құралы [195].

Кемелдік (al-kamāl). Кемелдік – парасаттың іске асқан формасы. Әл-Фараби бойынша, адам кемелдікке жету үшін өз болмысының үш қабатын (дене, жан, рух) үйлесімді түрде дамытуы қажет. Бұл үйлесім – адамның әлеуметтік міндетін орындауға және қоғамдық құрылымдағы өз орнын табуға мүмкіндік береді [163]. Кемел адам – тек өзі үшін өмір сүрмейтін, қоғам игілігіне қызмет ететін тұлға. Мұндай тұлға ғана Фараби сипаттаған «қайырымды қаланың» негізгі тірегі бола алады. Осы контекстте кемелдік – *этика мен саясаттың түйіскен тұсы*, яғни рухани және әлеуметтік кемелденудің тұтастығы.

Бақыт (sa'āda). Бақыт – әл-Фараби ілімінің телосы, яғни барлық танымдық, этикалық және саяси жобалардың финалдық мақсаты. Бірақ бұл бақыт гедонистік немесе материалдық ұғымнан әлдеқайда биік. Ол – *рухани күй, парасатқа сүйенген өмір салты және қоғамдық үйлесімнің нәтижесі* [195]. Әл-Фарабидің айтуынша, адам нағыз бақытқа тек қайырымды қоғамда ғана жетеді, ал ондай қоғам парасатты басшы мен кемел азаматтардан құралған ортада ғана орнайды. Осылайша, бақыт – тек субъективті сезім емес, *қоғамдық-саяси реалия*, яғни парасаттылықпен ұйымдасқан әлеуметтік өмірдің жемісі.

Парасат, кемелдік және бақыт – әл-Фараби ілімінде *онтологиялық және аксиологиялық* өзек рөлін атқарады. Бұл үштік бірін-бірі толықтырып, адамның рухани-әлеуметтік болмысын тұтастай қамтиды. Жаңа Қазақстан контекстінде бұл ұғымдар – *ұлттық сана модернизациясының философиялық платформасы* ретінде өзекті. Адам капиталын дамыту тек материалдық емес, *рухани-парасаттық жетілу арқылы* іске асуы тиіс. Осы тұрғыда әл-Фарабидің ілімі – тек өткеннің мұрасы емес, *болашақтың рухани архитектурасын құрастыруға қабілетті философиялық модель*.

Әл-Фараби іліміндегі саяси философия – адам болмысы мен қоғамның құрылымдық-этикалық моделін біртұтас етіп қарастыратын интеллектуалдық жүйе. Бұл жүйеде «ақылды қоғам» мен «әділетті басқару» ұғымдары тек утопиялық конструкциялар емес, *философиялық және саяси тәжірибені үйлестіретін нормативтік үлгілер* ретінде бейнеленеді [163].

Ақылды қоғам – парасаттың саяси формасы. Әл-Фараби «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары» атты еңбегінде қоғамның құрылымын ақыл мен парасатқа негіздей отырып сипаттайды. Оның түсінігінде ақылды қоғам – *әрбір мүшесі кемелдікке ұмтылатын, парасат пен әділетке сүйенетін құрылымдық жүйе* [163]. Мұндай қоғамда жеке мүдде қоғамдық игілікке бағындырылған, ал билік – білім мен моральға негізделген қызмет. Ақылды қоғам – когнитивті ұжым ғана емес, *рухани-этикалық кеңістік*. Ол адамдардың табиғи қабілеттеріне сәйкес жіктеліп, әрқайсысы өз міндетін парасатпен атқарады. Бұл идея Платонның «мемлекет» моделіне жақын болғанымен, Фарабиде исламдық аксиологиямен ұштасып, *жаратылыс пен адамгершіліктің бірлігіне негізделеді* [163].

Әділетті басқару – саяси парасат пен рухани билік. Фараби түсінігінде басқару – жалаң саяси функция емес, *рухани-педагогикалық миссия.* Басшы – тек әкім емес, ақыл мен білім иесі болуы тиіс. Ол «нағыз басқарушы» (ra'is al-awwal) туралы ілімінде *басшыны пайғамбар, философ және тәрбиеші сипатында* бейнелейді [163]. Мұндай басқарушы – халықты рухани кемелдікке бастайтын тұлға, яғни моральдық-гносеологиялық жетекші. Фарабидің әділет туралы көзқарасы оның этикалық онтологиясымен тығыз байланысты. Әділет – қоғамдағы тәртіптің ғана емес, *рухани тепе-теңдіктің де көрсеткіші.* Басшы әділетті болса, қоғам үйлесімді, ал билік моральдық заңдарға сәйкес болса, азаматтардың өзара қарым-қатынасы сенім мен парасатқа негізделеді [163].

Жаңа Қазақстан контекстінде: Қазіргі Қазақстан қоғамында әлеуметтік келісім, адами капиталды дамыту және билік пен қоғам арасындағы сенімді нығайту міндеттері өзекті. Бұл міндеттерді жүзеге асыруда Фарабидің «ақылды қоғам» және «әділетті басқару» концепциялары заманауи *гуманистік стратегиялармен үндес.* Ақылды қоғам – білім мен руханиятты ұштастырған қоғам; ал әділетті басқару – адамның еркіндігін қамтамасыз ететін моральдық жетекшілік моделі ретінде жаңа саяси мәдениеттің өзегіне айналуы тиіс.

Әл-Фараби философиясындағы ақылды қоғам мен әділетті басқару идеясы – *саяси билік пен рухани құндылықтардың үйлесімі.* Бұл идеялар қазіргі ұлттық модернизация процесінде институционалдық трансформация мен рухани кемелденуді сабақтастыра отырып, *парасатты мемлекет құрудың аксиологиялық негізін* қалыптастырады. Әл-Фараби ұсынған этикалық-саяси парадигма – бүгінгі қоғам үшін де өзектілігін жоғалтпаған, әмбебап құндылыққа айналған теориялық бағдар.

Әл-Фараби философиясының өзегінде адам мен қоғамның кемелдігіне жетелейтін *этикалық универсализм* жатыр. Бұл ұғым – ойшылдың моральдық ілімінің әмбебаптығын, яғни оның кез келген мәдениет пен тарихи дәуір шегінен тыс мәнін сипаттайды. Фараби этикасын тек діни немесе құқықтық нормалар жиынтығы деп емес, *онтологиялық және космологиялық негізі бар моральдық құрылым* ретінде пайымдауға болады [164].

Этика мен парасат арасындағы онтологиялық бірлік. Фараби ілімінде этика парасатпен тығыз байланысты. Парасат (al-'aql) – адамның ең жоғары қабілеті ғана емес, *оның адамгершілік ұстанымдарын қалыптастыратын түбірлік субстанциясы.* Мұндағы парасаттылық – тек рационалдық логика емес, болмысқа этикалық жауапкершілікпен қарау қабілеті. Бұл тұрғыда Фараби Аристотельдің «*Никомахтық этикасына*» сүйеніп, оны исламдық дүниетаныммен үйлестіре отырып, *философиялық-моральдық синтезге* қол жеткізеді [19].

Адамгершілік кодтар: *игілік, әділет, кемелдік.* Фарабидің адамгершілік кодтары – *игілік (al-khayr), әділет (al-'adl), кемелдік (al-tamām)* ұғымдары төңірегінде түзіледі. Оның ойынша, шынайы бақыт – игілікке ұмтылу арқылы жүзеге асады. Ал игілікке жетудің басты шарты – *моральдық*

өз-өзіне ие болу, рухани тазару және қоғаммен үйлесімді әрекет [62]. Әділет – Фарабидің саяси да, этикалық та философиясында негізгі өлшем. Ол әділеттікті бір ғана заңмен қамтамасыз етілетін сыртқы тәртіп емес, *адам мен қоғам арасындағы үйлесімділіктің ішкі моральдық құрылымы* ретінде сипаттайды. Әділетті адам – өз қабілетіне сай әрекет етіп, қоғамда бейбітшілік пен тәртіпті сақтауға үлес қосатын субъект. Кемелдік – әл-Фараби іліміндегі ең жоғарғы категория. Ол тек биологиялық немесе әлеуметтік жетілу емес, *адам рухының интеллектуалдық және моральдық кемелденуі* арқылы жүзеге асады. Бұл процесте тәрбиенің, білімнің және философиялық ойлаудың орны ерекше.

Универсал этика және қазіргі мәні. Фарабидің этикалық ілімі – мәдениеттен, діннен немесе геосаяси шекарадан тыс тұрған *универсалдық мораль философиясы*. Оның ілімі бүгінгі Жаңа Қазақстан жағдайында – ұлттық құндылықтарды қайта пайымдау, рухани келісім орнату және әлеуметтік этика қалыптастыру үдерістерінде маңызды методологиялық ресурс ретінде өзекті. Әсіресе, *ұлттық идея мен моральдық мәдениетті үйлестіруде* Фарабидің парасат пен игілікке негізделген адамгершілік коды шешуші бағдар бере алады [15].

Фарабидің этикалық универсализмі – тарихи ғана емес, *мәдени-философиялық уақыттан тыс* тұжырым. Ол адамды – парасаттың, қоғамды – әділеттің, ал мемлекетті – кемелдіктің кеңістігі ретінде пайымдайды. Бүгінгі әлеуметтік-гуманитарлық дискурстарда Фараби этикасы – *адамның рухани ар-намысы мен жауапкершілігін тану, оны қоғамдық өмірмен үйлестіру жолындағы әмбебап бағдар* ретінде танылуы тиіс.

Білім мен тәрбие – *рухани жаңғырудың өзегі ретінде*. Қазіргі Жаңа Қазақстан жағдайында рухани жаңғыру ұғымы – саяси ұран емес, терең мәдени-гуманитарлық трансформацияны талап ететін өркениеттік міндет. Бұл трансформацияның өзегінде білім мен тәрбие жүйесі тұруы тиіс. Әл-Фараби өз ілімінде адамның мәні – оның ақылында, ал ақыл – тәрбиемен кемелденеді деген идеяны негізгі қағидаға айналдырды. «Қайырымды қала тұрғындары» еңбегінде ол қоғамның болашағы оның мүшелерінің тәрбиелік деңгейі мен интеллектуалдық мәдениетіне тәуелді екенін айқын көрсетеді [163].

Фарабидің «тәрбиесіз қоғам – болашақсыз қоғам» қағидасы. Әл-Фарабидің танымдық жүйесінде тәрбие – тек мінез-құлықты түзету емес, адам болмысын қалыптастырушы онтологиялық және этикалық негіз. Оның «тәрбиесіз берілген білім – адамзатқа қасірет әкелуі мүмкін» деген ұстанымы бүгінгі технократиялық қоғамда бұрынғыдан да өзекті. Бұл қағида – тек моральдық ескерту емес, ақыл мен парасатты үйлестіре отырып, қоғамдық үйлесімділікке жетудің философиялық заңы. Фараби үшін тәрбие адамның рухын тәрбиелеу арқылы оның ішкі әлеуетін ояту мен әлеуметтік өмірге жауапкершілікпен араласу мәдениетін қалыптастыруды білдіреді. Бүгінгі таңда бұл ұғым Жаңа Қазақстанның мәдени-гуманитарлық саясатының негізі болуы тиіс. Себебі, әлеуметтік теңдік, құқықтық

мәдениет, толеранттық және ұлттық бірлік – тек заң арқылы емес, тәрбиеленген сана арқылы жүзеге асады.

Азаматтық парасат және зияткерлік элита қалыптастыру мәселесі. Фараби ілімінде «парасат» ұғымы – тек жеке интеллектуалдық қабілет емес, қоғамдық ізгілікті көздейтін сана өлшемі. Ол азаматтық парасатты — тұлғаның өз еркін жалпы игілікке бағыттау алу қабілеті ретінде қарастырады. Мұндай азаматтар ғана қайырымды мемлекеттің тірегі бола алады [195]. Бүгінгі заманда бұл идея зияткерлік элита қалыптастырумен тікелей байланысты. Зияткерлік элита – тек кәсіби мамандар тобы емес, ақыл-ой мен моральдық жауапкершілікті ұштастыра білген тұлғалар шоғыры. Фараби іліміндегі «философ-билеуші» тұжырымы қазіргі білім беру жүйесіне бағыт-бағдар беріп, этикалық-интеллектуалдық лидерлік моделін ұсынуға мүмкіндік береді. Зияткерлік элитаның басты сипаттамасы – шынайы білімге сүйене отырып, қоғамның рухани бағдарын қалыптастыру. Бұл – білім мен тәрбиені ұлттық мүдде мен адамзаттық құндылықтармен ұштастыратын жаңа гуманистік модельдің негізі.

Фарабидің білім мен тәрбие туралы ілімі – бүгінгі Қазақстандағы рухани жаңғырудың тірек жүйесі. Ол тәрбие мен парасат арқылы азаматтық жауапкершілікті, зияткерлік элитаны және әділетті қоғамды қалыптастыруға үндейді. Жаңа Қазақстанға қажетті әлеуметтік-мәдени өзгерістер – дәл осы Фарабидің рухани педагогикасымен үндес.

Әл-Фараби еңбектерінде «парасатты адам» ұғымы – этикалық, танымдық және әлеуметтік кемелділіктің символы ретінде көрініс табады. Ол адамның мәнін тек биологиялық немесе әлеуметтік құрылым емес, рухани және интеллектуалдық мүмкіндіктердің үйлесімі ретінде пайымдайды [195]. «Парасат» ұғымы арқылы Фараби ақыл мен ерік, білім мен ізгілік арасындағы тұтастықты сипаттап, адамды «кемел болмыстың» субъектісі ретінде ұсынады. Қазіргі жаһандану жағдайында бұл түсінік өзектілігін жоғалтқан жоқ. Керісінше, технология мен ақпарат ағынында адами түпнегізді сақтай білетін жаңа парасат иесі – Жаңа Қазақстанның адамы ретінде анықталуда. Бұл модель – рухани тұрақты, мәдени рефлексияға қабілетті және қоғамдық жауапкершілікпен әрекет ететін тұлғаның бейнесі.

Жастардың рухани дамуы мен ұлттық болмысты тануы. Фараби бойынша тәрбиенің басты мақсаты – адамды жоғары құндылықтарға бағыттап, жан мен рухты жетілдіру. Қазіргі жастардың рухани дамуы осы категориялармен сабақтас болуы тиіс. Ұлттық болмысты тану – тарихи-мәдени мұраларды сыртқы формада тану емес, олардың ішкі мағынасы мен құндылықтық өзегін пайымдау процесі. Бұл процесте әл-Фарабидің ілімі – мәдени кодты философиялық тұрғыдан ашып, оны қазіргі тұлғаның когнитивтік құрылымымен үйлестірудің әдіснамасы [105]. Бүгінде жастар көп жағдайда фрагменттелген ақпараттық ортаның әсерінен ұлттық болмыспен рухани тамырдан алыстап барады. Осыған қарсы тұру үшін Фарабидің парасат, тәрбие, кемелдік идеялары негізінде интегративті гуманитарлық

білім беру қажет. Бұл жастарды тек кәсіби тұрғыдан ғана емес, рухани-интеллектуалдық тұрғыдан да шыңдайтын құрал болмақ.

Мәдени резилиенттілік және рухани тұрақтылық принциптері: Фарабидің философиясында рухани тұрақтылық – сыртқы әсерлерге қарсы тұру қабілеті ғана емес, ішкі үйлесім мен мақсаткерліктің философиялық моделі. Бұл ұстаным қазіргі заманғы мәдени резилиенттілік тұжырымдамасымен үндес. Мәдени резилиенттілік – қоғам мен индивидтің мәдени және рухани тепе-теңдігін сақтай отырып, трансформацияға икемді болу қабілеті [105]. Қазақстан қоғамының рухани қауіпсіздігі осы резилиенттік негізге сүйеніп, дәстүр мен модернизацияны үйлестіре білетін тұғырлы парадигмаға айналуы тиіс. Бұл тұрғыда Фарабидің адам тәрбиесі мен парасаттылыққа негізделген дүниетанымы – рухани тұрақтылықтың іргетасы.

Парасатты адам – бұл тек тұлғалық даму емес, тұтас ұлттың мәдени және рухани болашағының кепілі. Әл-Фарабидің адам, тәрбие, парасат жайлы ілімдері қазіргі Қазақстан үшін жаңа гуманистік адам моделін қалыптастыруда әмбебап бағдар ұсынады. Жастардың рухани дамуы мен ұлттық болмысты тануы – елдің мәдени иммунитетін нығайтатын басты ресурс. Мәдени резилиенттілік пен рухани тұрақтылық – осы үдерістің стратегиялық негізі болмақ.

Фараби ілімі – білімді тек рационалды құрал ретінде ғана емес, рухани кемелдік пен ізгілікке бастайтын жол ретінде қарастырады. Оның «ғылым мен тәрбие – бір-бірін толықтыратын категориялар» деген тұжырымы қазіргі білім беру жүйесіне аксиологиялық және этикалық бағдар бере алады [195]. Бұл парадигма – оқытудың мазмұндық моделін жаңғыртып, құндылыққа негізделген білім тұжырымдамасын қалыптастырудың іргетасы бола алады. Фараби үшін шынайы білім – адамның таным қабілеттерін дамытумен қатар, оны парасатты әрекетке бейімдейтін трансформациялық күш. Бұл идея қазіргі білім беру процесінде тұлғаны тұтас дамыту, яғни когнитивтік, этикалық және әлеуметтік қабілеттерді үйлестіру мәселесінде өзекті. Мұндай құндылықтық синтез білім беруді тек кәсіби даярлық емес, рухани құрылымдаушы механизм ретінде қарастыруға мүмкіндік береді [205].

Мемлекеттік идеологияда адамгершілік философиясын жүйелеу. Әл-Фарабидің философиясында билік пен этика – бір-бірінен бөлек емес, біртұтас жүйенің функционалды аспектілері. Ол идеалды қоғамның негізін әділет пен парасаттылыққа сүйенген басқару формасы ретінде сипаттайды. Бұл тұжырым қазіргі Қазақстанның мемлекеттік идеологиясындағы құндылықтық вакуумды еңсеруге мүмкіндік беретін теориялық негіз бола алады. Фарабидің «Қайырымды қала» концепциясы бүгінгі мемлекеттік саясат пен идеологиялық доктриналар үшін этикалық универсализм мен мәдени бейімделгіштікті бір арнаға тоғыстыратын құрылымдық үлгі ұсынады. Бұл модельде билік – тек құқықтық емес, рухани жауапкершілік феномені ретінде танылады [105]. Сондықтан фарабитанулық көзқарас мемлекеттік идеологияда тұлғаның рухани кемелдігін, әлеуметтік

әділеттілікті және парасаттылықты басты бағдар етіп ұстану қажеттігін негіздейді.

Рухани саясаттағы концептуалды модель ретінде Фараби. Рухани саясат – қоғамның құндылықтық бағдарын, мәдени рефлексия мен тарихи жадты жүйелейтін кешенді идеологиялық алаң. Бұл салада Фараби ілімі рухани мемлекеттіліктің аксиологиялық кодексі ретінде қызмет ете алады. Оның парасат, бақыт, тәрбиенің мәні туралы ілімдері бүгінгі рухани жаңғыру стратегиясымен мазмұндық жағынан тікелей байланысты. Фарабидің көзқарасы – постидеологиялық дәуірде интеллектуалдық этикаға негізделген рухани көшбасшылық моделін ұсынатын мәдени-онтологиялық бағдар. Бұл модель Қазақстан қоғамының жаппай тұтыну мәдениетіне жұтылып кетпеуіне қарсы тұратын философиялық иммунитет ретінде қызмет ете алады.

Әл-Фарабидің идеялары – қазіргі Қазақстанның білім беру жүйесін, идеологиялық құрылымын және рухани саясатын үйлестіретін метаұстаным. Оның парасаттылыққа негізделген дүниетанымы бүгінгі қоғамдық даму формаларына адамгершілік өзек бере отырып, тұлға мен қоғам, мемлекет пен руханият арасындағы тепе-теңдікті қайта калибрлеуге мүмкіндік береді. Осы тұрғыдан алғанда, Фараби мұрасы – болашақ Қазақстанның интеллектуалдық архитектурасын жобалаудың теориялық негізі бола алады.

Қазіргі жаһандану жағдайында қоғамның рухани-этикалық бағдарлары күрт өзгеріске ұшырауда. Жаңа технологиялар, ақпараттық экспансия және тұтынушылық мәдениет аясында адам табиғатына тән гуманистік бағдарлар – адамгершілік, парасат, этикалық жауапкершілік – үнемі қауіпке ұшырап отыр. Осындай жағдайда әл-Фарабидің гуманизм мен парасаттылыққа негізделген философиясы – қазіргі қоғам үшін этикалық бағдарлаушы принцип ретінде ерекше мәнге ие. Фараби философиясы бойынша, адамзаттық даму тек материалдық немесе институционалдық сипатпен шектелмейді; ол рухани және парасатты болмыстың үздіксіз дамуын көздейді. Парасат – тек ақыл емес, ол ізгілікке, әділетке, қоғамдық жауапкершілікке бағытталған әрекеттік сана [105]. Бұл концепция бүгінгі Қазақстан қоғамында парасатты азамат, әділетті басшы және жауапты әлеуметтік субъект қалыптастырудың іргетасы ретінде қарастырылады. Гуманизм ұғымы да Фараби ілімінде тек адамға деген құр сөзбен шектелмейді. Ол адамды кемелденуге қабілетті, қоғам игілігіне үлес қоса алатын субъект ретінде қарастырады. Мұндай көзқарас қазіргі заманның индивидуалистік эгоцентризмін еңсеріп, ортақ құндылықтарға негізделген қоғамдық парадигма құрудың философиялық негізін ұсынады [105].

Рухани ұрпақ сабақтастығы және мәдени кодты қайта құру. Әрбір өркениет өзінің өміршеңдігін мәдени сабақтастық, рухани кодтың берілуі және тарихи жадты жүйелеу арқылы сақтайды. Әл-Фараби философиясы – ұрпақтан ұрпаққа берілетін рухани тәжірибе мен интеллектуалдық мұраның үлгісін көрсететін мәдени-философиялық модель. Бұл модельде мәдени трансмиссия – тек білім беру актісі емес, тұтас дүниетанымдық құрылымның

қайта жаңғыруы.Фараби ұсынған *тәрбие мен таным* принциптері ұрпақаралық байланысты нығайтудың теориялық негізін қалайды. Оның пайымдауынша, әрбір қоғам – өзінің кемел тұлғаларын өсіру арқылы ғана рухани дамуға қол жеткізеді. Мұндай көзқарас қазіргі Қазақстандағы мәдени кодтың жаңғыруы мен ұрпақ тәрбиесіндегі концептуалдық дағдарысты еңсерудің философиялық алғышарттарын ұсынады [204]. Ұрпақ сабақтастығы тек дәстүрді сақтау ғана емес, оны рефлексиялық түрде қайта пайымдап, өзектендіру процесі. Бұл тұрғыда Фарабидің этика, парасат және кемел қоғам туралы идеялары – тек өткеннің емес, болашақтың рухани сценарийін де жазуға қабілетті. Мәдени кодты қайта құру дегеніміз – ұлттық өзіндік сананы сақтай отырып, оны жаһандық құндылықтармен үйлестіре білетін интеллектуалдық-аксиологиялық жүйе құру.Әл-Фараби ұсынған гуманизм мен парасаттылық – бүгінгі әлеуметтік өзгерістерге жауап бере алатын әмбебап концепциялар. Олар тек моральдық ұстанымдар емес, сонымен қатар тұлғаны, қоғамды және мемлекетті кемелдендіретін философиялық бағдарлар. Ұрпақтар арасындағы рухани байланысты жүйелеу мен мәдени кодты қайта құру жолында Фарабидің ілімі – ұлттық және жаһандық өркениеттер тоғысындағы *мәдени-интеллектуалдық көпір* бола алады.

XXI ғасырдың алғашқы ширегі – Қазақстан үшін тек саяси және экономикалық емес, сондай-ақ терең рухани және философиялық трансформация кезеңі болып отыр. Осы тарихи өтпелі сәтте “Жаңа Қазақстан” идеясы ұлттық сананың жаңғыруы мен қоғамның гуманистік қайта құрылымдану талаптарын алға тартады. Бұл үдерістің теориялық-идеялық негізін әл-Фараби мұрасымен сабақтастыра пайымдау – мәдени сабақтастық пен рухани қайта өрлеудің берік іргетасы бола алады.Әл-Фараби идеялары – парасаттылық, кемелдік, әділетті басқару және қоғамдық үйлесім ұғымдары – қазіргі замандағы әлеуметтік әділет, демократиялық мәдениет пен адам капиталының дамуымен үндеседі. Жаңа Қазақстанның рухани картасын сызу барысында Фарабидің "қайырымды қала", "кемел адам" және "парасат иесі" концептілері қазіргі азаматтық қоғам мен мемлекеттік институттардың этикалық метафизикасын ұсынуда өзектілігін арттыра түсуде [195]. Фараби философиясы – тек ортағасырлық рационализмнің көрінісі емес, сонымен қатар болашаққа бағытталған аксиологиялық бағдарлама. Ол ұсынған *парасаттылық этикасы, ғылым мен тәрбие бірлігі, адамзаттық ортақ игілікке ұмтылу* идеялары қазіргі ұлттық модернизация дискурсында қайта жаңғыруда. Жаңа Қазақстанды тек құрылымдық немесе құқықтық реформалармен емес, мәдени-когнитивтік серпіліспен бейнелеу қажеттілігі күн тәртібінде тұрған тұста, Фараби идеялары рухани сәуле түсіріп отыр. Жаңа Қазақстан – бұл тек саяси ұғым емес, ол болмыстық жаңару идеясы. Бұл тұрғыда Фараби ілімінің мәдени маңызы зор: ол ұсынған *қоғамдық үйлесім мен әділет философиясы* бүгінгі әлеуметтік интеграция, толеранттылық және көпмәдениеттілік мәселелерімен тікелей үндеседі. Сонымен қатар, "ақылды мемлекет" пен "жақсы басқару" ұғымдары Фарабидің саяси этикасында да көрініс тапқан

және олар Жаңа Қазақстанның қоғамдық-саяси лексикасында да бейнеленіп отыр. Әл-Фараби мұрасының қайта жаңғыруы – өткенге қайта оралу емес, тарихи тәжірибені болашақпен ұштастыра отырып, мәдени болмысымыздың өзегін тану. Оның идеялары Жаңа Қазақстан идеологиясының философиялық мәтінін құрай алады, себебі бұл идеялар адам болмысының мағыналық кеңістігін, рухани жауапкершілігін және мәдени резилиенттілігін арттыруға бағытталған. Жаңа Қазақстан – бұл ұлттық жаңғыру мен рухани трансформация кеңістігі ғана емес, сонымен қатар Фараби ілімінің қайта жаңғырып, жаңа қоғамдық парадигмаға айналу мүмкіндігі. Ол – рухани мұраны қазіргі уақыт талабына сай қайта пайымдау алаңы. Әл-Фараби мұрасы осы кеңістікте тек тарихи құндылық емес, ұлт болмысының философиялық өзегіне айналатын мәдени-интеллектуалдық ресурс болуға қабілетті.

3.2 Әл-Фараби бейнесін халықаралық деңгейде таныту тетіктері

Әл-Фараби – тек Шығыс философиясының өкілі ғана емес, ол адамзаттың универсалдық рухани мұрасын қалыптастырушы әмбебап ойшылдардың бірі. Оның дүниетанымы — рационалдық пен гуманизмнің тоғысқан аймағы, онтологиялық тұтастық пен әлеуметтік әділеттілікке негізделген интеллектуалдық жүйе. Бұл тұрғыдан алғанда, әл-Фарабиді қазіргі жаһандық гуманизмнің архетиптік фигурасы ретінде пайымдауға толық негіз бар. Әл-Фарабидің философиялық ізденістерінің өзегі – парасаттылыққа негізделген кемел қоғам және адам мен мемлекет арасындағы этикалық келісім идеалы. Бұл көзқарас тек ислам өркениетінің аясында ғана емес, пост-антикалық Батыс философиясы үшін де үлгілік сипат алды. Оның "Бақытқа жету жолындағы қала" тұжырымдамасы – қазіргі әлеуметтік философия мен мәдени антропология үшін маңызды эталон болып саналады [195]. Әлемдік өркениет тарихында Фараби тұлғасы мәдениеттер арасындағы медиатор қызметін атқарды. Ол антикалық грек философиясының (әсіресе Платон мен Аристотельдің) идеяларын исламдық және түркілік дүниетаныммен синтездеп, интеллектуалдық көпір қалыптастырды. Бұл синтез қазіргі *интеркультуралық философияның* негіздерін қалаушылардың бірі ретінде оны Батыс пен Шығыс ой кеңістігіне ортақ тұлға деңгейіне көтерді [77]. Бүгінгі жаһандану жағдайында рухани көшбасшыларды халықаралық деңгейде таныту – мәдени дипломатияның және интеллектуалдық бедел қалыптастырудың маңызды тетігіне айналып отыр. Бұл бағытта әл-Фараби мұрасын цифрлық медиа, көркемдік репрезентациялар және ғылыми платформалар арқылы қайта пайымдау – Қазақстанның мәдени-идеялық ықпалын арттыратын тиімді құрал бола алады. Әл-Фараби бейнесін халықаралық деңгейде кеңінен танымал ету үшін оны философиялық бренд ретінде ұсыну қажет. Бұл ретте, оның «екінші ұстаз» ретіндегі статусы мен универсалдық дүниетанымы — білім, этика және әділет ұғымдарын біріктіретін интеллектуалдық символ ретінде қайта қаралуы тиіс. Мұндай репрезентация тек философтар ортасында емес, жаһандық гуманитарлық қауымдастықтар мен медиа кеңістікте де белсенді

ұсынылуы керек. Сонымен қатар, әл-Фараби мұрасын цифрлық ортада визуализациялау, заманауи жастар аудиториясына оны эстетикалық әрі интерактивті түрде жеткізу – ХХІ ғасырдың танымдық модельдеріне сай келеді. Оның философиялық идеяларын анимация, деректі фильм, әлеуметтік медиа-контент, онлайн курстар түрінде ұсыну – мәдени дипломатияның тиімді тәсілдерінің бірі. Әл-Фараби – ұлттық мақтаныш ғана емес, әлемдік рухани кодтың тірі символы. Оның гуманистік идеяларын бүгінгі жаһандық мәдениетпен үндестіру – Қазақстан үшін интеллектуалдық дипломатия мен өркениетаралық диалогтың өзегіне айналуы тиіс. Ол – Шығыс пен Батысты, дәстүр мен заманауи ойды байланыстыратын мета-ойшыл.

Қазіргі жаһандық мәдени кеңістікте рухани тұлғалар мен философиялық мұраларды мәдени капитал ретінде тану – ұлттық бренд пен интеллектуалдық беделдің маңызды көрсеткішіне айналды. Бұл тұрғыдан алғанда, әл-Фарабидің мұрасын «ғаламдық мәдени капитал» аясында қарастыру – оны халықаралық идеялар алмасу желісінде қайта ойластыруды қажет етеді. Пьер Бурдьенің мәдени капитал туралы теориясына сүйенсек, кез келген қоғамдағы рухани құндылықтар, философиялық идеялар және символдық иерархиялар әлеуметтік позицияны қайта өндіру құралы ретінде қызмет етеді [202]. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби мұрасы – Қазақстанның тек тарихи-рухани идентичтігін бейнелейтін феномен ғана емес, сонымен қатар, оның интеллектуалдық активі ретінде жаһандық аренада ерекше орын алады. Оның идеялары гуманизм, парасаттылық және әділеттілік сияқты әмбебап категориялармен үндесе отырып, әлемдік мәдени капиталдың құрамдас бөлігіне айналуға философиялық бренд ұғымы – ойшылдың идеяларын, өмірлік жолын және символдық бейнесін стратегиялық түрде ұсынылатын, мәдени-саяси коммуникация құралдары арқылы жаһандық деңгейде танымал етуді білдіреді. Әл-Фараби – бұл бренд үшін ерекше тұлға. Оның «екінші ұстаз» деген мәртебесі мен "парасатты қала" ілімі – философиялық универсализм мен этикалық прагматизмнің үйлесімді көрінісі ретінде қарастырылады. Философиялық брендті қалыптастыру үшін әл-Фарабидің бейнесін тек академиялық контексте емес, сондай-ақ медиа, мәдени өнімдер, білім беру, дипломатиялық дискурс пен креативті индустриялар арқылы да репрезентациялау қажет. Бұл – ұлттық философияны тек мұражайлық жәдігер ретінде емес, өміршең, өзекті және қолданбалы интеллектуалдық ресурс ретінде ұсынудың бірден-бір жолы. Мұндай брендтік құрылымдар әл-Фараби бейнесін тек тарихтың еншісінде емес, болашаққа бағытталған философиялық архитип ретінде ұсынуға мүмкіндік береді. Ол адамзаттың этикалық трансформациясына, әлеуметтік әділеттілікке және рухани даму парадигмасына қатысты жаһандық ойлаудың кілттік нүктесіне айналуы тиіс. Әл-Фарабиді «ғаламдық мәдени капитал» және «философиялық бренд» тұрғысынан ұсыну – Қазақстанның гуманитарлық стратегиялық күшін нығайту және өркениетаралық диалогтағы рөлін күшейту жолындағы маңызды қадам. Ол тек философ

ретінде емес, интеллектуалдық дипломатияның символы ретінде, жаһандық гуманизмнің мәдени-онтологиялық коды ретінде таныла алады.

Қазіргі жаһандану дәуірінде философиялық тұлғаларды *мәдени репрезентация және идеялар дипломатиясы* аясында таныту – мемлекеттің жұмсақ күш стратегиясының бір бөлігіне айналуға. Бұл үрдіс әсіресе *әл-Фараби сияқты әмбебап ойшылдардың бейнесін трансұлттық деңгейде ұсыну* барысында теориялық негіз бен мәдени-практикалық тәсілді қажет етеді. Осы тұрғыда Эдвард Саидтің постколониалдық репрезентация теориясы, Жозеф Найдың "soft power" тұжырымдамасы және Бруно Латурдың актор-желі теориясы маңызды талдау құралдары ретінде қолданылады.

1. *Эдвард Саид және репрезентацияның идеологиялық құрылымы.* Саидтің «Ориентализм» еңбегінде көрсетілгендей, мәдени тұлғалар мен идеялар көбіне *батыстық гегемондық нарративтер арқылы кодталады* [114]. Әл-Фарабиді тек «мұсылман философы» немесе «исламдық Аристотель» ретінде репрезентациялау – оның шынайы трансмәдени болмысын тарылтып, өзіндік танымдық аясын шектейді. Сондықтан қазіргі фарабитанулық стратегиялар постколониалдық фильтрлерді бұзып, оны *Шығыс пен Батыс арасындағы мәдени-гуманистік медиатор* ретінде ұсынуы қажет. Бұл – «репрезентация» ұғымын тек бейнелеу емес, *мәдени гегемонияны бұзу құралы* ретінде түсінуге әкеледі.

2. *Жозеф Най және идеялар дипломатиясы: жұмсақ күш пен философиялық ықпал.* Жозеф Найдың «жұмсақ күш» (soft power) тұжырымдамасы бойынша, *мәдениет пен идеялар* – елдердің ықпалын кеңейтудегі негізгі құралдардың бірі [206]. Әл-Фараби бейнесін қазіргі әлемдік дискурста жаһандық гуманизмнің интеллектуалдық символы ретінде таныту – Қазақстанның философиялық капиталы мен мәдени салмағын арттырады. Бұл дипломатияда елдің әскери немесе экономикалық емес, идеялық тартымдылығы мен мәдени беделі шешуші рөл атқарады. Осы ретте әл-Фараби – философиялық күш, парасаттың дипломатиялық капиталы.

3. *Бруно Латур және мәдени желілер. Фараби – трансұлттық актор.* Бруно Латурдың *актор-желі теориясы* мәдениет пен білімді статикалық құрылым емес, *әрекет етуші желілер* деп қарастыруға мүмкіндік береді [207]. Әл-Фарабидің бейнесі – тек өткеннің мұрасы емес, *қазіргі және болашақ агенттік желілерде әрекет ететін мәдени актор*. Бұл актор – кітаптарда ғана емес, конференцияларда, фильмдерде, цифрлық платформаларда және халықаралық білім беру саясатында үнемі жаңа желілер арқылы қайта репрезентацияланады. Осы динамика фарабитануды *статикалық каноннан* тірі әлеуметтік агентке айналдырады.

Эдвард Саидтің репрезентациялық сындары, Жозеф Найдың жұмсақ күш концепциясы және Бруно Латурдың желілік агенттігі – әл-Фараби бейнесін *қазіргі жаһандық мәдени саясат пен дипломатиялық коммуникация жүйесінде* жаңаша ұғынуға мүмкіндік береді. Бұл тәсілдер оны мәдени ескерткіш емес, *философиялық дипломатияның тірі феномені*

ретінде танытады. Сонымен, әл-Фараби бейнесін қайта кодтау – тек академиялық міндет емес, *ұлттық идеялар дипломатиясының* стратегиялық векторына айналуы тиіс.

Шығыстық ойшылдарды тану мен түсіндіру үдерісі – тек философиялық мазмұнға ену ғана емес, сонымен бірге *білім өндірудің (episteme)* саяси-идеологиялық құрылымдарын деконструкциялаудың күрделі әдіснамалық міндеті. Бұл тұрғыда *постколониалдық герменевтика* – Батыс орталықтылығы үстемдік еткен ғылыми түсініктер жүйесін қайта қарастырып, *шығыстық интеллектуалдық дәстүрді өзіндік онтологиялық-эпистемологиялық контекстте* оқудың балама парадигмасын ұсынады.

1. *Постколониалдық сын және герменевтикалық тәсілдің бетбұрысы.* Эдвард Саидтің «Ориентализм» еңбегі тек саяси сын ғана емес, *герменевтикалық төңкеріс* ретінде де бағаланады. Ол Батыстың «шығысты» бейнелеуіндегі гегемондық дискурсты әшкерелей отырып, шығыстық ойшылдарды *тарихи-мәдени күрделілігінен айырылған репрезентативті образдарға* айналдырғанын көрсетеді [114]. Осыған орай, постколониалдық герменевтика – шығыстық мәтіндер мен тұлғаларды *субъект ретінде тану, яғни эпистемологиялық агенттік құқығын қалпына келтіру* әрекеті болып табылады.

2. *Эпистемологиялық деколонизация және шығыстық рационализм.* Шығыстық ойшылдарды, соның ішінде әл-Фараби, Ибн Сина, әл-Ғазали сынды фигураларды *Батыс философиялық канондарына қосымша ретінде емес, өзіндік рационалдық жүйе иелері* ретінде қарастыру – эпистемологиялық әдіснамада түбегейлі өзгерісті талап етеді. Бұл жерде *рационалдық ұғымының өзі* универсал категория емес, әр өркениеттің мәдени-тарихи кеңістігімен сабақтас ұғым екендігі ескерілуі тиіс. Фараби іліміндегі парасаттылық, бақыт және кемелдік туралы түсініктер – Аристотельдік метафизикамен қатар, *исламдық-туркилік этикамен де терең қабаттасқан когнитивтік жүйе.*

3. *Герменевтикалық кеңістік және мәтіннің көпмәдени оқылымы.* Шығыстық мәтіндер – бірімәнді емес, *көпмәдени кодтарға негізделген семантикалық өріс.* Ханс-Георг Гадамердің герменевтикалық «фюжн» (horizons fusion) ұғымы мұндай мәтіндерді қазіргі заманның интеллектуалдық сұранысымен сабақтастыра оқуға мүмкіндік береді. Яғни, әл-Фараби мұрасын тек тарихи контекстпен шектеу емес, оны *заманауи философиялық, мәдени және гуманистік сұхбатқа тарту* – герменевтикалық кеңейтудің тәсілі болмақ [112].

4. *Герменевтикалық әділет және ойшылды «қалпына келтіру».* Пол Рикёр ұсынған «герменевтикалық әділет» ұғымы – шығыстық философтарды тек тарихи кейіпкер ретінде емес, *философиялық субъект* ретінде тануға шақырады. Бұл жерде мәселе – *шығыстық ойшылды тек түсіну емес, оны тану, яғни эпистемологиялық теңдік орнату.* Фарабиді "екінші ұстаз" ретінде атау – тарихи құрметтен гөрі, *философиялық сабақтастық пен онтологиялық жаңғыртудың символы.*

Постколониалдық герменевтика – шығыстық ойшылдарды тек қайта түсіндіру емес, *интеллектуалдық әлемнің көпполярлығын қалпына келтіру* әрекеті. Бұл үрдіс *эпистемологиялық әділеттілікке негізделген танымдық трансформацияны* талап етеді. Әл-Фараби сынды тұлғаларға тек тарихи мұрагерлік емес, *қазіргі заманның интеллектуалдық болмысына қатысушы* ретінде қарау – рухани тәуелсіздік пен мәдени деколонизацияның басты шарты.

Әл-Фараби мұрасы ислам философиясы шеңберінен асып, қазіргі батыстық академиялық кеңістікте өзіндік орнын таба білді. Бұл үдеріс – трансмәдени философиялық сабақтастықтың, сондай-ақ *батыстық герменевтикалық ойлау тәсілінің Шығыс мұраларына бет бұруының* көрінісі. Батыс фарабитануы тек аударма немесе тарихи қызығушылық деңгейінде шектелмей, *Фарабидің рационалдық, саяси-этикалық және онтологиялық идеяларын* қазіргі философиялық дискурста қайта пайымдауға негізделген күрделі зерттеу саласына айналды.

Жоп Ламмер (Joep Lameer): Фарабидің логикалық мектебі және текстологиялық талдау. Голландиялық арабист Жоп Ламмер әл-Фарабидің логика саласындағы еңбектерін егжей-тегжейлі текстологиялық және философиялық тұрғыдан талдаған. Оның *"Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice"* атты зерттеуі – Фараби мен Аристотель арасындағы *логикалық сабақтастық пен араб-мұсылман философиясындағы бейімделу механизмдерін* көрсететін терең еңбек [29]. Ламмер еңбегінің ерекшелігі – Фарабиді таза ислам философиясының аясында емес, *грек және исламдық рационализмнің түйісу нүктесінде* қарастыруында.

Жошуа Паренс (Joshua Parens): Фараби және саяси философия. Америкалық философ Ж. Паренс әл-Фарабиді саяси реализм мен утопизмнің аралығындағы интеллектуал ретінде сипаттайды. Оның *"An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi"* атты еңбегі Фарабидің саяси және діни философиядағы ұстанымдарын заманауи саяси теориялармен салыстыра зерттейді [32]. Паренс үшін әл-Фараби – діни сенім мен философиялық ақылдың арасындағы көпір салушы ойшыл, яғни ислам өркениетінде *толеранттық пен рационалдық синтезін* негіздеген мәдени медиатор.

Александр Орвин (Alexander Orwin): Ұлттық бірегейлік пен трансмәдениет контексті. Александр Орвин Фарабидің ілімін *этникалық, діни және саяси идентичтіліктер қиылысында* талдай отырып, оны бүгінгі көпмәдениетті қоғамдар үшін үлгі ретінде ұсынады. Оның *"Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi"* атты монографиясы – "ұмма" ұғымының қайта түсіндірілуі мен исламдық қоғамды рационалдық негізде құру мәселесін зерттейтін маңызды еңбек [34]. Орвиннің фарабитанудағы жаңалығы – Фарабиді мәдени-өркениеттік кодтарды трансформациялаушы тарихи субъект ретінде пайымдауы.

Дж. Валзер (Richard Walzer): Фараби және антикалық мұраның мұрагері. Британдық шығыстанушы Дж. Валзер – Батыстағы фарабитанудың

алғашқы ізашарларының бірі. Оның *"Al-Farabi on the Perfect State"* атты еңбегі Фарабидің *"Аль-Мадина аль-Фадила"* трактатын ағылшын тіліне аударып, утопиялық қоғам мен философ-билеуші идеясын батыстық оқырманға алғаш танытқан классикалық үлгі болып есептеледі [208]. Валзер Фарабиді Платон мен Аристотельдің мұрагері ретінде көрсетіп, оның антика және ислам арасындағы философиялық делдал ретіндегі рөлін айшықтайды. Батыс фарабитануы – жай аударма немесе тарихи қызығушылықтың нәтижесі емес, *шығыстық философиялық идеяларды жаһандық деңгейде қайта бағалаудың және әдіснамалық интерпретациялаудың* нәтижесі. Ламмердің логикалық герменевтикасы, Паренстің саяси-философиялық рефлексиясы, Орвиннің постэтникалық оқылымдары мен Валзердің антикалық сабақтастықты көрсетуі – *әл-Фараби тұлғасын трансөркениеттік ой кеңістігіне енгізген маңызды ғылыми жетістіктер*. Бұл еңбектер қазіргі фарабитануға жаңа эпистемологиялық импульс беріп, оны *мәдениеттер диалогының парадигмасына* айналдырып отыр.

Әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұрасы ислам өркениетінің кеңістігінде әрқилы тарихи, саяси және мәдени контексттерде қабылданып, *трансөңірлік интеллектуалдық сабақтастықты* қамтамасыз етті. Түркі-ислам әлеміндегі қабылдану траекториясы – *оның мұрасының интеркультуралық резонансының дәлелі*, әрі әрбір аймақтың өзіндік философиялық, діни және ұлттық мүдделерінің көрінісі болып табылады.

Түркия: фарабитанулық жаңғыру мен түркілік ренессанс. Түркияда әл-Фарабидің мұрасы – *түркі философиясының алтын кезеңімен* сабақтасқан құндылық ретінде пайымдалады. XX ғасырдың екінші жартысында Хилми Зия Үлкен, Нүреддин Топчу, Н. Кеклик сияқты философтар әл-Фарабидің мұрасын ислам мен түркі ойының синтезі ретінде бағалады [1]. Қазіргі таңда Түркиядағы университеттер мен зерттеу орталықтарында әл-Фараби – ислам философиясы мен саяси этиканың негіз қалаушысы, сондай-ақ түрік-ислам бірегейлігінің тарихи қайнар көзі ретінде қарастырылады. Мысалы, Анкара, Стамбул және Хаджеттепе университеттерінде фарабитануға арналған арнайы кафедралар мен бағдарламалар бар. Түркиялық зерттеушілер Фарабиді түрік дүниетанымының мәдени архетипі ретінде қабылдап, оны гуманистік және білімге негізделген зайырлы дамудың рухани тірегі ретінде ұсынады [184].

Иран: философиялық рационализм мен рухани сабақтастық контексті. Ирандық интеллектуалдық кеңістікте әл-Фараби – исламдық неоаристотелизмнің негізін қалаушы ретінде қабылданады. Оның идеялары әсіресе Ибн Сина (Авиценна) мектебі арқылы Иран ойлау жүйесіне терең сіңген. Шиит философиясында Фарабидің «Парасатты қала», «Бақыт философиясы» және «Ақыл» туралы тұжырымдары – хикметтік рационализм мен имамиттік антропологияның іргелі ұстанымдары ретінде қалыптасты. Заманауи ирандық фарабитанушы ғалымдар, мысалы, Сеййед Хосейн Наср, Фарабиді араб-мұсылман философиясының ең рационалдық формасын ұсынған тұлға ретінде сипаттайды. Сонымен қатар, ирандық шеңберде Фарабидің «бақыт» түсінігі мен «адам табиғаты» туралы

көзқарасы – моральдық философия мен саясаттың біртұтас жүйесін қалыптастырудағы іргелі элемент болып есептеледі [209].

Өзбекстан: тарихи мұрагерлік және өркениеттік мақтаныш. Өзбекстанда әл-Фараби мұрасы – тарихи жады мен ұлттық өзіндік сананың маңызды элементі. Кеңес дәуірінде де өзбек зиялылары Фарабиді арабша жазғанымен, түркі текті ислам ойшылы ретінде танытты. Бұхара, Самарқанд, Ташкент секілді ежелгі ғылыми орталықтармен мәдени сабақтастығы жиі еске алынып, ол өзбек өркениетінің алтын дәуірімен қатар аталады. Өзбек академиялық қауымдастығында фарабитану бағытымен айналысатын арнайы институттар (мысалы, Ташкенттегі Шығыстану институты) бар. Онда әл-Фарабидің еңбектері пәлсапалық, теологиялық және риторикалық аспектілерде кең көлемде зерттеліп келеді. Сонымен бірге, ұлттық оқулықтарда оның мұрасы – өзбек халқының ислам өркениетіне қосқан үлесі ретінде насихатталады.

Орталық Азия мен басқа да аймақтардағы қабылдау формалары: Қырғызстан, Әзербайжан және Қытайдың Шыңжаң аймағындағы түркі тілді қауымдастықтарда әл-Фараби – рухани тұлға әрі интеллектуалдық үлгі ретінде құрметке ие. Әсіресе, Қырғызстанда оның педагогикалық идеялары мен парасатты қоғам моделіне қызығушылық жоғары. Фарабидің мұрасы бұл елдерде ұлттық философиялық мұраны жаңғырту және мәдени интеграцияны бекемдеу құралы ретінде қабылданады. Әл-Фарабидің түркі-ислам әлемінде қабылдану траекториясы – тек интеллектуалдық мұрагерлік емес, сонымен қатар өркениеттік өзін-өзі танудың феномені. Түркиядағы зайырлы-гуманистік бағыт, Ирандағы рационалистік-метафизикалық ықпалдастық, Өзбекстандағы тарихи мақтаныш және Орталық Азияның өзге бөліктеріндегі мәдени иелену стратегиялары – Фарабидің көпқабатты философиялық бейнесінің жаһандық қабылдану үлгілері. Бұл процестер фарабитанудың постұлттық, постдисциплинарлық деңгейге көтерілуіне алғышарт жасап, оны тұтас ислам әлемінің мәдени-когнитивтік капиталына айналдырып отыр.

Әл-Фараби мұрасы – адамзат өркениетінің ұлы интеллектуалдық жетістіктерінің бірі ретінде ХХІ ғасырда қайта жаңғырып, әлемдік мәдени кеңістікте жаңа саяси-идеологиялық мәнге ие болуда. Бұл үдерісте ЮНЕСКО (БҰҰ-ның Білім, ғылым және мәдениет ұйымы), ALECSO (Араб білім, мәдениет және ғылым ұйымы), IRCICA (Ислам тарихы, өнері және мәдениетін зерттеу орталығы) секілді халықаралық құрылымдардың атқарған рөлі айрықша маңызды.

1. ЮНЕСКО шеңберіндегі танылуы және халықаралық ғылыми мойындалуы: ЮНЕСКО аясында әл-Фараби мұрасына ерекше мән 1970-жылдардан бері беріліп келеді. Алайда оның шынайы халықаралық репрезентациясы 1994 жылы әл-Фарабидің 1100 жылдығының ЮНЕСКО деңгейінде аталып өтілуімен жаңа сапаға көтерілді. Бұл мерейтой Қазақстан Республикасының бастамасымен жүзеге асып, әлемнің 40-тан астам елінде ғылыми конференциялар, көрмелер және симпозиумдар өткізілді. ЮНЕСКО бұл шараны әл-Фарабидің философиялық мұрасын «әлемдік мәдени мұра»

ретінде мойындаудың үлгісі деп бағалады [1]. ЮНЕСКО әл-Фарабиді адамзат тарихындағы рационалдық-гуманистік ойлау жүйесінің әмбебап үлгісі ретінде көрсетіп, оның идеяларын заманауи білім беру мен диалог мәдениетіне интеграциялау қажеттігін баса айтты. Сонымен қатар, ЮНЕСКО-ның «Мәдениеттер жақындасуының онжылдығы» (2013–2022) бағдарламасында Фараби мұрасы өркениетаралық диалогтың тарихи негіздерінің бірі ретінде ұсынылды.

2. ALECSO аясындағы араб-мұсылман мұрасына қосқан үлесі: ALECSO – араб елдерінің білім, мәдениет және ғылым саласындағы координациялық органы ретінде әл-Фарабиді ислам философиясының алтын дәуірін қалыптастырушы тұлға ретінде жүйелі түрде зерттеп келеді. Бұл ұйым Фарабиді араб тілді ғылым мен философияның іргетасын қалаушы ретінде сипаттап, оның мұрасын мектептік және жоғары оқу бағдарламаларына енгізу жөнінде ұсыныстар жасаған [3]. ALECSO шеңберінде Фарабиге арналған араб тіліндегі еңбектердің факсимиле басылымдары жарық көріп, исламдық философия мен логиканы оқу үдерісіне интеграцияланды. Бұл ұйым әл-Фарабиді тек философ ретінде ғана емес, музыка, тіл білімі, саясат және мораль философиясы салалары бойынша энциклопедиялық ғалым ретінде тани отырып, оның мұрасын мәдени көпқырлылықтың символы деп жариялады.

3. IRCICA және ислам өркениетіндегі ғылыми сабақтастық: IRCICA (Research Centre for Islamic History, Art and Culture) – Ислам Ынтымақтастық Ұйымына қарасты зерттеу құрылымы ретінде әл-Фарабидің ғылыми-философиялық мұрасын мұсылман әлемінің ортағасырлық интеллектуалдық мұрасымен сабақтастыру бағытында маңызды зерттеулер жүргізіп келеді. Орталық тарапынан ұйымдастырылған конференциялар мен форумдарда әл-Фарабидің онтоэпистемологиялық жүйесі мен логикалық-метафизикалық ілімдері ислам өркениетінің терең танымдық тұғырлары ретінде танылады [4]. IRCICA 2020 жылы әл-Фарабидің 1150 жылдығына орай арнайы дөңгелек үстелдер, монографиялар және халықаралық ғылыми бағдарламалар ұйымдастырды. Бұл іс-шаралар Қазақстанмен бірлесіп өткізілді және ондағы басты мақсат – әл-Фараби феноменін түркі-ислам дүниесінің философиялық брендіне айналдыру болды. Әл-Фараби мұрасының ЮНЕСКО, ALECSO және IRCICA шеңберінде танылуы – оның тарихи философиялық бейнесінің шекарааралық және өркениетаралық деңгейде мойындалуының нәтижесі. Бұл үдерістер Фарабиді тек ислам ойшылы ретінде емес, әлемдік гуманизмнің рәміздік тұлғасы ретінде танытады. Сонымен қатар, бұл тану формалары әл-Фарабидің идеяларын жаһандық рухани саясаттың мәдени-онтологиялық моделіне айналдыруға жол ашады.

XXI ғасырдың цифрлық мәдениетке негізделген коммуникациялық ландшафтында философиялық мұраның кең аудиторияға таралуы дәстүрлі академиялық форматтармен шектелмей, мультимедиялық құралдар мен цифрлық технологияларға көшті. Осы тұрғыда әл-Фараби сынды әмбебап ойшылдың идеяларын танымал ету тек ғылыми қауымға ғана емес,

жаһандық қоғамдық санаға бағытталған мәдени миссияға айналып отыр. Бұл миссияны жүзеге асырудың басты құралдарының бірі – мультимедиялық контент, цифрлық платформалар және ашық онлайн курстар (MOOCs) арқылы философиялық білімді қайта кодтау мен визуалды герменевтиканы іске қосу.

1. Мультимедиялық контент: деректі фильмдер мен бейне-эссе форматындағы репрезентация: Фараби мұрасын бұқаралық мәдениетке бейімдеудің тиімді жолы – деректі фильмдер мен бейне-эсселер жасау. Бұл форматтар идеяларды тек мәтіндік-теориялық деңгейде емес, визуалды-нарративтік құрылымдар арқылы ұсынуға мүмкіндік береді. Мысалы, Фарабидің «Қайырымды қала» концепциясы заманауи урбанистік модельдермен салыстырыла бейнеленіп, оның утопиялық әлеуметтанулық моделінің өзектілігін визуалды-когнитивтік деңгейде түсіндіре алады. Сонымен қатар, бейне-эссе форматы арқылы онтология, этика және парасаттылық сынды ұғымдар сценарийлік-көркемдік композициялармен қатар ұсынылады, бұл оның идеяларын кең аудиторияға эмоционалды түрде жақындатады.

2. Цифрлық философиялық энциклопедиялар және ашық онлайн курстар (MOOCs): Ашық білім беру кеңістігі (open education space) әл-Фараби ілімін интернационализациялаудың негізгі арнасына айналуға. MOOCs (Massive Open Online Courses) форматында әл-Фарабидің философиялық, логикалық және саяси-этикалық идеяларын баяндау – білімге қолжетімділікті арттырумен қатар, философиялық брендтің жаһандық мәдени капиталға айналуын қамтамасыз етеді. Мысалы, Coursera, edX немесе FutureLearn секілді платформаларда Фарабидің мұрасын арнайы модульдер түрінде оқыту, оны заманауи философиялық куррикулумға интеграциялауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар, цифрлық философиялық энциклопедиялар (мысалы, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*) секілді жобаларда әл-Фараби туралы материалдар тереңдетілген ғылыми-академиялық стильде ұсынылып, оның ойлары қазіргі философиялық мәселелермен сабақтастырыла беріледі. Бұл энциклопедиялар – интеллектуалдық репрезентацияның трансұлттық формасы, яғни философиялық мұраның ақпараттық жүйелерге енуі арқылы жаһандық эпистемологиялық кеңістікте өз орнын табуы.

3. Цифрлық нарратив және философиялық коды бар медиаөнер: Қазіргі медиаэкран – тек көріністер алаңы емес, мәдени кодтар мен мағыналар қозғалысының алаңы. Осы мағынада әл-Фараби идеяларын цифрлық нарративтер арқылы реконструкциялау – оның философиясын постгуманистік және трансмәдени кеңістікте бейнелеудің жаңа мүмкіндіктерін ашады. Мысалы, геймификацияланған философиялық симуляциялар, интерактивті интеллект-карталар, жасанды интеллект көмегімен жасалған «Фараби-сұхбаттасушы» (AI-Farabi interlocutor) модельдері арқылы ойшылдың логика, этика, саясат және музыка жайлы идеялары диалогтік-интерактивті форматта ұсынылуы мүмкін.

Цифрлық дәуірде әл-Фараби мұрасын танымал ету – жай ғана аударма немесе дерек жеткізу емес, жаңа медиадағы философиялық репрезентацияның әдіснамалық және семиотикалық мәселесі. Мультимедиялық контент пен MOOCs форматындағы оқыту тек визуалды-аудио эстетика ғана емес, жаһандық гуманистік ойлаудың цифрлық көші-қонына негізделген мәдени трансмиссия ретінде қарастырылуы тиіс. Фарабиді тану – оны оқу ғана емес, оны қазіргі мәдени-когнитивтік құрылымдарға енгізу, яғни цифрлық адамзаттық санадағы орны мен рөлін қайта бейнелеу.

Көркемдік және символикалық репрезентациялар: Фараби мұрасын мәдени-эстетикалық кеңістікте бейнелеу тетіктері:

1. Көркемдік репрезентация және философиялық мұраның визуалдық семиозисі.

- *Көркемдік репрезентация ұғымы:* философиялық идеялардың визуалды-көркемдік құралдармен қайта кодталуы (А. Дамиш, М. Баль тұрғысынан).
- *Символдық репрезентация:* Фарабидің парасат, этика, кемел қоғам туралы идеяларын көркем бейне арқылы семиотизациялау.
- *Фараби тұлғасының мәдени иконаға айналуы:* оның бейнесін мифопоэтикалық үлгілерге сай көркем үлгілерге көшіру.

2. Киноөнер, анимация және философиялық нарратив

- Көркем фильмдер: Әл-Фараби туралы биографиялық және концептуалды фильмдер (мыс., «Отырардың ұлы», «Фараби жолы» сынды жобалар).
- *Анимациялық бейнелер:* жастарға бағытталған анимация арқылы Фарабидің философиялық мұрасын түсіндіру (мыс., қысқаметражды «Қайырымды қала» визуализациясы).
- *Философиялық киноэссе:* парасат пен этикалық таңдауларды көркем оқиға құрылымына негіздеу арқылы ұсыну.

3. Интерактивті көрмелер мен цифрлық музейлер

- AR/VR технологиялар арқылы тарихи-мәдени реконструкция: Бағдадтағы «Байт әл-Хикма» кеңістігі, Фарабидің ғылыми ортасы мен әлеуметтік контекстін иммерсивті тәсілмен көрсету.
- Интерактивті инфографика: Фарабидің ғылымдар жіктемесі мен «Қайырымды қала» моделін визуалды интерактив арқылы көпшілікке түсіндіру.
- Цифрлық мұражайлар мен QR кодталған экспозициялар: білім беру мен мәдени туризмге арналған жаңа форма.

4. Символдық капитализация: Фараби атындағы халықаралық премиялар мен стипендиялар

- Әл-Фараби атындағы халықаралық философия және гуманизм сыйлығы: әлемдік гуманистік ойға қосқан үлес үшін берілетін беделді марапат үлгісі.

- *Фараби стипендиялары*: мәдениетаралық диалог пен философиялық зерттеулерді қолдайтын халықаралық академиялық бағдарламалар.

- *Soft power құралы ретінде*: Фараби атындағы сыйлықтар Қазақстанның халықаралық мәдени дипломатиясындағы рөлін нығайтады.

5. Көркемдік репрезентация – рухани кодтың визуалды тілі

- Фараби бейнесін жаңа медиада қайта оқу: философиялық мұраны аудармасыз, көркемдік құралдармен ұғындыру.

- Символдық репрезентацияның мәдени-психологиялық **әсері**: ұлттық бірегейлікті нығайту мен рухани резиленттілікті қалыптастыру құралы.

- Көркемдік репрезентациялар арқылы философиялық бренд қалыптастыру: Фарабиді тек академиялық деңгейде емес, мәдени-эстетикалық кеңістікте де жаһандық санаға енгізу.

Ғылыми және академиялық дипломатия: әл-Фараби мұрасын халықаралық ғылыми кеңістікке ендіру стратегиялары:

1. Ғылыми дипломатия ұғымы: теориялық негіз

- Ғылыми дипломатия – жаһандық ынтымақтастық пен мәдени ықпалдастықтың заманауи құралы ретінде.
- Фарабитану – интеллектуалдық көпір, мәдени-когнитивтік репрезентация тілі.

2. Халықаралық конференциялар мен форумдар

- Әл-Фараби атындағы халықаралық философиялық форумдар (мыс., UNESCO, IRCICA, ALECSO бірлестіктерімен).
- Батыс пен Шығысты байланыстыратын фарабитанулық дискурстар алаңы.
- Фарабидің гуманистік ілімін климат, биоэтика, цифрлық трансформация мәселелерімен сабақтастыру.

3. Екіжақты ғылыми платформалар мен зерттеу консорциумдары

- Қазақстан–Түркия, Қазақстан–Франция, Қазақстан–Иран академиялық байланыстарындағы фарабитанулық бастамалар.
- Әл-Фараби еңбектерін интердисциплинарлық зерттеу (философия, этика, ғылым тарихы, исламтану).

4. Әл-Фараби орталықтары: ғылыми мәдениеттер тоғысында

- Шетелдік университеттерде (Кембридж, Сорбонна, Аль-Каира, Тегеран, Принстон, Анкара) Фараби орталықтарын ашу.
- Бұл орталықтар философияны, ислам өркениетін, түркі әлемін зерттеудегі хабқа айналуы тиіс.
- Цифрлық платформалар мен ғылыми дерекқорлармен интеграция (MOOCs, digitized manuscripts).

Фарабитану мен ислам философиясын Еуропа мен Америка академияларында институционализациялау:

1. Тілдік бейімделу және сапалы аударма мәселесі

- Әл-Фараби еңбектерінің ағылшын, француз, неміс, түрік тілдеріне қазіргі ғылыми-философиялық аппаратпен бейімделген сапалы аудармасы.

- Hermeneutic fidelity (герменевтикалық дәлдік) және ғылыми аппараты бар басылымдар: комментарийлер, түсіндірмелер, контекстуализация.

2. Фарабиді Батыс философиялық канонмен диалогқа түсіру

- Аристотель, Августин, Аквинат, Декарт, Кант секілді тұлғалармен философиялық дискурс жүргізу арқылы фарабитануды философия тарихының өзегіне енгізу.
- "Қайырымды қала" мен "Парасат" концептілерін қазіргі саяси философия, әлеуметтік әділет, білім философиясы салаларында қайта оқыту.

3. Фарабитану бағдарламаларын академиялық құрылымға енгізу

- Фарабитану модульдерін философия, исламтану, мәдениеттану, саясаттану салаларындағы курстарға енгізу.
- Жаһандық зерттеу институттарында (Centre for Islamic Philosophy, Institute for Global Ethics, т.б.) фарабитанулық бағыт ашу.

4. Институционалдық серіктестік және ғылыми гранттар

- Horizon Europe, Erasmus+, Fulbright секілді бағдарламалармен бірлескен фарабитану жобаларын жүзеге асыру.
- Әл-Фарабидің философиясы мен этикасын экологиялық гуманизм, трансгуманизм және цифрлық өркениет контекстінде қайта пайымдау.

Әл-Фараби мұрасын ғылыми және мәдени дипломатия тетіктері арқылы таныту – философиялық идеяларды тек ұлттық емес, жаһандық рухани код ретінде репрезентациялау мүмкіндігі. Ғылыми коммуникация, тілдік бейімделу, интердисциплинарлық байланыс және көркемдік символизм негізінде фарабитану әлемдік интеллектуалдық кеңістіктегі тұрақты феноменге айналуы тиіс.

Әл-Фараби мұрасын тек өткеннің рухани ескерткіші ретінде емес, жаһандық мәдениетаралық диалог пен философиялық дипломатияның тірек феномені ретінде пайымдау – қазіргі Қазақстанның гуманитарлық стратегиясының өзегіне айналуы тиіс. Бұл мақсатта бірнеше бағыттар ұсынылады:

1. *«Фараби – екінші ұстаз» бренді арқылы философиялық дипломатияны күшейту:* Әл-Фарабидің “екінші ұстаз” ретіндегі танылуы – тарихи факт ғана емес, интеллектуалдық бренд. Бұл брендті жаһандық деңгейде жүйелі қалыптастыру – мәдени-идеялық дипломатияның жаңа арнасын ашады. Фарабиді танымал ету арқылы Қазақстан өзін философиялық мұрасы терең, гуманистік идеялары әмбебап ел ретінде көрсете алады. Бұл – рухани-академиялық ықпал етудің бірегей нұсқасы.

2. *Цифрлық мәдениет пен жасанды интеллект дәуіріндегі: Фараби ілімін жаңа контексте ұсыну.* Жаңа технологиялық шындық – цифрлық агенттік, жасанды интеллект, метаверс кеңістігі – философиялық ойдың да трансформациясын талап етеді. Әл-Фарабидің парасат, ақыл, кемелдік пен бақыт туралы тұжырымдары бүгінгі цифрлық этика, алгоритмдік басқару,

адамзаттың цифрлық жауапкершілігі секілді салаларда жаңаша түсіндірілуі қажет. Фарабидің идеяларын цифрлық платформаларда (МООС, мультимедиа, интерактивті дерекқорлар) ұсыну – оны постгуманистік дәуірдің философияна айналдыруға мүмкіндік береді.

3. Қазақстанның мәдени-гуманитарлық стратегиясында Фараби ілімін Soft Power құралына айналдыру: Soft Power – елдің мәдени ықпал арқылы өз құндылықтарын әлемге ұсынуы. Әл-Фараби ілімін гуманитарлық брендке айналдыру арқылы Қазақстан ғылыми-гуманистік бастамалардың эпицентрі ретінде қалыптасуы мүмкін. Бұл үшін:

- әл-Фараби атындағы халықаралық премиялар жүйесі;
- фарабитанулық форумдар мен зерттеу гранттары;
- шетелдік академиялық ортада Фараби орталықтарының ашылуы;
- аударма мен баспа ісін институционалды қолдау қажет.

Фараби – тек тарихи тұлға емес, заманауи геомәдени бәсекелестік жағдайында Қазақстанның философиялық Soft Power-ын жүзеге асырушы архетип. Әл-Фараби бейнесі – тек философиялық мирас иесі ғана емес, сонымен қатар өркениеттер арасындағы медиатор және жаһандық рухани диалогтың символы. Ойшыл мұрасын жүйелі түрде таныту – Қазақстан үшін мәдени міндет қана емес, геосаяси интеллектуалдық имидждің маңызды бөлігі. Ол – ғылым мен руханиятты, парасат пен мемлекетті, адам мен қоғамды өзара сабақтастыра отырып қарастырған әмбебап ой иесі. Жаңа Қазақстанда бұл мұраны жандандыру – ұлттық жаңғыру мен рухани резилиенттілікті қамтамасыз ететін метафилософиялық бағдар.

3.3 Фарабитанудың болашағы: цифрлық дәуір және философиялық-мәдени ренессанс

Әл-Фарабидің философиялық мұрасын ХХІ ғасырдың цифрлық мәдениет контекстінде қайта пайымдау – тек академиялық міндет емес, сонымен қатар рухани-онтологиялық жауапкершілік. Цифрлық дәуір тек ақпарат алмасудың жаңа формаларын тудырып қана қойған жоқ, ол танымның, адам болмысының және мәдени сабақтастықтың трансценденттік өрісін түбегейлі өзгертті. Бүгінгі күннің постгуманистік мәдениеті адамды тек биологиялық немесе әлеуметтік мән ретінде емес, ақпараттық, цифрлық және когнитивтік жүйе ретінде түсінуге итермелейді. Осы контексте әл-Фарабидің рационалдық, этикалық және онтологиялық идеяларын жаңа парадигмада қайта оқу – философиялық мұраны жандандырудың әрі болашаққа бағытталған интеллектуалдық конвергенцияның пәрменді жолы болып отыр [210]. Цифрлық мәдениет – семиотикалық кеңістіктің кеңеюі ғана емес, сонымен қатар философиялық мәндердің көші-қоны мен трансформациясы. Осы тұрғыда әл-Фарабидің «парасат», «бақыт», «кемел қоғам» секілді категориялары қазіргі философиялық дискурс үшін өзектілігін жоймаған, қайта олардың семантикалық әлеуеті тереңдеп отыр. Мәселен, «парасатты адам» ұғымын бүгінгі цифрлық субъектке – өзін тану, өзгелермен парасатты қарым-қатынас орнату, жауапкершілік пен әділеттілікке ұмтылатын когнитивті агентке –

трансформациялауға болады [183]. Бұл трансформацияда мәдени-когнитивтік реттілік сақталып, рухани мәндердің үзілуіне жол берілмейді. Фараби мұрасын қайта оқу дегеніміз – оның тек тарихи-философиялық еңбектерін мазмұндау емес, керісінше, оларды заманауи мәдени-когнитивтік кеңістікте қайта кодтау. Бұл тұрғыда *hermeneutic recontextualization* – мәтін мен мәннің заманауи мәдени ортада қайта оқылуы – маңызды рөл атқарады. Әл-Фарабидің еңбектері – тек теориялық трактаттар емес, интеллектуалдық миграцияның жемісі. Оның идеялары Бағдадтағы «Ғылым үйінен» қазіргі жаһандық желілік қоғамға дейінгі кеңістік-уақытты кесіп өтіп, метамәдени мағынаға ие болып отыр. Цифрлық мәдениет философияны жаңа формада – визуалды риторикада, мультимедиялық құрылымда, алгоритмдік семантикада ұсынуға мүмкіндік беріп отыр. Бұл трансформация Фараби мұрасын жас ұрпақтың когнитивтік көкжиегіне жақындатуға, оны интеллектуалдық репрезентацияның жаңа тілімен сөйлетуге жол ашады. Демек, қазіргі заманда Фараби еңбектері – өткеннің мұрасы ғана емес, болашақтың концептуалдық картасына айналып отыр. Осы үдерістің маңызды аспектісі – болашақтық ықпалдастық, яғни Фараби идеяларын техноцивилизациялық дәуірдің сұраныстары мен қауіптеріне жауап бере алатын философиялық бағдарлама ретінде ұсыну. Парасаттылық, адамгершілік, әділет, кемелдік – бұлар тек өткеннің категориялары емес, олар цифрлық этика, жасанды интеллектпен қарым-қатынас, цифрлық резиленттілік сияқты мәселелерде бағдар бола алады [211]. Цифрлық мәдениет дәуірінде әл-Фараби мұрасын қайта оқу – рухани тұрақтылықты, интеллектуалдық жалғастықты және болашаққа бағытталған мәдени парасаттылықты қамтамасыз ететін философиялық акт. Бұл акт Қазақстан үшін ғана емес, адамзат өркениеті үшін маңызды семиотикалық және аксиологиялық мүмкіндік болып отыр.

Цифрлық онтология – болмысты тек материя мен субстанция тұрғысынан емес, мәлімет, код және алгоритмдік реттілік тұрғысынан пайымдайтын жаңа парадигма. Бұл онтология шеңберінде адам болмысы да жаңаша түсіндіріліп, когнитивтік агент ретінде сипатталады. Мұндай жағдайда әл-Фарабидің парасат, ақыл, білім және этика туралы ілімдері тек тарихи философия нышаны ғана емес, сонымен қатар цифрлық дәуірдің мәдени-философиялық координаталарын қалыптастыратын көне-жаңа тірекке айналады [212]. Әл-Фараби үшін парасат ұғымы – рухани кемелденудің, адам мен қоғам арасындағы үйлесімділіктің, білім мен әділеттің интеграциялық өлшемі. Ол парасатты адамды – қоғамды әділеттілікке бастап, оның құрылымын кемелдікке жеткізетін тұлға ретінде сипаттайды. Бұл пайым қазіргі цифрлық қоғамда «парасатты алгоритм» немесе «этикалық ИИ» секілді ұғымдарға ұласуы мүмкін. Яғни, парасат – енді тек адамда емес, цифрлық жүйеде де бейнеленуі мүмкін деген онтологиялық ұғымдық ауысым бар [213]. Метамодерндік контексте Фараби ілімінің қайта оқылуы аса маңызды. Метамодерн – постмодерннің ирониясы мен модерннің утопиясы арасындағы тербеліс ретінде сипатталып, екіұшты, көпқырлы дүниетанымдық режим қалыптастырады.

Бұл мәдени-онтологиялық ауысымда әл-Фарабидің «бақыт», «қала», «орта жол» секілді категориялары дуалистік және көпөлшемді тәсілмен қайта пайымдалады. Ақыл мен этиканың арақатынасы, білім мен тәрбие арқылы кемелдікке жету формулалары осы күнгі метамодерндік субъектілік пен агенттік тұжырымдарына өзекті үлес қосады. Жасанды интеллект пен философиялық агенттік мәселесі фарабитанулық дискурстағы «интеллект» және «парасат» ұғымдарымен өзара тығыз байланысады. Әл-Фараби интеллектіні төменгі (материалдық), орта (теориялық) және жоғарғы (белсенді, құдайлық) деңгейлерде қарастырды. Бұл құрылым қазіргі ИИ моделінде агенттік пен рефлексиялық деңгейлерді анықтауға сеп бола алады. Мәселен, жасанды интеллектінің «ақылды шешім» қабылдауы оның рационалды әрекет ету қабілетімен ғана емес, сонымен қатар этикалық код пен мәдени нормаларға икемделу қабілетімен де бағалануы тиіс. Бұл жағдайда Фараби идеясы – ақыл мен адамгершіліктің тұтастығы – цифрлық агенттіктің философиялық негізіне айналады. Фараби іліміне сүйене отырып, цифрлық субъектіні тек техникалық құрал ретінде емес, мәдени мәнділік тасымалдаушысы, яғни мәдени-этикалық агент ретінде қарастыруға болады. Мұнда парасат ұғымы – жасанды интеллектінің деректерді ғана емес, мәдени-когнитивтік кодтарды да интерпретациялай алу қабілетіне негіз бола алады. Сондықтан фарабитанулық концепттер – білімнің мазмұны мен мәнін ғана емес, оны тасымалдау мен трансформациялау тәсілдерін де анықтайды [214]. Цифрлық онтология мен жасанды интеллект дәуірінде әл-Фарабидің парасат, ақыл, этика және білім концепциялары тек қайта оқылып қана қоймай, жаңа мәдени және технофилософиялық контексте өзектіленіп отыр. Олар философиялық агенттік, мәдени-гуманистік бағдар және техноэтикалық интеграция тұрғысынан ойлауға мүмкіндік беретін әмбебап метакодқа айналады.

Әл-Фараби мұрасы – адамзаттық парасаттың, рухани ізденістің және танымдық құрылымдардың тарихи синтезі ғана емес, бүгінгі жаһандық трансформация жағдайындағы интеллектуалдық бағдарлау жүйесі де болып табылады. Жаңа гуманизм мен мәдени когнитивизм – қазіргі философиялық және мәдениеттанулық ойлау кеңістігінде адамның мәнін қайта пайымдауға бағытталған теориялық парадигмалар. Осы тұрғыдан алғанда, Фараби ілімі – рухани этика, таным теориясы және адам мен қоғам арасындағы үйлесімділік мәселелерін шешуге бағытталған әмбебап метафилософиялық код ретінде қарастырылады.

Жаңа гуманизм, постгуманистік немесе техноцивилизациялық процестерге қарамастан, адамды моральдық-рухани субъект ретінде қайта анықтауға талпынады. Бұл бағыт Фарабидің парасаттылық туралы ілімімен түйіседі. Ол үшін адам – рухани кемелдікке ұмтылатын парасатты агент. «Қайырымды қала» концепциясында ұсынылған этикалық-онтологиялық жүйе бүгінгі таңда «парасатты қоғам» моделін ХХІ ғасырдың «ақылды қоғам» (smart society) тұжырымымен байланыстыруға мүмкіндік береді.

Мәдени когнитивизм шеңберінде Фарабидің логика, тіл және музыка теориясы ерекше өзектілікке ие. Бұл бағыт мәдени кодтардың когнитивтік

құрылымға әсерін, танымдық процестердің мәдени-тарихи сипатын зерттейді. Әл-Фараби логиканы тек формалды құрал ретінде емес, танымның метатеориясы ретінде қарастырып, оны тіл мен мағынаға терең байланыстырған. Бұл қазіргі когнитивтік семантика, лингвомәдениеттану және нейрофилософия салаларымен табиғи ұштасады.

Фарабидің *музыка теориясы* – оның когнитивтік антропологиямен үндесетін тағы бір қыры. Ол музыканы рухты жетілдірудің, жанды үндестірудің әдісі ретінде қарастырды. Оның «Музыка үлкен кітабы» қазіргі музыкалық когниция мен медиасемиотика салаларында жаңа интерпретацияға ие бола алады.

Осы идеяларды *мультимедиялық мәдениетте ұсыну* – фарабитанудың жаңа бағытына жол ашады. Мұнда философиялық идеяларды тек мәтін арқылы емес, анимация, деректі фильм, цифрлық визуализация, музыкалық-семиотикалық перформанс арқылы репрезентациялау қажет. Мысалы, «парасатты қала» моделін иммерсивті VR-кеңістікте реконструкциялау – Фарабидің гуманистік концептісін қазіргі цифрлық буынға бейімдеудің инновациялық формасы болар еді [214]. Фараби ілімі – тек тарихи философия мұрасы емес, жаңа гуманизм мен мәдени когнитивизмнің теоретикалық бастауына айналатын, қазіргі әлеуметтік-философиялық модельдерді қайта құруға бағытталған концептуалдық кеңістік. Парасатты қоғам мен парасатты адам образы – ХХІ ғасырдағы ақылды және рухани үйлесімді қоғамның тұғырнамалық негізі ретінде қайта пайымдалуда.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – тек тарихи-метафизикалық жүйе ғана емес, сонымен бірге қазіргі заманғы ғылымаралық зерттеулер үшін өнімді эпистемологиялық алаң. Бүгінде оның идеяларын нейрофилософия, цифрлық антропология және білім жүйелерін дерекқорлық негізде қайта құру тәрізді бағыттарда қайта оқу қажеттігі туындап отыр. Мұндай интерпретация фарабитанулық білім формаларын адам миының когнитивтік моделдерімен, ал оның логикасы мен метафизикасын – қазіргі деректермен жұмыс істеу парадигмаларымен байланыстыра қарастыруға мүмкіндік береді [211]. Нейрофилософия шеңберінде Фарабидің парасат пен ақыл туралы тұжырымдарын ми қызметінің құрылымдық-когнитивтік модельдерімен қатар қоюға болады. Оның ақыл туралы төрттік жүйесі – «жасаушы ақыл», «қалыптасушы ақыл», «әрекетшіл ақыл» және «иемденуші ақыл» – бүгінгі когнитивтік нейроғылымдағы ақылдың өңделу сатыларына ұқсас функционалдық құрылым ретінде талдана алады [212]. Бұл байланыс, әсіресе, жасанды интеллект пен нейрондық желілердің құрылымын жобалауда философиялық метафоралар мен тарихи модельдердің маңызын арттырады. Цифрлық антропология тұрғысынан алғанда, әл-Фараби ұсынған адамның «кемелдену» жолы – бұл рухани-этикалық алгоритм, яғни мәдени кодтар арқылы қалыптасатын семиотикалық бағдар. Бұл парадигма цифрлық мәдениетте пайда болған парасатты аватарлар, ақылды интерфейстер және когнитивтік агенттер ұғымдарымен тығыз байланысты [215]. Фараби үшін

адамның кемелдігі – рационалдық пен моральдық сапалардың тең ұштасуы болса, бүгінгі антропологиялық трансформацияда бұл – виртуалды субъектілер мен әлеуметтік алгоритмдердің адамдық сипаттарға бейімделуімен үндеседі. Фарабидің философиялық мәтіндерін қазіргі big data және семантикалық картография әдістері арқылы қайта оқудың мүмкіндігі артып келеді. Бұл жерде дерекқорлармен жұмыс істеу – тек ақпарат жинау емес, идеялардың тарихи миграциясын, ұғымдардың семантикалық өрістерін және мәтіндер арасындағы интертекстуалдық байланыстарды жүйелеу тәсіліне айналуға. Фарабидің еңбектеріндегі терминологиялық өрістерді (мысалы, «ақыл», «бақыт», «қала», «тәрбие») цифрлық өңдеу арқылы семантикалық динамиканы визуалды түрде картаға түсіруге болады. Бұл – философиялық деректердің когнитивтік-картографиялық репрезентациясы. Сонымен қатар, әл-Фараби мұрасын цифрлық лингвистикалық модельдермен, соның ішінде GPT, BERT, немесе Word2Vec тәрізді мәтіндік нейромодельдермен талдау – философиялық тұжырымдардың ішкі құрылымын, мағыналық кластерлерін және логикалық семантикасын ашуға мүмкіндік береді. Бұл тәсіл философиялық герменевтиканы нейротехнологиялық деңгейге көтеріп, фарабитанулық білімді метамодерн дәуірінің когнитивтік-мәдени экожүйесіне бейімдеудің тиімді жолы болмақ [209]. Фарабитану цифрлық және нейроғылымдық әдістермен ұштасқанда, жаңа философиялық эпистемологияның көкжиегін кеңейтеді. Ол тек өткеннің мұрасы ретінде емес, болашаққа бағытталған танымның архитектурасы ретінде көрінеді. Нейрофилософия мен цифрлық антропология шеңберінде Фарабидің идеяларын қайта пайымдау – қазіргі адамның онтологиялық және этикалық моделін мәдени-гуманистік тұрғыдан қайта құруға бағытталған трансдисциплинарлық қадам.

Әл-Фараби мұрасын ХХІ ғасырда қайта пайымдаудың өзекті бағыты – оның еңбектерінің виртуалды репрезентациясы мен семантикалық көші-қон траекторияларын мета-деңгейде түсіндіру. Бұл тәсіл фарабитанулық мәтіндерді тек тарихи-философиялық дерек ретінде емес, білім миграциясының символдық желісі, трансмәдени кодтар кеңістігі және интертекстуалдық агенттік ретінде тануға мүмкіндік береді. Мұнда «мета-түсіндірме» (meta-interpretation) ұғымы тек мәтіннің мазмұнын түсіндіру емес, оның мәдени және цифрлық репрезентацияларындағы онтологиялық статусы мен герменевтикалық динамикасын ашуды көздейді [211]. Фараби еңбектері – антикалық, исламдық және түркілік дәстүрлер тоғысындағы семантикалық көпқабатты мәтіндер. Бұл мәтіндердің тарихи миграциясы – оларды аудару, қабылдау, қайта түсіндіру және институционализациялау үдерістерінде айқын көрінеді. Мәселен, IX–X ғғ. араб тілінде жазылған трактаттар ХІІ ғасырда Толедо аудармашылары арқылы латыншаға, кейін христиан схоластикасы аясында символикалық капиталға айналды. Бұл – фарабитанулық идеялардың Еуропадағы танылу кезеңі ғана емес, сонымен бірге батыстық философиялық канонмен гибридтелу траекториясы [210]. Бүгінгі таңда бұл көші-қон цифрлық формада жалғасуда. Фараби еңбектерінің PDF, XML, EPUB форматтарындағы репозиторийлерде

сақталуы, гипермәтіндік оқылымдар арқылы қайта рәмізделуі, сондай-ақ цифрлық гуманитаристика мен философиялық дерекқорлар шеңберіндегі қайта семантизациясы – жаңа виртуалды мета-көші-қон формасын құрайды. Бұл үдерісті Bruno Latour сипаттағандай, «мәдени объектілердің желілік агенттігі» ретінде қарастыруға болады [216]. Фараби мәтіндерінің виртуалды репрезентациясы – оның мазмұнын ғана емес, сонымен бірге мәндік кодының және ақпараттық құрылымының аударылуын білдіреді. Бұл жерде интерфейстік семиотика, алгоритмдік визуализация және мета-когнитивтік сүзгілер маңызды рөл атқарады. Қазіргі платформаға негізделген оқылымдар (мысалы, Google Books, Islamic Manuscripts Database, Al-Farabi Digital Corpus) – философиялық мәтіндерді гипертекстуалды тор ретінде құрылымдап, оны жаңа ұрпақтарға мәдени-когнитивтік деңгейде ұсынудың тәсіліне айналдырды. Осы тұрғыдан, фарабитанулық мәтіндердің көші-қон траекториясын тек географиялық кеңістікпен шектеу жеткіліксіз. Ол уақыттық-контекстуалдық қабаттарда, дискурстық ортамен, парадигмалық өзгерістермен бірге қозғалады. Бұл үдерісті идеялар диаспорасы деп атауға болады – фарабитанулық концепттер әр түрлі философиялық, діни және мәдени орталарда өз мәнін түрлендіріп, трансмутациялана отырып өмір сүреді. Фараби еңбектерінің мета-түсіндірмесі – бүгінгі цифрлық-гуманитарлық жағдайдағы ең өзекті ғылыми міндеттердің бірі. Ол тек мәтінді «оқу» емес, оны репрезентациялау, аудару, көшіру, визуалдау және қайта семиотикаландыру үдерістерін кешенді түрде пайымдауды талап етеді. Бұл тәсіл философия тарихын мәдени агенттіктердің қозғалысы, онто-семиотикалық желілер, және интеллектуалдық миграция ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Әл-Фарабидің мұрасы – ендігі жерде тек ортағасырлық философия ғана емес, болашақтық интердисциплинарлық мәдени код ретінде өзектіленіп отыр.

XXI ғасырдағы философиялық білім беру мен мәдени трансляцияның жаңа формалары – *онлайн курстар, визуалды лекциялар, философиялық подкасттар* және *цифрлық мектептер* – классикалық философиялық мұраларды, соның ішінде әл-Фараби еңбектерін кең аудиторияға ұсынудың пәрменді құралдарына айналуға. Бұл тәсілдер тек техникалық құрал емес, сонымен бірге *жаңа герменевтикалық алаң, философиялық агенттікті кеңейтетін медиааралық код* ретінде көрініс табады [213].

Онлайн курстар – ашық білім беру жүйесі аясында Фараби идеяларын жүйелі, қолжетімді және интерактивті түрде жеткізудің ең маңызды жолы. MOOCs (Massive Open Online Courses) форматында ұсынылған модульдер арқылы Фарабидің логика, метафизика, саясат, этика және музыка жайлы ілімдері шектеусіз аудиторияға таралу мүмкіндігіне ие. Мұндай курс құрылымында тек мазмұнды беру ғана емес, *кейс-талдау, онтологиялық модельдеу, дискурстық семинарлар* сынды дидактикалық әдістер үйлесім табуы қажет [212].

Философиялық подкасттар – Фараби мұрасын танымал, бірақ ғылыми тұрғыда сауатты форматта талқылауға мүмкіндік береді. Бұл платформалар қазіргі жастардың медиатұтыну әдеттеріне сәйкес келеді және

күрделі ұғымдарды (мысалы, парасат, кемел қоғам, «екінші ұстаз» феномені) қолжетімді риторикамен түсіндіруге жағдай жасайды. Аудиоортаның ерекшелігі – вербалды герменевтикаға негізделген жаңа формадағы философиялық сұхбат құру. Визуалды лекциялар мен анимациялық видеоэсселер – әл-Фарабидің философиялық идеяларын тек мәтін арқылы емес, визуалды-когнитивтік құралдармен беру тәсілі. Бұл тәсіл постгуманистік мәдениет жағдайында «ақылды экрандар» мен «цифрлық нарративтер» арқылы философияны қайта бейнелеудің мысалы болып табылады. Мұндай визуалды форматтар – цифрлық мәдениеттегі жаңа ментальды семиозистің көрінісі [217].

Цифрлық мектеп – әл-Фараби мұрасын зерттейтін және заманауи технологиямен сабақтастыратын жаңа интердисциплинарлық платформа. Бұл мектеп – философия, мәдениеттану, цифрлық гуманитаристика, ақпараттық технология және педагогика салаларын біріктіретін *гибридті білім кеңістігі* болуға тиіс. Мұндай мектеп:

- Жас фарабитанушылар үшін онлайн семинарлар, ғылыми хабтар және цифрлық архивтер ұсынуға;
- Әл-Фараби еңбектерінің интерактивті картографиясын, семантикалық дерекқорларын және контекстуалды оқылымдарды дамытуға;
- Зияткерлік мұраны философиялық брендингке, мәдени дипломатияға және *soft power* стратегияларына бағыттауға мүмкіндік береді [217].

Фарабитанулық білім беруді цифрлық жүйеге көшіру – бұл тек техникалық трансформация ғана емес, онтологиялық және мәдени трансформация. Ол әл-Фарабидің идеяларын жаңа ұрпаққа жеткізуде семиотикалық медиатор ретінде қызмет атқарады. Онлайн курстар, подкасттар және визуалды лекциялар – философиялық мұраны виртуалды кеңістікте гуманистік және интерактивті кодтармен бейнелеудің келешек формалары. Жаңа буын фарабитанушыларға арналған цифрлық мектеп – болашақта осы мұраны әлемдік интеллектуалдық айналымға енгізудің жүйелі алаңы бола алады.

XXI ғасырда философиялық мұраны цифрлық кодтармен қайта пайымдау – мәдениет пен технология арасындағы шекараларды жойып, жаңа онтологиялық орта қалыптастыруға мүмкіндік береді. Бұл өзгеріс мәдени хакатондар, жасанды интеллект жүйелері және виртуалды философиялық диалог формалары арқылы әл-Фараби ілімін жаңа форматта ұсынудың инновациялық тәсілдерін өмірге әкеледі. Бұлар – тек технологиялық құралдар емес, сонымен бірге постгуманистік мәдени агенттік пен парасаттық репрезентацияның жаңа формалары [218].

Мәдени хакатон – философиялық идеяларды интерактивті, тәжірибелік және командалық формада пысықтайтын шығармашылық-интеллектуалдық платформа. Әл-Фараби мұрасын қолдана отырып ұйымдастырылған хакатондарда:

- «Қайырымды қала» моделін заманауи урбанистикамен ұштастырып прототип жасау;

- *Этикалық алгоритмдер мен философиялық ойындар жасау арқылы парасатты тұлға моделін әзірлеу;*
- *Фарабитанулық ұғымдарды визуалды бағдарламалау немесе анимациялық метафоралар арқылы білдіру сияқты бағыттарда жобалар туындауы мүмкін.*

Мұндай хакатондар философияны мәдени инжинирингке айналдыруда шешуші рөл атқара алады [218].

Жасанды интеллект жүйелері әл-Фарабидің *логика, сөз бен мағына, ақыл және парасат* жайлы теорияларын *семантикалық модельдер мен онтологиялық карталарға* айналдыруда ерекше әлеуетке ие. GPT негізіндегі философиялық ассистенттер, мысалы, «ФарабиBot» моделі, қолданушылармен философиялық сұхбат жүргізіп, ойшылдың идеяларын *онтологиялық эвристика және интерактивті диалог* арқылы қайта жаңғырта алады.

Мұндай жүйелер:

- *Фараби мәтіндеріне семантикалық индексстеу жасау;*
- *Оның идеяларын диалогтік сценарийлерге енгізу;*
- *Жасанды интеллект пен ақылды гуманизм арасындағы жаңа философиялық шекараларды белгілеуге бағытталады [217].*

Фараби іліміндегі «сұхбат» – таным мен тәрбиеге апаратын құрал. Цифрлық заманда бұл форма *виртуалды философиялық кеңістіктерде* жаңа мазмұнға ие болуда:

- *VR-философиялық симуляциялар арқылы Фараби заманындағы интеллектуалдық ортаға ену;*
- *Метаәлемдегі философиялық клубтар (MetaPhilosophy Circles) құру;*
- *Цифрлық аватарлар арқылы жасанды және нақты субъектілердің пікірталасын ұйымдастыру – осындай формалар арқылы Фарабидің логикалық және этикалық ойлары перформативті виртуалдық тәжірибеге айналады [212].*

Бұл үдерістер *когнитивтік мәдениет пен философиялық репрезентацияның метамодерндік үлгісін* ұсынады. Мәдени хакатондар, жасанды интеллект және виртуалды философиялық сұхбаттар – әл-Фараби мұрасын ХХІ ғасырдың семиотикалық, когнитивтік және техноэстетикалық координаттарында қайта бейнелеудің пәрменді құралдары. Бұл үрдістер фарабитанулық парадигманы тек академиялық контексте емес, *мультидисциплинарлық, тәжірибелік және цифрлық мәдениет* кеңістігінде өміршең етудің жаңа тәсілі ретінде бағалануы қажет. Әл-Фараби – тек «екінші ұстаз» ғана емес, *мета-диалогтар мен жаңа парасаттылықтың алгоритмдік символы* ретінде болашақ философиялық агенттіктің өзегіне айналуға.

Қазіргі жаһандық ақпараттық ортада жастардың зияткерлік субъект ретінде қалыптасуы – стратегиялық маңызы зор философиялық және мәдени міндет. Бұл міндет жас ұрпақтың тек ақпарат тұтынушысы ғана емес, *парасатты ойлау қабілеті бар агенттік субъект* ретінде танылуын талап етеді. Осы орайда, әл-Фараби идеялары – *қоғамдық кемелдік, ақыл арқылы*

таным, және этикалық парасат ұғымдары негізінде – жастардың зияткерлік субъектілігін қалыптастыруда әмбебап әдіснамалық үлгі ұсынады [211]. Фараби ілімінде «адам» – тек биологиялық тіршілік иесі емес, *парасатқа ұмтылатын, жетілуге қабілетті мәдени субъект*. Бұл парасаттылық тек танымдық емес, сонымен қатар *этикалық және әлеуметтік жауапкершілігі бар тұлға* болуды білдіреді. Жастардың когнитивтік және рухани дамуын осы тұрғыдан қарастыру – оларды цифрлық заманға лайық *гуманистік субъект* ретінде тәрбиелеудің басты ұстанымы бола алады [213]. Цифрлық платформалар жастармен жұмыс істеудің жаңа форматына айналып отыр. Олар өз мазмұны мен құрылымына қарай *парасатты тәрбиелеудің мультимедиялық арнасы* ретінде қолданыла алады. Мысалы, TikTok, YouTube немесе Instagram сияқты платформаларда философиялық мини-лекциялар, анимациялық метафоралар, подкасттар, интерактивті сұрақ-жауап сессиялары арқылы *когнитивтік резиленттілік* пен *жеке жауапкершілік мәдениетін* қалыптастыруға болады [214]. Цифрлық платформаларда парасат ұғымын қайта ұсыну – *ақыл, тәрбие және әлеуметтік этика* аралығындағы байланысты визуалды әрі семиотикалық деңгейде көрсету мүмкіндігін береді. Бұл процесте Фарабидің «тәрбие – адам табиғатын толық жетілдірудің басты құралы» деген ұстанымы негізгі бағдар бола алады [214]. Ол адамның жан қуаты мен білім алу қабілетінің арақатынасын зерделеп, зияткерлік кемелденудің әлеуметтік орта мен құндылықтарға тәуелді екенін айқын тұжырымдаған. Бүгінгі таңда жастардың зияткерлік субъектілігін дамытудың маңызды компоненті – *когнитивтік резиленттілік*, яғни ақпараттық, идеологиялық және эмоционалдық қысымдарға қарсы тұра алатын *саналы фильтрация мен ой еркіндігі қабілеті*. Әл-Фараби бұл қасиетті «қайырымды қаланың адамы» бейнесі арқылы сипаттап, оны ақылға негізделген қоғам құрудың басты алғышарты деп таныды [215]. Жастардың зияткерлік субъект ретінде қалыптасуы – рухани кемелдікке жетудің негізі. Бұл жолда әл-Фараби идеялары – *ақыл мен парасаттылықтың мәдени матрицасы* ретінде ерекше маңызға ие. Ал цифрлық платформалар – осы идеяларды қазіргі заман жастарына бейімдеп жеткізудің пәрменді тетігі. Жаңа технологиялар мен философиялық парасаттылық үндескен жағдайда ғана *постиндустриялық ұрпақтың рухани иммунитеті* мен интеллектуалдық дербестігі қамтамасыз етіледі.

Жаңа гуманистік өркениетке бет алған Қазақстан үшін *рухани тәуелсіздік* ұғымы тек саяси-идеологиялық категория емес, сонымен бірге *онтологиялық тұтастықты*, мәдени дербестікті және тарихи жауапкершілікті бейнелейтін философиялық ұстанымға айналуға болады. Бұл тұрғыдан алғанда, рухани тәуелсіздіктің нақты мәні – ұлттың өзіндік болмысы мен құндылықтық бағдарын сыртқы ықпалдарға қарсы тұру арқылы емес, *әлемдік философиялық мұрамен сұхбаттасу негізінде өз-өзін тану және қайта пайымдау қабілетімен* анықталады. Осы үдерісте *философиялық мұрагерлік* – өткен мен болашақты байланыстыратын зияткерлік көпір ғана емес, рухани дербестіктің метафизикалық

шарттарының бірі [211]. Әл-Фараби ілімі осы тепе-теңдікті пайымдаудың әмбебап эпистемологиялық моделін ұсынады. Ойшыл үшін мәдениетаралық мұрагерлік – еліктеу не көшіру емес, керісінше, ақылға негізделген трансформация. Ол антикалық философияны толық игеріп қана қоймай, оны исламдық және түркілік дүниетаныммен үндестіріп, *жаңа философиялық онтология* қалыптастырды. Бұл – рухани тәуелсіздіктің ең биік формасы: ақиқатты иелену емес, оны үнемі қайта құру арқылы өз болмысыңды бекіту [215]. Онтологиялық тепе-теңдік дегеніміз – *этностық тұтастық пен ғаламдық диалогтың арасындағы нәзік үйлесімділік*. Егер философиялық мұрагерлік болмаса, рухани тәуелсіздік ұлтшылдық пен оқшаулануға айналуы мүмкін; ал егер рухани тәуелсіздік болмаса, мұрагерлік сыртқы кодтарға сіңіп кетіп, *онтологиялық егемендіктен айырылу қаупі* туады. Осы тепе-теңдікті сақтау үшін, Фарабидің «қайырымды қала», «парасатты адам» және «ақыл мен бақыт» концептілері бүгінгі қазақ қоғамының мәдени-рухани векторына теориялық бағдар бола алады. Бұл тепе-теңдік постколониалдық дискурстарда да өзектілікке ие. Жергілікті философиялық кеңістікті батыстық не шығыстық парадигмалармен толық жүктеу – рухани тәуелділіктің жаңа формаларын тудыруы мүмкін. Ал Фараби моделі арқылы жүзеге асатын философиялық мұрагерлік – парасаттылық пен мәдени резонансты ұштастыра отырып, рухани дербестікке жетудің ең табиғи жолы. Яғни, философиялық мұрагерлік – рухани тәуелсіздікке апаратын парасат жолы, ал рухани тәуелсіздік – мұрагерлікті сындарлы және шығармашылықпен қабылдайтын мәдени еркіндік формасы [4]. Рухани тәуелсіздік пен философиялық мұрагерлік – өзара бірін-бірі қажет ететін, бірінсіз бірі мағынасыз болатын *онтологиялық жұптылық*. Әл-Фараби ілімі бұл тепе-теңдікті адамзаттық ақыл мен мәдени метаморфозаның ортасында қарастыра отырып, бүгінгі Қазақстан үшін *парасатты егемендіктің* және интеллектуалдық тұтастықтың философиялық үлгісін ұсынады. Бұл модель – тек өткенімен үндес ұлттың емес, болашағын өзі құра алатын *рухани субъектінің* бейнесі.

Әл-Фарабидің философиялық мұрасы – тарихи ғана емес, онтологиялық және эпистемологиялық тұрғыдан да шекарааралық мәнге ие интеллектуалдық кеңістік. ХХІ ғасырда фарабитанулық ілімді тек герменевтикалық немесе текстологиялық тәсілдермен емес, сонымен бірге цифрлық мәдениет пен постгуманистік парадигмалардың контекстінде қайта пайымдау қажеттігі күн тәртібіне шықты. Өйткені қазіргі қоғам – технокогнитивтік мутациялардың ықпалындағы мәдени метаэволюция сатысында тұр. Бұл үдеріс философиялық дәстүрлерді жаңаша трансформациялауды және олардың семантикалық әлеуетін цифрлық онтология аясында қайта белсендіруді талап етеді. Фараби іліміндегі парасаттылық, әділет, қоғамдық кемелдік, ақыл және бақыт сияқты категориялар – бүгінгі күннің «ақылды қоғам», «цифрлық этика» және «мәдени резилиенттілік» секілді ұғымдарымен мағыналық үндестік таба алады. Осы контексте фарабитанулық идеялар цифрлық гуманизмнің философиялық өзегіне айналуға қабілетті. Яғни, Фараби ілімі – адам мен

қоғам болмысының алгоритмдік реляцияларын да, жасанды интеллектпен жасалатын моральдық шешімдердің негізін де түсіндіруге қатыса алатын универсал категориялық жүйе ретінде бағалануы қажет. Сонымен қатар фарабитанудың болашағы – мәдени метаэволюциямен тікелей байланысты. Бұл термин тек мәдени кезеңдер ауысуын білдірмейді, ол мәдени агенттіктің, ойлау құрылымдарының және символдық репрезентациялардың онтологиялық деңгейдегі мутациясын сипаттайды. Мұндай жағдайда әл-Фарабидің мұрасы – тек өткеннің даналығы емес, болашақтың семиотикалық капиталы. Яғни, оны цифрлық философия, нейроантропология, когнитивтік мәдениеттану сынды жаңа пәнаралық өрістермен тоғыстыру – фарабитануды трансформациялық академиялық жобаға айналдыра алады. Яғни, фарабитанулық болашақ – рухани-гуманистік ілім мен цифрлық өркениет арасындағы диалогтық көпір. Бұл көпір тек философиялық рефлексия емес, сонымен қатар жас ұрпақтың интеллектуалдық субъектілігін қалыптастыратын мәдени-агенттік алаң. Фараби ілімін осы бағытта қайта оқу – Жаңа Қазақстанның рухани тәуелсіздігін, мәдени инновацияларын және ақыл-ой парадигмаларын үйлестірудің шешуші тетігі бола алады. Бүгінгі жаһандық үдерістер мен цифрлық модерннің ықпалына байланысты философиялық ойлаудың құрылымы ғана емес, сонымен қатар оның қоғамдағы миссиясы да түбегейлі трансформацияға ұшырауда. Бұл трансформация – жалаң теориялық пайым емес, нақты қоғамдық, гуманистік және мемлекетшілдік деңгейлердегі шешім қабылдау мәдениетінің өзгерісі. Осындай жағдайда Қазақстанның ұлттық руханияты мен болмыстық бағдарларын қайта қарастыру – жаңа философиялық кодтарды қалыптастырумен тығыз байланысты. Жаңа дәуірдің бұл кодтары – парасаттылық, зияткерлік әділет, этикалық субъектілік, технологиялық жауапкершілік және мәдени резилиенттілік ұғымдары төңірегінде жинақталуда. Бұл – тек идеялар жиынтығы емес, ұлттың тарихи тәжірибесі мен болмысын келешекке бағдарлайтын онтологиялық бағдарлар жүйесі. Осындай кодтар жүйесін интеллектуалдық өркениеттік модельге айналдыру үшін Қазақстан әл-Фараби сынды ойшылдардың ілімін қайта пайымдап, философиялық дәстүр мен заманауи футуризмді тоғыстыра білуі қажет. Қазақстанның интеллектуалдық көшбасшылығы – экономикалық немесе саяси ғана емес, ақыл-ой мен рухани бағдарды үйлестіре алатын ел ретіндегі мәдени-интеллектуалдық әлеуетімен өлшенеді. Бұл көшбасшылықтың мәні – білім, ғылым және руханият салаларында гуманистік модернизация мен цифрлық мәдениет арасындағы көпір ретіндегі миссияны атқару. Әлемдік философиялық кеңістікте әл-Фараби ілімін заманауи кодтармен үндестіре отырып ұсыну – Қазақстанды рухани интеллектуалды держава ретінде таныту жолындағы маңызды қадам. Осылайша, жаңа дәуір философиясы – тек ойлау емес, әрекет ету тәсілі, ал Қазақстан – осы трансформациялық әрекеттердің метафизикалық және мәдени көшбасшысы болуға ұмтылуы тиіс. Әл-Фарабиден бастау алатын бұл бағдарлар – қазіргі және болашақ буынның

философиялық жауапкершілігіне, ұлттық парасатына және жаһандық этикаға негізделген жаңа дүниетаным формасының өзегіне айналады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Бұл диссертациялық зерттеудің бастауы мен теориялық-методологиялық негіздері әл-Фараби тұлғасын өркениетаралық диалог пен аксиологиялық интеграция тұрғысынан кешенді түрде қарастыруға бағытталған болатын. Фараби бейнесі – тек тарихи-философиялық дәстүрлердің жалғастырушысы ғана емес, сонымен қатар мәдениеттер арасындағы танымдық көпір, этикалық үйлесім мен интеллектуалдық сабақтастықтың рәмізі ретінде пайымдалды. Осы мақсатқа жету үшін зерттеу постдисциплинарлық парадигмаға сүйене отырып, гуманитарлық және әлеуметтік ғылымдардың шекарасынан шығатын интердисциплинарлық әдістерді қолданды. Атап айтқанда, мәдени-антропологиялық, герменевтикалық және когнитивтік тәсілдер өзара тоғысып, Фараби феноменін тарихи фактіден мәдени-метафизикалық құрылым деңгейінде ұғынуға мүмкіндік берді. Зерттеудің негізінде жатқан басты философиялық ұстаным – әл-Фараби тұлғасын жаһандық өркениеттік үдерістер контекстінде қайта пайымдау қажеттілігі. Бұл бағытта Фарабидің ілімдері Шығыс пен Батыс ойлау жүйелерінің семантикалық қиылысында орналасқан аксиологиялық матрица ретінде зерттелді. Ойшылдың парасат, қайырымдылық, таным және қоғам туралы тұжырымдары – қазіргі мәдениетаралық түсіністік пен рухани үйлесімділікке жетудің әмбебап үлгілері ретінде ұсынылды. Мұндай тәсіл Фараби мұрасын заманауи дискурсқа енгізіп қана қоймай, оны жаңа өркениеттік парадигмалардың белсенді интеллектуалдық агенті ретінде қарастыруға жол ашты [Зерттеудің постдисциплинарлық табиғаты – теория мен әдістемені жаңа кеңістікте тоғыстырып, дәстүрлі философиялық интерпретациялардан тысқары шығуға мүмкіндік берді. Осы тәсілдің нәтижесінде Фараби тұлғасы тарихи еселіктен гөрі мәдени-когнитивтік репрезентацияның моделі, аксиологиялық интеграцияның универсалды фигурасы ретінде пайымдалды. Бұл ұстаным зерттеудің кіріспесінде қойылған мақсаттармен толық үйлесіп, оның ғылыми тұтастығы мен теориялық тереңдігін қамтамасыз етті.

1.Фарабидің тұлғалық болмысының метафизикалық-когнитивтік репрезентациясы. Әл-Фарабидің тұлғасы мен мұрасын пайымдау – оны тек тарихи-философиялық деректердің жиынтығымен шектемей, семиотикалық және когнитивтік құрылым ретінде қайта тануды талап етеді. Ойшылды тарихи фигура ғана емес, мәдени кодтарды жүйелейтін және философиялық мағыналарды өркениетаралық деңгейде трансляциялайтын семиотикалық агент, мәдени медиатор ретінде қарастыру – бұл зерттеудің басты теориялық жаңалықтарының бірі. Фараби – уақыт пен кеңістіктің шекарасынан асқан, әртүрлі өркениеттік дискурстарда мағыналық синтез жасай алатын мәдени-когнитивтік репрезентант. Фараби идеяларының метафизикалық-когнитивтік табиғаты оларды тек ұғымдық деңгейде емес, семантикалық қозғалыстағы құрылымдар ретінде түсіндіруге жол ашады. Бұл мағынада "семантикалық көші-қон" (semantic migration) ұғымы – Фараби ілімдерінің әртүрлі мәдени контекстерде өз мәнін сақтай

отырып, жаңа интерпретацияларға ие болу қабілетін сипаттайды. Оның рационализмге негізделген таным теориясы мен қоғам туралы көзқарастары ислам философиясы арқылы еуропалық ортағасырлық схоластикаға, кейін заманауи гуманизмге дейін жалғасқан идеялық желі ретінде көрініс табады. Бұл – идеялар қозғалысының архетиптік моделі, оның бойында мағыналар бір дәуірден екіншіге, бір өркениеттен келесісіне тасымалданады. Сонымен қатар, Фараби тұлғасы – мәдени архетип. Ол тек бір тарихи кезеңнің ойшылы емес, адамзат өркениетіндегі парасат пен үйлесімділіктің метафоралық бейнесі. Оның "парасат", "қайырымды қала", "ғылым жүйесі" сияқты ұғымдары – универсалды онтологиялық кодтар, яғни түрлі мәдениеттерде мән-мағынасы сақталып, адам болмысының іргелі негіздерін сипаттайтын концептілер. Бұл кодтар – адамның ішкі рухани әлемі мен қоғамдық құрылым арасындағы үйлесімді байланысты бекітетін мәдени құрылымдар ретінде қызмет етеді. Фарабидің өмір жолы мен интеллектуалдық биографиясы да бұл пайымды нақтылай түседі. Ол исламдық Шығыстың рухани-ғылыми орталарында білім алып, антикалық философияны терең меңгеріп, кейінгі мұрагерлік арқылы Батыс Еуропаға ықпал еткен, түрлі өркениеттік тоғыстарда өмір сүрген интеркультуралық тұлға. Фарабидің идеялары осы мәдениеттер тоғысында өзіндік ортақ тілге, мағыналар тепе-теңдігіне айналған. Сондықтан да оны Шығыс пен Батыстың арасындағы символдық өткел, ой кеңістіктерінің синтезіне дәнекер болған философиялық медиатор ретінде тану – тарихи әділеттілік қана емес, мәдени-философиялық тұтастықты қамтамасыз ететін теориялық алғышарт. Осылайша, Фарабидің тұлғалық болмысы – метафизикалық, семиотикалық және когнитивтік деңгейлерде біртұтас мәдени феномен. Ол тек өткеннің философы емес, мағыналар қозғалысын іске асыратын, өркениеттік жадыда тіршілік ететін ой энергиясының әмбебап репрезентанты.

2. Зерттеудің ғылыми жаңалықтары мен концептуалдық үлесі.

Бұл диссертациялық зерттеу әл-Фараби тұлғасын танудағы дәстүрлі классикалық шеңберден шығып, оны жаңа теориялық-когнитивтік перспективада пайымдауға бағытталған. Ғылыми жаңалықтың басты арқауы – Фарабитануға тән метафизикалық, логика-философиялық және әлеуметтік-этикалық жүйелерді өзара оқшау салалар ретінде емес, тұтас бір метакогнитивтік құрылым ретінде қарастыруда жатыр. Мұндай тәсіл ойшылдың тек тарихи мағынадағы мұрасын емес, мәдениетаралық репрезентациядағы маңызын да ашуға мүмкіндік береді. Яғни, Фараби ілімі – білім мен парасаттылықтың когнитивтік-онтологиялық матрицасы ретінде жаңа ғылыми парадигманың өзегіне айналады. Сондай-ақ зерттеудің концептуалдық үлесі – Фараби дүниетанымын мәдени трансценденция, аксиологиялық архитектоника және рухани-интеллектуалдық транзит ұғымдары арқылы қайта пайымдауда. *Мәдени трансценденция* – Фарабидің идеяларының тарихи-мәдени шекаралардан асып, әртүрлі өркениеттік кеңістіктерде өзектілігін жоғалтпай қайта жандануы. Бұл трансценденция оның ілімін тек исламдық дүниетаным шеңберінде ғана емес, бүкіләлемдік

философиялық мұраның ажырамас бөлігі ретінде қарастыруға жол ашады. *Аксиологиялық архитектоника* ұғымы – Фарабидің қоғам, адам, тәрбие, ғылым, парасаттылық сияқты категорияларды бір-бірінен оқшау емес, үйлесімді құндылықтық құрылым ретінде қарастыруын сипаттайды. Бұл құрылым қазіргі заманғы құндылықтар дағдарысы жағдайында баламалы аксиологиялық модель ұсынуға қауқарлы. Ойшылдың жүйесі – хаостан тәртіпке, жанжалдан үйлесімге ұмтылатын адамзат ақыл-ойының мәдени-этикалық платформасы. Ал *рухани-интеллектуалдық транзит* – Фарабидің философиялық концепцияларының тек теориялық жүйе ғана емес, тұлғаның рухани кемелдену жолындағы когнитивтік бағдар ретінде көрініс табуы. Бұл транзит парасаттылық ұғымын білімнің статикалық күйінен динамикалық, адамгершілікке бағытталған іс-әрекетке айналдырады. Яғни, Фараби мұрасы – ішкі рухани энергияны қоғамдық маңызға ие парасатты агенттікке айналдыратын интеллектуалдық қозғалыс формасы. Жалпы алғанда, зерттеу нәтижесінде Фарабитануға постдисциплинарлық, семиотикалық және антропологиялық жаңа интерпретациялық өріс ұсынылды. Бұл – тек ғылыми жаңалық емес, қазіргі заманның мәдени және философиялық ізденістері үшін өзекті тұжырымдамалық үлес.

3. Әл-Фараби мұрасының өркениеттік мәні мен әмбебаптығы: Әл-Фараби мұрасы – белгілі бір тарихи кезеңнің философиялық көрінісі ғана емес, адамзаттың өркениеттік эволюциясында терең мәнге ие әмбебап идеялар жүйесі. Оның «Қайырымды қала тұрғындарының көзқарастары», «Бақытқа жету туралы», логика және музыкаға қатысты трактаттары – қазіргі жаһандық дағдарыстар жағдайында өзінің философиялық потенциалын жоймаған, керісінше, адамзат болашағы үшін жаңа жолдар ұсынатын концептуалдық ресурс ретінде көрініс табады. Әсіресе қазіргі әлемде моральдық-аксиологиялық құлдырау, рухани фрагментация, әлеуметтік теңсіздік және мәдениетаралық шиеленістер үдеген шақта Фараби ұсынған парасат, үйлесім, білім және бақыт туралы идеялар жаһандық адамзаттық сұхбаттың интеллектуалдық негізіне айналуға қабілетті. Оның «Қайырымды қала» тұжырымдамасы – мемлекетті билік пен үстемдікке емес, парасат пен ізгілікке негіздеу идеясы арқылы бүгінгі саяси-философиялық ойлау үшін балама модель ұсынады. Бұл модельде қоғам жеке мүдде емес, ортақ игілік пен рухани жетілу негізінде ұйымдастырылады. Мұндай көзқарас қазіргі жаһандық капиталистік жүйелердің шектен тыс утилитаризмі мен фрагменттелген әлеуметтік құрылымдарына қарсы тұра алатын өркениеттік философия ретінде аса өзекті. Сол сияқты, Фарабидің «Бақытқа жету туралы» трактаты – тек этикалық ұстанымдар жиынтығы емес, адам болмысын кемелдендірудің философиялық-онтологиялық бағдарламасы. Бұл идея қазіргі заманғы адамның рухани ізденісі, өмірдің мәні мен бағыт-бағдары жөніндегі сұрақтарына метафизикалық тереңдікпен жауап бере алады. Фарабидің түсінігінде бақыт – ләззат немесе утилитарлық табыс емес, адамның ақыл-ойы мен жүрек әлемінің үйлесімді дамуындағы ең жоғарғы күй. Мұндай түсінік бүгінгі рухани-психологиялық дағдарысты еңсерудің басты

тіректерінің бірі бола алады. Сонмен қатар Фараби еңбектерінің тағы бір әмбебап аспектісі – олардың мәдениетаралық диалог құралына айналу мүмкіндігі. Оның логика ілімі мен музыка теориясы – рационал мен эстетиканың тоғысуынан туындаған әмбебап таным құрылымдары. Бұл құрылымдар түрлі мәдениет өкілдерінің арасындағы ұғымдық, құндылықтық және символдық тіл табысуға негіз бола алады. Ол Шығыс пен Батыстың, дін мен ғылымның, рационалдық пен руханилықтың арасында тепе-теңдік орнатуға тырысқан тарихи тұлға ретінде – қазіргі өркениеттік дағдарыстарда идеялық медиатор болуға толық лайық. Осы тұрғыдан алғанда, әл-Фараби мұрасы – тек өткеннің интеллектуалдық жәдігері емес, өркениеттік бағдар мен мәдени келісімнің болашақ картасын ұсынатын философиялық-интеллектуалдық құрылым. Оның идеялары – универсалды мәнге ие, себебі олар адамзаттық болмыстың терең онтологиялық негіздерін, рухани кемелдік пен әлеуметтік үйлесімділікті біртұтас жүйеде пайымдайды. Бұл – Фарабидің бүгінгі адамзатқа айтар сөзі әлі де бар екенін дәлелдейтін өркениеттік феномен.

4. Практикалық маңызы және қолданбалы өрістері. Әл-Фараби мұрасын қазіргі заманның әлеуметтік-гуманитарлық кеңістігінде тек теориялық-танымдық деңгейде ғана емес, сонымен қатар нақты практикалық салаларда тиімді пайдаланудың мүмкіндігі жоғары. Оның идеяларын бүгінгі қоғамдық құрылымдарға, білім беру мен рухани саясатқа интеграциялау – ұлттық зияткерлік серпіліс пен мәдени тұрақтылықты қамтамасыз ететін негізгі тетіктердің бірі бола алады. Бұл тұрғыда Фараби мұрасын қайта пайымдау – өткенге оралу емес, болашаққа бағытталған рухани навигацияны қалыптастырудың бірегей жолы. Бірінші кезекте, әл-Фарабидің философиялық жүйесін *жоғары білім беру жүйесіне* интеграциялау аса өзекті. Оның этика, логика, саясат, музыка және таным теориясына қатысты көзқарастары қазіргі заманғы гуманитарлық ғылымдармен өзара қабысып, электив курстар, авторлық бағдарламалар мен модульдік оқу пәндері ретінде ұсынылуы мүмкін. Әсіресе "Қайырымды қала", "Бақыт туралы", "Парасат философиясы" сияқты ілімдері философия, саясаттану, мәдениеттану, дінтану мамандықтарында студенттің дүниетанымдық көкжиегін кеңейтіп, интеллектуалдық сауаттылығын арттыруға негіз болады. Екіншіден, Фарабидің идеяларын *ұлттық руханият пен идеологиялық саясаттың мазмұндық өзегіне* айналдыру – Қазақстан қоғамының рухани тәуелсіздігін нығайтып, интеллектуалдық егемендігін бекітуге жол ашады. Ойшылдың көзқарастары – төзімділік, парасат, рухани тәртіп және білімнің үстемдігі сияқты құндылықтар жүйесі арқылы қазіргі идеологиялық кеңістікте гуманистік бағдар мен өркениеттік ұстанымдарды қалыптастыруға мүмкіндік береді. Бұл – ұлттың рухани қауіпсіздігін қамтамасыз ететін философиялық иммунитет. Үшіншіден, *жастар тәрбиесі мен мәдени резиленттілік жүйесінде* Фараби мұрасының маңызы ерекше. Бүгінгі ақпараттық, техногендік және құндылықтық турбуленттілік жағдайында жастардың санасына үйлесімді парасат, рухани беріктік және интеллектуалдық тереңдік дарыту – уақыт талабы. Бұл тұрғыда Фараби

ұсынған «ақыл – иман – үйлесім» үштігі жастарды тұлғалық кемелденуге бағыттайтын аксиологиялық бағдарламаға айнала алады. Ол ішкі және сыртқы тепе-теңдікті сақтау, рухани бағыт табу және әлеуметтік жауапкершілікті тану үшін негіз бола алады. Соңғы аспект – *цифрлық фарабитану* идеясының көтерілуі. Бүгінгі медиамәдени дәуірде әл-Фараби мұрасын мультимедиялық форматта ұсыну – оны жаңа буынға қолжетімді әрі тартымды ету үшін маңызды қадам. Бұл бағытта философиялық подкасттар, аудиовизуалды лекциялар, цифрлық платформалардағы интерактивті курстар, графикалық визуализациялар мен философиялық TikTok-контенттер жасау – оның идеяларын кең ауқымды аудиторияға жеткізудің инновациялық формалары бола алады. Фараби мұрасының визуалды-семиотикалық трансляциясы оны цифрлық кеңістіктің рухани ресурсына айналдырады. Осылайша, әл-Фараби мұрасы – академиялық талдаумен шектелмейтін, өмірлік мәні мен қоғамдық қызметі бар қолданбалы ресурс. Ол білім мен парасатты мәдени капиталға айналдырып, қазіргі қоғамның рухани, әлеуметтік және когнитивтік сұраныстарына жауап бере алатын әмбебап жүйе ретінде толық әлеуетке ие.

5. Әл-Фараби – өркениеттік рефлексияның метатұлғасы. Әл-Фараби тұлғасы – дәстүрлі тарихнамалық таным шеңберінен шығып, философиялық-когнитивтік кеңістікте қайта пайымдауға сұранып тұрған өркениеттік метатұлға. Ол – уақыт пен кеңістіктің шекарасынан асқан, жады мен мағынаның түйісінде өмір сүретін, идеялар миграциясының тірі репозитарийі. Фараби – жай ғана тарихи фигура емес, ол – философиялық код, яғни мәдениетаралық коммуникацияда ой мен руханиятты ұғынықты әрі үйлесімді түрде аударатын символдық құрылым. Оның идеялары – адамзаттың көпмағыналы болмысы мен күрделі әлемдік құрылымдарын семиотикалық, аксиологиялық және когнитивтік деңгейлерде ұғынуға мүмкіндік беретін мәдениетаралық аударма тілі. АлФараби ілімінің өзегі – тепе-теңдік пен үйлесімділік. Ол адам мен қоғам, ақыл мен жүрек, ғылым мен имандылық арасындағы нәзік онтологиялық дәнекерді қайта қалпына келтіруге ұмтылған. Оның философиялық жүйесі – бөліктерге жіктелмейтін тұтастықтың өрнегі. Парасат, қайырымдылық, таным, этика, саясат секілді элементтер өзара үйлесе отырып, адамның кемелдігі мен қоғамның үйлесімділігін көздейтін біртұтас онтологиялық модель құрайды. Бұл модель қазіргі жаһандық дағдарыс кезеңінде – моральдық релятивизм мен аксиологиялық дағдарыс үстемдік құрған заманда – парасатқа негізделген балама өркениеттік бағдар ұсынады. Сонмен қатар Фараби мұрасы ХХІ ғасырда жаңа сапалық өлшемде өзектеніп отыр. Ақпараттық артықшылық, цифрлық гиперреалдылық және рухани дезориентация жағдайында әл-Фарабидің мұрасы – рухани компасқа айналуға қабілетті. Оның идеялары адам болмысының терең қабаттарымен жұмыс істейтін семиотикалық кодтар жүйесі ретінде әрекет етеді: болмысты логос арқылы жүйелеу, ақылды ерікпен байланыстыру, қоғамды парасаттылықпен үйлестіру – бұлар тек теориялық бағдарлар емес, болмыстық трансформацияның нақты метафизикалық тіректері. Сондай-ақ Әл-Фарабидің философиясы –

өркениеттік рефлексияның биік формасы. Ол өз дәуірінің интеллектуалдық сұраныстарына жауап беріп қана қоймай, келер ұрпаққа рухани бағдар мен танымдық үлгі ұсынды. Бүгінде оның мұрасы жаһандық аксиологиялық карта жасаудың философиялық негізіне айналуы мүмкін: ол түрлі мәдениеттер мен өркениеттер арасындағы құндылықтық резонансты қамтамасыз ететін метаплатформа бола алады. Бұл – Фарабидің тарихи бейнесінен гөрі, оның идеяларының онтологиялық қуаты мен когнитивтік ауқымын мойындаудың көрінісі. Осылайша, әл-Фараби – философиялық ойдың архетиптік агенті, мәдени кодтарды байланыстырушы медиатор және адамзаттың рухани эволюциясын бағдарлайтын метатұлға. Оның мұрасы – өткеннің ескерткіші емес, болашақтың аксиологиялық архитектурасын құруға арналған рухани-құрылымдық схема.

Диссертациялық зерттеу тақырыбының өзектілігі.

Диссертацияның тақырыбы елдің рухани жаңғыруындағы Әбу Насыр әл-Фараби мұрасының орны мен ролін және өркениеттер сұхбаттастығымен оның тұлғалық келбетін, қазіргі кезеңдегі мәнін анықтауға бағытталған. Қазақ даласы, Ұлы Түркі әлемінің тарихи орталығы ретінде, әлемдік тарихта ірі қолбасшылар, билеушілер, батырлар мен кемеңгер ойшылдарды тәрбиелеген. Алайда, уақыт өте келе көптеген тұлғалар өздерінің тарихи бағасын ала алмай, тарихтың терең қатпарларына еніп кетті.

Әбу Насыр әл-Фараби де осындай ұлы тұлғалардың қатарында, араб әлемінің ғалымы ретінде танылғанымен, оның шыққан жері – қазақ топырағы екенін ескерсек, оның есімі мен мұрасы осы уақытқа дейін толыққанды ғылыми теориялық жағынан зерттелмеген еді. Әбу Насыр әл-Фараби — жаһандық деңгейдегі ғылым мен философияның өркендеуіне елеулі ықпал еткен ғұлама ретінде танылғанымен, оның мұрасы ұлттық контексте терең зерттелуді қажет етеді. Зерттеу тақырыбының өзектілігі Әбу Насыр әл-Фарабидің өркениеттер сұхбаттастығындағы оның тарихи тұлғалық келбеті мен философиялық және тарихи мәдени мұрасының қазіргі қоғамдағы рухани жаңғыру үдерісіндегі маңыздылығын ашумен байланысты. Ғұламаның еңбектері мен идеяларының кең ауқымы, әсіресе білім мен моральдық құндылықтарды қайта жаңғырту, қазіргі әлеуметтік және мәдени даму мәселелеріне ықпал ету тұрғысынан маңызды болып табылады.

Әбу Насыр әл-Фарабидің әлемдік ғылым мен философиядағы орны мен әдіснамалық ықпалы бүгінгі ғылыми дискурста толыққанды бағаланбай келеді, әсіресе оның философия, жаратылыстану, музыка және математика салаларындағы тұтастық тұрғысынан қарастырылған еңбектері бойынша. Ғұламаның туып-өскен ортасы – қазақ даласының кеңдігі мен этномәдени әртүрлілігі оның дүниетанымына ерекше әсер етіп, оған философиялық талғампаздық пен тереңдік берді. Бұл тұрғыда оның шығармаларын зерттеуде теориялық және методологиялық олқылықтар орын алуда, себебі әл-

Фарабидің еңбектері тек исламдық мәдениет пен философия аясында ғана емес, сондай-ақ түркілік дүниетанымның элементтерін қамти отырып,

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТ ТІЗІМІ

- 1 Ülken H.Z. Farabi Tetkikleri.-İstanbul: Burhaneddin Erenler Matbaası, İ. Ü.E.F.Yay. – 1950 s. – 93 s.
- 2 Литвинский Б.А. Домусульманские истоки среднеазиатской цивилизации X – XI вв. В кн.: Абуали Ибн Сино и его эпоха. - Душанбе: Ирфон.– 1980. – 215 с.
- 3 Касымжанов А.Х., Луканин Р.К., Харенко Е.Д. Великий мыслитель Востока: для народных университетов культуры. Алма-Ата: Казахстан. – 1975. – 55 с.
- 4 Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. – Алматы: ИД «Аркаим». – 2001. – 252 с.
- 5 Нысанбаев Ә., Әбжанов Т. Адамға қарай бет бұрсақ. – Алматы: Қазақ университеті. – 1992. – 160 б.
- 6 Сегизбаев О.А. Казахская философия XV начала XX века. Алматы: Ғылым. – 1996. – 472 с.
- 7 Ақмамбетов Ғ.Ғ. Жеке адамның өнегелі мәдениеті. – Алматы: Қазақстан. – 1988. – 265 б.
- 8 Бурабаев М. С. Фараби – Аристотельден кейінгі екінші ұстаз: монография / Орталық Азия ун-ті. – Алматы: Мария. – 2006. – 276 б.
- 9 Касабек А.К. Искание истины. Алматы: Ғылым. – 1998. – 144 с.
- 10 Казыханова Б.Р. Эстетическая культура казахского народа. – Алма-Ата: Казахстан. – 1973. – 330 с.
- 11 Хасанов М.Ш., Каракузов Ж. Космос казахской культуры. – Алматы: Кайнар. – 1993. – 125 с.
- 12 Молдабеков Ж.Ж. Қазақ осы – мың өліп, мың тірілген. – Алматы: Санат. – 1998. – 205 б.
- 13 Дербісәлі Ә. Әбу Насыр әл-Фараби – Ұлы даланың дара тұлғасы. – Алматы: Қазақ университеті. – 2020. – 418 б.
- 14 Мутанов М.Г., Таджикова К.Х., Хасанов М.Ш. Аль-Фараби и современность: учебное пособие / – Алматы: Қазақ университеті. – 2014. – 223 с.
- 15 Алтаев Ж.А. Әл-Фараби философиясы (қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде). - Алматы: Қазақ университеті. – 2023. – 368 б.
- 16 Машани А.Ж. Әл-Фараби және бүгінгі ғылым. – Алматы: «Алаш». – 2004. – 216 б.
- 17 Көбесов А. Геометриялық салу есептері: оқу құралы. – Алматы: Абай атын. ҚазҰПУ. – 2017. – 155 б.
- 18 Жәнібеков Е. Әл-Фарабидің физикалық көзқарасы: монография. – Алматы: Рауан, 1993. – 112 б.
- 19 Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. – Алматы: ҚазҰУ. – Әл-Фараби орталығы. – 1997. – 127 б.
- 20 Гафуров Б.Г. Касымжанов А.Х. Аль-Фараби в истории культуры. – М.: Наука. – 1975. – 179 с.

- 21 Хайруллаев М.М. Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии. – Ташкент: Фан. – 1967. – 354 с.
- 22 Молдабек Е.Б., Төребаев О.Ә., Сүлейменов П.М. Әбу Насыр әл-Фараби - ортағасырлық араб деректерінде // «Адам әлемі» журналы. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік баспа орталығы - 2022 - №3 (93) - 14-26 бб.
- 23 Muhsin Mahdi. Philosophy of Plato and Aristotle: Al-Farabi's. – Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. – 1969. – 158 p.
- 24 Fakhry Majid. Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence. – Oxford: Oneworld Publications. – 2002. – 177 p.
- 25 Haddad Said Fuad. Al Farabi's Theory of Communication. - Beirut: AUB Press. – 1989. – 192 p.
- 26 Abed Shukri. Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī. – Albany: State University of New York Press. – 1991. – 201 p.
- 27 Kemal Salim. The Poetics of Alfarabi and Avicenna. – Leiden: E.J. Brill. – 1991. – 284 p.
- 28 Mahdi, M. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy. - Chicago: University of Chicago Press. - 2001. – 264 p.
- 29 Lameer Joep. Al-Fārābī and Aristotelian syllogistics: Greek theory and Islamic practice. – Brill: University Press. – 2004. - 351 p.
- 30 Colmo Christopher. Breaking with Athens. Alfarabi as Founder. – N.Y.: Lexington Books. – 2005. – 200 p.
- 31 Davidson Herbert. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. – Oxford: University Press. – 1992. – 384 p.
- 32 Parens Joshua. An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi. – N.Y.: State University of New York Press. – 2006. – 246 p.
- 33 Steiris Georgios. Globalization in the early Arabic philosophy. (Globalization and Democracy). – Athens: International Scientific Society of Ancient Greek Philosophy. – 2009. - 286 p.
- 34 Orwin Alexander. Redefining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. – 2017. - 250 p.
- 35 Orwin, A. Philosophy and Identity in the Medieval Islamic World: Farabi and the Problem of Cross-Cultural Thought. - Oxford: Oxford University Press. - 2015. – 210 p.
- 36 Ülken, H. Z. *İslam Düşüncesi Tarihi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, - 1967 – 93 s.
- 37 Қарлыға Б. Әл-Фараби – өркениет философы. – Алматы: Қазақ ун-ті. – 2016. – 96 б.
- 38 Nihat Keklik. Felsefede Metafor. – Istanbul Universitesi Edebiyat Fakultesi Basimevi. – Istanbul. – 1990. – 290 s.
- 39 Mubahat Turker. Islam Dusunurleri Farabi. – Istanbul: Ataturk kultur merkezi. – 2017. – 458 s.
- 40 Роузенталь Ф. Торжество знания. - М., Наука. – 1974. - 372 с.

- 41 Ван дер Варден. Пробуждающаяся наука. Математики древнего Египта, Вавилона и Греции. - М., ГИФМЛ. – 1959. - 460 с.
- 42 Мец А. Мусульманский Ренессанс. – М.: «Наука». – 1973. - 473 с.
- 43 Нейгебауер О. Точные науки в древности. – М.: Наука. – 1968. – 213 с.
- 44 Конрад Н.И. Запад и Восток. – Москва: Наука. – 1966. – 519 с.
- 45 Heidegger, M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishing, 1962 – 590 p.
- 46 Gadamer, H.-G. *Truth and Method*. - London: Continuum. - 2004. – 637 p.
- 47 Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. - Selected Essay. B.Y. Basic Books, Inc., Publishers. NY.: by Basic Books, Inc. 1973. - 478 p.
- 48 Eliade Mircea. *The Sacred and the Profane*. - NY.: A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. – 1953. - 213 p.
- 49 Тойнби А.Дж. «Постижение истории». - Москва: Прогресс, 1991. -730 с.
- 50 Шпенглер О. «Закат Европы» - Москва: “Академический проект”, 2022.- в 2 т. - 655 с.
- 51 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва: Издательство АСТ, 2003. – 603 с.
- 52 Said, E. W. *Culture and Imperialism*. - NY: Vintage Books. - 1993. – 407 p.
- 53 Spivak, G. C. *Can the Subaltern Speak?* In *Marxism and the Interpretation of Culture*. - Edited by Nelson & Grossberg. Urbana: University of Illinois Press. – 1988. – 313 p.
- 54 Bhabha, Homi K. *The location of culture*. - London: Published by Routledge11 New Fetter Lane, EC4P 4EE. - 1994.– 295 p.
- 55 P.Hadot. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. - Blackwell Publishers Ltdl 08 Cowley Road. Oxford OX4 1JF, UK – 1995. – 320 p.
- 56 Жил Делез. Кино-1. Бейне-қозғалыс. Т.1. – Алматы: «Ұлттық аударма бюросы» қоғамдық қоры. – 2020. – 260 б.
- 57 Спанов М.Ж. Әл-Фараби философиясының аксиологиялық негіздері. - Алматы: Ғылым. - 2019. – 125 б.
- 58 Мансурова А.С. Совершенствование человека: сравнительный анализ восточных учений. – Алматы: Компьютерно-издательский центр ИФПиР КН МОН РК, 2012. – 204 с.
- 59 Сулейменов П.М., Е.Б.Молдабек «Философия тарихы аясында әл-Фарабидің логика ілімін зерделеудегі Аристотель қағидаларын талдауы» // «Әл-Фараби» журналы. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік баспа орталығы – 2022. – № 1(77). – 206 б.
- 60 Князева, Е. Н. Философия науки. Междисциплинарные стратегии исследований : учебник для бакалавриата и магистратуры / Е. Н. Князева. — Москва : Издательство Юрайт, 2025. — 271 с.
- 61 Касымжанов А.Х. Оймен ұғынылған дәуір. Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. Жиырма томдық. – Астана: Аударма. – 2006. – 16 т. – 440 б.

- 62 Алтаев Ж., Әмірқұлова Ж.А. Әл-Фараби және ислам философиясы. – Алматы: Қазақ ун-ті. – 2012. – 161 б.
- 63 Касымжанов А.Х. Абу Насыр аль-Фараби: монография. М.: Мысль. – 1982. – 197 с.
- 64 Таджикова К. Философия языка и языкового знака// Евразия. – 2002. – №2. – 46-53 с.
- 65 Жакыпбеков А. Фарабитану және өркениеттік парадигмалар. - Тараз: ТарМУ. - 2021. – 214 б.
- 66 G. Bachelard. The Philosophy of No. (A Philosophy of the New Scientific Mind Translated from the French by G. C. Waterston). – NY: The Orion Press. – 1968. – 43 p.
- 67 Кун Т. Структура научных революций. – М: Neoclassic.- 2020. – 320 с.
- 68 Morin, E. La Voie: Pour l’avenir de l’humanité. Paris: Fayard, 2011.- 120 p.
- 69 Ingold, T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. - London: Routledge. - 2000. – 480 p.
- 70 Қазақ халқының философиялық мұрасы. – Астана: «Аударма» баспасы. – 2005. – 245 б.
- 71 Көбесов А. Әл-Фараби. – Алматы: Қазақстан. – 1971. – 171 б.
- 72 Құлсариева А.Т. Мәдениеттер мен діндер арасындағы сұхбат // Бейбіт мәдениеті жолында. – Алматы: ҚазМУ - ЮНЕСКО, 2000. – 207 б.
- 73 Сулейменов П.М. Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы. – Алматы: Қазақ университеті. – 2016. – 286 б.
- 74 Әбу Насыр Мухаммад әл-Фараби. – Ұлы дұға. Жарқыраған сұрақтар мен толымды жауаптардан. Мәтіндерді араб тілінен аударып, кіріспе, ғылыми түсініктермен қосымшаларын жазған А.Хаван. Астана: – Өрнек баспасы. – 2017. – 108 б.
- 75 Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ., Сейдахметова Н. Алғы сөз // Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: RS Халықаралық Абай клубы. – 2018. – 936 б.
- 76 Suleimenov P., Paltore Y., Moldabek Y., Usenov G. Al-Farabi's scientific environment in the context of the dialogue of civilizations and his analysis and development of Aristotle's principles in the study of logic // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum – Vol. 11. No. 2 (Autumn 2023). – 93 – 110 pp.
- 77 Алтаев Ж. Әл-Фараби өркениеттер сұхбатында – Алматы: Қазақ ун-ті. – 2017. – 7 т. – 322 б.
- 78 Матвиевская Г.П., Розенфельд Б.А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII-XVII вв.). – М.: Восточная литература. – 1983. – 479 с.
- 79 Фарабитану: оқу құралы / Жалпы ред. басқ. Ж. А. Алтаев. Әл-Фараби орталығы. – Алматы: Қазақ ун-ті. – 2019. – 139 б.
- 80 Жильсон Э. Философия в средние века. – М.: Мысль. – 2005 г. – 679 с.
- 81 Жак Ле Гофф. Цивилизация Средневекового Запада. - Екатеринбург: У-Фактория, 2005. - 560 с.

- 82 Сүлейменов П.М., Молдабек Е.Б. Ежелгі түрік руханияты мен әл-Фарабидің қоғамдық ой-пікірлерінің сабақтастығы. – Алматы: Қазақ университеті. – Хабаршы. Шығыстану сериясы - 2023 - №2 (105). - 88-101 бб.
- 83 Қазақтың тәлімдік ойлар онтологиясы: 3 том. – Алматы: Сөздік-Словарь, – 2007. – ТЗ. – 377 б.
- 84 Нұрмұратов С.Е. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік-философиялық талдау. – Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ. – 2000. – 180 б.
- 85 Байпақов К., Нұржанов А. Ұлы Жібек жолы және ортағасырлық Қазақстан. – Алматы: Қазақстан, 1992. - 208 б.
- 86 Машанов А. Әл-Фараби және Абай. Алматы:Қазақстан. – 1994. – 192 б.
- 87 Нысанбаев Ә.Н. Бір өзі бір ғылым Академиясы іспетті/Әбу Насыр әл-Фараби 10 т. – Астана: «Лотос-Астана». – 2009. – 10-т. – 429 б.
- 88 Қабылова А.С. Абу Наср әл-Фарабидің философиялық мұрасы: Монография. – Алматы. – 2009. – 213 б.
- 89 Әл-Фараби философиясы. 20 т. – Астана: Аударма. – 2005. – 2 т. – 478 б.
- 90 Кедров Б.М., Есенов Ш.Е., Қасымжанов А.Х. Әл-Фарабидің философиялық көзқарастары. // Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: RS Халықаралық Абай клубы. – 2018. – 936 б.
- 91 Ибн Рушд. Жоққа шығаруды жоққа шығару // Ортағасырлық діни философия : 20 томдық. 5 т. /ауд. Ғ.Есім/ Алматы: «Жазушы». – 2005. – 559 б.
- 92 Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. – N.Y.: Columbia University Press. – 2004. – 430 p.
- 93 Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата: Наука. – 1987. – 498 с.
- 94 Әл-Фараби. Бақыт жолын сілтеу// Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: RS Халықаралық Абай клубы. – 2018. – 936 б.
- 95 Ғафуров Б.Г., Қасымжанов А.Х. Әл-Фарабидің әлеуметтік-этикалық көзқарастары туралы// Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: RS Халықаралық Абай клубы. – 2018. – 936 б.
- 96 Платон. Государство//Платон.Соч. В 3-х томах. Т.3. Ч.І. М.: Философское Наследие. – 1971. – 686 с.
- 97 Әл-Фараби. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: Ғылым. – 1975. – 420 б.
- 98 Аль-Фараби. Логические трактаты. Алма-Ата: Наука. – 1975. – 670 с.
- 99 Әбу Насыр әл-Фараби: 10 т. – Астана: «Лотос-Астана». – 2007. – 4-т. – 293 б.
- 100 Әбу Насыр әл-Фараби: 10 т.- Астана: «Лотос-Астана», 2007. - 5-т. - 301 б.
- 101 Аль-Фараби и развитие восточной философии. – Астана: «Елорда». – 2005. – 318 с.

- 102 Ricoeur, P. From Text to Action: Essays in Hermeneutics II. Evanston: Northwestern University Press. - 1991. – 346 p.
- 103 Нысанбаев Ә., Құрманғалиева Ғ., Сейдахметова Н. Кіріспе // Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. – Алматы: RS Халықаралық Абай клубы. – 2018. – 936 б.
- 104 Taylor, C. Modern Social Imaginaries. - Durham: Duke University Press. - 2004. – 215 p.
- 105 Раев Д. С. Әл-Фараби мұрасы: қоғамның этика-антропологиялық негіздері// «Әл-Фараби және қазіргі қоғамдағы интеллектуалды мәдениетті жаңғырту мәселелері». Халықаралық ғылыми-практикалық конференцияның (форумының) материалдар жинағы. - Алматы: ФСДИ. – 2020. – 280 б.
- 106 Elias N. The Civilizing Process. (Türkçesi, Uygarlık Süreci, çeviren Ender Ateşman, İletişim Yayınları). - İstanbul: Yayınlar, 2000. - 349 s.
- 107 Claude Levi-Strauss. Race et histoire. – Paris: Folio. – 1987. – 144 p.
- 108 Hannah Arendt, Jerome Kohn. Between Past and Future. – NY: Penguin. - 2006. – 320 p.
- 109 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М: Neoclassic. – 2020. – 1072 с.
- 110 Кенжетай Д. Дәстүрлі түркілік дүниетаным және оның мәні // Ежелгі көшпелілер дүниетанымы. - Астана: Аударма, 2005. – 71- 96 бб.
- 111 Бубер М. Я и ты. М:ЛитРес. – 2024. – 185 с.
- 112 Гадамер Х.Г. Актуальность прекрасного: научная литература. – М: Директ-Медиа, 2007. - 114 с.
- 113 Clough Sh.B. The Rise and Fall Civilization. – New–York: Columbia U.P., 1961. - P. 420.
- 114 Said, E. Orientalism. - New York: Vintage. - 1978. – 368 p.
- 115 Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии от 02.11.01 <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=>
- 116 Derrida J. Of Hospitality. - Stanford University Press.-2000. – 176 p.
- 117 Байпақов К. Қазақстанның ежелгі ортағасырлық қалалары. – Алматы: Аруна, 2005. - 316 б.
- 118 Kaplan, M. Farabi'nin Eğitim Felsefesi ve Ahlaki Öğretisi. - Ankara: Vadi Yayınları. – 2011. – 220 s.
- 119 Нысанбаев А.Н. Логика развития математики. В кн.: Методические проблемы развития научного познания. – Алма-Ата: Наука. – 1985. – 390 с.
- 120 Бижанова М. Ортағасырлық түркі философиясындағы бақыт мәселесі. Филос.ғ.к. ғылыми дәрежесін алу үшін жазылған диссертацияның авторефераты. – Алматы. – 2010. – 210 б.
- 121 Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. – М.: Наука. 1988. – 112 с.
- 122 Әл-Фараби дәуірі және өркениеттер диалогы : өмір және философиялық мұра туралы көзқарастар. - Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. – 365 б.

- 123 Әміре Ж. Мәдениетаралық философия және Қазақстандағы рухани модернизация. - Астана: ЕҰУ баспасы. - 2020. – 220 б.
- 124 Аристотель. Этика к Никомаху: кн. I. - Москва: Просвещение, 1931. - 205 с.
- 125 Платон. Государство. – М.: Neoclassic. – 2020. – 448 с.
- 126 Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука. – 1970. – 429 с.
- 127 Касымжанов А.Х. Эстетические взгляды аль-Фараби. - Душанбе: Ирфон, 1990 - 144 с.
- 128 Әбу Насыр әл-Фараби. Ғылымдардың жіктелуі туралы: монография /ауд. және түсініктеме берген Ж. Сандыбаев. — Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. — 61 б.
- 129 Әл-Фарабидің ғылыми мұрасы : еңбектеріне түсініктемелер / [Г. К. Құрманғалиева және т.б.]; Әл-Фараби ат. ҚазҰУ, Философия, саясаттану және дінтану ин-ты. -Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. – 273 б.
- 130 Сүлейменов П.М., Муурсепп П., Молдабек Е.Б. Әл-Фарабидің педагогика ілімі туралы көзқарасы // «Әл-Фараби» журналы. – Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік баспа орталығы. - 2023 - № 4 (84). - 31-41 бб.
- 131 Прозоров С.М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII середине X в. Шиитская историография. – М.: Наука. – 1980. – 248 с.
- 132 Hayles, N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. - Chicago: University of Chicago Press. - 1999. – 320 p.
- 133 Аристотель. Метафизика. М.: Наука. – 1998. – 416 с.
- 134 Kurzweil, R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. - New York: Viking. - 2005. – 420 p.
- 135 Sloterdijk, P. You Must Change Your Life. Cambridge: Polity Press. - 2013. – 340 p.
- 136 Bauman, Z. Liquid Modernity. - Cambridge: Polity Press. - 2000. – 220 p.
- 137 Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. - М.: Наука, 1979. - 216 с.
- 138 Осавелюк А. М. Церковь и государство: Монография. - Москва: Проспект, 2019. - 428 с.
- 139 Фролов Д.В. Предисловие // Основные черты арабо-мусульманской культуры. – М.: Наука, 1981. – 29 с.
- 140 Райыс Ғ. Эстетика негіздері: оқу құралы. – Алматы: «Таңбалы» баспасы. – 2012. – 568 б.
- 141 Рахметов Қ.Ж., Болатова А.Н., Исмағамбетова З.Н. Социология: оқу құралы. – Алматы: Өлке. – 2005. – 256 б.
- 142 Спенсер Г. Личность и государство. – М.: Neoclassic. – 2004. – 224 с
- 143 Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд: монография М: Директ-Медиа. - 2007. – 340 с.

- 144 Мид Д.Г. Сознание, самость и общество: научная литература.- М: Директ-Медиа. - 2007. – 280 с.
- 145 Бахтин М.М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. – М.: Искусство, 2002. - Т. 6. – С.653.
- 146 Фуко М. Слова и вещи. – СПб: А-сэд. - 1994 – 274 с.
- 147 Бурдьё П. Социология социального пространства. – М: «Алетейа». – 2007. – 288 с.
- 148 Қазақ руханияты: тарихи-философиялық және этномәдени негіздер. - Алматы: ҚР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. - 376 б.
- 149 Husserl, E. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. - Evanston: Northwestern University Press. – 1970. – 410 p.
- 150 Барт Р. Как жить вместе. – М: «Гараж». – 2016. – 272 с.
- 151 Батлер Д. Гендерное беспокойство. – М: V-A-C Press. – 2022. – 272 с.
- 152 Appadurai, A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. - Minneapolis: University of Minnesota Press. - 1996. – 280 p.
- 153 Лотман Ю.М. СЕМИОСФЕРА. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. / Статьи. Исследования. Заметки (1968—1992). – 2002. - 152 с.
- 154 Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное. – М: Изд-во АСТ. – 2020. – 150 с.
- 155 Джонсон М., Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живем. – М: Изд. ЛКИ. – 2023. – 256 с.
- 156 Сүлейменов П.М. Әл-Фараби және қазақ халқының рухани мұрасы : оқу құралы / Әл-Фараби атын. ҚазҰУ. — 2-бас., өнд., толық. — Алматы : Қазақ ун-ті, 2016. — 284 б.
- 157 Бурабаев М. С., Иванов А. С., Харенко Е. Д. Әл-Фарабидің логикалық ілімі туралы: монография / сый. В. В. Комаровадан; АН КазССР, Философия және құқық ин-ты. — Алма-Ата: Наука, 1982. — 197 б.
- 158 Әбу Насыр әл-Фарабидің ақыл-ой пікірлері мен нақыл сөздері. – Алматы: Қазақ ун-ті, 2020. – 233 б.
- 159 Әлемдік философиялық мұра : 20 т. - Алматы: Жазушы, 2005. - 4 т. - 566 б.
- 160 Sloterdijk, P. Spheres Theory: Bubbles, Globes, Foam. - Cambridge: MIT Press. - 2011. – 420 p.
- 161 Әбу Насыр әл-Фараби.Тандамалы трактаттары : монография - Алматы: Арыс, 2009. - 648 б.
- 162 Haraway, D. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. - Durham: Duke University Press. - 2016. – 345 p.
- 163 Әл-Фараби. Қайырымды қала. Музыка туралы кітап. Әлеуметтік-этикалық трактаттар. - Алматы: RS Халықаралық Абай клубы, 2018. - 936 б.
- 164 Сейденова, С. Әл-Фараби дүниетанымының онтологиялық негіздері. Алматы: Білім, 2020. – 210 б.

- 165 Старр Стивен Фредерик. Утраченное Просвещение: Золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. – М.: Альбина Паблишер. – 2017. – 574 с.
- 166 Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. VII-XII вв. – Москва: Наука. – 1960. – 331 с.
- 167 Есімов Қ. Ұлттық ойлау мәдениеті және исламдық өркениет. - Алматы: Қазақ ун-ті, 2001. – 64 б.
- 168 Ақатай С. Зороастризм қайда пайда болды? // Білім және еңбек. - 1985. - № 9. - 13-18 б.
- 169 Бартольд В.В. Отчет по истории Семиречья. – Астана: Свободное общество, 2005. – С.275.
- 170 Беляев Н.А. Мусульманское сектанство. – М.: Изд-во Восточной литературы. – 1957. – 100 с.
- 171 Robert Hammond. Al-Farabi's philosophy and its influence on scholasticism. – Oxford. – 1999. – 92 p.
- 172 Иванов В.Г. История этики средних веков. СПб.: Издательство Лань. – 2002. – 464 с.
- 173 Қасқабасов С. Әл-Фараби және түркілік философия негіздері. Алматы: ҚазҰУ. - 2015. – 280 б.
- 174 Farabi'den Seçme Metinler : koleksiyon / [Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayinlari]; ed. E. Okumuş. — Eskişehir : Ülkü Ofset, 2014. — 144 s.
- 175 Fârâbî. İlimlerin Sayımı : İhsâu'l-Ulûm / Fârâbî; arapça'dan çeviri, önsöz A. Arslan. — Ankara: DIVAN KİTAP, 2011. — 112 s.
- 176 Нысанбаев Ә. Н. Әл-Фараби түркі, қазақ, иран мәдениеттерінің қосшы буыны ретінде // Қазақ халқының философиялық мұрасы. Фарабитану. – Астана: Аударма, 2006. - 16 т. – 440 б.
- 177 Азимхан А. Әбу Насыр әл-Фарабидің философиялық құрбандығы : монография. – Алматы: Айкос, 2006. – 279 б.
- 178 Көшербаев, Қырымбек. Әбу Насыр әл-Фараби : 7 томдық жинақ / Халықаралық «Абай» клубы, 2019. 4-т. - 213 б.
- 179 Әбу Насыр әл-Фараби. Қайырымды қала : жинақ /Алматы: RS; Халықаралық «Абай» клубы, 2015. — 281 б.
- 180 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар : монография / Философия және құқық ин-ты. — Алматы : Ғылым, 1973. — 446 б.
- 181 Әл-Фараби. Мұсылман философы және Аристотельден кейінгі екінші ұстаз / [араб. ауд.: А. А. Мусинова]. – Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. – 231, б.
- 182 Қабылова А.С. Әл-Кинди мен әл-Фарабидің музыкалық сараптамасы// Хабаршы. Шығыстану сериясы. – Алматы: Қазақ университеті. – 2000. – 56-67 бб.
- 183 Habermas, J. The Philosophical Discourse of Modernity. - Cambridge: Polity Press. - 1990. – 430 p.
- 184 Netton I.R. Farabi ve Okulu. - Ankara: “Elis Yayinlan”, 2005. - 215 s

- 185 Nasr, S. H. Science and Civilization in Islam. - Cambridge: Harvard University Press. - 1968. – 384 p.
- 186 Spuler B. Islamic Civilization in the Middle Ages. - Leiden: Brill. - 1970. – 399 p.
- 187 Kaplan M. Farabi'nin Eğitim Felsefesi ve Ahlaki Öğretisi. - Ankara: Vadi Yayınları. - 2011. – 280 s.
- 188 Тәуекелұлы, А. Фарабитану: таным мен тәжірибе. - Нұр-Сұлтан: Л.Н. Гумилев атындағы ЕҰУ баспасы, 2021. – 220 б.
- 189 Fazlur R. Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. - Chicago: University of Chicago Press. - 1982. – 181 p.
- 190 Corbin H. History of Islamic Philosophy. - London: Kegan Paul International. - 1993. – 382 p.
- 191 Al-Attas, S. M. N. The Concept of Education in Islam. - Kuala Lumpur: ISTAC. - 1980. – 109 p.
- 192 Khalidi, M. Arabic Philosophy: From the Many to the One. - Ithaca: Cornell University Press. - 2005. – 241p.
- 193 Rahman F. Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy. - Chicago: University of Chicago Press. - 1958. – 124 p.
- 194 Әл-Фарабидің логикалық ілімі туралы : монография / М. С. Бурабаев, А. С. Иванов, Е. Д. Харенко; АН КазССР, Философия және құқық ин-ты. — Алма-Ата : Наука, 1982. — 197 б.
- 195 Әбу Насыр әл-Фараби Бақытқа жету жайында: монография / араб тіл. ауд. және түсініктеме берген Ж. Сандыбаев. — Алматы : Қазақ ун-ті, 2020. — 65 б.
- 196 Әбу Насыр әл-Фараби. Әріптер кітабы : монография / ауд., ескерт., кіріспе сөз К. Х. Таджикованікі. - Алматы : Қазақ ун-ті, 2005. — 220 б.
- 197 Ибн Туфейль. Хай Якзанұлы туралы роман // Ортағасырлық діни философия: 20 томдық. 5-т. Алматы: «Жазушы». 2005. - 559 б.
- 198 Сагадеев А.В., Ибн Рушд. – М.: Мысль. – 1973. – 207 с.
- 199 Хайруллаев М. М. Фараби. Эпоха и учение. – Ташкент: Узбекистан. – 1975. – 351 с.
- 200 Бэкон Р. Большое сочинение//Антология мировой философии. Том 1/часть 2/ М.: Мысль. – 1969. – 936 с.
- 201 Gutas, D. Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. – NY:Brill. - 2001. – 649 p.
- 202 Bourdieu, P. Outline of a Theory of Practice. - Cambridge: Cambridge University Press. - 1977. – 258 p.
- 203 Идеалы ал-Фараби и гуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К.Шаукеновой. – Алматы: ИФПР КН МОН РК. – 2014. – 232 с.
- 204 Ермеков, Т. Ұлы ойшыл әл-Фараби және қазіргі Қазақстан қоғамы. Алматы: Қазақ университеті. – 2022. – 220 б.
- 205 Идеалы ал-Фараби и гуманитарное развитие современного Казахстана. Коллективная монография / Под общ. ред. З.К.Шаукеновой. – Алматы:

- ИФПР КН МОН РК, 2014. – 232 с.
- 206 Nye Jr. Soft Power: The Means to Success in World Politics. - New York: Public Affairs. – 2004. - 191 p.
- 207 Бруно Л. Переброска социального. – М: Изд. Дом ВШЭ. – 2020. – 384 с.
- 208 Walzer R. Al-Farabi on the Perfect State. Oxsford: Clarendon press. – 1985. – 430 p.
- 209 Seyyed H.N. The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity. - New York: HarperOne. - 2004. – 357 p.
- 210 Lévinas, E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. - Pittsburgh: Duquesne University Press. - 1969. – 350 p.
- 211 Appadurai, A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. - Minneapolis: University of Minnesota Press. - 1996. – 380 p.
- 212 Castells, M. The Rise of the Network Society. - Oxford: Blackwell. - 1996. – 240 p.
- 213 Dugin, A. Noomakhia: Wars of the Mind – Eurasian Philosophy and Ontological Multipolarity. - Moscow: Arktogeya. - 2013. – 440 p.
- 214 Floridi, L. The Philosophy of Information. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- 215 Derrida, J. Dissemination. Chicago: University of Chicago Press. – 1981. – 340 p.
- 216 Latour B. Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy. - Harvard University Press. - 2004 г. – 307 p.
- 217 Kaku, M. Quantum Supremacy: How the Quantum Computer Revolution Will Change Everything. New York: Doubleday, - 2023. – 280 p.
- 218 Taylor, C. Modern Social Imaginaries. - Durham: Duke University Press. - 2004. – 380 p.