

**ИШЕНАЛЫ АРАБАЕВ АТЫНДАГЫ КЫРГЫЗ МАМЛЕКЕТТИК
УНИВЕРСИТЕТИ**

Кол жазма укугунда
УДК:172.1(575.2)(043.3)



Алымкулов Замирбек Аманбекович

**ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЭТИКА: ТЕИЗМ МЕНЕН
НАТУРФИЛОСОФИЯНЫН СИНТЕЗИ**

09.00. 03 – философиянын тарыхы

философия илимдеринин доктору окумуштуулук даражасын

изденип алуу үчүн жазылган

диссертация

Илимий консультанты:

Философия
илимдеринин доктору,
профессор Бекбоев
Аскарбек Абдыкадырович

Бишкек 2024

МАЗМУНУ

КИРИШҮҮ	4
БАП 1. ЭТИКАЛЫК КОНЦЕПЦИЯЛАРДЫН ЭВОЛЮЦИЯСЫ ЖАНА МОРАЛДЫК АҢ-СЕЗИМ	17
1.1. Адептик – этикалык концепциялардын тарыхый – философиялык өнүгүшү	17
1.2. Моралдык аң-сезимдин концептуалдык өзгөчөлүктөрү	38
БАП 2. МИФОЛОГИЯЛЫК АҢ-СЕЗИМДИН ДИНИЙ- МИФОЛОГИЯЛЫК МАҢЫЗЫ ЖАНА НАТУРФИЛОСОФИЯЛЫК НЕГИЗИ	60
2. 1. Этикалык ойломдун тарыхый-философиялык эволюциясы жана моралдык түшүнүктөрдүн архетиптик формалары	60
2.2. Диний этиканын логикалык табияты жана концептуалдык өзгөчөлүгү	78
2.3. Фундаменталдуу исламдагы универсалдуу теотүшүнүктөрдүн моралдык этикалык экспликациясы	98
БАП 3. АЛЬ-ФАРАБИНИН ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЖАНА АР- РАЗИНИН ДИАНОЭТИКАЛЫК ЭТИКАСЫ: ТАРЫХЫЙ ФИЛОСОФИЯЛЫК АНАЛИЗ	114
3.1. Аль-Фарабинин фалсафасы: перипатетизм жана теизмдин айкалышы	114
3.2. “Фарабилик этиканын” концептуалдык маңызы жана теисттик формасы	137
3.3. Ар-Разинин этикалык доктринасындагы дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык мазмуну жана теисттик формасы	161
БАП 4. ИБН СИНАНЫН НАТУРФИЛОСОФИЯСЫ: СОЦИОЭТИКАЛЫК ТҮШҮНҮКТӨР ЖАНА ТЕИСТТИК СЕГМЕНТТЕР	178
4.1. Ибн Синанын натурфилософиялык этикасы жана анын өзгөчөлүгү ..	178
4.2. «Акыл-эс», «эрк» жана «адеп» түшүнүктөрүнүн «авиценалык формалары»	202

4.3. Ибн Синанын этикалык категориялогиясынын натурфилософиялык- диний конфигурациясы.....	226
КОРУТУНДУ	249
КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАРДЫН ТИЗМЕСИ.....	255

КИРИШҮҮ

Диссертациянын темасынын актуалдуулугу. Адамзат ой жүгүртүүсүнүн спираль өндүү өзүнүн баштапкы чекитине жаңыланган мазмунда кайрылып келүүсү, "өткөндүн" башка жаңы доордо, жаңы кыртышта кайрадан кайталанышы философиялык ойлордун жөнөкөйдөн татаалга карай өнүгүүсүн мүнөздөйт. Этика тарыхый-философиялык кубулуш экендиги талашсыз, ал моралдык аң-сезимдин императиви катары алиге чейин илимий-теориялык жактан толук адекваттуу андала элек өтө татаал тармак. Адеп-ахлакты антарып, терең изилдеген И. Кант эки парадигмага - "асмандагы жылдыздарга", андан кийин адамдардын жандүйнөсүндөгү "моралдык мыйзамдарга" таң калгандыгын баса белгилеп, адам баласын табийгый мейкиндиктен (айбантектен) нарк-насил "алып чыкканын" таасын белгилейт. Табийгый жолдо калыптанган жупуну коомдошкон "үйүрлүк стихиянын" коомдук жүрүм-турумга айланышы этикалык түшүнүк-түшүнүмдөрдүн жөнөкөйдөн татаалга карай өнүгүшү менен түздөн-түз байланыштуу. Коом менен кошо жаралган этикалык канондор тарыхый өнүгүүнүн ар бир "айлампасында" өзгөчө мааниге ээ болуп келгендиги талашсыз. Азыркы, ааламдашуу процесси менен жаңы технологиялык долбоорлор күч алган учурда моралдык аң сезимдин ички логикасы – жамандык менен жакшылыктын, абийир менен абийирсиздиктин чыңалган айкалышын ого бетер курчутуп келет.

Учурда коомдогу адамдын жашоосун аныктап турган социалдык-экономикалык, руханий чөйрөлөр кескин фундаменталдык өзгөрүүлөрдүн айлампасына аралашып, тарыхый келечек белгилүү-белгисиз тунгуюкка кептелип турат. Эгерде экономикалык, материалдык чөйрөлөр белгилүү деңгээлде түшүнүктүү кылка менен мүнөздөлсө, түрдүү маданий салт, адат, адеп, менталитет менен айырмаланган рухий тармактагы интеграциялык кубулуштар кыйла моралдык коллизияларды жаратууда. Ушундан улам учурдагы дүйнөтүзүлүштүн туруктуулугу жана ырааттуу өнүгүүсү адат, маданият, жашоо-тиричиликтин көп түрдүүлүгүн сактап калуу менен байланыштуу экендиги аксиомалык мүнөзгө ээ. Демек, "түрдүүлүктүн биримдиги" негизинде

адамзаттын болмушунун рухий-адептик идеалы калыптанып атканы талашсыз. Мындай ой жүрүштүн өнүгүүсүндө адептик-этикалык маселелердин табиятына, башаттарына көңүл буруу белгилүү денгээлде актуалдуу.

Тарыхый-философиялык өнүгүүдө жашоо үчүн күрөшүү эрки, инстинкт тегиздигинен эс тутумга өтүп, ички өнүгүүсүнөн улам реконструкцияланып ойломдук негизде баалуулук катары калыптанып, адептин алгачкы мифтик, космогониялык, натурфилософиялык, теистик формаларына айланган. Ал формалар - моралдык түшүнүктөр, социоэтикалык парадигмалар философиянын тарыхында, этикалык теорияларда чагылдырылган. Калыптанган түшүнүктөрдүн татаал чиеленген табиятын илимий-теориялык ойломдон өткөрүп, аныктоо өзү зарылдык. Философиянын тарыхында аныкталган моралдык категориялар, принцип, парадигмалардын конкреттүү формалары жөнөкөйдөн татаалга карай калыптанып өнүгүп келген. Өзгөчө биз иликтеп аткан мифологиядагы моралдын архетиптери жана орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык ойчулдардын “диний адеп менен моралдын тиешелүүлүгү” биримдик принцибинен синтезделген таалиматындагы диний - этикалык категориялары толук тактала электиги изилдөөнүн актуалдуулугун шарттап, илимий иштин өзөктүк сабын түзөт.

Концептуалдык диапозону алда-канча кеңири, маңызы терең бул түшүнүктү түшүнүмдөрдүн алкагында жаңы доорго чейинки тарыхый-логикалык таанымдын катмарланган парадигмалары камтылган. Ошондуктан алар бир эле убакта чагылдыруунун, таанымдын, мамиленин, баалоонун, табияттан сырткаркы күчтүн формалары катары көрүнөт. Бирок барып-келип, бул фундаменталдуу этикалык экилтиктин (изгилик менен жамандык) өз ара айкалышы коомдук өнүгүүнүн деңгээлин аныктайт. Чыгыш перипатетиктеринин Аль Кинди, Аль Фараби, Ар Рази, Ибн Сина жана Ибн Рушд философиялык системасын, алардын тиешелүү трактаттарын анализдөө жалпылыктарды аныктайт: жалпы моралдык-этикалык эреже-түшүнүктөр субъективдүү кубулуш катары предметтүү дүйнөнүн конкреттүү жагдайларын, мамилелерин жана байланыштарын чагылдырат жана ушундан улам, алар,

коомдук болмушту рухий өздөштүрүүнүн логикалык каражаты болуп эсептелет. Перипатетикалык этиканын дүйнөкараштык пайдубалын объективдештирүүчү философия менен субъектин объективдештирүү ыкмасынын синтези түзөт. Этикалык “Абсолют” – “Башмаңыз” (Первосущее) – өзүнөн өзү аныктайт, анткени анын маңызы менен кубулушу төп келет, ошондуктан ал абсолюттук мораль, физикалык метафизика перипатетикалык этиканы онтологиялаштырат. Этика перипатетиктердин интерпретациясында дүйнөкараштык, гносеологиялык жана логикалык функцияны аткарат. Ойчулдардын окуусундагы илимий-теориялык чектелгендиктери (онтология менен логиканын айрым ажырымдыгы) негизинен тааным процессинин тарыхый - конкреттүү мүнөзү менен түшүндүрүлөт.

Жогоруда учкай белгиленген жагдайлар моралдык аң сезимдин баштапкы, анын теги менен байланышкан маселе – миф менен натурфилософиянын өз ара карым-катнашын, омоктуу чыгыш ойчулдары Аль Фараби, Ар Рази жана Ибн Синанын этикалык концепцияларын компаративдик нукта, теизм менен натурфилософиянын синтези катары изилдөөнүн илимий зарылдыгын – актуалдуулугун негиздеп турат.

Диссертациянын темасынын приоритеттүү илимий багыттар, ири илимий программалар (долбоорлор), билим берүү жана илимий мекемелер тарабынан жүргүзүлүүчү негизги илимий-изилдөө иштери менен болгон байланышы. Диссертациялык иштин темасы И. Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин илимий изилдөө багытына кирет жана Кыргыз Республикасынын Улуттук илимдер академиясынын А. А. Алтмышбаев атындагы философия институтунун илимий тематикалык планына байланыштуу.

Изилдөөнүн максаты жана милдеттери. Илимий изилдөөнүн концептуалдык табиятын аныктаган диссертациялык теманын ички, имманенттүү логикасына ылайык натурфилософия менен теизмдин дал келген жана дал келбеген айкалышын, Аль Фараби, Ар Рази, Ибн Синанын “синтездик” мүнөздөгү моралдык концепттерин компаративдик нукта (салыштырып)

изилдөө - иштин негизги максаты.

Аталган иштин концептуалдык багытын түзгөн илимий максат төмөндөгүдөй милдеттердин аныкталышын шарттады:

1. Теги бир, бирок маани-мазмуну боюнча айырмаланган диний түшүнүк менен натурфилософиялык доктринанын бирин-бири төгүндөп, бирине-бири “таянган” айкалышын карама-каршылыктын синтези жана протоморалдык аң-сезимдин формасы катары талдап, этикалык парадигманын гензисине саресеп салуу;

2. Протоморалдык аң-сезимдин мазмун-формалык уютуксун түзгөн архетиптик кубулуштардын эволюциясын иликтеп, алардын тарыхый-логикалык “кыймылын” аныктап, кандайча императивдик мүнөзгө ээ болгондугун, мазмундук тилкесинин жаңы тепкичке трансформациялангандыгын тастыктоо;

3. Мифологиялык, мифоэпикалык, диний этикалык ченемдердин турмуштук тажрыйбаларды жалпылоосунун натыйжасында түшүнүк формаларына айланышын конкреттүүлүктүн абстракциясы катары карап, алардын категориялык белгилерин аныктоо;

4. Батыш философтору тарабынан үстүртөн каралып, жөн гана комментаторлор деп бааланып келген орто кылымдардагы чыгыш философиясын концептуалдык өзгөчөлүгүнө токтолуп, алардын теисттик, натурфилософиялык мүнөздөгү этикалык таалиматтарындагы моралдык түшүнүктөрдү принциптерди анализдөө, окууларындагы этикалык жалпылыктарды жана жекеликтерди аныктоо;

5. Оригиналдуу философиялык эмгектеринин натыйжасында “экинчи Аристотель” деген ыйык наамга ээ болгон, орто кылымдагы перипатетикалык этиканы негиздеген Аль Фарабинин адеп-ахлак системасын, андагы моралдык түшүнүктөрдүн тутуму аркылуу иликтеп, “фарабилик этика” менен “аристотелдик этиканын” айырмалуу жалпылыктарын тактоо, “фарабилик моралдын” логикалык жана семантикалык өзгөчөлүктөрүн белгилөө;

6. Абу Бакр ар Разинин моралдык таалиматындагы этикалык,

дианоэтикалык түшүнүктөрдүн натурфилософиялык онтологиясын, гносеологиялык сегменттерин, логикалык табиятын, императивдик функцияларын талдоо;

7. Теизм менен натурфилософиянын өзгөчө синтезин жараткан философ-ойчул жана табият иликтөөчү Ибн Синанын этикалык концепциясын конкреттүү ойлом материалдары аркылуу иликтеп, андагы жосундук иш аркеттердин негиздерин аныктап, адеп-ахлак билимдин бир формасы катары каралган өзгөчө “авиценалык концептти” тастыктоо;

8. Ибн Сина мораль менен социалдык чөйрөнүн ийкемдүү шартта өнүгүшүн кылдат баамдаган. Адамдын өзүн-өзү тааный билүүсүнүн зарылдыгына басым жасаган концептуалдык пикирин, эрктүүлүк, анын табигый негизи болгон физиологиялык факторлорго тутумдаштырып адилет аныктагандыгын буга чейин карала элек тарыхый-философиялык булактардын негизинде тактоо;

9. Изилдөөнүн өзгөчөлүгүн аныктаган, рухий императивдер - философия, дин жана мораль феномендеринин өз ара карым-катнашын, карама-каршылыгын, биримдигин кылдат ажырымдап-тактап, алардын онтологиялык тектүүлүгүн, тааным табиятын, логикалык бөтөнчөлүгүн аныктоо.

Диссертациялык иштин илимий жаңылыгы төмөнкү жыйынтыктар аркылуу туюндурулат:

1. Байыркы мифтердеги космогониялык жана космологиялык дүйнөкараштын өзөгүн түзгөн социалдык элементтер, моралдык ченем-сегменттер, алардын туундусу болгон ырым-жырым, адат, күнүмдүк жосундук иш аракеттер “адамдашкан табияттын” философемалары болуп эсептелет. Моралдын баштапкы формаларын изилдөөнүн негизги максаттарынын бири алар (моралдык философемлар) архетип, бейандык форма катары аңсезимдин түпкүрүндө сакталып калат жана белгилүү бир кырдаалда реалдуу (табийгый) күчкө ээ болот. Моралдык аң-сезимдин бүгүнкү күнгө чейин толук андала элек философемалык формаларын иликтөө жагдайы - адам табиятынын биосоциалдык башатын адекваттуу аңдоого белгилүү деңгээлде шарт түзөт.

2. Мораль менен дин – өз-ара чиеленишип, өтмөкатар чектешкен, концептуалдык жактан тогошкон кубулуш, анткени алар онтологиялык жактан тектеш, гносеологиялык формасы боюнча бири-бирине жакын. Кудай-Жаратканды улуу изгилик (жакшылык) катары караган теодицея проблемасы Батыш Европанын рационалдуу диний философиясына көбүрөөк мүнөздүү экендиги адистер тарабынан тастыкталып келет, бирок бул аталган философеманын айрым бир концепттери бүтүндүктүн элменти катары перипатетикалык этикага да салыштырмалуу тиешелүү. Дүйнөдөгү жамандык менен ажалдын бардыгы «Жогорку аң сезимдин» (Кудайдын) ырайымдуулугуна жана кудуреттүүлүгүнө, «жамандыксыз тунуктугуна» шек келтирбейт, тескерисинче рационалдуу мүнөздө Жараткандын абсолюттук изгилигин актайт. Башкача айтканда, теодицея көйгөйү – бул жакшылык менен жамандыктын өз ара мамилесинин диний мааниге өткөрүлгөн формасы.

3. Перипатетикалык этика диний фикх доктринасын болумдук тажрыйбага ылайык рационалдаштырууга аракеттенип, философиялык нукта моралдык сентенция катары интерпретациялайт. Моралдык баалуулуктардын критерийи иретинде эки этикалык ченем пайдаланылат: жосун (иш аракет), жакшы (хасан), же жаман (кабих). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* түшүнүктөрү кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун туюндуарт. Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган” (*замм*) түшүнүктөрү жосундук ченемден башат алат. Баамдоонун мындай бинардык системасы өзүнүн мазмундук табияты боюнча салыштырмалуу (эки карамакаршы түшүнүктөрдүн салыштырмалуу мамилеси) деп эсептелинет.

4. Аль Фараби өзүнүн социоэтикалык концепциясында натыйжалуу ыкма катары – компаратив, салыштыруу жана карама–каршы коюу ыкмаларын колдонгон. Адамдык оң жана терс сапаттар бири-бири аркылуу аныкталаарын, позитивдүү сапат негативдүү сапат аркылуу, негативдүү жүрүм позитив жүрүм аркылуу “бинардык компаратив” катары аныкталаарын тастыктаган. Сапаттардын карама-каршы, оң же терс, касиеттери этикалык карама-каршы

ченемдердин негизи экендигин тастыктап, “адептик жетилген мыктылык” менен “тулкудук жетилген мыктылыктын” айрымасын аныктаган.

5. Аль-Фараби адеп-ахлакты табияттын жана коомдун өзгөчөлүктөрү менен байланыштырып, адилеттүүлүк, кыраакылык, топуктук, айкөлдүк сыяктуу касиеттерди алардын антиподдору менен салыштырып анализдеп, этикалык баалуулуктар “абийир”, “жоопкерчилик”, “милдет” өңдүү моралдык ченемдер менен тыгыз байланыштуу экендигин тастыктаган. Ойчул “адаб”, “ихсан” жана “хубб ал-жамийи” тшүнүк-абстракциялар аркылуу адеп-ахлактын көпкырдуу конкреттүүлүгүн мүнөздөгөн. Акыл-эс, жандүйнө жана ырахат кубулуштары Аль Фарабинин этикалык системасынын негизин түзүп, андагы жорук-жосун, жүрүм-турум сыяктуу болумдук феномендерди аныктап турат.

6. Ар Рази моралдык парасатты билим менен байланыштырып, билим табышмактуу чындыктын “жарыгы” экендигин, мораль менен акыл түгөйлөш экендигин, туура акыл экчей билген адам сейрек жаңылышаарын баса белгилеген.

7. Ибн Сина натурфилософиялык “заттык форма теориясын” иштеп чыгып, ар бир нерсе баштапкы беш элемент - жер, суу, аба, от жана эфирдин айкалышкан кошулмасы экендигин белгилеп, ааламдын жаралышын “зарыл-негиз”, “мүмкүн-негиз” жана “өзгө аркылуу-негиз” деген баштапкы себептер менен байланыштырган. Ойчулдун пикирине ылайык этиканын негизин түзгөн парадигмалар – “жамандык” менен “жакшылык” адам баласынын акыл-эсине жана эркине түздөн-түз байланыштуу. Абийирдин тазалыгы, акылдын тетиктигине жараша болот; абийир интуитивдүү сезим-туюм эмес, ал интеллектуалдык жөндөм деп эсептейт Ибн Сина.

8. Авиценанын адептик идеялары моралдык аң сезимге негизделген, анын этикалык окуусу метафизикалык нукта болгон, ал динге жана диний адеп-ахлакка ачык каршы чыккан эмес. Моралдык аң сезимдин деңгээлин аныктаган негизги рухий күч – бул эрк. Ибн Синанын ою боюнча, адам эмнеге жетем деп максат койсо, ал максат күчтүү эрк аркылуу жүзөгө ашат. "Этика - бул туура жана адептүү жашоонун илими жана ал философиянын ажырагыс бөлүгү болуп

саналат" деген сентенция авиценалык этиканын концептуалдык негизи болуп эсептелет.

9. Теизм менен натурфилософиянын синтези болгон перипатетикалык этика өзүнүн ички логикасы жана структурасы боюнча өтө татаал, анткени ал тарыхый кырдаалдын катаал логикасы менен шартталган. Перипатетикалык этиканын Аристотелдик классикалык этика менен байланышы өз мезгилинин энциклопедисттери болуп, орто кылымдагы илимди байытып, антикалык дүйнөдөгү логикалык жана гносеологиялык идеяларды андан ары өнүктүргөн чыгыш перипатетизминин өкүлдөрүнүн жана жалпы эле чыгыш перипатетизминин тарыхый жана теориялык маанисин төмөндөтө албайт. Эгерде чыгыш перипатетиктери болбогондо Сигер Брабантский адилет белгилегендей, антикалык философия, анын ичинде классикалык этика, байыркы доордун урандысына басылып калмак.

Алынган натыйжалардын практикалык маанилүүлүгү.

Проблеманын имманентүү логикасына ылайык, алдын ала такталган теоретикалык-методологиялык принциптери аркылуу аныкталып, жогоруда кыскача туюндурулган изилдөөнүн илимий жаңылыктары анын концептуалдык маңызынан келип чыккан илимий-практикалык маанисин айгинелейт. Иликтөөгө алынган проблеманын диссертациялык изилдөөдө философия тарыхы илиминин метафилософия катары конкреттелишине; диалектика-логикалык принциптердин такталышына; философиянын генезисин шарттаган өбөлгөлөрдүн концептуалдык базасынын кеңейишине; чыгыш перипатетизм философиялык системасынын өзгөчөлүгүн, диалектико-логикалык көз караштын калыптанышын системалаштырууга реалдуу мүнкүнчүлүктөрдү түзүп изилдөөнүн илимий теориялык маанисин шарттап турат. Изилдөөнүн жыйынтыктарын философия, философия тарыхы, этика-эстетика боюнча лекцияларды, атайын курстарды, семинарларды, окуу куралдарын, методикалык колдонмолорду иштеп чыгууда пайдаланууга болот.

Коргоого коюлган негизги жоболор:

1. Мораль адамзат коомунун конкреттүү-тарыхый түркүгү, руханий уюткусу катары байыркы коомдон башат алып, илгерилеп-кетенчиктеген социалдык айлампа-баскычтарды басып өткөн өтө татаал кубулуш. Бир эле учурда коомдун туундусу да, коомдун пайдубалы да болуп келди. Коом тарабынан чектелип да келди, коомдук түзүлштөрдү чектеп да келди. Демек, моральдык аң сезимдин татаалдыгы, анын ийкемдүү табияты, жеке адамдын “Мени” (эго) менен коомдук талаптардын ортосундагы карма-каршы мамилелер аркылуу түшүндүрлөт. Мораль – тарыхый масштабда тынымсыз өнүгүп келген жандуу кубулуш. Тигил же бул коомдун социалдык табияты моралдын мазундук талаасын аныктап келди, ошол эле убакта ал ошол коомдун мезгилдик алкагын аныктап турду. Моралдык алкак жеке индивиддин эркин коомдук түзүлүштүн ага мүнөздүү талаптары менен чектеп келди.

2. Өзгөргөн тарыхый кырдаалга ылайык социалдык жактан трансформацияланган философиянын өзгөчө логикалык конструкциясын түзгөн орто кылымдардагы чыгыш философиясы зарыл-негиз (абсолют) менен мүмкүн-негиздин (дүйнөтүзүлүштүн) алакасын туюндурган жаңыча “философиялык картинасын” (концептуалдык системасын) сунуш кылышкан. Алгач ирет “биринчи себептин” түрткүсү менен жаралган аалам түзүмү “өзгө-зарыл-негизге” айланып, өзүнүн мыйзамченемдерине ээ болоору тастыкталган. Орто кылымдардагы тарыхый-философиялык айлампа антикалык классикалык система менен соңку Батыш классикалык философиясынын ортосундагы “коцептуалдык көпүрө” болгон.

3. Орто кылымдардагы чыгыш ойчулдары “дин кызматчысынын” милдетин аткарган эмес, тескерисинче диний түшүнүктөрдүн моралдык-философиялык мазмунун тастыктоого аракет кылышкан. Ислам динине байланыштуу “фикх” түшүнүгүн этикалык категория катары карашкан. Диний-моралдык аң-сезимдин башталмалары беш категорияга (“хамсат ахкам”) бөлүнөт: Милдеттүү, сөзсүз аткарылуучу (важиб, фард); Сунушталган (мандуб, сунна); Көңүл кош (мухаб); Сунушталбаган (макрух); Кечиримсиз (харам,

махзур). Башкача айтканда, теизм менен натурфилософиянын синтези болгон моралдык аң-сезимдин беш императиви – коом үчүн зарыл эрежелер, зарылдыгы сунуш кылынган эрежелер, позитивдүү эрежелер менен негативдүү эрежелердин арасындагы ортозаар эрежелер. Зарылдык катары сунушталбаган эрежелер, табу мүнөзүнө ээ эрежелер. Аталган беш башталма чыгыш ойчулдарынын перипатетикалык этикасында камтылган моралдык аң-сезимдин түркүгүн түзүп, коомдук нарк-насилдин функциясын аткарган.

4. Натурфилософия менен теизмдин конкреттүү-тарыхый айкалышынан жарлаган перипатетикалык этикада жосун менен рухтун жогорку интенсивдүү курч мүнөзгө ээ аффектилери адамдын адебин түзөт. Адеп жаратылыштын угутунан эмес, күнүмдүк адаттан, өнөкөт, көндүмдөн пайда болот: индивид коомдук чөйрөдөн таасир алат, индивидин моралдык жактан калыптанышы тарбияга жараша болот. Жагымдуу иш аракет (кырдаал, чөйрө. тарбия) изгиликке, ал эми жагымсыз жоруктар бузукулукка, терс сапаттардын калыптанышына шарт түзөт. Коомдогу, адам баласындагы изги сапаттар – позитивдүү императивдер да, коомдук ырааттуулукка коошпогон терс көрүнүштөр – негативдүү императивдер да жугуштуу өнөкөттөн пайда болот. Изгиликтер интеллектуалдык жана этикалык сапаттардан (императивдерден) турат: этикалык императивдер - адептүүлүк, эр жүрөктүк, нысаптуулук, берешендик; интеллектуалдык императивдерге - акылмандык, зиректик, курч акылдуулук кирет. Акылман – зирек, өзүнүн пикирин орой, күч менен таңуулабайт, ал өзүнө каалабаган жамандыктарды өзгө, башка адамдарга да каалабайт; маектешин кемсинтпейт, тескерисинче ынандырууга аракеттенет; пенделик сапат кызыкчылык менен шартталганын кылдат сезип-туят.

5. Аль Фараби Стагириттин "Никомахова этикасынан" башат алган этикалык жана дианоэтикалык изгиликтердин жаңы шарттагы концептуалдык реконструкциясын иштеп чыккан: этикалык изгиликтер (эрдик, токтоолук, берешендик, чынчылдык, калыстык) адам баласынын күнүмдүк көндүм адаты менен байланыштуу жана ал пенденин эмоциясы менен мүдөөсүнүн негизинде улам кайталануунун натыйжасында калыптанат; дианоэтикалык изгиликтер

(софия – акылмандык, эстүүлүк - фронтис, акыл (нус), билим – эпистема жана көркөм чеберчилик - техне) билим алуу, билимди өздөштүрүү, тааным кудурети менен байланыштуу жана адамдын интеллектуалдык деңгээлине жараша болот. Жеке индивид бактылуу жашаш үчүн, “эвдемонияга” жетиш үчүн изгиликтин белгиленген эки түрүн айкалыштыруу зарыл деп эсептейт Аль Фараби.

6. Аль Фарабинин пикирине ылайык адам табийгый башатынан “тубаса токуучу же катчы” болбогондой эле, ал позитивдүү (жакшы) же негативдүү (жаман) изгиликке ээ болуп жаралбайт. Бирок ал көзжаргандан калыптанганга чейин жагымдуу же жагымсыз чөйрөгө туш болушу ыктымал, мындайда адам изгиликтин тигил же бул түрүнө тез адаптацияланат. Бирок, изгиликке ыңгайлуу чөйрө өзүнөн өзү эле изгилик касиетке айланбайт, изгиликти алып жүрүүчү индивид болуш үчүн максаттуу аракет зарыл. Диний идеология өкүм сүргөн катаал мезгилде өмүр сүргөн Аль Фараби Аристотелден айрымаланып натурфилософия менен теизмдин синтезинен жаралган өзгөчө перипатетикалык этиканы иштеп чыгууга мажбур болгон.

7. Абу Бакр Мухаммад ибн Закарийя ар Рази орто кылымдардагы чыгыштын белгилүү универсал-ойчулу, философия, медицина, химия, астрономия, математика, лингвистика жаатында үзүрлүү эмгектенип, изгилик менен моралдын айкалышы боюнча этикалык концепцияны иштеп чыккан. Адам өмүрү – дөөлөт, ал изгиликтин конкреттүү адам аркылуу көрүнүшү болуп эсептелет. Ар Разинин императивдик мүнөзгө ээ моралдык-этикалык концепттери: зордук-зомбулук адам табиятына өөн, аны менен өлүм менен кандай күрөшсө, дал ошондой күрөшүү керек; адамдын адамкерчилиги анын боорукердиги менен өлчөнөт; бийликтин калыс болушу кажет; бей-бечараларга кайрымдуу болуу ар бир пенденин ыйык милдети; адам баласынын негизги парасаты – рухий жактан өркүндөө болуп эсептелет.

8. “Улукман Аке” деген ыйык эпитет аркылуу кыргыз элинин кыйырына белгилүү Ибн Синанын перпатетикалык этикасы метафизикалык мүнөзгө ээ жана натурфилософия менен теизмдин айкалышынан турган моралдык система болуп эсептелет. Зарыл-Негиз (Кудай) – Абсолют, ал Биринчи Себеп, анын

түрткүсү менен жаралган Болмуш Өзгө аркылуу - Негиз катары өзүнүн өзүнө тиешелүү мыйзамдарынын негизинде өнүгөт. Руханий касиети бийик АДАМ ушул Өзгө-Негиздин бир бөлүгү, ал өңгөлөрдөн эс-акылга негизделген моралдык императив катары бааланган билими менен айрымаланат. Адам дөөлөтү анын БАКЫТЫ менен мерчемделет, ал терең билимге жана жандүйнөнүн асылдыгына негизделген өтө маанилүү этикалык рухий кубулуш. Билим эс-акылга негизделгенде гана моралдык күчкө айланат; чектен чыгып, опурулган жүрүм-турум менен илең-салаң болуп илкийген жүрүм турмдан оолак болуу кажет; ысырапчылыкка жол берип, мансапты көздөп жашоо – аморалдык жашоо; изгилик жана жалпы эле моралдык ченемдер коомдун кызыкчылыгы менен шайкеш келиш керек; өзүн-өзү таанып-билип, рухий жактан ырааттуу өнүгүү – индивидуалдуу моралдын негизи болуп эептелет. Изгилик акыл-эс менен эрктин синтези, топук болуу – моралдын алтын эрежеси.

9. Натурфилософия менен теизмдин тутумунан турган перипатетикалык мораль теориялык жана практикалык этиканын синтези болуп эсептелет. Перипатетикалык этиканын жалпыланган постулаттары: моральдык аң-сезимдин маңызын туюндурган этикалык түшүнүк-жоболор – тарых туундусу; моралдык-этикалык парадигмалардын эволюциясы конкреттүү-тарыхый мүнөзгө ээ; этикалык императив өнүгүп-өзгөрүп келген жандуу кубулуш; моралдык аң сезим коомдун конкреттүү түзүмү менен айкалышканда, инсанияттык өнүгүүгө ыңгайлуу шарт түзүлөт.

Издөнүүчүнүн жеке салымы.

Теманын тандалышы, пландаштырылышы, материалдардын топтолуп системалаштырылышы, анализдениши жана жарыкка чыгарылышы диссертант тарабынан аткарылды. Илимий изилдөөдө диний адеп-ахлак баалуулук постулаттары менен моралдык-этикалык түшүнүктөрүнүн калыптануу өзгөчөлүктөрү философиялык талдоого алынды. Негизги илимий жоболор менен корутундулар аталган багытта жеке изилдөөлөрдүн натыйжасы болуп саналат.

Диссертациянын натыйжаларынын апробацияланышы.

Диссертациянын негизги жоболору философия тарыхы, чыгыш философиясы

өндүү жалпы жана атайын курстарда колдонулуп, И. Арабаев атындагы Кыргыз мамлекеттик университетинин студенттерине жана аспиранттарына окулду, ошондой эле, республикалык жана эл аралык илимий конференцияларда, тегерек столдордо жасалган докладдарда жана изденүүчүнүн макалаларында чагылдырылган.

Диссертациянын натыйжаларынын жарыяланышы.

Диссертациялык иштин натыйжалары илимий макалалар Web of Science, РИНЦ системаларына кирген журналдарда жарыяланган.

Диссертациялык иштин түзүлүшү жана көлөмү. Диссертациялык иш киришүүдөн, төрт баптан, баптарга камтылган 11 бөлүмдөн, корутунду жана пайдаланылган адабияттардын тизмесинен турат.

БАП 1. ЭТИКАЛЫК КОНЦЕПЦИЯЛАРДЫН ЭВОЛЮЦИЯСЫ ЖАНА МОРАЛДЫК АҢ-СЕЗИМ

Тарыхый өнүгүүдөгү глобалдык социалдык-экономикалык кризистер, согуш коркунучу, жашоо үчүн күрөшүү зарылчылыгы сактануу инстинкти алдыга чыгарды. Мындай шарттардан улам коомдук аң-сезим жаңыланып билимдин жаңы формалары пайда болду. Информациялык технологиялардын акыркы жетишкендиктерин колдонуу менен баалонун, анализдин комплекстүү илимий багыттары өнүктү.

Философия, логика философиялык жана лингвистикалык талдоо аркылуу бул процесстерге өзүнүн баасын берип келет. Социалдык философия, этика, коом менен адамдын ортосунда өз ара мамилесиндеги адам укуктары менен эркиндиги, социалдык адилеттүүлүк, этикалык ченем жана баалулуктардын көйгөйлөрүн чечип учурдун талабына ылайык жооп бергени маанилүү көрүнүш.

1.1. Адептик – этикалык концепциялардын тарыхый – философиялык өнүгүшү

Илимий талдоонун алкагында моралдын башатын аныктаган этикалык теориялар жана моралдык идеалды интерпретациялоодо келишпеген агымдар өз ара натуралисттик, социологиялык, антропологиялык концепцияларга ажыратылат. Дегеле, этиканын жаралышы коомдогу адамдардын өздөрүнүн жүрүм - турумдарын жөнгө салуу боюнча кылган аракеттеринин белгиси же болбосо социумдун руханий баалуулукатрга болгон зарылчылыгынын далили болуп саналат. Бизге маалым болгондой этика объективдүү дүйнөдөгү болуп жаткан баардык кубулуштарга, процесстерге адам өзү жоопкерчиликтүү экендигин сезүүсүнүн негизинде жаралган. Антикалык доордун философтору «милдет», «аброй», «уяттуулук», «жашоонун манызы» сыяктуу этиканын башкы түшүнүктөрүнө ой жүгүртүп аларга объективдүү аныктама берүүгө аракеттенишкен. Этикалык ой жүгүртүүнүн башатын көпчүлүк учурда окумуштуулар софистердин көз караштары менен байланыштырышат. Себеби,

алар моралдык жалпы принциптерди четке кагып, ар бир инсан өзү өзүнүн моралдык эрежелерин иштеп чыгууга укуктуу деп айтышкан. Бул маселе боюнча ар кандай көз карштар байыркы мезгилде эле пайда болгон десек жанылышпайбыз. Далил катары Сократтын софистерден айырмаланып этикалык объективизимди колдогонун айтууга болот. Ал эми, Платон адамдар өздөрүнүн күнүмдүк жашоосунда жана аткарган кызмат оордуларында дайыма моралдык – этикалык нормаларды так сактоосу керек деген ойун айткан. Антикалык доордун дагы бир көрүнүктүү өкүлү Аристотелдин пикиринде этика түшүнүгү коомдун өнүгүүсүнүн негизги максаттарына дал келүүсү керек. Башкача айтканда этикалык максаттар мамлекеттик деңгээдеги саясий ишмердүүлүктүн негизин түзүшөт. Анткени, ар бир жеке адамдын бактылуулугу коомдогу идеалдуу деңгээлде иштелип чыккан жана сакталууга тиешелүү этикалык принциптер менен шарталышы зарыл. Этиканын бул принциптерин коомдук жашоодо ишке ашырууну мамлекет көзөмөлгө алууга милдеттүү. Идеал боюнча бөлүнүшүндө этиканын тарыхында карама каршы концепциялар каралган гедонисттик, эвдемонисттик жана ригористтик агымдар бар.

Моралдын башатын адамдын табиятынан, башкача айтканда, инстинкттен алып чыккан натуралисттик концепциянын көрүнүктүү өкүлдөрүнө Ч. Дарвин, Г. Спенсер, Дж. Хаксли, Ч. Уитман, М. Рюиз, К. Лоренц, П. Кропоткин кирет. Натуралисттик концепция XX-кылымдын аягындагы этология, социалдык биология, эволюциялык теория, генетика жаатында ачылыш болгон көптөгөн илимий натыйжалардын негизинде өнүгүп чыккан. Эволюциялык этиканы негиздеген Герберт Спенсердин мындай көз карашы Дарвиндин жаратылыштын эволюциялык өнүгүү теориясынын негизинде калыптанган. Биологиялык эволюциянын мыйзамдары коомго келгенде иштебей калат, себеби мораль пайда болот, деген Ч. Дарвиндин оюна карабастан Спенсер жашоого болгон күрөш баары бир жүрө берет деген пикирин айткан. Жаратылыштагы жашоо үчүн күрөштөн айырмаланып, коомдогу күрөш индивиддердин, тайпалардын арасындагы иш аракеттерден,

жорук, жосундан ачылат. Иш аракет адилеттүү же адилетсиз деп адептик ченемден бааланат.

Социобиологдор жаныбарлардын жүрүм-турумунда, уюмдашуусунда социалдык формалардын эволюциялык элементтери болушу мүмкүн деген идеяны айтышкан. Ал эми айтылган идеяны адамдын жүрүм-турумундагы баштапкы эволюциялык биологиялык түзүлүшүнөн табууну үмүттөнүшкөн. Жаныбарлар дүйнөсүндө пайда болгон эволюциялык факторлорду адамдын жүрүм-турумунан издөө натуралисттик багыттын негизги максаты болгон жана мораль адамдын өзүнөн келип чыгат деген принципти алдынкы орунга койгон.

Адептик сапатты коомдун социалдык уюштуруусунун натыйжасы, түрү катары чагылдырган социологиялык багыттар. Негизги өкүлдөрү: Т. Гоббс, Дж. С. Милль, К. Маркс, Э. Дюркгейм, М. Вебер.

Моралды социалдык биримдиктен ажыратуу мүмкүн эмес. Адептик функцияны аткарган маанилүү тарабы бул эмгектин бөлүштүрүлүшү. Э. Дюркгейм эмгек бөлүштүрүүнүн моралдык баалуулугу маселесин ачып берүүдө мындай дейт – “Анын аркасы менен индивид өзүн коомдун алдында көз каранды экенин түшүнөт. “...эмгектин бөлүнүшү социалдык биримдиктин маанилүү булагы болгондуктан, ал моральдык эрежелердин, тартиптин негизи катары калыптанат” [63, 5 - б.].

Орус изилдөөчүлөрдүн арасынан жогорудагы концепциянын өкүлдөрү өз-ара үч багытка бөлүнүшөт: 1. Адептин пайда болушун үй-бүлөлүк мамиленин иреттелишине шарт түзгөн экзогамиялык тыюунун келип чыгышы, натыйжасында кош уруулук уюмдашуу процессинин жаралышы менен байланыштырган. Өкүлдөрү С. П. Толстов, Ю. М. Бородай, А. М. Золотарев; 2. Эмгек жана уюмдашкан эмгектин натыйжасында адептик эрежелердин пайда болуусу. Өкүлдөрү С. А. Токарев, Т. М. Ярошевский Д. Ж. Валеев, В. Ф. Зыбковец; 3. Коомдун алгачкы баскычтарындагы мүчөлөрүнүн ички мамилелериндеги (талион принциби) кагылышуулардын социалдык дифференциациясы, жыйынтыгында тескөө механизминин калыптанышы, андан адептин жөнгө салуу элементтеринин пайда болушу. Өкүлдөрү А. А.

Гусейнов, А. Г. Спиркин, О. Г. Дробницкий, А. И. Титаренко, Ю. В. Согомонов, В. Н. Колбановский, В. А. Ребрин;

Адептин элементтери адамдын тубаса, ажырагыс сапаты катары караган антропологиялык концепциялар, мисалы акыл-эс же эмгекке жөндөмдүүлүк. Өкүлдөрү Аристотель, Ж. Ж. Руссо, Э. Фромм, Ж. П. Сартр.

Ж. П. Сартрдын айтымы боюнча чыныгы тандоо акыл – эс аркылуу эмес, адамдын иш – аракетинен, кылган кылык жоругунан келип чыгат. Сенин жасаган кадамыңан гана билинет эмнени тандагандыгың. Аткарылып калган иш - аракеттин өзү тандоо. Себеби моралдык аң сезим моралдык тандоодон алыс кете албайт. Адам эмнени тандаарына күч кубаты толук жетпей калуусу мүмкүн. Сартр боюнча биз “айласыздан эркиндикке дуушарбыз”, башкача айтканда тандабай коюу бул өзү тандоо.

Адам өзүнүн ички дүйнөсүндө, Эрих Фроммдун айтуусу боюнча эки инстинктин негизинде жашайт, жакшылыкка умтулуу же жамандыкка умтулуу. Жамандык адамдын эгоисттик табияты менен байланыштуу, себеби ал анын өзүн өзү сактап калуусуна мүмкүнчүлүк берет. Айбанаттар болсо кантип тирүү калышы жөнүндө ойлонбойт, алардын тубаса инстинкти өтө курч, демек, ой жүгүртүүнүн зарылдыгы жок. Биологиялык системадан социалдык системага өтүүдө адам, инстинкт сезиминен көбүн эсе алыстаган, мындан улам эгоисттик сезим биологиялык функцияны аткарууну өзүнө камтыган. Агрессия жана сактанууга негизделген инстинктивдүү эгоизмдин табияты, бул эгоисттик сезимдин башаты. Демек жамандык бул адамга гана таандык феномен. Кандай жосундук иш аракет болбосун эгер ал адамгерчиликке каршы турса ал жамандык. Агрессия жана сактанууга негизделген инстинктивдүү эгоизмдин табияты, бул эгоисттик сезимдин башаты.

Адептик ченемдердин Кудайдын кандайдыр бир трансценденталдык булагынан, идеялар дүйнөсүнөн келип чыккан деген концепциянын өкүлдөрү. Платон, Августин, Фома Аквинский, ошондой эле орус диний философтору В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев.

Этиканын тарыхында этикалык таанып билүү жана билим менен этиканын өз ара мамилеси жөнүндө көптөгөн көз караштар айтылган. Моральдын гносеологиялык көйгөйлөрүнө атайын изилдөөлөр да арналган. Этиканын тарыхында анын таанымдык мүмкүнчүлүк маселеси козголгон эмес. Классикалык этикада таанып билүүчүлүк элемент “ченем, баалоо, императив” сыяктуу багыттарын ачып изилдөөгө гана арналган. Ал “тажрыйбалык философия” катары теорияга каршы калыптанган. Этиканын ченемдик ыраатынан чыккан көйгөйлөр “Адептин метафизикасы” эсебинде каралган. Өзгөчө ал И. Канттын этикалык түзүмүндө так байкалат. Императив (латын тилинен) – талап, буйрук, мыйзам; Канттын “Критика практического разума” аттуу чыгармасы жарыялангандан кийин Императив – бул жалпы адептик буйрутма (предписание). Жекелик принципти чагылдырган “Максима” түшүнүгүнө каршы турат. Башкача айтканда, адамдын жүрүм – туруму, жорук-жосуну башкача болбой так ушул буйрутмага баш ийүүгө мажбур.

Гипотетикалык императивде адамдын жосуну шарттарга байланыштуу өзгөрүүгө мүмкүн. Ал эми чечкиндүү (категорический) императив шартсыз, өзгөрүүсүз, милдеттүү түрдө коюлган формага, принциптерге жүрүм – турум баш ийиш керек.

“Чечкиндүү” (категорический) императив же адептик императивди И. Кант “Основы метафизики нравственности” аттуу эмгегинде төмөндөгүдөй аныктагандыгы баарына маалым “Сенин эркиндин максимасы ар учурда жалпы мыйзамдардын негизги принциби болгондой аракеттен”. (Поступай так, чтобы максима твоей воли в любое время могла стать принципом всеобщего закона).

Эмотивисттер, интутивисттер, лингвистикалык талдоо сыяктуу агымдар, илимий деп этикадагы логикалык, гносеологиялык (когнитивдик) изилдөөлөрдү айтып ченем этикасын изилдөө предмети катары четке каккан. Алардын ою боюнча, ченем - жеке көз караш, сезим, баамдоо, чөйрөсүнө гана таандык.

Мораль менен таанымдын байланышы жөнүндө маселени Юмдун позитивисттик этикасынан баштап эмотивисттерге чейин койгон. Бирок,

диалектикалык өнүгүүнүн гносологиялык принциптерин танышкан. Моралдын чөйрөсүнө таанымдын: чындык, факт, чындыктын жана жалгандын критерийлери сыяктуу түшүнүктөр колдонулбайт деген көз карашта болгон. Буга байланыштуу этика, мораль толугу менен илим экендигине да күмөн санап, этикалык ойломдорду жана түшүнүктөрдү жеке гана көз караш, эмоцияны билдирет деген.

Гедонисттик окууларда эң жогорку баалуулук жана максат болуп “ырахат алуу” эсептелет. Утилитаристтик же прагматисттик окууларда моралдык жактан баалуу болуп максат, максатка жетүү каралат. Перфекционалдык окууларда эң жогорку адептик баалуулук катары мыктылык, сонундук айтылса. Гуманисттик окууларда эң жогорку баалуулук катары адам көргөзүлгөн.

Утилитаризмдин бир нече түрлөрү бар: 1. “Аракеттин утилитаризминде” - жеке аракеттин тууралыгы, түздүгү жана анын жараткан жакшылыгы, жаман элементтерден арбыныраак болушу; 2. “Эреженин утилитаризми” – жеке аракеттин тууралыгы, анын такталган тиешелүү эрежелерге ылайыкташы, дал келиши.

Консеквенциализм ченемдик этикалык теориянын бөлүгү, тактап айтканда ал укуктун жана милдеттин теориясы. Бул таалиматтын өзгөчөлүгү, ишке ашкан кыймыл - аракетин жыйынтыгында чыккан көрүнүштөн соң анын оң - тетири аныкталат. Жосундук иш аракеттин жыйынтыгында гана билинет жакшы, жаманы. Консеквенциалисттик теориянын прототиптеринин катарына утилитаризм жана этикалык эгоизм кирет.

Аретология изгилик, акылмандык, бакытка умтулуу (эвдемонизм) сыяктуу деонтологиялык моралдын негизги түшүнүктөрүн айкалыштырып консеквенциализм менен бирге нормативдик этиканын багыттарына кирет. Аретология антикалык этика жана адеп жөнүндө динний окуулардын чогултмасы. Ал адамдын ишмердигин, моралдык принциптерин калыпка салып, ыраатташтырат. Аретология, башкача айтканда изгилик этикасы инсандын жеке мүнөзүнүн сапаттарына өзгөчө көңүл бургандыгы менен айырмаланат. Ошондой эле “изгилик” деген сөздүн маңызын ачып, изгилик

этикасынын ар түрдүүлүгүн учурга, ордуна, маанисине жараша айгинелейт. Кайсы учурда ал ак ниетүүлүк, борукерлик, эстүүлүк жана көрөгөчтүк, кайрымдуулук, кайратуулук экенин аныктайт. Мындай изгиликтер жашоонун сапатын жакшыртып, адамдын алдына койгон максаттарын ишке ашырууга түрткү берет.

Жогоруда каралган этикалык теориялардан улам биз, диний – этикалык концепцияларды да кыскача карап маалымдап, адептик дефиницияларына токтолуп өтсөк. Тагыраак айтканда орто кылымдагы диний алкакта өнүккөн этиканын өзгөчөлүктөрүн философиялык өнүттөн караганга аракет кылабыз.

Дегеле орто кылымдагы этика маселелери такыр башка мүнөздө өнүккөн. Жаратуучуга чын ыкластуу мамиле жасоо жана диний принциптерге адамдын жашосун шайкеш келтирүү этиканын негизги максаты болгон. Анткени, Кудай баардык жакшылыктардын жана күч кубаттын ээси, бир гана ал өзү моралдык эрежелерди аныктайт. Айткандарыбыз далилсиз болбош үчүн П. Абелярдын томондогу оюун келтирели: «Керек болсо шайтандын өзү дагы, Кудай ага жол бербеген нерселерден башка же ашыкча эч нерсе кыла албайт» [2, 261-б]. Маселен, орто кылымдын көрүнүктүү өкүлү Августин: «Менин бүт үмүтүм Сенин чексиз мээриминде. Эмнени буйрусан, ошону аткарууга күч бер жана каалаганыңды буйрук кыл» [53, 136-б.] - деп Жаратканга жалбарат. Бул келтирилген цитатадан орто кылымдагы этика канчалык деңгээлде диний мүнөздө өнүккөнүн байкоого болот. Орто кылымдагы схоластика доорунда моралдык-этикалык маселелер кандай өнүттө чечилгендиги жөнүндөгү маалыматты Фома Аквинскийдин эмгектеринен корүүгө болот. Анын пикиринде адам өзүн коомдогу эн жогорку баалуулук катары Жараткандын өз пенделерине белек кылып берген «абиир – ыйман», «боорукерлик» ж.б. нематтар (сапаттар) аркылуу гана сактап кала алат. Ф. Аквинскийдин Жаратканга болгон көз карашын орус окумуштуусу А.В. Разин төмөндөгүдөй сүрөттөйт «Ф. Аквинскийдин пикиринде Жакшылык – бул Кудай жөнүндө дайыма жакшы ойлонуп жүрүү. Мындай пикирде болуу ырахаттанууну алып келет, ал эч качан алдыга коюлган максаттарга жетүү үчүн кылган аракет эмес,

Кудайды таанып билүүнү жандап жүрүүчү көрүнүш катары түшүнүү керек. Дал ушундай нравалык жактан адамдын өзүн- өзү тарбиялашы, руханий өнүгүүсү христиан этикасында каралган. Жараткандын буйруктарын так аткаруу менен адам күнөөлөрдөн, жаман адаттардан тазаланып жаңы сапаттарга ээ болуп өзүнүн Жаратуучусуна жакындай алат» [53. 201-202-б].

Христиандык дин таалиматы адептик түшүнүктөрдө, сезимдерде “сүйүү, уят” адамдын эркине байланыштуу сапаттарында “сабырдуулук кармоо, сыйынуу ибадатында (служение, поклонение богу) теологиялык этикада өзүн чагылдырып турат. Айтылган элементтер биригип христиандык моралдык аң-сезимди түзөт. Дин тегинен моралдын башкы өзгөчөлүгү эсептелип, негизги жоболор, эрежелеринин жыйындылары менен милдеттүү байланышта коюлат. Абстрактуу мазмундагы христиандык моралдын негизги нормалары да салыштырмалуу туруктуулугу менен айырмаланат.

Христиандык мораль коомдогу, үй-бүлөдөгү адамдардын өз ара мамилесин жөнгө салган айрым ченемдердин (эрежелердин) жыйындысын камтыйт. Ыйык китептеги осуяттар, евангелиялык кайрылуулар ушундай. Ал жыйнактар христиандык моралдын чиркөөлүк кодекси жактырган, расмий деп атоого мүмкүн болгон чогултманы түзөт. Христиандык дүйнөдө негизги моралдык нормалардын келип чыгышы, Он осуяттын Кудай тарабынан Моисейге берүү формасында баяндалат. Ал диндин моралдык ченемдери Моисейдин осуяттары менен гана бүтпөйт, рухий кайра жаралуунун зарылдыгын жана мүмкүнчүлүктөрүн түшүнүү менен толукталат, бул тууралуу Иисус Христос жыргалчылык (благо) жөнүндөгү таалимат жүргүзгөн Тоодогу үгүт ишинде айткан.

Христиан дини моралдык кодексин түзүү менен, адептиктин айрым жалпы адамзаттык нормативдик ченемдерин өзүнө камтыган. Коомчулукта адамдын жүрүм-турумуна жөнөкөй бирок, жалпы талаптар, ыйык мурастардын он осуятында чагылдырылган байыркы еврейлердин Торасына киргизгенге чейин эле коллективдик тажрыйбада иштелип чыккан. Тууганын же уруулашын

өлтүрүүгө тыюу салуу, уруунун ичинде никеге турууга тыюу салуу сыяктуу ырым-жырымдар уруулук түзүлүштө эле келип чыккан.

Он осуяттын биринчи төртөө моралдык көз караштарга байланышы жок. Аларда адептик ченемдер эмес, байыркы еврей дининин диний эрежелеринин ырым-жырымдык буйруктары белгиленген. Чыныгы адеп-ахлак – бул адамгерчилик. Жамааттык (община) жашоонун кызыкчылыктары адамдардын өз ара жардамын, достугун талап кылат. Анда адамзаттын коомдук турмушунун айрым жөнөкөй эрежелери чагылдырылган: ата-энеге урмат менен мамиле кылуу талабы, өлтүрүүгө, уурулукка, ушакка, бузукулукка, көрө албастыкка тыюу салуу. Көпчүлүк тарабынан жалпы кабылданган осуяттар болуп саналат – алар моралдык ченемдер – “өлтүрбө”, “уурдаба”, атаң менен энеңди кадырла”, “коңшуңа, жакын адамыңа жаман санаба”.

Кудайга адамдардын бардыгы эле ишене бербейт, демек христиандык моралдын осуяттарына да ишенбейт. Бирок, буга карабастан, бүгүнкү батыштын жана чыгыш славян цивилизациясынын көпчүлүк элдери он осуятка тигил же бул жактан жакын редакцияларда негизги жалпы моралдык нормаларды кабыл алышат. Динге ишенгендер менен ишенбегендердин, байлар, кедейлердин, жаштар менен карылардын, эркек, аялдардын, ар түрдүү улуттардын өкүлдөрү менен ар башка денгээлдеги билими бар адамдар – үчүн он осуяттын бардыгы эмес, алардын бөлүгү гана жалпы болуп саналат, анткени башка бөлүгү, жогоруда айтылгандай, диний постулаттарга кирет.

Христиан динин туткандар, чыныгы сүйүүнү жана гумандуулукту көрсөткөн дин деп эсептешет. Христиан дин үгүтчүлөрү евангелдик чакыруунун гумандуу маанисин өзгөчө белгилешет: “өз жакынынды өзүңдү сүйгөндөй сүй”. Оозеки жана жазма үгүт, эмоцияларга толгон ырым-жырымдар аркылуу динчил адамдын жашоосун маанилүү окуяларга учурлаштырган динчил адамдын христиандык моралынын кодекси, адамдын адеп-ахлактык аң-сезимине, тажрыйбалык жүрүм-турум адебине таасир көрсөтөт. Бул кодекс дин кармагандарга христиандык жашоонун көз карашы менен такыба (благочестие)

идеалын берет, себеби адамдын бардык жүрүм-турумуна, адаттарына, турмушуна из калтырат.

Моралдын ар кандай кодексинин негизинде белгиленген баштапкы принцип, адамдардын жүрүм-турумун адеп-ахлактык баалоонун жалпы критерийлери жатат. Христианчылык жүрүм-турумдагы жакшылык менен жамандыкты, адептик менен адепсиздикти айырмалоонун өзгөчө критерийлерине ээ. Христиан дини өз критерийин – Кудай менен түбөлүктүү жыргал жашоо үчүн жеке өлбөс жанды куткаруу кызыкчылыгын көтөрүп чыгат. Христиандык уламалар Кудай адамдардын жанына кандайдыр бир жалпы, өзгөргүс абсалюттук “адептик мыйзамды” киргизди деп айтышат. Христианин “диний адептик мыйзамдын бардыгын” сезет, адеп-ахлактуу болуу үчүн, ага өз жаны менен кудайдын үнүн угуу жетиштүү.

Алгач “Ислам этикасы” деген сөздүн маанисин түшүндүрүүгө чейин, “Ислам” деген терминдин өзүнүн маанисин чечмелөө зарыл. Ислам жогорку адептүүлүккө, изгиликке умтулууну көздөгөн түшүнүк деп аныкташ керек. Себеби, *Ислам* деген сөз араб тилинде *سلم* уңгусунан пайда болгон, “аман-эсен болуу; бүтүн бойдон, зыянга учурабай калуу; сакталуу бойдон калуу”, “аман болуу; кутулуу” деген маанилерди билдирет. *Ислам* деген сөздүн өзү “багынуучулук”, “аман болуу”, “ынтымакташуу” деп которулат. Ошентип, бул сөздүн үч мааниси бул диндин үч негизги жобосун түшүндүрөт.

1) Багынуучулук, баш ийүүчүлүк;

Адам исламды кабыл алуу менен Аллахка баш ийет, тактап айтканда, Кудуреттүү күчтүү кудайдын, анын жалгыз экенин, анын китеби жана пайгамбары бар экенине ишенгенин билдирүү менен чыныгы диндин жактоочусу болуп калат.

2) Аман болуу;

Ислам сөзү *салам* “аман болуу, эсенчилик, байгерлик (благо)” сөзү менен уңгулаш. Бул маанисинде *салам* сөзү көп аяттарда кездешет. Ошондуктан адам исламды кабыл алуу менен баш ийбестик, көп кудайга ишенүүчүлүк (*ширк*), шектенүү, балакет – бир сөз менен айтканда, бардык

жалган ишенимдерден жана тескери жашоо мүнөзүнөн кутулууга ырайым табат. Кырсыктарды артка калтырып, бакытка жол ачат.

3) Ынтымакташуу;

Мусаляма сөзү “ынтымакташуу” – ислам сөзү менен уңгулаш. Бул чыр-чатак жана карама-каршылыктарды артка калтырып, достук байланыштарды бекемдөө, макулдашууга алып келүүчү жакындоо жолдорун издеп табуу керектигин билдирет. Ушундан улам адам исламды кабыл алуу менен коомдун башка мүчөлөрү менен тынчтыкта жашоо жана мамилелерин жөнгө салуу каалоо-тилегин аныктайт. Жогоруда айтылган *салям* сөзү ислам сөзү менен уңгулаш болуп саналат жана Фуркан сурасынын 63-аятында ислам – бул ынтымакташуу, элдешүү дини экенин билдирүү үчүн пайдаланылат. Египеттик окумуштуу Ахмад Амин бул аятта пайгамбарлык вазийпа аткарган Мухаммадга чейинки доор “*джахилийя доору*” деп аталып, ал эми андан кийинки доор “*ислам доору*” деп аталышынын себеби ачылганын аныктайт. *Джахилийя* сөзү *джахль* уңгусунан куралган деп эсептөөгө болот жана “түркөйлүк” деп которулат, тактап айтканда, билимсиздик дегенди билдирет. Ушул эле маани пайгамбардын хадистеринде Абу-Зарр Билялды жаалдануу менен “териси кара аялдын баласы” деп атаган учурда Аллахтын элчиси Абу-Заррга: “Сен аны энесинин терисинин өңү үчүн күнөөлөп жатасыңбы? Демек, сенде дагы эле *джихилийат* бар экен!” деп айткандыгы маалым.

Куран – мусулмандар адебинин булагы. Бул себептен “мусулман адеби жана Куран адеби” деген сөз айкашы бирдей мааниге ээ. Айшадан пайгамбардын адеп-ахлагы эмнеде деп сураганда ал Куран деп жооп берген деп айтылат. Демек, Куран адебин иш жүзүнө ашырган жана башкаларга үйрөткөн эң биринчи пайгамбар болгон.

Адеп-ахлактуу тарбиялоо ийгилигинин эң башкы шарттары болуп убакыт фактору жана учур талабы эсептелинет. Ислам адебинин өзүнүн пайда болуу булагы болсо дагы, анын колдонуу чөйрөсү болуп адамзат каралат. Тактап айтканда, адамзаттын адеп-ахлактык муктаждыгын канааттандырат. Демек, бул адепти үйрөтүү дагы адамдар кабыл алган ыкма менен жүргүзүлүшү

керек. Эгерде башка жандыктарга кандайдыр бир кыймыл-аракетти машыктыруу аркылуу үйрөтсөк, адамды көпчүлүк учурда ишендирүү аркылуу гана тарбиялай алабыз. Анткени адам акыл-эстүү жан. Эгерде ага бир нерсени сунуштаса, ал түз эле чечим кабыл албайт. Алгач ал бардыгын ойлонуп чыгат, таразалайт, бул сунуш ал үчүн канчалык баалуу экендигин жана мурунку көз-караштары менен, ой-толгоолору менен макулдашат.

Ислам адебинин максаты адамдардын абстракттуу талаштарын канааттандыруу же кандайдыр бир адеп-ахлактык теориялардын системасынын курулушу болуп эсептелбейт. Ислам адеп-ахлак чөйрөсүндөгү адамдын практикалык керектөөлөрүнө жооп берүүнү өзүнүн алдына максат кылып коёт, себеби, ислам адам адебиндеги кемчиликтерди баамдоого мажбурлайт жана ошол кемчиликтерди ондоо мүмкүнчүлүктөрүн берет. Бир сөз менен айтканда, жашоодогу адеп-ахлак негиздерин колдонууну камсыздоо.

Исламдын пайда болушунун алгачкы этаптарында социалдык-маданий мүнөздөгү себеп, көйгөйлөр мусулман окумуштууларын этика боюнча өзгөчө бир эмгектерин жаратууга түрткү берген. Айтылып жүргөн классикалык эмгектерди так классификациялоо толук мүмкүн эместигине байланыштуу салыштырмалуу түрдө тарыхта өнүккөн диний-этикалык таалиматтарды топторго бөлүп көрсөк. Факихтер тарабынан түзүлгөн эмгектерде адеп-ахлактын негизги мыйзамы болуп Куран жана сунналар кабыл алынат да көп сандаган хадис, аяттар мисал катары келтирилет. Чыгармаларда чагылдырылган адептик максималар, өзгөргүс ченемдер “*насс*” түшүнүгү [172, 15 - б] түшүндүрмөлөрдү эреже кылып алып жүрөт.

Мусулман этикасынын негизги мазмунун түзгөн хадистер жыйнактарында адеп-ахлак тематикасына байланыштуу таалиматтар берилген.

Фикх боюнча китептерде диний багыт жана укуктарга байланыштуу аталыштар менен катар адепти бекем тутуу жөнүндө таалиматтар бар. Мында тазалык, ниет-тилек, ак-ниеттүүлүк, келишимге берилгендик, милдеттүү “*зекет*” жана өз ыктыяры менен “*садага*” тартуу, берүү сыяктуу изгиликтер толугу менен каралат. Спирт ичимдиктерин колдонуу, кумар ойноо, сүткорлук,

чайкоочулук, пара алуучулук, каракчылык жана ошондой эле коом менен үй-бүлө милдеттери жана укуктарына байланышкан маселелер каралып, терс аталган жагымсыз кубулуштарга да орун берилген. Мыйзамдуулук, милдеттүүлүк, жакшылык кылуу жосундук иш-аракет сыяктуу окуулар жана шарияттын буйрук, тыюуларын сактоо максаты, маңызы менен байланышкан экинчи даражадагы көйгөйлөр этика теориясында маанилүү орунду ээлейт.

Хадис таануучулардын жана факихтердин арасында толук этикага арналган эмгек жазгандар да болгон. Мындай эмгектердин негизгилери:

Абдуллах ибн Мубарактын “Такыбачылык жана тыюу” (Книга аскетизма и усмирения) [231] китеби. Анын китеби хадистердин энциклопедиясы болуп саналат. Башка китептерден айырмасы адеп-ахлакка байланышкан хадистер жана ылакап сөздөр берилген. Абдуллах ибн Мубарак өзүнүн салымын хадистерди аталыштар боюнча топтоо менен чектеген. Бул эмгек өзгөчө тасавуф этикасы боюнча жазылган китеп үчүн маанилүү булак болуп саналат.

Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухаринин “Таза адеп” (Книга благодетельности) [242] эмгеги адеп-ахлак эрежелери жөнүндө хадистерден, накыл сөздөрдөн турат. Бул китеп салттуу этика китебинин эң байыркы үлгүсү болуп саналат.

Аль - Маварди “Бул жана тиги дүйнө этикети” [190, 15 -б.] китебинде өзүнүн оюн аят жана хадистер менен негиздегендиги өзгөчө көңүлдү бурат. Ошол эле учурда ал, көптөгөн цитаталарды фарси адабиятынан, тамсилдеринен жана грек философиясынан келтирет. Бул цитаталарды кылдат классификациялоо менен Маварди диний - этикалык ойлорун чагылдырган. Акыл - эстин маңызы жана баалуулугу жөнүндө көз - карашын айтып, анын бүлгүндүү кесепеттерин изилдейт, акыл-эс - изгиликтин булагы, ал эми ашыктык, кумардануу жаман адаттын булагы болуп саналарын көрсөтөт. Анын оюу боюнча негизинен бардык илимдер баалуу, бирок алардын ичинен эң мыктысы – диний илим. Маварди “Диний илим” деп адамдын диний, адеп-ахлак жана укуктук милдеттери каралууга тийиш болгон окууну божомолдойт. Адамдын диний жана адеп-ахлак милдеттери жөнүндө, диний багыттардын

мааниси жана адамдын өз милдеттерин аткарууга тоскоол болгон терс көрүнүштөр жөнүндө сөз айтат. Жан дүйнөнүн этикети тууралуу айтып, ал, өз алдынча адептик тарбия таалиматы катары белгилейт. Тарбия берүү, алуу ар бир адамдын милдети деген ойдон башталат. Андан соң негизги изгиликтер, аны табуу жолдору, кемчиликтер андан арылуу жолдору жөнүндө болот.

Жогоруда каралган диний-этикалык изгилик түшүнүктөрүнөн улам фикхтеги жана этикадагы калыптанган категорияларды салыштыруу актуалдуу маселе.

Моралдык аң сезимде, ой жүгүртүп баа берүүдө эки категорияны пайдаланат: жосун (иш аракет), жакшы (хасан), же жаман (кабих). Жеке мааниде *хусн*, *кубх* категориялары кандайдыр бир заттын же нерсенин табиятынын сонундугун, даамдуулугун, же начар, кополдугун, ачуулугун түшүндүргөн учурда жана күнүмдүктө колдонулат.

Ал эми этикалык ой жүгүртүүдө айтылган категориялар “мактоого арзыган” (*хамд*) жана “сынга алынган”(з*амм*) жосундук чек-башаттан түрткү алат. Баамдоонун мындай системасы салыштырмалуу деп эсептелет. Себеби, ал бинардык баамдоого кирет.

Орто кылымдарда жашаган белгилүү чыгыш теологу Ал Газали жосундук амалдын (поступок) максатын төрт категорияларга бөлүп классификациялаган:

1) Жосундук амал (действие поступка) адамдын колунда жок, кандайдыр бир пайдалуу нерсеге, жетүү үчүн багытталышы ыктымал;

2) Балким, жосундук амалында, адам колунда бар нерсени сактап калууга максат коёт;

3) Мүмкүн ал зыянга учурата турган кырсыктардан сактанганга багытталат; “Сактануу” туура жосундардын алкагына кирет, эр жүрөктүүлүктү көрсөтүп ошол эле учурда кооптуу коркунучтан качпасаң, катачылык катары классификацияланат.

4) Амал, иш аракет жасаганда жүзөгө ашып кеткен зыянды четтетүүгө максат алышы мүмкүн.

Бул жерде зыян менен пайда түшүнүктөрүн аныктоодо алардын шексиз же жалган, күмөндүгү жөнүндө маселе жаралат. Башкача айтканда зыян менен пайданын ар бири шексиз, *балким*, *күмөн* деп түрлөргө ажыратылат.

Чыгыш орто кылым аталган доордогу түзүлгөн ыңгайлуу социалдык-саясий абал араб-мусулман маданиятынын өнүгүшүнө анын ичинде айрым илимий багыттардын, билимдин өнүгүшүнө мыкты шарт түзгөн. Башкача, бул мезгилди «Чыгыш рененесансы» деп аташат. Орто кылымдагы араб тилдүү философия, анын өкүлдөрү ким? жана теологиялык көз караштар позициялык критерии менен аныкталат. Себеби, ошол учурда айтылган философиялык таалиматтар менен теологиянын ортосунда карама-каршы пикирлер орун алган. Мындай фактыны белгилүү чыгыштаанучулар да Ф. Дитерици, М. Штайншнайдер, И Гольдциералар өз учурунда белгилеп өткөн. Араб тилдүү философиянын көрүнүктүү өкүлдөрүнө аль-Кинди, Закария ар-Рази, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Баджа, Ибн-Туфейл, Ибн-Рушд кирет. Ал эми алардын философиялык ойлору, таалиматтары араб тилдүү философияны чагылдырып, дүйнөлүк философиянын маанилүү этабы катары карлат.

Абу Юсуф Якуб Ибн Исхак аль-Кинди яковиттер, несториандык христиандар менен каламдын таалиматтары боюнча талкуу жүргүзгөн. Теологиялык көз караштары боюнча мутазилизмге жакын болгон. Аль-Кинди байыркы грек Птоломей, Эвклиддин так илимдер боюнча көз караштарын жакшы билген. Аристотельдин эмгектерине комментарийлерди жазган. Философиянын проблематикасын так илимдер комплексиндеги ыкмалар аркылуу чечмелөөгө аракет жасаган [173, 214 - б.]. Математикалык далилдөөнүн методдору аркылуу кудайдын болмушун жана жалгыздыгын, ааламдын чексиз жана чектүүлүгүн аныктаган. Физика аркылуу метафизикага карай жол алуу ишенимдүү болот деп эсептеген. Себеби, сезимдерген багытталган нерселер, адамдарга жакын жана тааныш болгондуктан аларды четке кагуу мүмкүн эмес.

Абу Наср Аль Фараби — чыгыш аристотелизмдин эң көрүнүктүү өкүлү. Фараб шаарында туулган. Анын философиялык ишмердиги көп кырдуу

болуп, энциклопедист-илимпоз атагын алган. Аристотельдин чыгармаларынын комментатору катарында таанылып, Аристотелден кийинки «Экинчи устат» ысымын алган. Аль Фарабинин көп кырдуу билимдүүлүгүн анын эмгектеринин аталыштары эле айтып турат: «Философияны окуп-үйрөнүүдөн мурда эмнени билүү керек», «Эки философтун — кудуреттүү Платон менен Аристотельдин көз караштарынын жалпылыгы жөнүндө», «Изгиликтүү шаардын тургундары жөнүндө трактат» ж.б. Аль Фараби “философ” башкарган «Изгиликтүү шаар» жөнүндөгү таалиматында “философ” өзүнүн атуулдаштарына философиянын акыйкат чындыгын ачып бере аларын айткан. Коом — бул, ошол эле адамдын организми. «Изгиликтүү шаар тирүү жандын өмүрүн сактоо үчүн жана ал өмүрдүн көбүрөөк толук кандуу болушу үчүн бардык органдары бири-бирине жардам бере турган телегейи тегиз өнүккөн, саламаттыгы таза денеге окшош» [17, 305 - б.]. Шаар башчысын ал Багдад Халифине окшоштурат, шаар башчысы, аль-Фарабинин пикири боюнча, бардык жакшы сапаттарга: ден соолукка, сергек акылга, ыйманга, билимдерге ээ болууга жана өз букараларына жылуу мамиле жасай билүүгө тийиш.

Философиянын тутумундагы ар тараптуу илимдерди системага салып, ажыратып, же байланышын белгилөөдө Ибн Сина, философия илиминин тармагы катары этиканы негизги орунга чыгарган. Этика адамдын интеллектуалдык жана адеп-ахлактык жетилүүсү тууралуу илим деп аныктайт. «Чыгыш таануучулардын логикасы» («Логика восточников») китебинде Ибн Сина этиканы «адам өзү кандай болусу керектигин, жалган дүйнө менен чын дүйнөдө тең бактылуу болуу абалды үйрөткөн» илим деп түшүшүндүрөт. Этика «Жогорку аң сезимден» түшкөн адам болмушунун трансценденттик өзгөчө ченеминен жана «өзүнө таандык абалдар» тарабынан берилген «парзды» камтыйт. Адамдын жеке адеп-ахлактык жүрүм-турумуна тиешелүү болгон практикалык кызыкчылыгы анын бул дүйнөдө гана эмес, тиги дүйнөдө да бактылуу болууга умтулуусунда турат. Этика бекем талапты коюшу зарыл, ошондо гана адеп-ахлак өзүнүн жөнгө салуучу жана тазартуучу ролун аткара алат. Адам баласы жан дүйнөсүнүн аффектисинен тазаланып, бул жана тигил

дүйнөлөрдө бакытка жетиши керек. Мындан улам, этика адамдын өзүн-өзү жетилтүүсүнүн эң маанилүү шарты, мүмкүнчүлүктөрүнүн эрежеси. «Парз» жөнүндө ойлонуу өзгөчөлүгүн жоготпостон, этика адамдын турмушта бактылуу болуу ишмердигинин куралы. Ибн Сина этика илиминин жаратуучу маани-маңызын, анын гуманисттик багыттоосун эске алып, этиканын предметине кирген парз түшүнүгүнө такалган адеп-ахлак көрүнүштөрүнүн түрлөрүн келтирген, аны үлгү кылып, этиканын негизги милдеттерин жана «адамдын адамдыгынын чыныгы парзын» [13, 27-б.] аныктаганга аракеттенген.

Жалпысынан араб-мусулман философиясынын өнүгүшүн жана өзгөчөлүктөрүн изилдеген авторлор Соколов В.В., Диноршоев М.Д., Степанянц М.Т., Фролова Е.А., Шаймухамбетова Г.Б., Сагадеев А.М., Касымжанов А.Х., Гафуров Б.Г., Хайруллаева М.М., Смирнов А.В., Игнатенко А.А. Жогоруда белгилеген авторлордун эмгектеринде орто кылым чыгыш араб-мусулман ойчулдарынын диний-философиялык, этикалык жалпы эле философиялык көз караш концепциялары чагылдырылган.

Жер бетиндеги жашоо өтө деле баалуу эмес, адам баласы үчүн убактылуу гана туруучу жай. Кудайды тааныган адам бул дүйнөдө келечектеги бейиштеги түбөлүктүү жашоого даярданышы керек деген ойго негизделген орто кылымдагы этикага карама – каршы Кайра Жаралуу доору жер бетиндеги жашоо негизги максат, адам баардык нерсеге укуктуу, ал өзүнүн бактылуулугу үчүн күрөшүшү керек деген принциптерди биринчи оорунга койгон. Маселен, Кайра Жаралуу доорунун көрүнүктүү өкүлү Дж. Пико дела Мирандола өзүнүн белгилүү «Адамдык кадыр барк жөнүндө кеп (Речи о достоинстве человека)» деген чыгармасында «адам баласы жашоосунда өзүнүн кадыр баркын билүүгө, жыргал жашоодо жашоого жана ага берилген баардык мүмкүнчүлүктөрдү иш жүзүнө ашырууга эң керектүү жана ынгайлуу шарттары бар ааламдын борборуна аны Жараткан өзү жайгаштырган» [156, 506-515-б.] - деп жазат. Баарыбызга белгилүү болгондой бул доордогу негизги этикалык принциптерге адамгерчилик, боорукерлик, жогорку руханий өнүгүү жана адамдардын ортосундагы гумандуу мамилелер кирген. Бирок, айта кетчүү нерсе мындай

маанидеги моралдык- этикалык жоболор реалдуу жашоодон өтө эле оолак болуп калышкан. Же болбосо айрым окумуштуулардын пикиринде Гуманистердин этикалык принциптери «ак сөөктөр» үчүн иштелип чыккан сыяктанат. Этикалык бул жоболор такыр эле адам баласынын жашоосуна коошпойт деген ойдон алыспыз алар тар чөйрөдөгү (элитарлуу катмарга) адамдарга гана тиешелүүдөй сезилет.

Адамзат тарыхындага кийинки доор Жаны Мезгил, бул мезгилде коомдук жашоонун баардык чөйрөлөрүндө кескин өзгөрүүлөр болду деп айтсак болот. Ал учрдагы коомдук аң – сезимде акыл – эстүүлүк, рационалдуулук идеялары үстөмдүк кылган. Башкача айтканда, адамдын жашоосун биз каалагандай нукка салуу үчүн акыл - эстүүлүк негизги фактор катары каралган. Мына ушундай жашоонун формасын ишке ашырууга теориялык жактан Ф. Бэкон, Б. Спиноза Т. Гоббс, Р. Декарт ж.б. аракеттенишкен. Бирок, этикалык-моралдык маселелерди рационалдык өнүгтө чечүүнүн жолдору, механизмдери иштелип чыккан эмес. Чынында эле жашоонун мыйзамдары менен рационалдуулуктун ортосундагы диалектикалык байланышты изилдөө өтө оор маселелерден болуп саналат.

Ал эми, Агартуучулук доорунда байыртадан кележаткан адамды баардык кулчулуктан куткаруу идеясын кандайдыр бир деңгээлде ишке ашырууга аркеттер жасалган. Бул доордун өкүлдөрүнүн эмгектеринде (Гельвеций, Гольбах, Вольтер, Дидро, Руссо ж.б.) атеистик көз караштар үстөмдүк кылган десек жанылышпайбыз. Тагыраак айтканда атеистик мүнөздөгү бул окуулар этикалык, моралдык маселелер жөнүндө жана адамдын маңызы туурасында буга чейинки калыптанган баардык философиялык окууларды башка нукка бурду десек болот. Себеби, бул пайда болгон жаны этикалык окуулардын негизги принциби «эгоизм» болгон. Эгоизм принцибине ылайык адамды жашоодогу кыймылдаткыч күчү - бул анын кызыкчылыгы, өзүнүн жеке максаттары, пайда табууга болгон аракети. Эгерде бул мезгилдин өкүлдөрүнүн окууларына тереңирээк карай турган болсок анда: адам төрөлгөндө мээримдүү же таш боор болбойт, ал болгону коомдо кандай

принциптер үстөмдүк кылса ошолорго ылайыкташып жашоосун өткөрөт. Мындай учурда мамлекеттин негизги милдети адам өзүнүн максаттарын ишке ашыруу менен коомдук кызыкчылыктар жөнүндө да камкордук кылуусу үчүн шарт түзүүсү зарыл. Мына ушундай адмды тарбиялоо үчүн рационалдуулукка негизделген мыйзамдар иштелип чыгуусу зарыл. Натыйжада эс - акылдуу өзүмчүл (эгоист) инсан калыптанышына шарт түзүлмөк. Кыскача жыйынтык чыгара турган болсок Агартуучулук доорундагы этикалык, моралдык принциптер гумандуулуктан алыс болгон десек жанылышпайбыз.

Этикалык окуулардын өнүгүшүнө немецтик классикалык философиянын өкүлдөрү да өздөрүнүн салымдарын кошушкан. Себеби, бүгүнкү күндөгү моралдык принциптердин философиялык маанайда иштелип чыгуусуна И. Кант зор эмгек жумшаган. Ал көз карандысыз, өз алдынчы этика идеясын иштеп чыгуу менен «категориялык императив» түшүнүгүн илимий чөйрөгө киргизген. Анын көз карашында баардык тирүү жандыктар жаратылганда эле табиятынан нравалык сапаттарга ээ блот. Алардын бул касиети алар жашаган объективдүү дүйнөдөн, коомдон көз каранды эмес. И. Канттын теориясына ылайык ааламдагы эң башкы баалуу зат бүл инсан. Себеби ал башка жандыктардан айырмаланып өзүнүн кадырбаркын сезүү мүмкүнчүлүгүнө ээ. Адам өзүнүн моралдык сапаттарын, руханий чөйрөдөгү ордун башкалардын ишмердүүлүгүнө салыштуруу менен аныктай алат. Башкача айтканда адамга тандоо мүмкүнчүлүгү берилген. Дегеле адам жамандык жана жакшылык жөнүндө маалыматтарга ээ, ошол эле учурда адам алрдын ченеми боло албайт. Анткени, адам жаратылышынан идеалдуу эмес. Ал эми этикалык жана моралдык сапаттар адамга Кудай тарабынан берилген. Канттын пикиринде эгерде нравалык сапаттардын көрөнгөсү Кудай тарабынан адамдарга берилсе, ошол сапаттарды толугу менен иш жүзүнө ашырууга шарт түзгөн мыйзамдар иштелип чыгуусу зарыл. Дал ушул мыйзамдар Канттын этикалык окуусунда категориялык императивдер деген ат менен берилет. Анын окуусунун түпкү маңызы адамдар менен коомдун ортосунда гуманизмге, эрктүүлүккө, жалпы коомчулук жана жеке өзү үчүн болгон жоопкерчиликти

сезе билүүгө негизделген жогорку моралдык денгээлдеги коомдук түзлүштүн моделин иштеп чыгуу болгон [165, 274-289 -б.].

И. Канттын баштаган ишин улантуучулардын бири катары И.Г. Фихтени айтууга болот. Ал өзүнүн философиясын «практикалык илим (практическое наукоучение)» деп атаган. Тактап айтканда Фихтенин окуусу индивиддин активдүү ишмердүүлүгүн изилдөөгө багытталган. Адамдын иш- аракетин анализ жасоонун негизинде инсандын ишмердүүлүгүнүн баардык формалары болгону адеп- ахлак мыйзамдарын ишке ашыруу гана деп түшүнүп «Дүйнө, албетте, биздин иш- аракетиниздин чөйрөсү гана» - деген оюун айткан. Өзүнүн эмгектерин биринде («Назначение человека») коомдун өнүгүүсү үчүн өзүнүн эркиндигинин чектелүүсүнө макул болуу жана башкалардын эркиндигин таанып, сыйлоо аркылуу өзүнүн милдетин ырахаттануу менен аткаруусу жөнүндө жазган» [74, 391-б.].

Ошентип, өзүнүн өнүгүүсүнүн туу чокусуна жеткен капиталистик түзүлүш адам баласынын коомундагы ар кандай карама - каршылыктардын, жетишпегендиктердин бетин ачты жана акыл чегинде дүйнөнү курууга, коомдук түзүлүштү андан ары өркүндөтүүгө болот деген куру кыялдын ишке ашпастыгын далилдеди. Натыйжада немецтик белгилүү философ Ф. Ницшеге байланыштуу моралдык принциптер, жоболор жана баалуулуктар түп – тамыры менен өзгөрүүгө мажбур болушту. Баарыбызга белгилүү болгондой Ф. Ницше бул маселелер боюнча өзүнүн көз карашын «эстетикалык имморализм» деп аныктаган. Ал эми анын «нигилизм» концепциясына ылайык «мен адам эмесмин, мен динамитмин, мен баардыгын жокко чыгаруучумун бул иш буга чейин эч кимдин колуна келген эмес» деген башкача айтканда анын мындай кескин кадамдарын А. Шопенгауэр менен С. Кьеркегордун иррационалдык мүнөздөгү философиясынын уландысы деп айтууга болот. Ал ага чейинки баардык этикалык, моралдык окууларды айрыкча христиандык жоболорду баардыгын четке каккан. Анын оюу боюнча диний моралдык принциптер адамдардын ортосундагы тең укуктуулукту жоготот, жер бетиндеги жашоонун баркын түшүрөт жана жалпы коомдук өнүгүүнү артка тартат. Себеби, христиандык

мораль кул мүнөзгө ээ адамдарга ылайыктуу алар аркы дүйнөдөгү жашоо үчүн өздөрүнүн эркиндиктеринен, кадыр баркынан баш тартууга мажбур болушат дейт. Ушундан улам ал «чыныгы моралдык принциптер менен жашаш үчүн биз буга чейинки келген моралдан бошонушубуз керек» [50, 356-357-б.] - деп баса белгилейт. Ал жаны моралды түзүүгө, чыныгы эрктүү, күчтүү эркиндикти сүйгөн индивиддердин башкача айтканда «өзгөчө инсан» (сверхчеловек) моралын калыптандыруу керек деген ураанды чакырган. Жашоодогу толук кандуу эркиндикке жетиш үчүн адам айрыкча дин тарабынан таңууланган моралдык принциптерден баш тартуусу зарыл деген идея Ф. Ницценин окуусунун негизин түзгөн.

XX кылымда адам зат тарыхындагы глобалдык масштабда эки жолку болгон эн чоң кайгылуу дүйнөлүк согуштарга, социалдык кескин өзгөрүштөргө жооп катары экзистенциализм пайда болгон. Анын алдына койгон негизги максаты – оор кырдаалдардагы адмдын акыбалын анализге алуу жана адам баласынын жашоосу үчүн туруктуу баалуулуктардын системасын иштеп чыгуу болгон. Алардын мындай максат коюусунун бирден – бир себеби илим – техниканын өнүгүүсүнүн натыйжасында дүйнөдө айрым жерлерде байыртадан бери келе жаткан жашоо салттары өздөрүнүн актуалдуулугн жоготушкан. Мындай учурда адам өзүнүн гана күч- кубатына, дареметине жана тажырыйбасына таянууга мажбур. Экзистенциализмдин идеяларына ылайык адам өзүнүн тагдырын өзү аныктай, келечектеги жашоосунун формасын жана ага жетүүнүн жолдорун өзү иштеп чыга ала турган деңгээлге жетишиши керек.

Ошентип, биз изилденип жаткан илимий маселе боюнча кыскача тарыхый сереп жасадык. Анын натыйжасында ар бир тарыхый доордо этикалык маселелер ар кандай өнүгтө, максатта өнүккөндүгүн көрдүк. Ар бир жолу этикалык концепциялар өзгөрүүгө дуушар болуп учурундагы коомдук түзүлүштүн адам болмушунун суроолоруна жооп берүүгө аракет жасаган. Башкача айтканда этиканын калыптануусу ушул күнү да уланып жатат десек жанылышпайбыз.

Жалпы методологиялык негиз катары Гусейнов А.А., Апресян Р.Г.,

Валеев Д.Ж., Шердаков В.Н. жана башкалардын илимий изилдөөлөрүн алып карадык.

Учурдагы дүйнөлүк философиялык изилдөө процесси идеялардын, иликтөөлөрдүн ар-тараптуулугу менен белгилгилүү. Интеллектуалдык кызыкчылыктардын арымы классикалык философиядан баштап кээде “мүмкүн” философия деп философия менен эч кандай байланышы жок нерселерге чейин жетет. Мындай кеңири коюлган маселелерде жетишпеген жагы бар, себеби, философиялык ой жүгүртүүнүн метафизикалык башаты жоголуп кеткен. Демек, азыркы философиянын аныктыгы жоголуп, багыттары бүлүнгөнү, анын түпкү түзүлүшүнөн ажырап калганынан кабар берет.

Этика да азыркы учурда маданияттын жана коомдун күнүмдүк талаптарына кызмат кылуунун куралына айлангандыгын айтуу зарыл. Ал колдонмо мүнөзгө ээ болуп, изилдөөчүлөр, болмуштун фундаменталдык көйгөйлөрү жөнүндө ойлонуунун ордуна, башка ар түрдүү тармактардагы адистер үчүн кесиптик этикалык кодекстерди түзүү менен алектенишет. Ошентип, этиканын мааниси барган сайын социалдык жөнгө салуунун инструменталдык функциясын аткаруучу курал катары каралууда.

1.2. Моралдык аң-сезимдин концептуалдык өзгөчөлүктөрү

Философиялык илимдерде мораль маселеси боюнча көптөгөн илимий багыттар, көз караштар бар. Алардын көпчүлүгү моралдык чөйрөнү табиятынан кандайдыр бир сырткы таасирлерден обочолонгон мүнөзгө ээ деп айтып келишкен. Бирок, ошол эле учурда кээ бир илимий көз караштар (социологиялык) моралдык аң-сезимди социалдык мамилелердин мейкиндигинде таасир этүүчү фактордун алкагында карашкан. Маселен, салтка айланган классикалык социологияда моралга тиешелүү баардык түшүнүктөрдү социалдык мүнөздөгү көйгөйлөрдү чечүүгө багытталган деп түшүнүшкөн. Ал эми бүгүнкү күндөгү социологияда, психологияда моралдык аң-сезимге көбүрөөк көңүл бурулууда жана аны адам өз жашоосун курууда, социалдык чөйрөгө ыңгайланышууда абдан зарыл болгон адамга табияттан берилген бир

касиет катары сыпаташат. Ошого карабастан «бүгүнкү күндө моралдык аң - сезим түшүнүгү социологдор жана психологдор тарбынан өтө эле сейрек колдонулат, бирок анын артында эбегейсиз орчундуу илимий маселе катылган» - деп белгилейт америкалык окумуштуу Р. Нисбет [145, 351- б]. Эмне үчүн ушундай көрүнүш илим жаатында орун алды деген суроого британиялык окумуштуулар С. Хитлин менен С. Вейси төмөндөгүдөй жооп беришет: «бул айтылынган илимий маселеге жетишээрлик көңүл бурулбай калышы моралдык социологиянын жалпы кризиси менен шартталган. Албетте, бул абалдан мораль социологиясы эми гана чыга баштады» [202, 51-68 б.]. Бүгүнкү күндөгү социология илиминдеги бул маселеге болгон мамилелердин кайрадан жанданып келе жатканы жакшы саамалык. Анткени айтылган илимий көйгөйгө жаңы көз караш, ыкма менен мамиле жасалат. Натыйжада моралдык аң - сезимдин концептуалдык маңызын жогорку илимий деңгээлде изилдөөгө мүмкүнчүлүк түзүлөт. Моралдык аң – сезим, дегеле моралга тиешелүү баардык маселелер, бүгүнкү күндүн өнүгүү деңгээлин эске алганда, аларды башкача илимий теориялык алкакта кароо зарылдыгы келип чыкты.

Эгерде философия илиминин өнүгүү тарыхындагы моралдык аң - сезимди изилдөөнүн эволюциясын карай турган болсок, албетте бул маселе антикалык доордон бери окумуштуулардын көңүл борборунан орун алган. Бирок, бул илимий маселе классикалык доордо дээрлик терең изилденген десек туура болот. Ал тарыхый доордун (классикалык) өкүлдөрү моралдык иш – аракеттин булагы эмнеде деген суроого жооп берүүнү алдыңкы орунга коюшкан. Айта кетчүү нерсе, алар моралдык ишмердүүлүктүн булагы дегенде динден башка факторлорду айтып жатышат. Бул коюлган суроо боюнча философиялык илимдер жаатында көптөгөн көз карштар иштелип чыккан. Маселен, Левиндин пикиринде моралдык ишмердүүлүктүн негизги булагы катары этностун улуттук өзгөчөлүгү саналат. Анткени, мораль дал ошол улуттук алкакта өзүнүн чыныгы маңызына ээ болот. Ал эми, Спенсердин көз карашында бул айтылган маселенин жообун британдык жекечиликке тиешелүү утилитаризмден кароо керек. Дюркгеймдин оюу боюнча моралдын динден

сырткаркы булагы – бул француздук социалдык реализм. Бул келтирилген көз караштар моралдык аң – сезимдин концептуалдык мазмуну боюнча иштелип чыккан концепцияларга карама - каршы келип калышы мүмкүн. Себеби, көпчүлүк теориялар моралдык аң – сезимди адамга табияттан берилген өзгөчө касиет катары сыпатташат. Ошондой болсо дагы бул илимий маселени толугураак чечмелеш үчүн Спенсер менен Дюркгеймдин илимий концепцияларына таянуубуз илимий зарылчылык.

Философ – утилитарист Герберт Спенсер кандай гана илимий маселе болбосун, алар туурасында анын илимге негизделген кеңири көз караштары, жооптору дайыма бар окумуштуу катары белгилүү. Себеби, анын илимий концепциясынын өзөгүн жалпы эволюциялык принцип түзгөн. Мына ушундай илимий өзгөчө ыкманын алкагында ал мораль маселелерин да изилдегенге жетишкен жана анын ойлору философияда, социологияда абройлуу орунга ээ. Спенсердин атагын дүйнөлүк денгээлге көтөргөн анын «Этиканын принциптери». Бир нече томдон турган «Синтетикалык философиянын системасы» деген эмгектеринде, философиянын маселеринин ичинен, адамдын моралдык касиетинин эволюциясы жөнүндө да изилдеген. Анын изилдөөсүнүн натыйжасында, азыркы учурдагы цивилизацияда жашаган адмдын моралдык аң - сезими деген түшүнүк пайда болду. Спенсердин концепциясына ылайык моралдын эволюциясы, адам тигил же бул каалоосун канааттандырууга багытталган далаалатын токтотууга, аракеттеринин пайда болгон мезгилинен башталган, «натыйжада келечектеги жыргалчылыктарга учурдагы сокур каалоолор баш ийген» - деп таамай айткан. [180, 120-б.]. Маселен, азык – түлүктүн ашыкчасын кийинки мезгилге сактап койуу адаты, Спенсердин теориясына ылайык моралдык сапаттардын эволюциясынын башталышынын бири болуп саналат. Себеби, байыркы адам бир нече жолу ачкачылыктан жабыркагандан кийин ушундай кадамга барууну б.а. тамак - аштын ашыкчасын сактап коюуну үйрөнгөн. Спенсер, адамдардын мына ушул сыяктуу иш аракеттеринин (максаттуу) бардык формалары инсан келечектеги жашоосунун кандай өңүттө болоорун толугу менен андап билүүсүнүн негизинде пайда

болгон деген кызыктуу оюун билдирген. Эгерде Спенсердин бул айтканын тереңирээк анализдей турган болсок, анда моралдык сапаттардын эволюциясынын башталышын адамдын күнүмдүк биологиялык керектөөлөрүн канааттандыруудан бир канча убакыттан кийин келечекте боло турган жашоонун формасын рационалдуу чагылдырууга өткөндүгүнүн далили катары кароого болот. Башкача айтканда адамдын акыл - эсинде алдын ала чагылдыруу жана келечектеги боло турган кубулуштарга карата адамда эмоциялык сыпаттар пайда боло баштаган. Моралдык аң - сезимдин эволюциясы адамдын табигый керектөөлөрүн канааттандыруунун негизинде гана башталганбы же башка дагы себептер болгонбу? Бул суроого Спенсердин концепциясына таянуу менен жооп берууга болот. Алгачкы доордогу индивиддин өз каалоолорун канааттандыруудан кармануусунун себептеринин бири – өз уруулаштарынын каарына калуудан коркуу сезими. Себеби, ал мезгилде индивид өзүнүн жеке максатына жетүүдө уруулаштарынын кызыкчылыктарына кедергисин тийгизе турган болсо, мындай жорук аесуз жазаланган. Бул көрүнүш моралдык аң - сезимдин эволюциясынын башталышынын социалдык фактору болуп саналат. Адам баласынын коому өнүккөн сайын бул «коркуу», «тыюу» ж.б. башкача өнүктөрдө өнүгө баштаган. Кийинчерээк эгерде кайсы бир индивид эрежени бузса ал уруу башчысы тарабынан жазаланган. Бул жерде байкалып тургандай жазалоо, коркуу саясий нукта болуп жатат. Ал эми, уруу башчысы дүйнөдөн откондон кийин да анын арбагы күнөө кылган адамдарды жазалоого жөндөмдүү деген түшүнүк диний мүнөзгө ээ болгондугун көрүүгө болот. Бара- бара адамдын жүрүм - туруму коом тарабынан көзөмөлдөнө баштаган. Спенсердин пикиринде коомдук ой - пикир керек болсо эң алгачкы доордогу «жапайы» адам үчүн да өтө маанилүү болгон. Ал дайыма уруу башчыга өзүнүн, эрктүүлүгүн, берилгендигин, күчтүүлүгүн көрсөтүүгө, коркоктукуту, өзүм билемдикти, баш ийбөөчүлүктү ж.б. терс сапаттарды жек көрөөрүн далилдөөгө аракет кылган» [180, 130-б.].

Жогоруда айтылган Спенсердин концепциясына таянсак, моралдык аң - сезим жамааттык түзүлүштөгү баардык адамдардын келечектеги жашоосуна

камкөрүүсүнүн эволюциясынын негизинде пайда болгон. Моралдык аң – сезимдин башкы компоненти болгон «уяттуулук» түшүнүгөнө да Спенсер өзүнүн изилдөөлөрүндө кайрылган. Бул маселенин маңызын ачып берүү үчүн ал «топтор аралык күрөшүү» деген идеяны колдонот. Анын пикиринде дал ошол тайпалар аралык кагылышуулар моралдык жүрүм - турумдардын эрежелеринин пайда болушуна алып келген. Анткени, тайпалар ортосундагы таймашуулар топтун ичиндеги бири – бири менен болгон каршылашууларды тыйган. Бул туурасында ал «тайпадан бөлүнүп калган адамга башка тайпанын мүчөлөрүнүн биргелешкен кол салуусу ийгиликке алып келбейт, эгерде тайпанын ичинде бири- бири менен болгон каршылашуулар орун алган болсо» деп жазат [180, 130-131-б.]. Мына ушундай процесстердин натыйжасында чыныгы адеп - ахлактык нормалар пайда болгон. Башкача айтканда адамдар кокусунан болгон кубулуштардын, окуялардын натыйжасында эмес дээрлик дайыма күнүмдүк жашоонун жүрүшүндө моралдык норма, эрежелерди пайда кылышкан. Тактоо ирэтинде айта турган болсок моралдык аң - сезим коомдук жашоодо терс мааниге ээ болгон аморалдык жүрүм - турумдарга жооп катары пайда болгон. Бул туурасында Спенсер төмөндөгүдөй оюун билдирет: «адмды өлтүрүүгө жол бербеген нравалык норма ошол кылган күнөөсү үчүн дарга асылаарын, катуу жазаланаарын, уруулаштары тарабынан жек көрүүлөөрүн билгендиктен эмес, ушундай жасалган аморалдык иштин табигый маңызын түшүнгөндүктөн пайда болгон. Башкача айтканда, ошол киши колдуу болуп өлгөн адамдын өлүм процесси учурунда тарткан адам чыдагыс азабы, анын айланасындагы жакындарына келе турган кыйынчылыктар ушул сыяктуу оор кылымышты жасагандан тоскон» [180, 134-б.]. Демек, моралдын пайда болушу диалектикалык мүнөзгө ээ деп айтууга болот.

Эгерде биз бүгүнкү күндөгү моралдык аң – сезимдин концептуалдык маңызын Спенсердин концепциясына таянып түшүнүүгө аракет кылсак, анда жеке адамдын бактылуулугунун алкагында кароо зарыл. Себеби, көпчүлүктүн тигил же бул максатка жетүү үчүн жасаган аракеттери дал ошол жеке адамдын жашоосуна түздөн - түз таасир этет. Натыйжада индивиддин иш- аракеттери оң

же терс мааниге ээ болушу мүмкүн. Ушундан улам моралдык аң – сезимдин дагы бир компоненти болгон адамдын адеп-ахлак милдети кандайча пайда болгон деген суроо туулат. Бул маселе жөнүндө Спенсер моралдык аң-сезимдин башка элементтери кандай пайда болгон болсо бул деле ошондой пайда болгон» деп жооп берет. [180, 139-б.]. Канттын моралдык милдет боюнча ой-пикирине каршы Спенсер аны белгилүү бир учурдан баштап ырахат алып келген моралдык элементтер менен байланыштырат, мындай түшүнүү келечекте адамдарды моралдык мажбурлоо жоголуп кетиши мүмкүн ал эми моралдык иш аракеттер «эч кандай аң – сезимге, милдеттерге байланбастан эле аткарыла берет» дейт [180, 143-б.]. Коомдун өнүгүүсүнүн негизинде баштагыдай «аскердик» багыттан, «өндүрүштүк» нукка багыт алган социалдык чөйрөдө, тайпалар ортосундагы күрөшкө негизделип пайда болгон моралдык аң - сезим акырындап четке сүрүлө баштайт. Башкача айтканда, жеке кызыкчылыктарга эмес, приоритет жамааттык максатарга бериле баштайт. Мына ушундан улам, биз Спенсердин көз карашында моралдык аң - сезим түшүнүгү утилитардык этиканын түптөлүшүнө, бекемделишине кызмат өтөгөн башкы фактор экенин түшүнө алабыз. Же болбосо, Гоббстун моралдык аң – сезим жөнүндөгү маселелерин моралдык нормалардын жана этикалык принциптердин кандайдыр бир рамкадан чыга албастыгынын негизинде ар бир индивиддин «бактылуулукка» болгон умтулуусун колдоо менен чечүүгө жасаган аракети деп түшүнүүгө болот.

Моралдык аң – сезим маселелерин философиялык өңүттө изилдеген дүйнөгө белгилүү окумуштуу Дюркгейм моралдык аң - сезимдин маңызын ачып берүүдө өзүнүн гана кызыкчылыгын көздөгөн жеке индивидди эмес андан жогору турган жамааттык түзүлүштүн курамынан изилдөө керек деген. Башкача айтканда Спенсер бул маселеде жеке утилитаризмге басым жасаса, Дюркгейм коомдогу жамааттык мамилелерге артыкчылык берген. Моралдык жоопкерчилик боюнча Дюркгейм немецтик классикалык философиянын белгилүү өкүлү И. Канттын идеяларын колдойт. Дюркгеймдин пикиринде моралдык жопкерчилик адеп - ахлак нормалары сыяктуу кандайдыр бир

деңгээлде объективдүү мүнөзгө ээ. Ал коомдун мүчөлөрүнө жүрүм - турмдун эрежелерин таңулоого жөндөмдүү «адеп – ахлак эрежелери мажбурлоо, таңулоо жолдору менен алда канча батыраак коомго таасир этиши мүкүн» - деп жазат [62, 26-б.]. Эгерде Дюркгеймдин моралдык аң - сезим туурасындагы идеяларын тереңирээк карай турган болсок, анда ал коомду өзгөчө бир касиетке ээ түзүлүш катары карайт, ал эми анын мораль жөнүндөгү пикирлери дал ошол коомдук өзгөчөлүк менен тыгыз байланышта экенин байкоого болот. «Моралдык принциптер» коомдук башка процесстер, кубулуштар сыяктуу эле өздөрүнө тиешелүү онтологиялык мааниге ээ. Анын пикиринде моралдык аң - сезимдин мына ушул онтологиялык макамы социологиянын негизги маселелеринин бири катары өзгөчө илимий өңүттө изилдениши керек» [62, 31-б].

Дюркгеймдин изилдөөсүнүн кызыктуу жагы «моралдык принциптердин» табигый өзгөчөлүгү адамдар тарабынан ишке ашырылуучу жакшы жүрүм - турмдардын же моралдык эрежелерди бузган туура эмес, иш аракеттердин ички маңызы эмес ошол нравалык нормалар бузулгандагы аларга шайкеш келген коомдук терс мүнөздөгү кубулуштардын пайда болушу. Тагыраак айтканда моралдык эрежелерге каршы келген көрүнүштөрдүн объективдүү мүнөзгө ээ болушу илимдеги негизги көйгөй болуп саналат. Эгерде ушул учурду илимий категориялардын кыйырында карай турган болсок, моралдык аң - сезимдин алдыга койгон максаттары адам үчүн пайдалуу жана милдеттүү катары сезилет, бирок ошол эле учурда ал моралдык принциптерди ишке ашыруу индивидден кандайдыр бир анын жан- дүйнөсүнөн, маңызынан сырткары абалга чыгууну талап кылгандай сезилет» [62, 26-б.]. Ушундан улам, моралдык баалуулуктардын түпкү маңызын, табиятын, же болбосо моралдык иш аракеттин ченемин изилдөө Дюркгеймдин негизги максаты болгон. Анын пикиринде, өздөрүнүн максатына жетүүнү жакшылыктын туу чокусу катары карашкан утилитаристер терең жанылышат, анткени мындай өзүмчүлдүк бир дагы коомдук түзүлүштө колдоого алынбайт жана андай иш аракетти моралдык өңүттөн туура деп айтууга да болбойт» [62, 27-б.]. Дюркгеймдин көз

карашындагы дагы бир кызыктуу учур, башка адамдын кызыкчылыгынын ишке ашышына багытталган альтруистик иш аракеттер дагы адеп - ахлактын идеалы боло алабайт. Себеби, эгерде либералдык көз караштын өңүтүнөн алганда, баардык адамдар бирдей укука, шартка жана милдеттерге ээ болсо, анда эмне үчүн башка бирөөнүн кызыкчылыгына артыкчылык берилиши керек» [61, 41-б.]. Ушунун негизинде ал моралдык иш аракеттердин негизги багыты (максаты), изгиси жеке адамга байланбаган андан жогору турган, башкача айтканда жамааттык түзүлүшкө таандык кандайдыр бир кубулуш (феномен) болуш керек» - деп айткан [61, 41-б.]. Дюркгеймдин «өзүнө өзү кол салуу. Социологиялык изилдөө (Самоубийство. Социологический этюд)» деген белгилүү эмгегинде «өзүнө өзү кол салуунун» типологияларын кароодо инсандын альтруистик сапатын «өзүнө өзү кол салуунун» бир формасы катары карап, анын келип чыгышын индивиддин адаттан сырткары коомдук мамилелерге сүңгүп кириши менен байланыштырат. Дюркгеймдин мына ушул идеясы анын пикиринде моралдык принциптердин маңызын чагылдырат.

Эгерде биз ушул жерден бир аз салыштуруу ирэтинде корутунду чыгарсак анда төмөндөгүдөй кыскача жыйынтык чыгарууга болот. Спенсердин пикиринде моралдык нормалардын жалпы эволюциялык өнүгүүсүнүндө кандайдыр бир учурда динден бөлүнгөн, ал эми Дюркгеймдин көз карашында тескерисинче мораль жана дин алар табятынан бири - бири менен терең байланышта. Ушул жерден алардын көз карштарына тереңирээк көңүл бура турган болсок, анда экөөнүн тең изилдөөлөрүндө кош жактуулук бар экендигин байкоого болот. Маселен, ыйык деп саналган нерселер, моралдык баалуулуктар сыяктуу эле адамдардын өзүнө болгон ишенимин, аяр мамиле жасоосун шарттайт, ошо эле учурда индивиддердин аларга (ыйык объектилерге) жакындоого болгон каалоосунун жогору экендигин камсыздайт. Алардын изилдөөлөрүндөгү бул учурду чечмелей турган болсок – бүгүнкү коомдо тигил же бул инсандын өздүк жашоосуна бирөөлөрдүн кийлигишүүсү диний ыйык эрежелерди бузган менен барабар кабыл алынат. Бирок, тескерисинче дал ошол инсандын өнүгүүсүнө багытталган адеп- ахлак принциптери адамга таңуулоо

же болбосо мажбурлоо жолу менен жеткирилээрин эстен чыгарбоо зарыл. Айта кетчүү нерсе таңуулоо, мажбурлоо дегенде аларды түз маанисинде түшүнбөш керек, алар ар кандай мыйзамдар, эрежелер аркылуу ишке ашырылат. Бул татаал процесстин жүзөгө ашышында диндин ролу эбегейсиз. Бул туурасында Дюркгейм моралдык жана диний аң - сезимдер байыртадан эле тыгыз байланышта эриш - аркак өнүгүп келишет. Натыйжада моралдык аң - сезимдин динден бөлүнүшү чоң күмөндү пайда кылат же бул ишке ашпай турган кыялдар» [62, 38-б.].

Дюркгеймдин концепциясына ылайык моралдык аң – сезим адамдардын коомдук мамилелеринин жыйындысынын негизинде индивиддердин жүрүм - турумдарын тескөөчү жөндөмдүүлүккө ээ кубулуш. Тактап айтканда моралдык аң- сезимди түшүнүүдө субъективдүү учурлар четке кагылат. Анын пикиринде мораль тигил же бул социалдык түзүлүшкө тиешелүү объективдүү мүнөзгө ээ феномен. Ал эч убакта жеке адамдын ички туюмдарына, сезимдерине байланышкан андан көз каранды кубулуш эмес» [62, 37-б.]. Дюркгеймдин ««Этикага киришуу» деген макаласында моралдык аң - сезим жамааттык аң – сезимдин бир бөлүгү» [60, 77-96-б.] деген саламктуу идеясын айткан. Дал ушул идеясынын негизинде ал социалдык реалдуулук деген түшүнүктү илимий алкакта негиздөөгө аракет жасаган. Эгерде Дюркгеймдин ушул идеясынын чегинде изилденип жаткан маселени карай турган болсок анда, ошол доордогу коомдук өнүгүштө «жекечелик (индивидуализм)» чынында эле үстөмдүк кылгандыгын байкоого болот. Бул көрүнүш албетте, капиталистик өндүрүштүк мамилелердин негизинде пайда болгон. Бул жагынан караганда Г. Спенсердин илимий концепциясын толугу менен четке кагуу мүмкүн эмес. Спенсер ошол мезгилдеги социалдык реалдуулуктагы табигый процессти көрө алган, бирок ал көрүнүш Дюркгеймдин пикиринде табигый мүнөзгө ээ эмес болгону тарыхый-социалдык процесстин гана жемиши. Ал эми биздин көз карашта моралдык аң-сезимдин концептуалдык манызын ачып берүүдө аны дал ушул онтологиялык аспектиде кароо биз көздөгөн максатка жана жыйынтыкка жеткирет. Башкача айтканда Дюркгеймдин теориясы биздин изилдөөбүзгө багыт боло алат.

Белгилеп коюу зарыл, Спенсер менен Дюркгеймдин моралдык аң - сезим боюнча, иштеп чыккан теориялары, ошол доордогу илим жаатындагы баардык концепцияларга толугу менен өздөрүнө камтып аларга комплекстүү баа берген деген ойдон алыспыз. Бирок, ошого карабастан алардын концепцияларынын мейкиндигинде адам баласынын эң негизги сапаттарынын бири болгон моралдык аң- сезими кандай изилденгендигин жана ал маселе боюнча ар кандай мүнөздөгү илимий көз караштар ал көйгөйдү кандай чечкендигин көрүүгө болот. Бул эки окумуштуунун илимий теориялары моралдык аң- сезим маселесин андан ары изилдөөдө башка изилдөөчүлөр үчүн негизги булак катары кызмат аткарды десек ашыкча болбойт. Мисал катары америкалык белгилүү социолог Т. Парсонстун бул маселе боюнча кошкон салымын айтууга болот. Т. Парсонстун пикиринде «мораль коомдук түзүлүштүн туруктуу өнүгүүсү үчүн керектүү жана зарыл фактор» [152, 404-б.]. Бирок кийинчирээк пайда болгон илимий багыттар (структурный функционализм) айрым окумуштуулардын пикиринде морал маселелерин жетишээрлик илимий деңгээлде актулдаштыра алган эмес. Натыйжада XX кылымдын орто ченине чейин моралдык аң – сезимдин «субъективдүү» маңызы толук кандуу ачылган эмес. Бул маселе боюнча философия, социология илимдеринде мындай көрүнүштүн орун алышы биздин пикирибизде моралдык аң- сезимдин жетишээрлик изилденбей калганында эмес ал феномендин коомдук өнүгүүнүн ыргагына жараша өзгөрүлүп же өзгөрүүгө ийкемдүү эместигинде. Мындай учурда, башкача айтканда, социалдык түзүлүштүн өнүгүсүнүн ар бир этабында, бул маселе боюнча улам жаны илимий ыкмалар, көз караштар иштелип чыгуусу зарыл. Жекече (индивидуалдык) моралдык аң- сезимдин өнүгүүсү, ошондой эле, коомдогу айрым кырдаалдардын жана адамдардын моралдык эрежелерге каршы келген жүрүм - турумдарга тийгизген таасири XX кылымдын экинчи жарымында өтө актуалдуу мүнөзгө ээ болгон. Мына ушундай кырдаалын негизинде илмде, жогоруда айтылган маселелерди жаңыча өнүткө изилдөө үчүн социалдык-психологиялык багыттар пайда болгон. Философиялык илимдер жаатында социалдык психология, психология

илиминин бир бөлүгү катары каралат, бирок моралдык аң- сезимдин концептуалдык маселелерин изилдөөдө, ал экөөнүн бири- бирине дал келбеген методологиялык жактарын көпчүлүк учурда, изилдөөчүлөр көңүлдүн сыртында калтырышат. Чынында эле моралдык маселелердин табиятын изилдөөдө психология жана социалдык- психология ар кандай аспектилердин алкагында иш алып барышат. Ошондуктан жогоруда айтылган илимий маселелерди изилдөөдө ага тиешеси бар илимдердин ордулары аныкталышы мүмкүн.

Ал эми, бүгүнкү күндөгү моралдык аң - сезимдин изилдениши албетте, мурдагы изилдөөлөрдөн кескин айырмаланат. Азыркы мезгилдеги изилдөөлөр С. Хитлин менен С. Вейсинин пикирлеринде «бүгүнкү күндөгү илимий изилдөөлөр үчүн моралдык аң - сезим жөн гана норма же болбосо баалуулук эмес символикалык элементтерди, коомдун өнүгөшүн негизинде пайда болгон жаны факторлорду, иденттүүлүктү, когнитивдик системаларды андан башка социалдык институттарды өзүнө камтыган феномен катары изилдешүдө» [201, 53-б]. Классикалык функционализмден өзгөчөлөнүп, учурдагы изилдөөлөр моралдын субъективдүү маңызына артыкча басым жасашууда. Ошондуктан, Хитлиндин пикиринде бүгүнкү күндөгү илимий иликтөөлөр моралды социалдык психология жаатында изилдөөгө көбүрөөк ыңгайланышууда» [200, 195-217-б.]. Чынында эле, азыркы мезгилдеги индивид өзүнүн моралдык принциптерин өзгөртүүгө мажбур. Себеби, учурдагы дүйнөлүк масштабда жүрүп жаткан миграциялык процесс, адам башка моралдык, психологиялык чөйрөгө туш болгон учурда ал аргасыздан өзүнүн баштагы моралдык принциптерин өзгөртүүгө барат. Натыйжада «моралдык иденттүүлүк» деген түшүнүк пайда болду. Ошондой эле, бир эле коомдук түзүлүштө бир нече (улуттук, жалпы маданий, диний) моралдык балуулуктардын атаандашуусу жүрүп жатканын байкоого болот. Мындай шартта албетте, адамдын материалдык жашоосуна тыгыз байланышкан моралдык принциптер үстөмдүк кылуусу мүмкүн. Жыйынтыгында моралдык аң -сезимди изилдөө жаатында татаал маселелер пайда боло баштады. «моралдык иденттүүлүк» менен моралдык аң- сезим мазмуну жагынан бири- бирине тектеш, бирок ошол эле

учурда ал экөөнүн айырмачылыгы бар. Себеби, моралдык аң – сезим улуттук мүнөзгө ээ ал эми моралдык иденттүүлүк бир нече моралдык принциптердин, материалдык кызыкчылыктын негизинде жаралган кубулуш. Бул экөөнүн айырмачылыгын жана окшоштук жактарын так ажыратуу үчүн сөзсүз түрдө жаңы илимий көз караш, ыкма керек.

Эгерде философиялык илимдин жаатындагы моралдык аң - сезимди изилдөөнүн хронологиясын караганда бул маселе, өзгөчө илимий мамиле жасоону талап кылат. Моралдык аң - сезимдин концептуалдык касиетин изилдөөдө дагы бир эске ала кетчүү нерсе, анын улуттук мүнөзүн кароо эң башкы маселелерден болуп саналат. Себеби, мораль негизинен этностун кулк-мүнөзүнө, анын маданиятына тыгыз байланыштуу. Улуттук маданияттын калыптануусу дал ошол моралдык, адеп - ахлактык жана руханий баалуулуктарынын диалектикалык байланышынын негизинде пайда болот. Алар өз кезегинде коомдук мамилелердин социалдык реалдуулуктагы ордун аныктаганга жөндөмдүү.

Дегеле моралдык нормалардын табиятын изилдөөдө алардын келип чыккан булагын аныктоо негизиги маселе. Бирок, ал булакты табуу оңой иш эмес, себеби адамдын аң - сезиминин өнүгүүсүнүн кайсы этабында моралдык сапаттар пайда боло баштагандыгын айтуу оор маселе.

Социумдун алдында, моралдык баалуулуктарды өздөштүрүү, коюлган ченемдерине, принциптерине жана эрежелерине ылайык жашоо, идеалга багыт алуу көйгөйлөрү турат. Этика философиялык илим, коомдук аң-сезимдин формасы, адам жашоосунун маанилүү бөлүгү, коомдук болмуштун өзгөчө бир кубулушу катары моралды, адепти изилдейт жана үйрөтөт. Этика моралдын башка коомдук мамилелер системасындагы ордун билдирип, анын жаратылышын, ички түзүлүшүн анализдейт жана адеп-ахлактуулуктун тарыхый өнүгүшүн, пайда болушун иликтейт.

Мораль жана анын концептуалдык маңызын туюндурган этикалык түшүнүк, жоболор татаал табигый-социалдык процесстердин мыйзамченемдүү туундусу экендиги илимий-практикалык жактан тастыкталган. Коомдун,

жашоо - турмуштун универсалдуу мыйзамченемдүүлүктөрдүн натыйжасында өнүгүшү, анын рухий көрөңгөсүн түзгөн моралдык-этикалык парадигмалардын эволюциясы менен тыгыз, өтмө-катар байланыштуу. Ал өзүнүн имманенттүү табияты боюнча кайдадыр катып калган, сенек, өнүгүп-өзгөрбөй турган кубулуш эмес, тескеринче коомдун табигый эволюциясы (өзүн өзү андашы) менен тектеш, аны менен кошо илгерилеп келген салыштырмалуу көрүнүш. Демек, моралдык-этикалык таанымдын мазмундук талаасы тигил же бул коомдук түзүлүштүн, мезгил менен мейкиндиктин конкреттүү тарыхый алкагы менен шартталган. Мындан тышкары мораль жана аны илимий-теориялык жактан сыпаттаган этикалык түшүнүм-түшүнүктөр ар кандай коомдук түзүлүштөр гана эмес, ар кандай коомчулуктар (коомдук күчтөр, тараптар, катмарлар, таптар) аркылуу ар кандай мазмунга ээ.

Мораль (адеп-ахлак) тез-заматта калыптана калбайт, ал абстрактуу кубулуш эмес, ошондой эле конкреттүү-тарыхый нерсе менен да чектелбейт. Адеп-ахлак абстрактуулук менен конкреттүүлүктүн, жалпылык менен жекеликтин өз ара жалгашкан айкалышы. Жаман эмес, жакшы деп сыпатталган билим-илим моралдын тикеден-тике көрүнүшү эмес, бирок катализатору. Моралдык-этикалык түшүнүктөрдүн жандуу диалектикалык табияты мына ушунда.

Адеп-ахлак адамдардын жан дүйнөсүн мүнөздөп, алардын өз ара мамилелери аркылуу дааналанып, конкреттүү мазмунга ээ болот. Мораль белгилүү деңгээлде жеке адам – индивидге (анын жеке мүдөө-талаптарын коомдук кызыкчылыктардан келип чыккан чектөөлөргө мажбурлап) карама-каршы турат. Башкача айтканда коомдук мораль менен жеке инсандык мораль кайчылаш келет, бирок мындай кырдаал жалпысынан антагонисттик абалдын деңгээлине чейин көтөрүлбөйт, анткени жашоо (тарых) логикасы (жалпылык менен жекеликтин айкалышы) кетенчиктеп-илгерилеп өр тартууга багытталган.

Моралдык аң сезим эң жогорку апелляциялоо жана санкция берүү күчүнө ээ, анын алкагына сыйбаган жорук-жосундардын же андан да жалпы – идеологиялык кубулуштардын келечеги жок. Качан гана моралдык аң сезим

коомдук прогресс менен үндөш болгондо инсан үчүн жалпы ыңгайлуу шарт түзүлөт. Мындай учурда мораль өзгөчө шыктандыруучу интеграциялык кудуретке ээ болот.

Моралдын чыныгы позитивдүү турпаты, кайсы бир деңгээлде, биринчиден, тигил же бул инсандын жеке өзүн-өзү туура баалашына (өзүнө-өзү адекваттуу баа беришине); экинчиден, анын өзүнө карата сынчыл мамилесине жараша болот. Мораль кандайдыр конкреттүү фактылардын жалпыланышы эмес, ошондой эле ал тигил же бул конкреттүү фактыга тиешелүү эмес. Мораль индивидуалдуу формага ээ эмес. Ушундан улам философтор көбүнесе моралдын идеалдык конструкцияларын түзүп келишкен (Платондун идеалдуу өлкө жөнүндөгү окуусу, Спинозанын субстанциялары, Канттын ноумендери ж.б.).

Моралдын ички парадоксу (карама каршылыгы) мына ушунда: ал конкреттүү фактылар менен дал келбейт (чектелбейт), ал эми анын сырткы парадоксу – аморалдык жана имморалдык көрүнүштөр менен болгон алакасында. Диалектикалык коллизия, айрым учурларда аморалдык көрүнүш моралдык алкакка айланат, же тигил же бул чектелген топтун, индивиддердин моралдык жоболору коомдук моралдын деңгээлине көтөрүлөт (таңууланат). Буга табияты боюнча аморалдык жоболордун системасына карата моралдык бунт болгон жалпыга маалым Сократ менен Афиняндардын оптимисттик трагедиясы күбө. Парадоксалдуу кубулуш ошол эле убакта, прогрессивдүү дүрмөткө эгедер моралдык аң сезимдин табышмактуу табияты анын ички карама каршылыгында.

Моралдык аң-сезимдин «жакшы», «жаман» категориялары колдонулуп күнүмдүк, тажрыйбалык шарттагы жосундук иш-аракет тескелет, ошол эле мезгилде, ал категориялар жалпысынан коомдун, мамлекеттин иш аракетин баамдайт. Демек, мораль күнүмдүк социалдык тажрыйбада регулятивдик функцияны аткарган элемент гана эмес, ал дүйнө түшүнүүнүн өзгөчө формасы. Мораль жалпы адамзатка тиешелүү нормативдик императив эсептелген

«уурдаба», «ушак айтпа», ж. б. айкын чындыктарды ичине камтыгандыгы менен өзгөчөлөнөт.

Рухий ишмердүүлүктүн жалпы мазмунунан моралдык аң-сезимди бөлүп кароо, анын табиятын ачуу, талдоо оңой эмес. Моралдык аң-сезимдин изилдөө объектисин аныктоо татаал процесс. Таза моралдык мамилелер тууралуу сөз жүргөн учурда да, ал мамилелерди адам ишмердүүлүгүнүн өндүрүштүк, саясий, экономикалык, маданий, үй-бүлөлүк же башка түрүнөн бөлүп кароого болбойт. Тескерисинче, адамдын жашоосундагы материалдык жана рухий чөйрөсү, саясат жана үй-бүлө, коом жана адам, тиричиликтин кайсыл гана жагы болбосун моралдык талаптар, эрежелер, нормалар менен тескелип турат. Мораль – бул социалдык мамилелердин өзгөчө формасы, ал адам ишмердүүлүгүнүн коомдук тажрыйбасын жөнгө салат.

Моралга гана таандык тартипке салуу өзгөчөлүгү бул, адамдын жосундук иш аракети бир эле учурда, укуктук ченемдер, атайын чөйрөнүн өзгөчө бир көрсөтмөлөрү, эрежелери, социалдык-саясий доктриналар, моралдык ченемдер менен жөнгө салынып багытталат. Андан сырткары адептик жүрүм-турумду тескөөчү атайын институционалдык же иш кагаз формаларына кирбеген, коомдук тажрыйбада иштелип чыккан социалдык механизмдери бар. Кеп, кылымдар бою калыптанып келген каада-салт, үрп-адаттар, салтка ылайыктуу жүрүм-турумдун адеби. Салттуу адеп эрежелери белгилүү бир даражада мораль менен жакындашып, тектешип турса айрым бир жагынан айырмаланып турат.

Моралдык баалоонун жалпылыгынан улам этиканын предметин аныктоо кыйынчылыгы келип чыгат. Ар бир теориялык дисциплина өз изилдөөсүнүн предметин бир бүтүн система катары аныктайт. Мораль бир бүтүн система болуп этиканын предметин түзөт. Аны теориялык жактан аныкташ үчүн моралдын ички элементтерин тактоо зарыл. Биздин оюбузча моралдын зарыл элементтери деп адамдын моралдык жактан бааланган жүрүм-турумун, моралдык мамилелерди жана моралдык аң-сезимди бөлүп көрсөтүүгө болот. Алар бири – бири менен ажырагыс байланышта, бири бирин шарттап

турат. Маселен, адамдын кандайдыр бир жосундук иш аракетин, курчаган социалдык чөйрөгө карата мамилеси аркылуу алып моралдык аң – сезим баалодон өткөрөт. Демек, адамдын аң–сезими социалдык тажрыйбанын конкреттүү учуруна ылайык моралдык баа берүү күчүнө ээ. Себеби, моралдык ченемдери, принциптери, жакшылык, жамандык, ар-намыс, уят, адилеттик сыяктуу категориялары тигил же бул социалдык иш – аракетти баалоонун зарыл критерийлери болуп эсептелет. Моралдын мындай түзүмдүк (моралдык жосундук иш – аракет, моралдык мамиле, моралдык аң – сезим) жактары ушундай тартипте бири бирин шарттаганын эске алып аң-сезимдеги ордун аныктайбыз. Эгер алардын бирөө эске алынбаса, анда этиканын предметин аныктоо кыйын. Анткени социалдык иш – аракет, социалдык мамилелер, коомдук аң – сезим сыяктуу түшүнүктөрдүн ички түзүмү өзү татаал көрүнүш.

Моралдык аң – сезимдин ченем (норма), принцип, идеал, түшүнүк сыяктуу элементтери бар. Ченем (норма) – моралдык дүйнө түшүнүүнүн бир формасы, анда жүрүм-турумдун жалпы эрежелери, коомдук талаптар камтылган. Адамдын ишмердүүлүгү татаал процесс, демек, моралдык иш – аракет ар тараптуу. Ал жалпы коомдук жакшылык, жамандык сыяктуу түшүнүктөр аркылуу иштейт, моралдык баалоонун мыйзам ченемдүү критерийлери катары кызмат кылат. Жеке адамдын, же коомдук моралдык идеяларында жеке же жалпы ишмерүүлүктүн түпкү максаттары чагылдырылат. Жыйынтыктап айтканда, этиканын предметин аныктоо үчүн моралдык аң-сезимдин структурасын, табиятын талдоо зарыл. Моралдын нормалары, принциптери, түшүнүктөрү жалпы эле коомдук мүдөө талаптар, милдеттер менен тектеш. Моралдык аң-сезимдин табиятын тагыраак тастыктоонун бирден бир жолу анын тарыхый - эмпирикалык өнүгүүсүнө кайрылуу экендигин буга чейинки көптөгөн этикалык изилдөөлөр айкындайт.

Этиканын ойлом тарыхында моралдык аң-сезимдин эки өзгөчөлүгү бөлүнүп айтылат, алар этикалык дүйнө түшүнүүнүн нормативдүүлүгү жана жалпылыгы.

Моралдык аң-сезим процесси бул этикалык ой жүгүртүү. Моралдык аң-

сезим этикалык ой жүгүртүү аркылуу өтөт, анда чагылдырылат. Адам моралдык аң сезим алкагында ой жүгүртөт. Милдет болсо жосундук иш аракетти аткарууга түртөт, баа берүү “жакшы” же “жаман”, “адилеттүү” же “адилетсиз” сыяктуу түшүнүктөр аркылуу аныкталат.

Этикалык ой жүгүртүүнүн эки элементи бар. Биринчиси, болуп өткөн, же боло турган, так социалдык кубулушту, окуяны баяндайт. Бул дескриптивдүү же индикативдүү элемент, ал этикалык ой жүгүртүүнүн объектисин көрсөтөт. Ал объект коомдун, адамдын жеке турмушунун бир тастыктамасы. Экинчи элемент, адам ошол тастыктаманы колдойт, же каршы чыгат. Башкача айтканда, баалайт. Ал аксиологиялык элемент. Эгер этикалык ой жүгүртүүнүн биринчи элементи тигил же бул социалдык тастыктаманы баяндоо менен гана чектелсе, экинчи элементи ага (нормативдик) ченемдик - аксиологиялык баа берет. Демек, экинчи элементтин алкагында моралдык аң-сезимдин табигый жана түзүмдүк өзгөчөлүгү аныкталат. Этикалык ой жүгүртүүдө биринчи элемент сүйлөмдүн субъекти катары, экинчи элемент предикаты катары кызмат кылат. Ал эми этикалык түшүнүктөрдүн мазмунун ачууга багытталган дефинитивдүү этикалык ой жүгүртүүдө тескерисинче сүйлөмдүн ээси ченемди көрсөтөт да, ал эми экинчи бөлүгү баяндоо милдетин аткарат. Этикалык ой жүгүртүүдө ченемдик элемент дескриптивдүү субъект менен предикаттын ортосундагы логикалык байланыштыруучу милдетти аткаруусу мүмкүн. Этикалык ой жүгүртүүнүн ченемдик мааниси деонтикалык жана аксиологиялык жагынан бирдей байкалат. Ушул өзгөчөлүктөр деонтикалык логикалык формада этикалык ой жүгүртүүнүн тажрыйбалык мүнөзүн тастыктайт.

Этикалык ой жүгүртүүнүн ченемдик функциясын бөлүп көрсөтүү менен аң-сезимдин өзгөчөлүгүн ачып бере коюу кыйын. Анткени, саясий же укуктук ой жүгүртүү ишеним императивдер да ченемдик-аксиологиялык мүнөзгө ээ. Алар белгилүү бир коомдук же мамлекеттик субъекттин кызыкчылыктарын, милдеттерин туюнтуп турат. Тарыхтын объективдүү мыйзамдардын чагылдыруу менен алар, белгилүү гана субъекттин мүдөө-талаптарын, укук-

милдеттерин аныктайт. Ал эми этикалык ой жүгүртүүнүн ишеним императивдери жалпылык масштабга ээ. Алар да белгилүү бир коомдун же топтун кызыкчылыгын көздөп бир субъекттин мүдөө максаты менен чектелбейт. Моралдык ишеним императивдер кайсыл коомдо, кайсыл доордо болбосун жалпы адамзатка тиешелүү маанисин сактап кала берет. Башкача айтканда этикалык ишеним императивдер тигил же бул саясий же укуктук институттардын чечимдери менен санкцияланбайт. Моралдык ченемдердин адилеттигин же адилетсиздигин, акыйкаттыгын же акыйкатсыздыгын тастыктоо үчүн тигил же бул институтционалдык субъекттин авторитети, аброю зарыл эмес. Этикалык ченемдер, принциптер өздөрүнүн түпкү маанисинде объективдүү. Моралдык аң-сезим тарыхтын объективдүү мыйзам ченемдүүлүктөрүн чагылтат жана аларга негизделет.

Саясий же укуктук ой жүгүртүүдөн этикалык ой жүгүртүүнүн дагы бир айырмачылыгы бар. Этикалык ой жүгүртүү «ушундай айтып жатышат» деген сыяктуу коомдук пикирге таянбайт, тескерисинче ага оң же терс баасын берет. Мисалы, жеке адамдын этикалык ой-пикири коомдук пикирге каршы айтылып, акыйкаттык ал тарабында болушу мүмкүн. Моралдык ченемдердин жана принциптердин объективдүүлүгү жеке адамдын өз алдынча этикалык ой-пикир принциптеринин негизи болуп саналат да, башка акыйкатсыз пикирдеги көпчүлүккө каршы болуусун шарттайт. Көпчүлүк да, эгер акыйкат жолунда болсо, өз артыкчылыгын ушул негизде далилдей алат.

Ошентип моралдык принциптер коомдук пикирдин акыйкаттыгынын чен өлчөмү катары, ал эми моралдык аң-сезим ар түрдүү конфликттүү кырдаалдарда баалоонун өзгөчө механизми катары кызмат кылат.

Айрым учурларда моралдык акыйкат априордук мүнөзгө ээ, анын башкы булагы кудай гана деген пикирлер айтылат. Бирок моралдык аң-сезимдин ченем, принцип, идеяларынын жалпылыгы бир жагынан адамзаттын ой-мүдөөсүн чагылдыруудан келип чыгат. Экинчи жагынан, мейли коомчулук, мейли жеке адам болсун, этикалык пикирин моралдык аң-сезимдин ченем, принцип, идеалдарына таянып күтөт. Моралдык ченем, принцип, идеалдардын

субъекти жалпы адамзат болуп саналат.

Моралдык аң-сезимдин ченемдик принциптери саясий же укуктук институционалдык нормативдүүлүктөн айырмаланып турат. Салттын жалпы милдеттүүлүгүнө таянган талаптар да ченемдик болуп эсептелет.

Моралдык талаптар дайыма эле көпчүлүктүн жүрүм-турум, жосундук иш-аракетине багыт бербейт. Этикалык баамдон алып караганда жеке адам көпчүлүккө каршы, көпчүлүктүн талабына ылайык келбеген жүрүм-турум, иш-аракет менен да акыйкатка жетиши мүмкүн. Демек, моралдык аң-сезимдин дагы бир өзгөчөлүгү бул ар бир адамдын жеке жоопкерчилиги. Моралдык аң-сезим өзүнүн социалдык чөйрөгө баа берүү, коомдогу оош - кыйыш мамилелерди, салт-санааны жактоо, же каршы чыгуу, мүмкүнчүлүгүн тек гана конкреттүү фактыга байланыштырып чектебейт.

Күнүмдүк турмушта учурап жүргөн жүрүм-турумдун формалары менен моралдык норма, принцип, идеалдардын байланышы талашсыз. Бирок, ошол эле учурда идеал катары жакшы баага ээ болгон мүдөө талаптарга күнүмдүк жүрүм-турум дайыма дал келе бербейт. Ошол дал келбеген ажырымдардын болбошун моралдык аң-сезим объективдүү зарылдык катары карап, талап кылып турат. Идеалдуу нарктуулукту сактаган ченем, принциптер, түшүнүктөр аркылуу адепсиз, адилетсиз көрүнүшкө, окуяга каршы турат. Албетте, андай көз караштар жалпы социалдык тажрыйбанын өнүгүшүнө байланыштуу айтылат. Мындай түшүнүк моралдык аң-сезимдин конкреттүү бир утурумдук фактыларга эмес, тарыхый социалдык мамилелерге таянгандыгынан улам айтылгандыгы белгилүү.

Моралдык аң-сезимдин белгилүү бир коомдук түзүлүштүн гана эмес, жалпы адамзаттык масштабдагы мүдөө талаптарын жана кызыкчылыктарын өзүнө бириктирүү жөндөмдүүлүгү анын өзгөчөлүгүнүнүн белгиси. Айталы, моралдык ченем же принцип тигил же бул фактынын себеп-натыйжалык байланышына дал келбөөсү мүмкүн. Моралдык мыйзам ченемдүү ишеним императив менен эмпирикалык зарылдыктын ортосундагы кайчылаштык объекттин масштабы, универсалдуулугу менен түшүндүрүлөт. Кайсыл бир

конкреттүү моралдык факт, кырдаал жөнүндө кеп болгондо, ага карата баа жалпы моралдык универсалдуу ченем, принциптердин талап денгээлинен берилет. Эгер жүрүм-турум ченеми жөнүндө кеп болсо, анда ченемди жалпы коомчулук тутууга милдеттүү, эгер жеке адамдын алдында моралдык пландагы тигил же бул чечим кабыл алуу зарылдыгы келип турса, анда ал бардык адамдар ушундай гана келет деген ишеним, императивден келип чыгат. Эгер коомдук масштабдагы социалдык өзгөрүү жөнүндөгү чечим кабыл алынса, анда ал чечим универсалдуу маанидеги акыйкаттык деген мүдөө-талаптан келип чыгат. Моралдык аң-сезим үчүн тигил же бул конкреттүү маселе дайыма универсалдуу, жалпы принципалдуу планда каралат. Албетте, бул жерде моралдык түшүнүктөрдүн объективдүү мазмунуна караганда алардын логикалык семантикасына көбүрөөк маани берилгендигин айтуу абзел. Ар бир конкреттүү учурда моралдын түбөлүк проблемалары өзүнчө чечилип, абсолюттуу моралдык чындыктар өзүнчө бааланат. Моралдын кайсы системасы болбосун универсалдуулукка умтулат, бирок ал система, албетте, коомдун социалдык, саясий, маданий денгээли, мүдөө-талаптары менен чектелет. Андагы универсалдуулук чектелүү бөлүктү түзөт. Кайсыл моралдык система болбосун формалдуу принцип катары бардык адамдардын тендигин белгилейт бирок иш жүзүндө дайыма андай боло бербейт. Демек, моралдык аң-сезим өзүнүн тарыхый өзгөрүшүндө ички карама-каршылыктан турат. Бир жагынан анын ченем, принцип, идеалдары универсалдуу маани-мазмунга ээ, экинчи жагынан конкреттүү кырдаалга, учурга ылайык чектелүү.

Моралдык аң-сезимдин ченем, принциптеринин объективдүүлүгү алардын универсалдуулугунун зарыл шарты. Коомдун талабы тигил же бул социалдык субъекттин атынан айтылат, бирок ал объективдүү универсалдуу ченемдер менен бааланат. Айрым учурда моралдык зарылдыкка, моралдык талапка реалдуу факт, окуя жооп бербей калышы мүмкүн. Моралдык императивдер айрым учурда адамдын ички ишенимине ылайык келбеген иштерди жасоого да түрткү берет. Моралдык талаптар дайыма эле адамдардын жүрүм-турумун тескеп, жөндөп тура албайт. Моралдык талаптар, ченемдер,

принциптер менен эмпирикалык реалдуулуктун ортосундагы карама-каршылык болуп турат.

Моралдык мыйзам тарыхый процесстин синтезделген чындыгы, тажрыйбада ал мыйзам дайым бузулат. Болумуштун себеп-натыйжалык табиятына байланыштуу ар кандай окуя өз баасын алып турат. Бул моралдын аксиологиялык жагы. Ал мыйзамдардын айрым өзгөчөлүктөрү бар, башкача айтканда аксиология аң-сезимдин ченемдик баасын берип турат. Аксиологиялык аспектте кубулуш, нерсе, зат, окуя, факт, процесс белгилүү бир баалуулукка ээ. Моралдын жана аксиологиянын жалпы объектиси бар, ал-объективдүү мыйзамдарга ылайык өнүгүп, өзгөрүп турган тарых. Тарыхтын ички карама-каршылыктары моралдык аң-сезимдин табиятына да, аксиологияга да таасир этпей койбойт. Албетте, моралдык аң-сезим тарыхый өнүгүүнүн жана өзгөрүүнүн объективдүү мыйзам ченемдүүлүктөрүн чагылдырып турат. Бирок, ал чагылдыруунун формасы кандай, эмнеге негизделет? Социалдык реалдуулукта милдет, парз жана баалуулук объектиси ар тараптуу байланыштардын бир түрүбү? Андай болсо социалдык реалдуулукту атайын бир моралдык формага ыңгайлаштырган механизмдин болуусу зарыл. Анткени, тигил же бул фактынын, окуянын зарылдыгы да, баалуулугу да моралдык мамилелер аркылуу байкалат. Ошол мамилелердин системасына адамдын моралдык эркиндиги да кирет. Адам кээде конкреттүү шарттын логикалык зарылдыгына карабастан өзүнүн жүрүм-туруму, тигил же бул мамилеси үчүн жооп берет же өзүнүн иш-аракети менен тартип эрежелерди бузат. Эгерде адамдын жүрүм-туруму, иш-аракети жалпы тарыхый процеске, коомдук талаптарга жооп берсе, анда анын моралдык эркиндиги белгилүү бир даражада объективдүү зарылдык экендиги талашсыз.

Моралдык аң-сезимдин структурасы жөнүндөгү маселе көп жактуу көйгөй. Мамиле, иш-аракет сыяктуу түшүнүктөрдүн онтологиялык статусун тактоо, ажырата билүү, этиканын категорияларын системалоо сыяктуу маселелер бар. Булар татаал, дискуссиялуу иш-аракет. Бул бөлүмдөгү максат моралдык аң сезимдин структурасын талдоо эле. Биз, моралдык ой

жүгүртүүнүн түшүнүктөрүн ырааттуу изилдеп, түшүнүк - категориалдык формалардын моралдык аң-сезимдеги ордун тактап, башка формалар менен логикалык байланышын аныктаганга, моралдык аң-сезимдин тарыхый өнүгүүсүнүн генезисинин, динамикасын ачып берүүгө аракет жасадык.

БАП 2. МИФОЛОГИЯЛЫК АҢ-СЕЗИМДИН ДИНИЙ- МИФОЛОГИЯЛЫК МАҢЫЗЫ ЖАНА НАТУРФИЛОСОФИЯЛЫК НЕГИЗИ

Баптагы изилдөө илимий-методологиялык аспекттерге, тарыхый-философиялык өнүгүүнүн логикалык экспликациясына, ошондой эле жашоо, жашоо үчүн күрөшүү эрки, инстинкт тегиздигинен эс тутумга репродукцияланган, ички өнүгүүсүнөн улам реконструкцияланып жана ойломдук негизде баалуулук катары калыптанган адептик түшүнүктөрдүн (категориялардын) алгачкы мифтик, космогониялык, натурфилософиялык, теистик формаларына арналган.

Диссертациялык иштин жалпы тутумунан алганда изилдөөнүн объектиси – натурфилософия менен теизмдин репликациялык комбинациясы болгон перипатетикалык этиканын онтологиялык маңызы жана гносеологиялык экспликациясы каралат. Ал эми предметине – перипатетикалык этиканын моралдык системасын концептуалдык жактан аңдоонун конкреттү-тарыхый механизми, логикалык инструменттери, жоболору, жана методдору кирет.

2. 1. Этикалык ойломдун тарыхый-философиялык эволюциясы жана моралдык түшүнүктөрдүн архетиптик формалары

Моралдын учурдагы маанисине келүүсү доорлорду басып, көп кырдуу формаларга түшүп өзгөргөндүгү менен белгилүү. Бир мезгилде, күнүмдүк тажрыйбадан алган “мораль” термини этиканын кабылдоосунда маанилик эволюциядан өткөн жана өзгөчө формада көрсөтүлгөн. Алгач ал архаикалык, мифтик тилде, моралдын маанисин билдирген түшүнүктөр иретинде иштетилген. Мындай түшүнүктөр байыркы мезгилде эле, моралдын теориясы пайда болгондон канча убакыт мурун колдонулган. Демек, моралдын генезисинин тарыхый калыптануусу өзүнө бир нече этаптарды камтыган татаал диалектикалык процесс. Алгач, коомдук аң сезимдин формаларында

жаралган жалпы проблематиканын алкагында пайда болушу, утурланып түзүмүнүн турукталышы, соңунда өнүккөн формасына жетиши.

Алгачкы этаптагы моралдын “пайда болушунун себептери жөнүндө көптөгөн көз караштар айтылганы менен мамилелердин моралга чейинки формалары жана адептин ортосундагы чийимди сызуу татаал процесс. Социалдык түзүмдөрдүн тарыхы ошол учурдагы субъектилердин (адамдардын) жүрүм – туруму аркылуу билинген. Алардын жеке тажрыйбасы жалпы мүнөздүн башатынын шарты катары каралат. Мисалы: Гомердин Илиадасындагы Троя согушу. Жекеме-жеке күрөштүн алдында Гектордун Ахиллеске, набыт болгондун денесин урматтоо боюнча кайрылуусу. Гекторду жеңип, набыт кылган соң Ахиллес, Гектор сактанып айткан кайрылуусуна каршы, тескери жоруктук ишке барат. Набыт болгон Гектордун денесин арабага байлап, жерге сүйрөтүп кордойт. Душмандын өлүк денесине карата мындай мамиле архаикалык коомдо болуп жүргөн жөнөкөй эле көрүнүш. Гомердин эпосторун изилдеген И. В. Шталь төмөнкүдөй белгилеген ...“эпикалык этикада маркумдун денесин жерге бербей мазактоо, кордогонго эмес, кордолгонго уят, намыс” [222, 124 – б.]. Себеби, баатыр набыт болгондон кийин ырым-жырым менен жерге бербей коюу аны, атак, данктан калтыруу. Гомер Ахиллестин кылык – жоругун сынга алат, кудайлар да жактырбайт. Мындай жорук менен Ахиллестин өзүнүн аброю кетип, уят болот. Бул эпизод архаикалык коомдогу адамдын жасаган жосундук иш аракетин чагылдырган коммуникативдик, жүрүм-турумдун образы катары каралат. Ошол эле учурда моралдын критерийлери бар деп кароого болот.

Этика илиминин теориясын өнүктүрүүдө моралдын генезисин концептуалдуу изилдөө, булактарын синтездеп, жалпы тутумга бириктирүү негизги максат. Моралдын калыптануу баскычтарын талдоодон өткөрүүдө, алгачкы, адептике ажыратылбаган жүрүм-турумга, протоморалдык аң сезимдердин архетиптерине токтолуу маанилүү.

Моралдык башат адамдын болмушундагы бардык аспектеринде көрүнүп турат, айлана чөйрө сыноолордон дайым өтөт. Мындан улам

моралдын табиятына, анын алгачкы архаикалык, мифологиялык, ырым-жырымдык аң сезим формаларына кайрылуу керек. Ошол эле учурда, ал мезгилде моралдын критерийлери бар экендигин тактоонун өзү татаал. Алгачкы коомдук мамилелерде мораль негизинен тыючулук функцияны аткарып, ченемдик (нормативдик) милдетти өзүнө жүктөгөн. Моралдын, тактап айтканда протоморалдык ченемдердин табияты, же жөнөкөй эле баштапкы коомдук баскычтагы жүрүм-турум эрежелери жалпысынан төмөнкүдөй өнүккөн. Коомдун, жаратылыштын мыйзамдарынын негизинде, уруунун, күнүмдүк жашоо турмушунун калыптанышы, күнүгө кайталанып жүрүп көнүмүш – адатка, андан тартипке, соңунда жүрүм – турум эрежелердин пайда болушуна алып келген. Мында *көнүмүш – адат, тартип* жан сактоо жашоосундагы табигый талаптарды эле билдирет, м: тамактануу, аны табуу, бөлүштүрүүдөгү күчтүү, алсыз, маселелери. Натыйжада жан сактап калуудагы *тартип* зарылчылыгы, интуитивдүү түрдө “ак” “караны” ажыратканга шарттаган. Азыркы тилдеги “адеп” ал учурдагы жан сактап калуу үчүн коюлган “ченем” деп түшүнсөк болот. Моралдын өнүгүү түркүмү баштапкы баскычтарда социалдык көрсөткүчтөр аркылуу эле чагылдырылган. Башкача айтканда жакшы – жаманды ажыратуу мүмкүнчүлүгү адамдын күнүмдүк жашоо, тиричилик айлампасында эле байкалган. Мындай социалдык ченемдер менен негизги жүрүм-турум эрежелердин синкретүүлүгү нормативдик этнографияда “мононорма” [155, 7 – б.] деп аталат. Мононорматикалык жүрүм–турумда жашоодогу окуялар менен сырдуу, укмуштуу дүйнө айкалышып турган. Калыптанган мононорматикалык жыйнак адат, салт, диний ырымдар менен тыгыз байланышта өнүккөн. Космогониялык, мифтик тексттердин түзүмүнө, социалдык жүрүм-турум эрежелеринин көргөзмөлөрү, элемент катары кирген. Диний нукта өнүккөн миф, эрежелерге, үрп-адатка, ырым-жырымдарга мыйзамдык укук берип, моралдын жазалоо функциялары диний-мифологиялык чөйрөдө негизделген. Башкача айтканда, диний-мифологиялык ырымдарга баш ийүү талабын, мифологиялык каармандар социалдык ченемдер, тыюулар аркылуу

уюштурган. Мифологиялык аң сезимдин архаикалык коомдогу моралдын мүмкүнчүлүгү ушундай эле формада болгон.

Адепке байланыштуу маалыматтар алгач табу жана тотем түшүнүктөрүнө алып келет, себеби, тотемдин ичиндеги жашоо табу аркылуу жөнгө салынган. Башкача айтканда, тотемге сыйынган уруунун тыюусу. Ал ченемдик тыюу ыйык эсептелип тотемге байланыштуу зат, көрүнүшкө жакыndoого бөгөт койгон. Моралды изилдөөдө адамдын жүрүм-туруму негизги маселе. Адамдын адеби жакшы жосундук иш аракет же жаман жорук деп оң же терс бааланат. Тотем жашоосундагы жүрүм-турумда эки негизги багытка табу коюлган:

- тотемдик жаныбарды жана бир тотемге тиешелүү адамды өлтүрүүгө тыюу салынат;

бир тотемдеги эркек, аялга баш кошууга тыюу салынат. Мындай тыюуну канчалык денгээлде моралдык тыюу деп эсептесе болот бул өзүнчө маселе. Себеби, моралдык талапты адам өз каалосу менен кабылдап, бөтөн кишинин, коомчулуктун пайдасына чечиши моралдын негизги принциптеринин бири. Адам өзүнүн жашоосу токтоп, кыйналып өлүү коркунучу алдында, өз каалоосу менен тартипти сактайт. Ал башканы тандаганга болбойт. Демек мифологиялык ойлом үчүн мораль, бул табияттан тышкары турган күчтөр, мыйзамдаштырган тыюлар аркылуу жүрүм-турумдарды ченемдик жөнгө салуу бирдиги болуп эсептелет.

Алгач, мифологиялык ырым-жырымдарда убакыттагы адамдын жаралуусу моралдын келип чыгышын аныктап турат. Диний мифологиялык көз карашта эң ыйык чекит-башат бул, убакыт жана мейкиндикте так белгиленген “жараткан” принциби (акт творения), анын өзү уңгусунан жакшылык. Аныкталган убакыт башат катары кабылданат, ошол эле учурда, болмуштун жаралуусунун тегинде моральдык жыргалчылык (благо) жатат. Айлана чөйрөнүн жаралуусу бул ырахат. Айтылгандай, моралдык жыргалчылык же ырахат (жогорку баалуулук, адептик жакшылык) убакыт жана мейкиндикте болмуштун жаралуусунун чекити. Дүйнө түзүмдүн түзүүчү

элементи.

Мифологиялык кудайлардын, асман менен жердин пайда болушу, Хаостон Космостун бөлүнүшү сыяктуу эле моральдык мыйзамдардын жаралуусунун сырдуулугу бар. Орус изилдөөчүсү В. Топоровдун көз карашы боюнча, (ритуал) ырым-жырымдар коомдук өнүгүүнүн алгачкы баскычтарында жүрүм – турумдук көргөзмө болгон. Касиеттүүлүк (сакралдуулук) мифтин да ырым-жырымдардын да жалпы негизи. Алардын майда келишпестиги эсепке алынбай түпкү тегиндеги байланышы үстөмдүк кылат. Миф ошол сакралдуулукту түшүнүүгө, чагылдырууга жардам берет, ал эми ырым-жырымдар болсо аны жаратып ишке ашырат. Автордун айтымында миф менен ырымдар тарыхый өнүгүүдө адамды жаратылыштык, “жүгөнсүз” акыбалдан, маданий, социалдык деңгээлге алып чыккандыгын айтат. Моралды ырым-жырымдан алып чыгуу менен бирге Топоров алардын ортосунда касиеттүүлүк бар деп эсептейт. Ал касиеттүүлүк нуминоздук тажрыйба катары кабылданып, этикалык түзүлүш түрүндө “моралдын императиви” ролун аткарат.

Мифологиялык доордо ырым-жырымдар диндин негизи болгондугу талашсыз. Ырым-жырымдык процесске социум толук биригип катышкан, адамдын социалдык статусун көзөмөлдөгөн, баалулуктарды айкындап аларга укук берген. Анын баштапкы функциясы бул – социалдык келишпестикти жумшартуу, бузулган социалдык түзүмдү калыбына келтирүү же тескерисинче аны мыйзамдаштыруу функциясы болгон. Мифологиянын моралы Леви Стросстун ою боюнча сырткы чөйрөгө карата мамилесинде түзүлөт. Башкача айтканда алгачкы адамдар айлана чөйрөнү терең сезген жана аны менен ажырагыс биримдикте болгон. Мифологиялык ойломдун космологиялык дүйнөкараштын алкагында болгондугуна байланыштуу Леви Стросс “...алгачкы коомдун моралы менен учурдагы моралдын ажырым өзгөчөлүктөрү бар” [104, 378 – б.] деген көз карашын айткан. Мифтин моралы – бул шарттуу белги. Жеке социумдан жалпы дүйнөтүзүлүшкө тарайт. Ал объективдүү чындыкты издегенге багытталбайт. Адамдын, коомдун

бакубатчылыгы социалдык тартипти гана эмес дүйнөлүк айкалыштыкты да сактоосунан келип чыгат. Дүйнөнү кабылдоонун мындай формасы Кассирер боюнча “жашоо биримдигинин принциби” [76, 83 – б.] деп аталган. Мифологиялык ойломдогу жашоо принцибинин маңызы жалпынын ички биримдигине ишенүү. Тагыраак айтканда, жалпыны учурунда бөлүк алмаштырышы мүмкүн. Заттын аталышы анын белгиси гана эмес, бөлүгү. “Жашоо биримдигинин принцибине” уруу бирикмеси (социалдык), жана дүйнөнүн уюмдашуусу (жаратылыш) да баш ийет. Демек, социалдык ченемдер менен мыйзамдар жана жаратылыш, космостун мыйзамдары “биримдик принцибинин негизинде” бир деңгээлде тургандыгын байкаса болот. Лившицтин айтымында “космогониялык мифтерде Хаос Космоско баш ийет, бир кыркага түшүп калыптанат, демек чектелгенге (адептик функциясына) дуушар болот” [112, 391 – б.] Мындай шартта адамдар да, мифологиялык кудайлар да, дүйнөлүк ыраатуулук - космостун астында тең турат. Себеби, алар ошол ыраатуулука кирген. Мифтик этикалык репрезентация адептин тарыхый формасы катары каралат. Мифтик этикалык концепцияга кирген мифтер менен легендаларды чындап эле адеп-ахлактын тарыхый формасы катары кароого болот. Алар байыркы доорлордо жашап келген коомдордун баалуулуктарын, ишенимдерин жана жүрүм-турум нормаларын чагылдырат. Көбүнчө муундан муунга өтүп келе жаткан кудайлардын, баатырлардын аңгемелери, окуялары, кылган жосундук иш-аракеттери маданий маанилүү адеп-ахлактык таалим берип келет.

Байыркы мифологияда моралдын пайда болушун талдоого алганга чейин, калыптанудагы тарыхый шарттар жана өбөлгөлөр менен таанышуу зарыл экенин белгилейбиз.

Байыркы Чыгышка тиешелүү Шумер – Аккад мифологиясында Гильгамеш жөнүндө баянда, кишинин, кудайлардын жаралышы жөнүндөгү космогониялык, космологиялык мифтерде адамдардын жашоосу, моралдык баалуулуктары чагылдырылган. Месопотамия мифологиясында моралдык көз караштардын айкындыгын изилдөө, кийинки калыптанган диндерге таасирин

тийгизгендиги менен да актуалдуу. Адептик маанидеги, моральдык-этикалык мүнөздөгү мифологиялык сюжеттер, салттар, көпчүлүгү башка диний-мифологиялык формаларга өткөндүгү маалым. Мисалы, мифологиялык кудайлардын жаралуусу, топон суу жөнүндөгү баян. Мындан тышкары, Эки Суулуктардын мифологиялык дүйнөкарашы С.А. Токаревдин айтымында Семитикалык доордогу “Вавилон шаарынын өнүгүүсү учурунда негизги кудай Мардук кудайы эсептелип, башка кудайлар болсо да, алар, Мардуктун ар кандай кубулушу деп жрецтер монотеистик нугуна өнүктүрүүгө аракет” [188, 17-бап] жасаган. “Натыйжада монотеистик мифологиялык агымдар “жакшы”, “жаман” түшүнүктөрүнүн чектерин тагыраак аныктаганга мүмкүнчүлүк түзгөн”. [224, 99-103 б.]

Шумердик-Аккад цивилизациянын жетишкендиги – Эки Суу (Двуречье) элинин жалпы маданияты. Уруулардын маданий карым-катыш түзүүсүнө Шумерлер ойлоп тапкан пиктографиялык жазуу, андан кийин клинопись активдүү көмөктөшкөн. Сүрөттүк жазуу принциби акырындап сөздүн үн жагын берүүчү принцип менен алмаштырылган. Муунду билдирүүчү жүздөгөн белгилер жана үндүү тыбыштарга дал келүүчү бир нече алфавиттик тамгалар пайда болгон. Шумерлер адамзаттын тарыхында биринчи жолу “Алтын кылым” поэмасын чыгарышкан, элегияларды жазып, китепканалык каталогдорду түзүшкөн. Ошентип, Эки Суу жашоочулары тарабынан көп өлкөлөрдүн жана элдердин дөөлөтү болгон, жалпы адамзаттын андан ары өнүгүшүнө күчтүү таасирин тийгизген жогорку маданият түзүлгөн. Месопотамия аймагында дүйнөлүк тарыхка жол ачуучу материалдык жана руханий маданияттын көптөгөн өзгөчөлүктөрү калыптанган. Бул жерде алгачкы шаар-мамлекеттер пайда болуп, жазуу жана адабият жаралып, илим өнүгүп чыккан. Белилүү болгондой, б.з.ч. XVIII-кылымда Урук шаарын башкарган легендарлуу падыша Гильгамеш жөнүндө дастан циклы Эки Суунун маанилүү адабий эстелиги болгон. Бул дастанда баатыр Гильгамеш жөнөкөй адам жана Нинсун аттуу кудайынын ортосунан жаралган бала катары берилип, анын өлбөстүк сырын издеп жер кезүүсү кенен сүрөттөлөт.

Легенданын (Аккаддык) бирден-бир толук версиясы Инанна өзүнүн сыйнуу жайы жана кыштан тургузулган күчтүү дубалынын даңкын чыгарган Урук шаарынын заңгыраган курулуштарын мактоодон башталат. Үчтөн эки бөлүгү кудайдан жана үчтөн бир бөлүгү адамдан пайда болгон Гильгамеш падыша өзүнүн элин чектен ашкан милдет менен түйшүк тарттырган. Урук шаарынын жашоочуларынын акыбалы өкүнүчтүү болгондуктан, кудайлар жаратуучу-кудай Аруруга жардамга кайрылышкан. Ошондо Аруру жаныбарлар арасында тынч жашаган Энкиданы жаратат. Эпосто Энкиданын жаралгандан өлгөнгө чейинки жашоосу берилет: анын топурактан жасалышы, алгачкы абалы – жапайылык фазасы жана жаныбарлар менен жакындыгы, ошол эле убакта жазыксыздыгы чагылдырылат. Мындан улам адамзаттын жапайылык баскычынан маданият баскычына чейинки өнүгүү тарыхы жөнүндө байыркы Месопотамиялыктардын көз карашы айтылат. Адамдын тагдыры жана жогорку намысы баатыр болууда деп жыйынтыкталат.

Жашоо жыргалын жана кененчиликти тартуулаган Иннана жана Думузи кудайларына сыйынып, жөнөкөй адамдар табынуучу жайларды курушуп, курмандык чалышкан. Ар бир Шумер кудайынын диний маңызына тыгыз байланыштуу өзүнүн аймагы болгон. Табынган жерлер кудайлардын жеке менчиги эсептелген, анда жашаган адам баласы – анын кулу, кызматчысы, өкүлү болгон. Мифте берилген алгачкы кудайлар акырындап адам келбетине келип, өкүлдөр бекиткен социалдык кызматтарды аркалаган. Шумерлердин сыйынган жайы өзүнүн функциясына диний, саясий жана административдик институттарды камтыган. Шаарларда соттук талаш-тартыштарды чечүүчү жана согушка аскер башчыларын дайындоочу аксакалдар жыйыны болуп турган.

Мифтик аң-сезим коомдо моралдык-этикалык баалуулуктарды калыптандырууда маанилүү роль ойнойт. Мифтер жана легендалар ар кандай элдердин маданий мурастарынын бир бөлүгү болуп саналат жана дүйнө, адам табияты жөнүндөгү түшүнүгүбүздү байытат. Аларда муундан-муунга өтүп

келе жаткан адеп-ахлак, этика жана турмуштук акылмандык сабактары камтылган.

Б.з.ч. 8-к. Вавилон падышалыгын өзүнө баш ийдирген ассириялыктар Вавилондун маданиятын, динин жана көркөм чеберчилигин өздөштүргөн жана өнүктүргөн. Ниневиядагы ордо сарайлардын урандыларынан он миңдеген *клинописстик* текстери бар китепкана табылган. Бул китепкана вавилондук бардык маанилүү чыгармаларды, ошондой эле байыркы шумердик адабияттарды сактаган. Бул китепкананын чогултуучусу ассириялык падыша Ашшурбанипал тарыхка билимдүү жана көп окуган адам катары кирген. Бирок, мындай өзгөчөлүк бардык Ассирия башкаруучуларына мүнөздүү эмес. Падышанын ырайымсыздыгын көрсөтүү ассириялык көркөм чеберчиликтин өзгөчөлүгү болуп саналат: туткунга түшкөн адамдын тилин жулуп алуу, айыптуунун терисин сыйруу сыяктуу мисалдар. Бул күндөлүк турмушта болуучу чындык боорукердик жана жан тартуу сезимдерисиз берилген. Ал учурдагы коомдун ырайымсыздыгын мыйзам ченемдүү көрүнүш “адептик ченем” деп эсептесек болот. Ассирияда сыйынуу курулмалары эмес, падыша сарайлар басымдуулук кылган, далил катары сүрөттөрдө жана жазмаларда – динден тышкары сюжеттер орун алган. Космологиялык жана жаратылыш күчтөрүн көрсөтүүчү кудайлар башында “асман башкаруучуларынын өкүлдөрү” андан кийин “жакшылык тартуулоочу” табигый зарылдык катары кабыл алына баштаган. Мамлекет өзүнөн-өзү моралды чыгарбайт, бирок мамлекеттик бийлик пайда болгондон баштап ал адептик баалуулуктардын катарына кирет. Жаңы пайда болгон мамлекет көп убакытка чейин коом мөөрүн өзүнө алат, бирок бул маанилүү социалдык түзүлүштүн өз ара аракети карама-каршылыктан ажыратылган эмес. Мамлекеттик мамиле коомдук өнүгүүнүн калыстык, ченем, идеал маселелери боюнча алгачкы уруулук формадан бир топ эле айырмаланып турат. Алардын ортосундагы чыңалуу кырдаалды курчутуп, моралдык өнүгүүнүн өбөлгөсүнө айланат. Эгерде “трансценденталдык күчтөр” бүтүндөй дүйнө тартибинин булагы болуп саналса, мамлекеттик бийликтин кепилдиги адеп тартиби болгон. Адилеттүү

падышага адептин функциялары жүктөлгөн, “кызматкерлери чынчыл” жана “жолдору тынч” болууга тийиш. Чындыгында бул маселе бийликтин аткаруу милдетине кирип калкты коргоо жана коомдук көйгөйлөрдү чечүү талап катары каралган. Бийлик башындагынын жөндөмдүүлүгү “акылдан” айырмаланып сакралдык уңгусу бар “данышмандуулугу” менен байланыштуу милдеттерге дал келиши керек деген талап коюлган.

Жалпылап айтканда Эки Суу элинде адептик дүйнө түшүнүгү жиктелбей аң-сезим деңгээлинде ырым-жырымдардын алкагында калган. Месопотамия мифтеринин каармандары да, кудайлары да жосундук иш-аракеттеринде адептик идеалга жеткен эмес. Моралдык түшүнүктөр мифосимволикалык формада болуп сакралдык мыйзам ченемдүүлүктөр түрүндө берилген.

Адам жөнүндө баалулуктардын уюмдашкан тарыхый формасы катары биз диний ишеним, мораль, алгачкы философиялык билимдердин чогултмасы болгон мифологиялык – сүрөттөлгөн элес формасында чагылдырылган Зороастризм диний таалиматын карап көрсөк. “Заратустранын окуусунун негизинде – адам жакшы ойлорду, жакшы сөздөрдү, жакшы иш-аракеттерди адептик эркин тандоосу” [130] турат. Зороастризмге адам менен табияттын ажырымсыздыгы идеясы, адамдын жаратылыш дүйнөсүндө өзгөчө орду бар аң сезимдик туюндурмасы таандык. Зороастризмдин башкы идеясы бул жакшылык менен жамандык башаттарынын жарашпаган, тынымсыз күрөшү. Бардык эле тарыхый – мифологиялык көз карашта дүйнөнү кабылдоо дуалисттик нукта жүргөндүгү белгилүү. Ал эми, зороастризмдин адамдын болмушуна байланыштуу окуусунда, адам көйгөйү, эки универсалдуу карама – каршылыктар (жакшы, жаман) алкагында каралат. Алгачкы адам башатынан жакшы эсептелет, ал жакшылыктын жалпы субстанциясы. Адам акыл – эске, эрк эркиндигине ээ болгондугуна байланыштуу анын, бул дүйнөгө келгендеги негизги парзы жамандыктын азезилдери менен күрөшү. Мындай күрөшкө өз эрки менен катышуусу, адамдын жакшылыктын башаты экенин туюп-сезүүсү алып келет.

Христиан дининде адамдын алгачкы күнөөсү көйгөйү каралат. Зороастризмдин өзгөчөлүгү жазыктык алгачкы адам менен байланыштуу эмес, ал таза, күнөөсүз кетет. Жазыкты алгачкы алдамдын тукумдары кетирет. Алгачкы адамдын уругунан үй-бүлөө жубу пайда болот. Адам менен Еванын зороастризмдеги мааниси. Адамдын алгачкы күнөөсү жараткан Кудай эмес, ойглорун бузуп, азгырыгына алган шайтан деп тааныгандыгында. Алардын жазыгы чындыкты таанып алгандыгында эмес, калпты ажырата албагандыгында каралат.

Зороастризмде “жан” түшүнүгүнө өзгөчө көңүл бурулат. Айлана – чөйрөдө курчап турган бардык нерсе жандуу деп эсептелет. А түгүл жан денеден өзүнчө да болушу мүмкүн, дене жаралгыча же, жок болгондон кийин да жашай берет. Колдоп, сактаган да жан каралат Теңир, от рухтары. Ал, ар бир жанда бар ички күч, кыймылдын, өсүүнүн, өнүгүүнүн башаты. Зороастриндик таанымда “жан” нерсе, заттардын идеалдык үлгүсү, жалпыланган түшүнүгү. Анын ортомчулугунда эки карама-каршы башаттын универсалдык мүнөзү ачылып берилет. Дене (тело) жанга адамдын жамандыкка каршы куралы катары түшүнүлөт. Бир субстанциядан жаралган жан менен дененин жамандыкка каршы туруктуулук даражасы бирдей эмес. Жандын материалдык негизи жок болгондуктан ал ага баш ийбейт. Дене материалдык болгондуктан бузулуу, талкаланууга дуушар. Демек, адамдын жамандыкка каршы күрөшүндө башкаруучу жан эсептелет. Айтылган функцияларга ажыратуу аларды карама – каршы чыгаруу деп каралбайт. Зороастризм жан менен дененин биримдигин далилдеп, жамандык менен күрөшкөн бирдиктүү жакшылык деп эсептейт. Анткени, дене жандын куралы, демек, ар бир адамдын милдети, жан эле эмес, дененин да тазалыгын, саламаттыгын сактоо. Ким денесин башкарып, саламаттыгын сактаса ал жакшы адам. Денеси саламат адамдын жаны да сак. Денесин, жанын кыйнап сопучулукта жашоо жакшылык катары эсептелбейт. Адамдын табигый акыбалы, жан менен дененин саламаттыгынан улам өзүн бактылуу сезүү, ырахаттанып жашоо. Бактысыздык жамандыктын көрүнүшү. Дене сонун

жашоону, оюн-зоокту, ырахаттанууну каалаганы бакытка жетүүгө, жамандыкты жеңүүгө шарт түзөт.

Башка жаратылган жандардан айырмаланып, адамдын жаны акыл-эс менен эркке ээ. Жан бул эрк менен бириккен таанып билүү жөндөмү. Мындан улам, адам өзүнүн тагдырын эркин жараткан болум. Жакшы менен жаманды да кабыл алуу, албоо эркине ээ. Бирок, эркин эркти, бул дүйнөгө келген негизги парзын аткара турган адам акыл-эске баш ийдирет. Акыл-эс бул Кудай адамга тартуулаган тубаса акылмандуулук, жакшы, жаманды ажыратып эркин башкара билүү максатында. Акыл-эс зороастризмде этикалык түшүнүк. Адам зороастризмде жогорку жыргалчылык (благо). Жаратылгандын жогорку баскычында акылмандуулук менен жакшы, жаманды ажырата билген адам турат. Адамдын тубаса акылмандуулугу алты изгилик аркылуу чагылдырылат, бул: сабырдуулук, туура акыл жүгүртүү, напсис, чынчылдык, ыраазычылык, үмүт. Бул изгиликтерге калп, текебердик, сараңдык, үмүтсүздүк сыяктуу кемчиликтер каршы турат. Табиятынан таза адам мындай кемчиликтерге алдырбаш үчүн жанын таза кармаш керек. Ал үчүн адам салматтуу, бактылуу, ыраазы болуш керек.

Жалпысынан Чыгыш мифологиясы тарыхый адеп-ахлактык сабактарды берип, адамдарды курчап турган дүйнө менен адилеттүүлүк, урматтоо жана гармония баалуулуктарын ачып, үйрөтүп, көрсөтүп турат. Ал Чыгыш Азиянын маданияттарына жана коомдоруна таасирин тийгизип, алардын моралдык ишенимдерин жана этикалык стандарттарын калыптандырган. Мындан тышкары, мифтер жана уламыштар фантазияны жана эмпатияны өнүктүрөт, бул бизге башка каармандардын көзү менен дүйнөнү көрүүгө, алардын эмоционалдык тажрыйбаларын жана мотивацияларын түшүнүүгө мүмкүндүк берет. Бул моралдык-этикалык тарбия берүүнүн маанилүү аспектиси болуп саналган ар кандай пикирлерди жана маданий салттарды урматтоого өбөлгө түзөт. Ошентип, мифтик аң-сезим моралдык-этикалык баалуулуктарды калыптандыруу үчүн шыктандыруучу булак болуп кызмат кылат, биздин аң-сезимибизди байытат.

Мифтик этикалык көз караштар адамдын социалдык иденттүүлүгүн бекемдөөгө, тарыхый тамырын жана салттарын түшүнүүгө да жардам берет. Бул адамдарга мурунку муундар менен байланышты сезүүгө жана алардын акылмандыгын жана тажрыйбасын мурастоого мүмкүндүк түзөт.

Чыгыш мифологиясы ар түрдүү экени белгилүү. Чыгыш Азия маданияттарынын, анын ичинде Байыркы Индия мифологиясы да бул маданияттарга мүнөздүү болгон моралдык-этикалык окууларды жана баалуулуктарды жараткан. Индия мифологиясы: Индуизм жана буддизмге негизделген. Индия мифологиясы көптөгөн кудайларды, жиндерди жана баатырларды камтыйт. Махабхарата жана Рамайна сыяктуу мифологиялык тексттер адеп-ахлактык сабактар, адилеттүүлүк жана дхарма (адилеттик) жөнүндөгү эпикалык жомоктордон турат.

Будданын окуусу дин катары өнүккөн учурда Хинаяна, Махаяна агымдары салыштырмалуу түрдө бөлүнгөндүгү тарыхта белгиленген. Хинаяна агымы коомдук жана үй бүлөөлүк жашоону четке кагат. Коомдо жашаган адамдын кыйбастык сезимдери пайда болот, анын жыйынтыгы азап чегүүгө алып келет. Сапар тартууда табияттын кереметине токтобос үчүн хинаяна өкүлдөрү көздөрүн жумуп жүрүүнү талап кылган.

Махаяна багытынын идеалы бул – бодхисаватта категориясы. Бодхисаватта “Будданын милдети” деп түшүндүрүлөт. Башкача айтканда, адам “сансара жолунан” - “жаралып – жок болуу” айлампасынан бодхисаваттанын изгиликтеринин негизинде куткарылат. Адептик жашоонун негизи болуп дана (ырайымдуулук), вирья (рухтун күчү), шила (мораль), кшанти (сабырдуулук), дхьяна (ой жүгүртүү), праджня (тынчтык жана жыргалчылык) түшүнүктөрү берилген. [44, 516 – б] Махаянанын этикалык гуманизми буддизмдин алгачкы этаптары менен үндөш. Будданын окуусу изгиликтер аркылуу адамзатты сактап калууга арналган.

Махабхарата этикасында бакыт издөө негизги маселе. Рахат алууну каалап, азап чегүүдөн бардык жандык качат. Биз каалабаган нерсе бул азап (дукха), ал эми биз каалаган жыргалчылык, ырахат (сукха). Махабхаратада

жыргалчылык менен азап чырмалышып жашайт, эриш – аркак жүрөт. Адамдын иш аракетинин максаты, жыргалчылыкты же азапты тынч, туруктуу акыбалда кабылдоо. Адилеттүүлүктү сактоо – дхарма адамга ырахат берүүчү өзгөргүс шарт. Ал башкаларды бакубатчылыкка жеткирип, өзүн сактап калууга жардам берет. Дхарма коомдун биримдигин жайылтат. Ал жаратылгандын баарысынын бакубатчылыгына максатталат. Махабхарата боюнча милдет түшүнүгүнүн маңызы “Өзүңө каалабаганды башкаларга жасаба” максима катары кабылданат. Дхарма бул жөн эле каалоолорду канааттандыруу эмес. Ырахат алуунун кеңейиши да чыныгы бакубатчылык бере албайт. “Бакытты каалоо, ырахаттануу токтобойт”. Себеби, ырахатка жеткен күнү да, андан да көптү каалай беребиз. Оюбуздун чабытын кармап, кумар үмүттү токтотуу зарыл иш.

Махабхаратада “моралдык императив” катары каралган ырым – жырымга байланыштуу бир окуя бар, анда бул дүйнөдөн кетүүгө чейин адамдын жашоосу маани – мазмундуу болуш керек: Анахорет үйлөнбөй бул дүйнөдөн алыстап баратып, сапарынын аягында тозоко келет. Ал жактан атасын, чоң атасын, ата – тегин түбү жок жараканын үстүндө жипке асылып, аны “убакыт” менен аллегориялык салыштырылган - чычкан акырындык менен кемирип, алар наристеге сактап кал деп жалынып турганын көрүп, аларды өзүнүн балалуу болушу сактап калаарын түшүнөт. Кайтып үйүнө келип үйлөнөт. Башкача айтканда, адам өзүнүн вазыйпасын аткарбай бул дүйнөдөн алысташына уруксаат берилбейт.

Ошентип, мифтеги жүрүм-турумду, баалулуктарды баалаган адеп-ахлак ченем элементтери бул моралдын маанилик тарыхый формасы. Мифтер жана уламыштар адеп-ахлактык баалуулуктарды гана чагылдырбастан, аларды коомго жеткирүүнүн жана орнотуунун каражаты катары кызмат кылат. Алар адептүүлүк, адилеттүүлүк, чынчылдык, кайраттуулук жана башка адеп-ахлактык сапаттар жөнүндө сөз кыла алышат. Мындан тышкары, мифтер ар кандай этикалык дилеммаларды чагылдырып, адамдын адеп-ахлагынын ар кандай аспектилерин изилдей алат.

Салттуу маданияттагы коомдун баалуулуктары менен ченемдеринин альтернативасыз жашоо ыкмасы болуп ырым-жырымдар эсептелет. Мораль бир маанисинде “күнөөгө батуу”, аң-сезимдин дисгармониялык формасы, бул “мындай болуш керек” жана “чынында кандай” түшүнүктөрүнүн ортосундагы айырма. Бирок ошол эле убакта мораль адамдагы жетилбегендикти тазалоо, жеңүү каражаты, анын болмуштук түшүнүктөр аркылуу идеалдык абалга жакындоосу.

Кыргыздардын мифоэпикасы - байыркы көчмөн маданияттын түпкүрүнөн жетилген, табияты татаал фольклордук чыгармалар. Алардын тутумунда мифтерден тартып кийинки доорлордогу тарыхый окуялар камтылган. Көчмөндөр цивилизациясынын дүйнө таанымынын калыптанышындагы болмуштун мыйзамдары жөнүндө ой жүгүртүүсү эмпирикалык байкоолорго негизделет. Дүйнөнү кабылдоо бул таанып-билүү образын түзүү тажрыйбасы. Байыркы кыргыздардын дүйнө таанымы турмуштук тажрыйбалык жалпыланган билимдердин элементтерин өзүнө сиңирген. Эмпирикалык билим, мифологиялык идеялар, диний ишенимдер, фольклордун ар кандай үлгүлөрү байыркы кыргыздардын дүйнө тааным философиясы катары кабылданат. Көркөм аң-сезимдин калыптанышында, теориялык билимдин негизинин пайда болушунда миф чоң роль ойногону белгилүү. Миф – адамзаттын руханий прогрессинин маанилүү жана зарыл баскычы, анын руханий ишмердүүлүгүнүн тарыхый биринчи формасы. “Аң-сезимдин мифологиялык стадиясы адамдын ой жүгүртүүсүнүн конкреттүү кырдаалдын тар алкагынан чыгышын белгилеген” [72, 407 - б.] Эпикалык жанр мифтен кеч жаралган, бирок алар бири-бирине байланыштуу жана формасы бирдей. Эпостогу сюжет, мотивдердин көбү мифтерге барып такалат. Эпос мифке караганда ойдон чыгарылган эмес. Эпосто адам кандайдыр бир объективдүү фактыларды чагылдырууга умтулат, өзүнүн фантазиясын чындык катары кабыл албайт. “Манас” үчилтигинде диний-мифологиялык идеялар курчап турган дүйнөнүн руханий, материалдык кубулуштарын өзүнө камтыган. Адам менен жаратылыштын органикалык байланышы көркөм

сюжеттерде берилген. Салттуу дүйнө таанымдын бардык формалары анимисттик же тотемдик образдар менен коштолуп турганы белгилүү. Ал эми табиятка сыйынуу ыйык башаттардын рухуна сыйынуу менен башталат. Жер, Суу сыяктуу элементтер жашоо башаты катары каралган. От илгеркилердин идеяларында адамдарды жамандыктан тазалап, сактаган.

Адептин социалдык, натуралисттик теориялардын маанилик элементтери диний-мифологиялык көз караштарда эле байкалып турганын белгилөө керек.

Эпосто элдин этикалык идеялары жакшылык менен жамандыктын күрөшү жөнүндөгү ойлор аркылуу берилген. Жакшылык менен жамандык, алардын күрөшү, эреже катары жакшылыктын жамандыкты жеңүүсү чыгармалардын негизги өзөгүн түзөт, алар элдин жакшылык жана адилеттүүлүк, мекенчилдик, гумандуулук жөнүндөгү адеп-ахлактык идеалына негизделген. Демек, эпосто адеп-ахлак коомдук да, жеке да дүйнө таанымдын, адамга, коомго, тарыхка карата көз караштын универсалдуу формаларынын бири болуп саналат.

Кыргыз фольклор жанрынын эпикалык формасы мазмундук жактан бай эсептелинет, монументалдык “Манас” үчилтигинен тышкары элдин баатырлыгын даңазалаган кенже эпосторду да белгилеп койсок. Баатырдык эпостордо кээ бир тарыхый учурларды, үрп-адат, адеп-ахлак ченемдерин, курчап турган жаратылыш жөнүндөгү ойлорду эл сюжеттик, образдык сүрөттөө менен поэтикалык формада чагылдырган.

«Манас» эпосундагы жакшылык менен жамандыктын мифоэпикалык формалары жарык, караңгынын, өмүр менен өлүмдүн, адамдык абийир менен уятсыздыктын күрөшү түрүндө берилген. Ошондой эле адамдардын, жаныбарлардын, мистикалык жандыктардын жана жаратылыш кубулуштарынын «оң», «терс» каармандарынын аллегориялык образдарында көрсөтүлгөн.

Элдик оозеки чыгармачылыкта баатырларга коштоочу ат коюунун импровизацияланган түрү бар. Аларды ай, күн, асман же башка кубулуштарга,

нерселерге салыштырып, жеке өзүнө мүнөздүү касиеттерин, сапаттарын баса белгилешкен. Манастын эпикалык образы өзүнө гана таандык сапаттар менен коштолот, мисалы, “Айкөл” түшүнүгү. Моралдык баалоодо бул категория жалпы адамзаттык баалуулуктарды туюндурган социалдык - этикалык сапаттарды камтыйт. Бул эпитеттин экиге бөлүнгөн маанилик түшүндүрмөсү: “Ай” анан “Көл”. Чыгыштын салттуу руханий маданиятында «аллегория» колдонулуп, этноэтикалык формулировка боюнча «Ай» термини «ыйык», «тунук», «таза» сыяктуу түшүнүктөрүнө трансформацияланат. Ал адамдын жүзү, касиети. Байыркы мифологиялык булактарда айдын жарыгы чоң мааниге ээ болуп, жарык, сулуу, нурлуу сыяктуу түшүнүктөргө айланган. Салттуу аң-сезимди изилдөөдө көпчүлүк учурда семантикалык мазмуну бирдей болгон түшүнүктөрдү кезиктиребиз, мисалы: жаркылдаган адам (блеск), улуулук (величие) түпкүлүгүндө жакшы сапат катары кабылданат. Эстетикалык мүнөздөмөлөр этикалык сапаттарга ээ болот. Табу, тыюуларды адеп аң-сезиминде аңдоо мезгилинен “сонун менен жакшылык” (прекрасное и добро), “копол менен жамандык” (безобразное и зло) бир бүтүн сапат деп таанылган. Андан кийин өнүккөн коомдук аң-сезим мындай принципти орноткон: моралдык талаптарга жооп берген адептүүлүк бул сонун, ал эми жакшылык эстетикалык жактан копол болсо, моралдык жактан жакшы боло албайт. Дал ушул этикалык жана эстетикалык чөйрөлөрдүн биримдиги “Айкөл” эпитетинин семантикалык маанисин аныктайт. «Көл» аллегориялык терең мааниге ээ жана адамгерчиликтүү, рухий, кайрымдуу деп чечмеленет. Бул түшүнүк адептүү, кең пейил, боорукер, адамгерчиликтүү адамдын мүнөзүндөгү өзгөчөлүк. Ошентип, баатырдын “Айкөлдүгү” этика-эстетикалык маанидеги: эр жүрөк, калыс, боорукер, кең пейил, таза, нурдуу, ыйык, асыл сыяктуу мүнөздөмөлөрдү жана жан аябастык, сабырдуулук, чыдамкайлык, жеңилген душманга гумандуу мамиле деген социалдык-этикалык сапаттарды бириктирет. Бул түшүнүктүн аныктамасы сөздүктөрдө мындай деп берилген: “Айкөл адам – бул өзүнө таандык делген сапатты көрсөткөн адам эмес, табияты ушул сапатта болгон адам. Мындай адам,

аныктама боюнча, башкача болушу мүмкүн эмес." [161]

Байыркы гректер "калокогатия" түшүнүгүн "айкөл" эпитетинин белгилерин ачып берүү үчүн колдонушкан. «Платон бул терминди гректер арасында асылдыктын, байлыктын, физикалык жана рухий жөндөмдүүлүктөрдүн жыйындысы болгон билим идеалын белгилөө үчүн колдонгон» [238, 273 - б.]. Лосев А.Ф. «История античной эстетики» аттуу илимий эмгегинде философиялык калокогатия жөнүндө сөз кылып, Ксенофонттун Сократтын калокогатияны түшүнүүсү жөнүндөгү ойлорун келтирет «Бирок Сократ калокогатияны изгиликтен, изгиликтүү жосундардан, сулуулуктан айырмалайт». Андан "... сонун жана жакшы бул, адам өз иш-аракетинде (поступок) жетекчиликке алыш керек, бирок ал иш-аракеттин (поступок) өзү эмес. Калокогатия – изгилик да эмес. Калокогатия - изгиликтүү иш-аракеттерде ишке ашкан жакшылык" [161, 389 - б.] Ошентип, байыркы гректерде "Калокогатия" сонун, изгиликтүү жосундук иш-аракеттердин (поступок) жалпы образын чагылдырган категория катары бааланат. Бул этикалык-эстетикалык сапат, анын мүнөздүү белгилерине сонун (прекрасное) жана изгилик (добродетельное) түшүнүктөрү кирет.

Манасты коштоп жүргөн дагы бир мифоэпикалык образ – бул “канкор” термини. “Канкор” сөзүнүн азыркы мааниси “катаал”, “кан ичкич” деп түшүнүлөт. Бирок, эпикалык чыгарманын контекстинде бул түшүнүк «терс» да «оң» да сапаттарды камтыйт. Кээ бир учурда ал оң мүнөзгө да ээ, башкача айтканда, согушта ырайымсыздык, канкордук, таш боордук баатырдык, эрдик катары бааланат. Дегеле эпикалык баатырлардын аракетине баа берүү, оң же терс деп бөлүү субъективдүү позиция. Адеп ченемдерине арналган изилдөөлөрдө мындай мисалдар бар: Фирдоуси башкаруучунун адилеттүүлүгү жөнүндө айтып жатып, Шах Хосров Ануширван Кичи Азиядагы аскердик жортуулу учурунда, өзүнүн жоокерин, дыйкандан бир мүшөк чөп тартып алганы үчүн өлүм жазасына буйрук бергенин белгилеген. Монгол тилдүү элдердин эпикалык чыгармаларындагы “Канкор” же “Хонгор” түшүнүктөрү баатырларга оң мүнөздөмө берүү үчүн пайдаланылат,

“боорукер”, “келбеттүү”, “даңазалуу”, “кымбаттуу” деген маанини билдирет. Демек “канкор” түшүнүгү башында ушундай мааниге ээ болгон, бирок убакыттын өтүшү менен ал унутулуп калган. [116, 659 - б.]

Согуш талаасында көрсөтүлгөн эрдик – жакшы деп бааланган жосундук аракеттин (поступок) бир түрү, ошол эле учурда, жакшы эсептелген жосундук иш-аракеттин тескери жагы бар, баатыр майдан талаасында канкор, зулум болбой койбойт. Сөздүн түпкү мааниси убакыттын өтүшү менен жоголуп, адептик аракеттерге этикалык баа берүүнүн контекстинде жамандык катары бааланышы мүмкүн. Ал эми, мекенди коргоо үчүн эрдик көрсөтүп ырайымсыздык менен душманды талкалоону моралдык милдет катары кабыл алып, «балким» жакшы баа берүү керек. Фольклордук жанрдын эпикалык формасы адептик, этикалык ченем, идеалдарды калыптандырып салттуу маданияттын руханий байлыгын түзөт. Элдик оозеки чыгармачылыкта (эпостордо да) адептик жөнгө салуучу ченемдик функцияны каймана сөздөр, макал-лакаптар аткарат. Фольклор баалуулуктар системасын реконструкциялоо, адептик башаттарды аныктап, негиздөө үчүн негизги рухий булак. Демек, жогоруда талкууланган этикалык, эстетикалык түшүнүктөр жана парадигмалар социалдык, антропологиялык жана натуралисттик мүнөздөгү көптөгөн түшүнүктөргө бөлүнөт.

Көчмөндөрдүн маданиятында курчап турган дүйнө менен адам ажырагыс, адам табиятты таанып, сезет жана аны менен бирге жашайт. Убакыт-мейкиндик континууму эпикалык мезгилде нерселердин, кубулуштардын түбөлүк айланып турган цикли катары кабылданат. Көчмөн элдердин көп кылымдык тарыхы, кайталангыс маданияты келечек муундар үчүн руханий байлык болуп саналат.

2.2. Диний этиканын логикалык табияты жана концептуалдык өзгөчөлүгү

Жалпысынан адеп-ахлактык тарбиянын маанилүү негиздеринин айрым аспектилерин, ошондой эле коомдун керектөөлөрүн канааттандыруунун

негизги моралдык мүнөздөмөлөрүн аныктоодо илимий-теориялык жана саясий концепциялар маанилүү роль ойнойт. Айтылган теориялардын көп түрдүүлүгүн эске алуу менен аларды шарттуу түрдө үч негизги чоң топко бөлүүгө болот, мындай топтор бири-биринен генезиси, өзгөчөлүктөрү жана мааниси боюнча кескин айырмаланып турган теологиялык, табигый жана коомдук-тарыхый адеп-ахлактарды атоого болот [65].

Эң оболу адеп-ахлактын маңызы жөнүндөгү байыркы доордогу теологиялык ойлорго көңүл буралы. Бул концепцияда адеп-ахлактык баалуулуктарды жана эрежелерди, оң жана терс категорияларды, ошондой эле адам тарабынан аталган баалуулуктарды жана эрежелерди колдонуу актысы Жараткан тарабынан берилген деп айтылат. Ушунун аркасында алар чексиз, түбөлүктүү жана өзгөрбөс сапаттарга жана универсалдуу мазмунга ээ. Теологиялык жана этикалык доктриналардагы адеп-ахлак Кудайдын кудуреттүү күчүнө негизделген. Жаратуучу чындыкты, ар тараптуулукту, руханий өнүгүүнү жана адеп-ахлактык баалуулуктарды берүүчү күчтүү күч катары сыпатталат. Ушуга байланыштуу баардык эле адамдар эч кимге, жада калса Жаратканга таянбастан, адамкерчиликтин жана чыныгы адилеттиктин канондорун өз алдынча эркин кабыл алууга кудурети жетпейт жана аталган мыйзамды да аткарууга жөндөмдөрү болбойт.

Жараткандын бар экенине шектенүү же ишенбөө табигый, физиологиялык, дене кумарлары жана жалган дүйнөнүн жалган жашоосу сыяктуу адамдын күнөөкөр жашоосу менен байланышкан адам жашоосунун азгырыктары менен аныкталган. Эгерде Жаратуучу жок болсо, анда инсан адептүүлүктүн алып жүрүүчүсү ирээтинде бааланмак эмес. Ошого карабастан, Кудай адамды макулуктардын арасында акыл-эстүү бир жан катары жаратып, анын өзүмчүл сапаттарынын таасири менен ага напсий күнөө жүктөгөн. Ушуга байланыштуу адамдын ички руханий дүйнөсү адеп-ахлактык мыйзамдарга баш ийип, ар-намысы менен уят-сыйыты анын ийинине жүктөлөт. Натыйжада реалдуу адеп-ахлактуу адамдын жогоруда айтылган бийик руханий мыйзамдарына жетишүү чоң күч-аракетти талап кылат. Жыйынтыктап

айтканда, Жараткандын чечкиндүүлүгү теологиялык адеп-ахлактагы адеп-ахлактык баалуулуктардын жана муктаждыктар үчүн өзгөчө негиз катары каралат, анткени ал адеп-ахлактын маңызын ачып гана тим болбостон, аны өзүнүн эркине ылайык жаратат.

Бирок, айтылган багыт адамгерчилик түшүнүгүнүн чегинен тышкары алынса, анда ал көп күчкө ээ боло албайт. Ушул учурда өзгөчө бир маселе жаралат: адам үчүн адеп-ахлактын мыйзам ченемдүүлүктөрү маанилүү роль ойнойбу же Жараткандын өкүмүбү? Аталган маселеге жооп табуу бир топ кыйынчылыктарды туудурат. Бирок, ошондой болсо да, адеп-ахлактык мыйзамдар Жаратуучуга таандык болсо, анда Жараткан өзү бул мыйзамдарды сактайт. Демек, Жаратуучу менен адеп-ахлак мыйзамдарынын ортосундагы байланыш теология үчүн эч кандай мааниге ээ эмес, анткени анда ал Жаратуучуга каршы иш кылганга барабар экени аныкталат. Маселен, Жаңы доордун белгилүү окумуштуусу Гуго де Грооттун диний эмес окуулардын пайда болушуна анын Жараткандын кудуреттүү күчүнөн жогору койгон табигый юридикалык постулаттары түрткү болгон.

Теологиялык адеп-ахлак окуусуна таянып, Жаратуучу бир нерсеге жакшы сапаттарды ыйгарбайт, бирок мындай учурда да нерселер Жаратуучунун каалоосу менен оң мүнөзгө ээ болот. Демек, инсандын теологиялык табияттагы милдеттери этикалык негиздердеги милдеттерине караганда алда канча маанилүү. Дегеле диний жана адеп-ахлактык парздар бири-бирине шайкеш келип, динчил адамдын ички руханий дүйнөсүндө кооптонууну жаратууга жол бербегени жакшы. Бирок, мындай шайкештик дайыма боло бербейт, эгерде алардын ортосунда карама-каршылык болсо, анда адам Жаратуучу белгилеген милдеттерге баш ийиши керек. Мисалы, Библиянын Эски Осуятында Авраамды Кудай үчүн жалгыз баласын курмандык чалуу өкүмүн таңуулаган.

Ошондой эле рационалисттик концепцияларда теологиялык этиканын дагы бир багыты дайыма сынга алынып келген. Теологиялык окуу этикалык мыйзамдардын генезисинин проблемасын рационализмден тышкары кароо

менен теориялык билим деп атоого болбойт деп баса белгилешет. Себеби, рационалисттик билим өз алдынча бар болгон чындыкты аныктоого аракет кылса, ал эми адеп-ахлактык милдеттердин негизи катары объективдүү дүйнөдөн тышкары жашаган Жаратуучунун кудуреттүү күчүн аталган. Натыйжада этикалык мыйзамдардын мааниси рационалисттик билимге карата түшүнүксүз болуп эсептелет.

Этикалык нормалардын жаралышы туурасындагы кийинки концепциясы болгон табигый деп аталган окууга токтолсок. Аталган концепция теологиялык окуудан айырмаланып, бүтүндөй жаратылыштан жана анын ажырагыс бөлүгү болгон адамдын маңызынан моралдык ишенимдерди жана милдеттерди алат.

Адеп-ахлак жөнүндөгү табигый окуулар эң узак калыптануу тарыхына ээ. Байыркы Грециянын улуу ойчулдары адамдын жашоо образы анын табиятына туура келерин аныктап, анын бактылуулугунун мотивациялык принциптерин аныктоого аракет кылышкан. Ошого карабастан, классикалык доордун экинчи чейрегине чейин табигый моралдык окуулар илимий-теориялык, рационалисттик мүнөздө болуп, эмпирикалык ишмердүүлүк менен тастыкталган эмес жана ошонун негизинде чоң сынга дуушар болгон.

Натыйжада, Байыркы Грециядагы илимий окууларда адамдын өмүр сүрүүсүнүн негизги милдеттери анын түпкү максатында бактылуулукка умтулуу саналган, натуралисттик концепциянын негизинде жосунсуз иш-аракеттердин баардык түрлөрүн жана сезимдик эмоцияларды жогору койгондор да коомдун моралдык принциптерине каршы келгенине карабай бактылуулукка жетүүгө далалаттанышат. Жакшы менен жамандын айырмасын карап чыгуунун негизги куралдарын жана ыкмаларын иштеп чыгуу эң татаал маселелердин бири. Бирок, рационалдуу принциптерди философияда бул маселени чечүүнүн жалгыз жолу деп атоого болот. Байыркы грек философиясынын адеп-ахлактык алкагында бул көйгөйдү чечүүгө аракет жасалып, анын натыйжасында «даанышмандык» категориясы иштелип чыккан.

Аталган категория жакшы менен жаманды айырмалоочу критерий катары кызмат кылган.

Этикалык проблемаларды изилдөө коомдук өнүгүүнүн ар бир этабында талапка ылайык изилденген. Мисалы, XVI-XVII кылымдардагы окумуштуулар адамдын болмушунун маңызын изилдөөгө багытталган концепцияларга таянып, адам табиятынын өзү бири-бирине карама-каршы келген элементтерден тураарын аныкташкан. Аталган доордун көрүнүктүү өкүлдөрүнүн бири Т.Гоббс жана Б.Спиноза сыяктуу окумуштуулар адам өз кызыкчылыгын биринчи орунга койгон агрессивдүү жандык экенин айтышкан. Демек, адамга өжөрлүк, таш боордук, ачуулануу мүнөздүү. Ошол эле учурда ал доордун Жан- Жак Руссо баштаган окумуштууларынын бир бөлүгү адам негизинен жаман же жакшы сапаттарга ээ болуу менен төрөлбөйт, аны коомдогу экономикалык, саясий жана социалдык чечилбеген көйгөйлөрдүн негизинде пайда болгон терс көрүнүштөрдүн топтому бузат. Натыйжада, аталган тарыхый доордун теологиялык мүнөзүндөгү адеп-ахлак жалпысынан коом тарабынан ынандыруу жана жагымдуу кабыл алынган. Ошол эле учурда акыл-эстүү принциптердин негизинде иштелип чыккан моралдык-этикалык эрежелердин адамдар үчүн анчалык мааниси жок болчу. Себеби, теологиялык мүнөздөгү адеп-ахлак чексиз келечеги бар жалпы адамзат коому үчүн этикалык ишенимдерге артыкчылык берген.

Үчүнчү илимий концепциянын изилденип жаткан проблеманы изилдөөдөгү маанисин талдап көрөлү. Бул багыттын негизги өкүлдөрү марксизмдин негиз салуучулары. Марксизмдин көрүнүктүү изилдөөчүлөрү инсандын жана коомдун өнүгүшүндөгү ишмердүүлүк менен коомдук мамилелердин диалектикалык байланышы адамдардын жүрүм-турумунун жана адеп-ахлактык мамилелеринин калыптанышынын негизги фактору болуп саналат деген ойду айтышкан. Айрыкча индивиддин тилин, акыл-эсин, логикалык ой жүгүртүүсүн калыптандырууда активдүү ишмердүүлүгү жана эмгектенүүсү өзгөчө роль ойнойт. Марксисттердин ою боюнча, бул

адамдардын өзгөчөлүгү, аларды жаратылыштагы башка жаныбарлардан айырмалап турган сапат катары аныкташкан.

Теологияны теориялык илимдерге карама-каршы коюп, У. Джеймс "адамдын негизги артыкчылыгы диний ишенимдеринде эмес, анын жашоо өзгөчөлүктөрүндө" [56, 44-б.] - деп ырастаган. Диний ишенимдин негизги артыкчылыктары тууралуу негизги суроо ушул жерден туулат. Жыйынтыгында У.Джеймс аталган маселени карап чыгып, "андагы маанилүү приоритет катары адам өзүн таанып-билүү үчүн кайсы динге таандык экенин түшүнүшү керек" деди [57, 50-б.].

Демек, бул жерде адеп-ахлактуулук менен диний баалууктардын бири-бири менен болгон байланыштарын карап чыгуу абзел. Диний ишеним моралдык ченемден бааланып, талдана баштагандан, тагыраак айтканда, дин философиялык алкакта иликтенген учурда, арасындагы бир катар маселелеринде чечилбеген позициялар бар. Адеп менен диндин өз ара мамилеси – тарыхый көйгөй. Дин да, адеп да, адамдын тарыхында, маданияттын рухий өнүгүшүндө жетишкен бир бүтүндүгү экендигин көрсөтүүдө. Мораль менен диндин терең жана ажырагыс байланышы, алардын ортосундагы ички карама-каршылыкты жокко чыгарбайт, маселе алардын калыптануу процессинде чагылдырылат. Кудай болбосо, адеп болбойт деген теисттик көз карашта диний адеп-ахлак гана бар, ал эми атеисттик принциптен алганда диндин адеп-ахлаксыздыгы же адеп-ахлактын диний эместиги ырасталат. Диндин өзүнүн постулаттары менен бирге эле моралдык аспектиси болуш керек. «Мораль теологиянын маанилүү жагын толуктап турат» [219, 76 – б] – деп В. Н. Шердаков өзүнүн эмгегинде басым жасаган. Ошондой болсо да, теологияда моралдын ролу чоң. Коомдук аң сезимдин формалары болгон дин жана моралдын карым-катышы алардын пайда болуу түпкү тегинен башталат. Моралдык аң сезимдин динден мурун пайда болгондугу изилдөөчүлөр белгилеп келген. Ошол эле учурда динсиз мораль болбойт, же болбосо, дин аркылуу мораль өзүн көрсөтөт деген түшүнүктөр да бар. Булардын жалпылыгы адамдардын адептик мамилесин

жөнгө салат. Айырмасы, мораль адамдардын бул дүйнөдөгү, реалдуу мамилесине таянат, ал эми диндин шарттары “чын дүйнө”, табияттан жогору турган нерселер. Диний философ катары таанылган С. Н. Булгаков «...мораль теологияда калыптанат» [25, 45 - б.] – деп белгилеп өткөн.

Эволюциялык өнүгүүнү жактагандардын таалиматында динсиз таза мораль жеңип чыгууга тийиш, адеп түшүнүгүнүн өзүн алганда азырынча калыптануу процессинде турат. Бул ой, мораль менен диндин табиятын, алардын карама-каршы мамилелеринин көйгөйүн чечпейт. Себеби, адамдын эмоцианалдык-психологиялык табиятынын татаалдыгы, анын ички дүйнөсүнүн жана рухий баалулуктарынын көп кырдуулугу турат. Мындан тышкары, мораль менен диний ишенимдин ортосунда түздөн-түз байланыш жок. Бул учурда динди бекем туткан адамга да адептик ченемдерди бекем кармануу мүмкүнчүлүгү болбошу ыктымал.

Дин менен моралга ортомчу болуп, алардын кызыкчылыктарын коргоп, жараштыруу күчүнө философия ээ. Философиянын болушу адеп менен диндин карама-каршылыгынын төмөндөшүн шарттай алат. Мындан улам, диндин адептик жана адептиктин диний проблематикасы философияда салттуу түрдө салмактуу орун ээлейт. Жалпысынан мораль менен диндин өз ара мамилеси жөнүндө суроонун философиялык жактан коюлушу диндин адеп үчүн да, адептин дин үчүн да эки тараптуу маанисин айкындоого барып такалат.

Мораль менен диндин чектешкен тогосу бар. Теодицея проблемасы Батыш Европанын рационалдуу диний философиясына көбүрөөк мүнөздүү болгон. Бул дүйнөдөгү жамандык менен ажалдын бардыгы Кудайдын ырайымдуулугуна жана кудуреттүүлүгүнө шек келтирбейт, тескерисинче рационалдуу түрдө актоого аракет кылат. Башкача айтканда, теодицея көйгөйү – бул жакшылык менен жамандыктын өз ара мамилесинин диний мааниге өткөрүлгөн формасы. Теодицея диний этика үчүн орчундуу маселе. Байыркы философияда теодицея проблемасы стоиктерге жана Эпикурга таандык, ал эми жаңы доордо Лейбнице чагылдырылган. Улуу ойчул колдогон «социалдык прогноздоодогу окшоштук» концепциясы «Жараткандын провиденциализми»

версиясын аныктайт, бул жерде жакшылык жана акыйкатсыздыктын генезиси таптакыр калыптанбашы ыктымал. Немец окумуштуусунун ою боюнча, баардыгы – Кудайдын эрки кепилдик болгон бакытка алып барат. Теодицея сунуштаган чечимдер философиялык позициядан бааланган эмес, анткени ишенбестик, шектенүү дүйнөдө дайым өкүм сүргөн.

Ал эми С. Кьеркегор этикалык жана диний кагылышуулардын деңгээлинде келип чыккан терең карама каршылыкты айкындап ачууга өзгөчө аракет жасайт. «Страх и трепет» аттуу китебинде Кьеркегор библиялык аңгемелердин каарманы Авраамдын жосундук иш-аракетинин (поступок) рухий мани-маңызын түшүндүрүп, «этикалуулукту жоюу» деп атайт. Авраам, Кьеркегор үчүн, трагедиялык каармандардан айырмаланып, болмуштун бийик чекитине чейин жеткен, Кудайга толук берилгендигин далилдөө үчүн өзүнүн жалгыз баласын курмандыкка чалууну чечкен чыныгы «диний каарман» болуп саналат. Мында чыныгы ишенимдин үлгүсүн көрсөткөн Авраамдын жасаган ишинин трагедиялык түйүнүнүн эң терең тамыры, Кьеркегордун пикирине ылайык, акыл-эске сыйбаган, жалпы кабылданган моралдын канондоруна каршы келгенинде. Анда автор «Авраам өзүнө таандык болгон адепсиз жүрүм-турумунун негизинде жалпы адеп-ахлактык нормалардан четтеп, ийгиликтерди жаратууда моралдык баалуулуктарды четке каккан» [100, 55-б.] – дейт.

Бул жосундук аракетти жасоо кыйын, анткени биринчиден, Авраамдын ниетин кылмыштуу ниет катары баалаган коомдук моралды жана жалпы кабыл алган этикалык мыйзамдарды жеңүү керек, экинчиден, ишенимин далилдөө үчүн курмандыкка чалууну Кудай талап кылган жалгыз уулуна аталык сүйүү сезимин жеңүү керек. Кьеркегордун ою боюнча, Авраам моралдык принциптерди жеңүү менен азгырыкка алдырган жок. Адатта биз адамдын өзүнүн парзын аткаруудан алаксыткан нерсени азгырык деп атайбыз, бирок мында Кудайдын эркин аткаруудан алаксыта алган этикалуу нерсенин өзү азгырык. «Анда парз деген эмне? Парз – бул Кудайдын эркин белгилөө үчүн билдирүүнүн өзү». [100, 56-б.]

Ойчул, чексиз ишенимдин негизинде, диний жосундук иш-аракеттин алдында моралдык изгиликтерди четке кагып, жоюп саларын жогорку мисал аркылуу айкындап айтты. Кудай Исаактын өмүрүн сактап калат, демек, моралды парадоксалдуу түрдө бекемдөөнү талап кылган ишенимдин натыйжасы акыры-аягында этиканы ырастайт. Бирок, кандай гана болбосун, бул жерде этикалуулук – диний иш-аракеттин каражаты, куралы. Орус ойчулу Шестов Л. өзүнүн «Киргегард жана экзистенциалдык философия» аттуу китебинде Кьеркегордун этикалык жана диний ишенимдин ортосунда келип чыккан мамиледе, ишенимдин жана акыл эстин келишпестигин аныктайт. Этикага каршы Кьеркегор тарабынан жасалган жүрүш – бул зарылдыкка каршы жүрүш. «... Киргегард баштапкы күнөөнү адам эмес, Кудай тарабынан жасалгандыгына алып барды». [220, 224 – б.]. Ошентип, толук ырааттуу диний ой жүгүртүү үчүн этикалуулуктун, теологиянын орду, катышы жөнүндөгү философиялык ой жүгүртүүлөрдө Кудай, анын жашыруун, акылга сыйбаган эрки, акыл-эстен, адеп-ахлактан жогору тургандыгы толук түшүнүктүү. Мында динди бекем тутуу баарынан артык экендиги даана билдирилет.

Жалпы эле этикалык теориялардын моралдык идеялары түрдүү социалдык-маданий салттардын контекстинде өнүгөт. Биздин моралдык принциптерибиз таандык болгон маданий алкакка көз каранды. Ошол маданий чөйрөдөгү салттуулуктун негизинде тиешелүү идеялар пайда болот. Кандайдыр бир маданий чөйрөдө болгон моралдык чечим экинчи социалдык чөйрөгө туура келбейт, же ар кандай чечмеленет. Бул этикалык көрсөткүчтөр, дүйнөгө болгон көз караштан, таанымдан улам аныкталган натыйжалар менен байланыштуу экенин көрсөтүп турат. Ошол эле учурда, моралдын кээ-бир принциптери социалдык чөйрөгө жалпы ишенимдүү болуп саналат.

Буга байланыштуу ислам этикасындагы парз түшүнүгүнө жана христиан дининдеги “он осуят” аталган, жана башка моралдын принциптерин билдирген жыйындыларына кайрылып көрсөк. Бардык парз бул жосундук иш аракет. Ал адептин парзы, демек адамды жамандык кылбай, жакшылык кылууга үндөйт. Мындай учурда, бардык парз кандайдыр бир талап коюуу же

тыюу салуунун жыйынтыгы болуп каралат. Бул талап жана тыюу салууга даректелген адептик парз адамга жүктөлөт. Мындай талап жана тыюу салуунун аркасында Абсолют турат деген исламдагы динний концепциялардан карап иликтесек. Парз түшүнүгү адамдын жоопкерчиликтен чыккан иш аракет жолундагы милдеттерди аткаруусу. Айрым принциптерге ылайык адамдын адептик парзы бул анын ырахат алуусу жана кыйналуудан арылуусу, ырахаттанууга алып келүүчү жолду тандоосу. “Моралдык парз” түшүнүгүн терең иштеп чыккан философиянын эң көрүнүктүү өкүлү И. Кант парзды аныктаган моралдын мыйзамдарын ызаттоону зарыл деп эсептеген. Ал акыл-эс тарабынан ишке ашуучу процесс деп аныктаган.

Диний этикада парз, Кудайдын буйругуна, эркине же ырайымына дал келүүчү иш. Негизинен адамдын милдеттеринин белгилүү бир бөлүгү башка адат жана өнөкөттөрдөн бир аз айырмалануу менен анын жорук-жосун жана жүрүм-турумуна тийиштүү болот. Куран жана сүрөөлөргө негизги диний булактарга, ошондой эле мусулман окумуштууларынын изилдөөлөрүнө таянуу менен исламдагы парздын төмөнкү айырмалоочу белгилерин көрсөк болот.

Мораль жана анын ичинде дин дагы жакшылык жасоого үндөп, жаман иш аракеттерди жасоого тыюу салат. Демек, ар бир милдет кандайдыр бир буйрук же тыюу салууга негизделген. Бул жерден эки маанилүү суроону коюшат.

Иш аракеттер өзүнүн табияты, маңызы боюнча “жакшы” жана “жаман” болобу, же буйрук, тыюу салуу колдонулгандан кийин ушундай болобу?

Адам акыл-эси менен өзүнүн милдеттерин андай алабы, же пайгамбар пайда болгондон тартып өзүнүн чакырыктарын адамга жеткирип, анан адамга милдеттер жүктөлдүбү?

Бул суроолор адамдын иш аракети менен байланышып этиканын жана укуктук таалиматтардын кароо, суроо карамагына кирет. Бул маселеге тийиштүү ар пикирлер бар экенин изилдөөчүлөр белгилеп келет жана жакшылык кылуу, күнөө кылуу маселеси каралат. Биздин аң-сезим болгону ой

жүгүртүү менен гана иш аракеттин бул сапатына жете алат. Баалуулукка эмне кирет, деген, диндин аныктоо чөйрөсү болуп саналбайт. Акыл-эс өзү бул баалуулуктарды аныктай алат. Ислам теологдору белгилеп, Кудай буйурбаса дагы адамга жакшылык кылуу жана жамандыктан оолак болуу милдети жүктөлөт. Кудай буйругу менен акыл-эс тыянагынын ортосунда карама-каршылык болушу мүмкүн эмес экенин билдиришет. Натыйжасында, адамга диний чакырыктар жетпесе да, ал негизги диний жана адептин милдет түйшүгүн тартат, ага жооп берет деген пикирди айтышат.

Экинчиден, иш аракеттер дин аныктаганда жана анын натыйжасында гана “жакшы” же “жаман” болот. Ошондуктан шариат буйруган нерсе “жакшылык”, ал эми тыюу салганы “жамандык” болот. Эгерде тийиштүү диний көрсөтмө болбосо, акыл-эстин “жакшы” менен “жаманды” түшүнүүгө кудурети жетпейт. Ошентип, адамга ислам чакырыгы жетпесе, ал негизги диний жана адеп-ахлактуу милдет түйшүгүн тарта албайт. Исламда милдет бул рухий баалуулук. Ар бирибизге жүктөлгөн милдетте, биз аны түшүнсөк да, түшүнбөсөк да жакшылык бар деп каралат. Башка сөз менен айтканда, Кудайдын ар бир буйругунда ачык же жашырын түрүндө жакшы нерсени турмушка ашыруу максаты болот, ал эми ар бир тыюуу жамандыкты жок кылуу деп эсептелет. Милдеттерди аткарыш керек. “Бул сенин милдетиң. Кааласаң аткар, каалабасаң жөн кой”- деп эч кимге айтпаш керек. Парз бул өз кезегинде, жоопкерчилик жана уруксат берилген милдеттүү түрдө кылынуучу нерсе.

Мусулман ишенимине ылайык ар бир адеп-ахлактык милдет – Жараткандын буйругу, аны адамдар Кудайдын кулу сыяктуу аткарууга милдеттүү. Бирок бул парз милдети жаратылыштын кайсы-бир мыйзамына туура келген милдеттен айырмаланып турат. Же мораль табияттын мыйзамдарында мындай боштондук жок сыяктуу эркиндикте парзды аткарууга үндөйт. Мисалы, тамак-аш жок болсо дагы ачка болгонун эч ким ачык жарыялабайт. Бирок адам өзүнүн адеп-ахлак милдеттерин аткарбашын, же ушундай кылаарын айта алат.

Исламда адам өзүнүн милдеттерин аткарууда сырткы басымдардан жана жаратылыш мыйзамдарынан көз каранды эмес экенин, анын белгилүү үлүшүнө ээ экенин түшүнөт. Ал төмөнкү жыйынтыкка алып келет. Анда адептүү жашоонун артыкчылыгы жөнүндө айтылат. Адептүү иштерди аткарууда адамга канчалык көп эркиндик берилсе, ошончолук бул иш баалуу болот. Себеби, баалуулук моралдык осуяттарга ылайык, бизди аргасыз кылган сырткы басым аркылуу эмес, анын аткарылышына зарылчылыкты канчалык сезгенибизге карата аныкталат. Ислам моралы адамдын милдетин сыноо катары элестетет.

Чынында эле парзды тутуу кыйын. Бир караганда кысталып жашаганча эркин жашаган оңой сезилет. Адам жаратылыштын кыйнаган мыйзамдарын жеңил кабыл алат. Себеби, ал шартка багынуудан башка анын айласы жок, ал зарылчылыкка карама-каршы турууга кудурети, күчү жетпейт. Буга карама-каршы моралдык жактан адамда дайыма альтернатива болот. Психологиялык жактан акыл-эси ордундагы адамдын ишеними, акылы, ыйманы аны жакшылыкты тандоого жана өзүнүн милдеттерин аткарууга чакырат. Биологиялык муктаждык, жаман адаттар, социалдык чөйрө дагы адамды жамандык кылууга аргасыз кылып, өзүнүн милдеттерин аткарбоого алып келет. Мындай тандоонун алдында калган адамга өзүнүн эркин жакшыга жана парзга буруу оңой эмес. Исламда парз өзгөрүлбөйт. Бардык чечим сыяктуу эле аныкталган адептүүлүк мыйзамдары туруктуу жана өзгөрүлбөс. Адептүүлүккө тийиштүү буйрук жана тыюу салуулар диндин башка чечимдери сыяктуу эле уруксат кылынган жана тыюу салынган деп аныкталат. Чындыгында, байыркы жана жаңы коомдордо бирдей болгон көптөгөн адептүүлүк осуяттары менен бирге Аллахтын буйругуна каршы келген көрүнүштөрдү жолуктурууга болот. Бирок ислам аларды адамзат тарыхында анда-санда болуучу негизги адептик мыйзамдардын жалпылыгын бузбаган айрым жаңылыштык катары гана аныктайт.

Бардык адамдар Аллахтын буйругу боюнча жаратылгандыктан, жакшы менен жаманды түшүнүү жана акыл менен кабылдоо жөндөмүнө ээ. Бирок

бардык адамдар күнөөкөр болгондуктан, көп учурда адептик түшүнүгүн чектейт, ошондуктан христиан диндегидей Кудайдын жетекчилигине муктаж деп эсептешет алар. Кээ бир аралаш ойломдордо адептик идеяларды алкакка салууга да, түрдүү салттардын ортосундагы акыл эстүү пикирлешүү зарылдыгына чоң маани берилет. Бул теорияларга ылайык, этика ар кандай салттардын ичинде өнүгөт. Мисалы, христиан этикасы христиан ишеними аркылуу өзүн табат. Бирок, бул башка салттардын этикалык принциптери менен алакалашуу мүмкүн эмес дегенди билдирбейт. Себеби, ар кандай таалиматтарда бирдей болгон, жок дегенде кээ бир моралдык идеяларында этикалык тазалыктын критерийлери бар.

Христиандык мораль коомдогу динди бекем туткан үй-бүлөдөгү адамдардын өз ара мамилесин жөнгө салган айрым ченемдик эрежелердин жыйындысын камтыйт. Ыйык китептеги осуяттар ушундай. Алар өз жыйындысында христиандык моралдын чиркөөлүк мыйзамы жактырган, расмий деп атоого мүмкүн болгон осуяттарды түзөт. Христиандык дүйнөдө негизги моралдык ченемдердин келип чыгышы, он осуяттын Кудай тарабынан Моисейге берүү формасында баяндалганы белгилүү. Христиан дининин моралдык ченемдери Моисейдин осуяттары менен моралдык таалим үгүтү бүтпөйт, ал рухий өнүгүүнүн зарылдыгынан толукталып турат.

Христианчылык өзүнүн моралдык кодексин түзүү менен, адептиктин айрым жалпы адамзаттык ченемдерин ичине камтыган. Анда, чыныгы адептик сапат бул адамгерчилик. Коомдогу адамдын жашоо-турмуш талабы, бир - бирине жардам көрсөтүү. Алардын ичинен негизги принциптер: ата-энеге урмат менен мамиле кылуу талабы, өлтүрүүгө, уруулукка, ушакка, бузукулукка, көрө албастыкка тыюу салуу, көпчүлүк тарабынан жалпы кабылданган осуяттар болуп саналат – алар моралдык ченемдер – “өлтүрбө”, “уурдаба”, “атаң менен энеңди кадырла”, “коңшуңа, жакын адамыңа жаман санаба”.

Христиан таалиматында этикалык үлгүлөр адамдын конкреттүү түшүнүгү менен байланыштуу экени ачык көрүнөт. Христиандык этикалык

үлгүлөр “жаратуу принциби” диний окуулар жана эсхатологиянын ар кандай чечмелөөлөрү менен да байланышкан. Христиан этикасынын моралдык философиянын ичиндеги этикалык теориялар менен байланышын айкындап, карап көрсөк. Христиандык салт этикалык теориянын мазмунун өзгөртө алабы? Деген суроону коюу менен христиан этикасын ажыратып, талдаган теологдор бул суроолорго ар кандай жооп беришет. Алардын айтымында, христиандык этика менен моралдык философиянын өз ара байланышы үч багытта каралган. Алгач, алар диний этикадагы акыл менен “ачылуу, таанылуу принцибинин” (откровение) ортосундагы байланышты үч түрдүү түшүндүрүшөт. Христиан этикасын иликтегендердин арасында түшүнүк категориялардын келип чыгуу булактары боюнча да пикир келишпестиктер бар экенин белгилешет. Адептик таалим, алгач акыл-эстүү ой жүгүрткөн адамдын күнүмдүк тажрыйбасына негизделеби же “таанылуу принцибинеби” деген суроо коюп келишет. Көпчүлүк теолог-иликтөөчүлөрдүн көз карашынан улам этика акылга негизделет деген пикир айтылат. Демек, адеп негизинен адамдын күнүмдүк тажрыйбасына жана акыл-эс менен ой жүгүртүүсүнө таянат дегенди билдирет. Бул көз караштан алганда, христиандык салт, адеп өзү ишенимдүү.

Христиан теологдорунун арасында кеңири таралган башка көз карашка ылайык, этика ачылып, таанылуу принцибине негизделген. Мында, теологдор акыл менен “таанылуунун” ортосундагы байланышты түшүнгөнүнө жараша, христиан этикасы менен моралдык философиянын өз ара байланышы каралат. Демек, бул таалиматтар христиан этикасынын маани-мазмуну менен байланышта экени айкындалып турат. Мындан улам, христиандык этиканын мазмуну жана моралдык философиянын ичиндеги этикалык теориялардын мазмуну ажыратылып каралат. Жыйынтыгында, жалпы универсалдуу моралдык идеялар жок деген пикир айтылып келет.

Демек, бул багытты жактоочулар, жалпы адептик принциптер калыптанган салт жана маданий, турмуштук жашоонун алкагында иштейт деген ойду билдирип, этика маданий алкактагы ченемдерге жана ал өнүккөн

конкреттүү коомчулукка көз каранды экенин айтып келет. Алардын айтымында универсалдуу, баардыгы баш ийип, тартипте кармаган этика жок, ал ар кандай салт, моралдык идея жана этикалык ойломдун түрдүү критерийлерине ээ. Диний этиканы иликтегендердин пикиринде, батыштын моралдык философиясында айтылган этикалык ойломдор айырмаланып турат. Жалпы көз карашта, христиан этикасы изгилик этикасы болуп саналат жана ал, кандай жеке сапаттар керек экенин аныктайт. Алар, христиан этикасынын мазмуну биздин иш-аракеттерибизди жөнгө салуучу адептик түшүнүктөр эмес, ал адептүүлүк идеясы, аны биз өзүбүздө өнүктүрүшүбүз керек деп белгилешет. Чиркөө эч кандай принциптерди жана эрежелерди үйрөтпөгөнү менен бул адамдын айрым идеалга карата ойломдорун өнүктүргөн таалимат. Ал ишенимдин, келечекке үмүттүн жана курмандык сүйүүнүн жакшы жактарын карманган адамдардын жамааты болушу керек. Ар бир салт жана ар бир коом, анын ынтымагын камсыз кылган белгилүү окуялары менен колдоого алынат. Бул, диний салтка жана чиркөөнүн жамаатына да тиешелүү. Кудай жөнүндө айтуунун эң жакшы жолу анын адамзат тарыхындагы иш-аракеттери жөнүндө айтуу – деп белгилеп келет. Бул окуялар, Кудай жөнүндө билимди өркүндөтүп, христиан адептик салтын жайылтат. Ыйса пайгамбардын жашоосу, өлүмү жана кайра тирилиши христиандык салт үчүн өзгөчө мааниге ээ экени талашсыз. Айтылган окуяларда Ыйса пайгамбарды ээрчип, жашоодо ага окшош болуу боюнча сунуштар камтылган. Теологдордун айтымында белгилүү бир жол менен жосундук иш-аракет кылуу эмес, болгону, пайгамбар айткан жол менен баруу керек. Ыйман, үмүт, жакынга боорукерлик сыяктуу жакшы сапаттар адамдын жашоосунда зарыл экени белгиленет. Ыйса пайгамбардай болгонго ар бир адам умтулусу керек, ал үлгүлүү инсандын образын билдирет жана өзгөчө христиандын идеалы катары аныкталат.

Жогоруда адептин диний мазмуну, анын диний жактан чечмеленгенде келип чыккан философиялык көйгөйлөрү жөнүндө маалымат берет. Философиялык планда кандай гана шектенүүлөр келип чыкпасын, диндин көз карашында – адеп-ахлак өз алдынча эмес, ал диний максаттарга жетүү үчүн

каражат жана курал катары кызмат кылат. Изилдөөнүн контекстиндеги маанилүү нерсе, философия менен диндин катышы жөнүндөгү маселени айкындоо, максат катары белгилөө.

К. Ясперс «Философиялык ишеним» аттуу эмгегинде дин менен философиянын катышы жөнүндөгү маселени өзгөчө чечүүнү сунуштайт. Мында, диний ишенимдин философиядан айырмасы, ага ылайык маани-маңызы, соңунда ишеним менен философияны бириктирүү аракети каралат. Анын оюу боюнча дин менен философиянын жеке чөйрөлөрүнүн аралыгына чек коюу зарыл, себеби, бири-бирине өтүп кетсе ашыкча көтөрүлүп же төмөн түшүп кетет. Ошондуктан дин жана философиянын жекече чөйрөлөрүн бөлүштүрүү маанилүү болуп саналат. Философияга диний чындыкка өткөн кубулуштар калп көрүнөт, Кудай менен жалган жакындашуу деп каралат. Мында, бири-биринин чыныгы айырмачылыгы көргөзүлүп ар дайым карама-каршы пикирлерди пайда кылып, танганга чейин баргандыгы айтылат. Диний аң-сезим үчүн ишеним актысында ачылган тирүү Кудай философиянын ой жүгүртүүсүнүн натыйжасында алынган «абсолюттук Идеядан» чыныгы көрүнөт. Бирок ой жүгүртүүнүн философиялык актысы өзүнүн маани маңызы боюнча диний эсептелет, анткени философиялык ой жүгүртүү илимдеги логикалык ой жүгүртүүдөн айырмаланып, трансценденттик ой жүгүртөт. Философия адамдын ченемдик, көп кырдуу, универсалдуу эсептелген аң сезимдик ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүнүн көрсөткүчү.

Диний ишенимдин негизги багыты жогорку аң-сезимге умтулуу, адептик жана башка баалулуктардын маанисин ачып берүү. Диний этиканын милдети ченемдик этикалык таалиматтардын жана түрдүү дүйнөгө болгон көз караштардын ортосундагы байланыштарды тактоо. Ошондой эле, моралдык ойлом ой-жүгүртүү менен диний ишенимдердин өз-ара аракетин изилдейт. Философиялык этика диний этиканын ар кандай формаларына сын пикирин айтып, талдап жана диний ишеним менен байланышын аныктайт. Диний этиканы иликтеп, анын принциптерин чагылдырган багыттарда «теологиялык этика» өзүнчө функцияларды аткараарын белгилеп келишет. Теологиялык

этика диний этиканын ар кандай формадагы түзүмүн иштеп чыгуу функциясын аткарат деген пикир да бар. Бул өңүттөгү диний этика, өзүнүн ичиндеги диний салт менен айкалышкан иш-аракеттердин адебин чагылдырат. Дин менен моралдын ортосундагы мамилени айкындайт. Диний колдоого жана турмуштук тажрыйбага негизделген моралдык баалуулуктарды, принциптерди иштеп чыгуу диний этиканын негизги милдети болуп каралат. Теологиялык этиканы дин таануунун бөлүгү катары карап, диний этиканын адептик үлгүлөрүн ойломдук талдоодон өткөрөт. Бул үлгүгө дүйнөлүк диндер кирип, негизги функцияларды аткараары маалым. Теологиялык этика менен моралдын байланышын аныктоодо, этикалык теория философиялык ойломдун натыйжасы, ал эми теологиялык этика анын толуктоочу элементи деп кароого болот. Теологиялык этика дин таануунун бир бөлүгү катары эсептелип, философиялык этикадан, этикалык теориялардан, дүйнөгө болгон көз караштардан диний байланыштарды изилдегени менен айырмаланат.

Иликтөөчүлөрдүн айтымы боюнча теологиялык да, философиялык этика да зарыл, алар бири-бирин толуктап, бышыктап турат. Бирок, алардын ортосундагы мамиле сөзсүз түрдө ар кандай жолдор менен чечмелениши мүмкүн. Алардын ар кандай изилдөө предмети бар деп айтууга болот, тактап айтканда, теологиялык этика динди жана адеп-ахлакты изилдейт, ал эми философиялык этика – диний салттардын функцияларынан тышкаркы этикалык теорияларды талдайт. Аларда изилдөөнүн ар кандай ыкмалары бар деп да айтууга болот: моралдык философия түшүнүктөрдү жана далилдерди талдап, иликтөөдөн турган философиялык ыкмаларды колдонот, ал эми теологиялык этика христиан салттарын талдоо менен байланышкан теологиялык таанымдарды өзүнө камтыйт.

Булардын милдеттерин да бөлүп кароо туура маселе. Философиялык этиканын милдети баалуулуктарды негиздөө маселелери менен байланышкан, ал эми теологиялык этиканын милдети диний этиканын системалуу өнүгүшүн камсыз кылуу болуп саналат. Мында, философиялык этика нормативдик формаларын иштеп чыгууга кайрылбастан этикалык теория менен алектениши

керек, ал эми, теологиялык этика ченемдик суроолорду иштеп чыгуу үчүн философиялык ыкманы колдоно алат дегенди билдирет. Теологиялык этика диний салттын кайсы ченемдик формасы туура экенин айтып бере алат, ал эми философиялык этика адептик тыюуларды түзүмдүк жана логикалык талдоодон өткөрөт.

Эгер этика, адепти, коомдогу адамдын жүрүм – туруму деп аңдаса, диний этика адепти ыйык кылууга жана динди адептештирүү тенденциясына ээ. Диний этикада адамдын рухий маани-маңызына дал келген толук адеп-ахлактуу үлгүнү көрүүгө мүмкүндүк бербеген негизги кемчиликтери эки учурда байкалат. Биринчиден, адамдын көз алдында тышкы эрежелердин системасы катары турган ишеним билимге айланып каралат. Динде жакшылык эмне экени белгилүү жана ага кантип жетүү да белгилүү. Экинчиден, динде Кудайдын чөйрөсү адамзаттын дүйнөсүнө түшүрүлөт, атап айтканда, трансценденттик нерсе имманенттүү болуп калат, диний ишеним өзүнүн сырдуулугун жоготуп, адамдын Кудай жөнүндөгү түшүнүктөрүнүн системасына айланат.

Философия адептеги, диндеги маанилүү принциптерин таанып билип, алардын өз ара мамилелеринин татаал мүнөзүн түшүнүүгө умтулат, акыры, ашынган морализм менен фанатизмге кирип кетүүдөн чектентет жана динде да, адеп-ахлакта да чыныгы адамдык башталыштарды сактоону шарттайт. Адеп, философиянын маанилүүлүгүн жогорулатат, анын жетектөөчү иш-аракетине муктаж болгон диний тажрыйба үчүн да, адамдын адептүү жашоосу үчүн да зарыл экенин шарттайт.

Философиялык этика бул белгилүү бир методологиянын негизинде талданып, иш жүзүнө ашкан моралдык теориянын чагылдырылышы. Этика моралдык түшүнүк, ойломдук ой жүгүртүүлөрдү тактап, оң-терс маанисин ачып берүү милдетин аткарат. К. Ясперс адамды адамзат рухунун сейрек учураган кубулушу кылган адамдын философиясынын башка формалардын баарынан айырмаланып турган, сейрек учураган өзгөчөлүгүн жетишерлик түрдө ачык айтып берет. Илим порогресске жетсе да, чыныгы философияга

кайрылуунун жардамы менен түбөлүктүү чындыкты ачуу жолу бар деп эсептейт.

Философиядагы бул түбөлүктүүлүк, анын азыркы учуру, тактап айтканда, чындыктын бардык убакытындагы анын толук, баарын камтыган азыркы учуру болуп саналат. Ясперс: «Эгер бүткүл философия азыркы учурга таандык болсо, анда башаттардын көрүнүшү катары анын бар экендиги азыркы учурда белгилүү, универсалдуу салттын талашсыздыгы белгилүү, анда биз эскерүүсүз өткөнү жана келечеги болбогон көз ирмемдик арзыбастыкка чөмүлмөкпүз. Убактылуу өтүп кетме болмушта ага дайым убакытты жеңип чыга турган нукура чындыктын азыркысы жана бир убакыттуулугу белгилүү» [227] – деп жазат. Философия, ошентип, адамга баардык маанисинде тубаса, адам кайда болсо, философия да ошол жерде, философия кайда болсо, адам да ошол жерде. Философиядан тышкары адам жок, бул жөнүндө: «Ой жүгүртүүчү адамдын жолу – бул философиялык ой жүгүртүп жашоо. Ошондуктан философиялуу ой жүгүртүү адамга таандык. Адам – бул дүйнөдө баардык жагынан ачылган жалгыз зат» [226] – деп жазган Ясперстин негизги ой жүгүртүүлөрүн ушундай жалпылаштырып жыйынтыктаса болот.

Философиянын түбөлүктүүлүгү анын М. Мамардашвили белгилеген касиеттери менен аныкталат. Адам бар, ошондуктан философия бар, философия адам жашоосунун ыкмасы. Бул «адамдагы адамдык», анткени философиянын тамырлары «адамдын жөн гана табигый – биологиялык жана психикалык – зат катары болгондугун гана эмес, адам катары кандай ыкмада дүйнөдө болгонуна жана жашаганына сүңгүп кирет». [126, 33 - б].

Философияны мүмкүн болушунча туура жашоого жетүүчү каражат деп, грек стоиктери этиканын универсализмин абдан жогору баалашкан. Марк Аврелий өзүнүн таалиматтарында философияга болгон кызыгуусун белгилеп, силлогистикадан, астрономиядан, софистикадан качып, философияга толугу менен берилгендигин, ал үчүн сыйынгандыгын айкындап айткан.

Этикалык жактан андап-түшүнүлгөн түбөлүктүүлүк – бул адам алыстатылган жаратылыштын, дүйнөнүн бардыгы «объективдүү»

түбөлүктүүлүк эмес, бул жекече түбөлүктүүлүк, адамдын түбөлүктүүлүккө жана өзүндөгү түбөлүк башталышты ачууга жекече тиешеси барлыгын түшүнүүсү. Ошентип, философияда болгон түбөлүктүүлүк, жанды айыктырып акылды тунук кылууга жөндөмдүү. Түбөлүктүүлүккө ээ болуунун «жашыруун сырын» билген этиканы, же адеп-ахлактык философияны, философтор өзгөчө урматтай тургандыгын туура деп кабылдоо абзел. Буга байланыштуу бир нече көрсөтмөлүү мисалдарды эске салып белгилешет. Философияны аныктоодо Декарт төмөнкү ойду билдирет: «Бүткүл философия даракка окшош, анын тамырлары – метафизика, сөңгөгү физика, ал эми ошол сөңгөктөн бутактаган шактары – үч негизги илим болгон медицина, механика жана этика. Мен этиканы башка илимдердин баарын толук билүүнү шарттаган жана бийик акылмандуулуктун соңку баскычы болуп эсептелген эң бийик жана толук жеткилең илим деп эсептейм». [55, 309 – б.]. Моралдык башат, адамдын жашоосуна жана аң-сезиминин түзүлүшүнө түздөн-түз таасирин тийгизет. Ал жөнүндө И. Кант «Критика чистого разума» чыгармасында белгилегендиги маалым. Адамдын бардык милдеттеринин өзү жеринен соңку максат. Ал эми максатты изилдеген философия, мораль деп аталат. Чынында эле, байыркылар, философ деп негизинен адептүү жүрүм-турумду тарбиялаган адамды түшүнүшкөн.

Философияда адептин басымдуулугу жөнүндө Ф. Ницше да өзүнүн «По ту сторону добра и зла» аттуу китебинде: «...адеп-ахлактуу (же адеп-ахлаксыз) максаттар ар бир философияда чыныгы турмуштук үрөндү түзөт, андан улам сайын бүтүндөй бир өсүмдүк өсүп чыгат», – деп жазат. [147, 244 – б.].

Этика менен философиянын окшоштугу идеясын негиздөө үчүн, философиянын, баарынан мурун илимден жана динден айырмаланган таза мейкиндигин аныктап алуу зарылдыгы айтылып келет. Философияны бирде илим менен, бирде өнөр менен, кээде дин менен окшоштуруу калыптанып калганын сындап айтышат.

Гегель философияны тектеш аймактардан чектегендиги абдан маанилүү. Бул тектештик, философтуң пикирине ылайык, философиянын тарыхын баяндоону кыйындатат.

2.3. Фундаменталдуу исламдагы универсалдуу теотүшүнүктөрдүн моралдык этикалык экспликациясы

Этикалык теориянын алкагында калыптанган диний түшүнүктөрдү изилдөө жана аны аңдап-түшүнүүнүн негизинде теологиялык жана адеп-ахлактык сапаттардын категорияларын түшүнүү азыркы учурдун актуалдуу проблемаларынын бири.

Исламдын салттуу таалиматында төмөндөгүдөй принцип калыптанган: Суннага Куран түшүндүрмө берет, Куранга сунна түшүндүрмө берет. [242]. Айтылуу принцип укуктук-этикалык ченемдерди ыйык Курандан, суннадан алып чагылдырууда колдонулат. Куран менен сунна бир биринен ажырымда мусулман этикасынын негизи боло албайт. Курандын сүрөөлөрүнүн үзүндүлөрүн экзегезалык түшүндүрүүдө татаал эрежелерди жана суннаны билүү зарыл.

Демек, Куран менен суннанын үзүндүлөрү жалпысынан мусулман этикасынын ченемдик ыраатынын негизин түзөт. Башкача айтканда, алар, мусулман этикасынын өзөктүк, борбордук инварианттык бөлүгү. Ал эми, коюлган фундаменттин үстүнө мусулман этикасынын негиздөөчү принциптерин кабыл алган этикалык теорияларды, адеп, ахлак жөнүндө ой жүгүртүүлөрдү айткан таалиматтар жайгашкан. Мисалы, 1. Кадариттер менен жабариттердин адамдын кыймыл-аракетиндеги автономия [233] тууралуу теориялык дэңгелдеги талашы. Калам (кадариттер агымы) өкүлдөрүнүн пикиринде адам өзүнүн кылган кыймыл-аракетине этикалык баа берип жана жоопкерчилигин мойнуна алат. Демек анын жосундары автономдуу. Ал эми кыймыл аракетти жүзөгө ашыруу үчүн шыктуулук, мүмкүнчүлүк (способность) жана кудурет күч (могущество) зарыл. Бул кыймыл – аракет, амалдын негизги шарты. Аракет, амалды ишке ашыруу үчүн

шык, мүмкүнчүлүктөн чыккан кудурет керек. Калам (жабариттер агымы) боюнча адамдын кудурет күчү эркин кыймыл-аракетинде чагылдырылып турса да ал кудурет күчтү ээликке Кудай энчилеген. 2. Ислам дүйнөсүндө адамдын жүрүм-турумунун негизи “адаб” – адептүүлүк жана жакшы адеп-ахлак мүнөзүндөгү кичи пейилдик деген ишеним кеңири тараган. Адептүүлүк концепциясындагы «боорукерлик», «мээримдүүлүк», «кичипейилдик», «толеранттуулук» жана «тынчтык» сыяктуу категорияларды атактуу Абу Осман Амр ибн Бахр (аль-Джахиз) [229] жогорку деңгээлде иштеп чыккан.

Укук актыларынын жыйындысы болгон «фикхте» [235] намазда (ибадат) амалдарды жасоо ниети өзүнчө каралат, м: даарат алуу, сыйынуу, зекет берүү, ажылык, орозо сыяктуу аракеттерде. Ошондой эле, адамдардын өз ара мамилесинде, укуктук-соттук чечим чыгаруучу иштерде: келишим түзүүдө, үйлөнүүдө, ажырашууда, соода-сатыкта ж.б. Кандай гана амал болбосун аны туура, таза ниет жандап жүрүүсү зарыл. Амалга карата ниети жок, же туура эмес болсо, анда ал иш аракет жокко чыгарылат. Бул жалпы жобо диний ырым жырым эмес, укуктук иштерге да тиешелүү. Жобонун дагы бир шарты, иш аракет учурундагы ниет акырына чейин сакталыш керек, болбосо ал дагы жокко чыгарылат.

Максаты боюнча фикх менен жакын турган исламдагы этикалык ой анын ченемдик баалоо системасын пайдаланат. Алар, беш категорияга (“хамсат ахкам” - деп каралат) бөлүнөт: 1. Милдеттүү, сөзсүз аткарылуучу (важиб, фард), 2. Сунушталганы (мандуб, сунна), 3. Көңүл кош (мухаб), 4. Сунушталбаганы (макрух), 5. Кечиримсиз (харам, махзур). [67]

Аткара турган жосундарды ишке ашыруу керек, болбосо жазасын аласың. Жогорудагыдай бөлүштүрүүнүн негизинде буйрук, тыюу, жаза, урмат көрүү Курандагы сүрөөлөрдөн, суннанын негизинде аныкталат. Амалдын (иш аракеттин) сунушталганына же тыюу салынып, жазаланганына жараша жорук-жосундун категориалык орду аныкталат. Милдеттүү (важип) жосундарды аткаруу сунушталат жана урматталат, аткарбай коюу жазаланат. Кечиримсиз (арам) жосундарды аткарбоо урматталат, иш жүзүнө ашыруу

жазаланат. Сунушталган жосундарды аткаруу урматталат, ал эми аткарбай коюу жазаланбайт. Сунушталбаган жосундарды аткаруудан сактаныш керек, бирок, аны ишке ашырса жазаланбайт, ал эми тартынуу урматталат. Көңүл кош жосундардын алкагына киргендерди аткаруу же аткарбай коюу адамдын өз эрки, ал жосундар жөнүндө фикхте ой айтылган эмес.

Этика менен фикхтин изилдөө предмети жана баалоо системасындагы айрым окшоштуктарынан улам, алар бирдей деп эсептөө туура эмес. Дал ушул эки маселе боюнча этика өзүн фикхтен айырмалап турат. Жогоруда айтылган “Көңүл кош” (Мухаб) категориясы фикхтин динний-юридикалык жөнгө салуу формасында сындалып каралбайт. “Көңүл кош” жосундардын аткарылышы же аткарылбашы фикхте каралбаганы менен этиканын көзөмөлдөө чөйрөсүнүн алкагына кирет, б.а. “Көңүл кош” жосундар жакшы (хасан) же жаман (кабих) деп бааланат. Алар бинардык баалоо системасына кирет. Калам агымынын пикиринде өз баасын албаган “Көңүл кош” жосундар болбойт аткаруу-аткарбоо дихотомиясы универсалдуу - же урматталат же жазаланат.

Исламдын “ишеним” таалиматында диндин рухий да, күнүгө аткаруучу парыздары да зарыл талап. Андан баш тартуу рухий зыяндуулукка алып келет. Дал ушул себептен Исламда “ниет” түшүнүгү артыкча мааниге ээ. Адамдын ар бир кыймыл аракети, кылык - жоругу бул эрежеге туура келиш керек. Мисалы: намазга беш маал жыгылуу тартип. Ал эми себепке байланыштуу адам намазды убагында аткарганга мүмкүнчүлүгү болбосо анда аны күнөө катары эсептебей, башкысы ниети болгондугу каралат. Шарты туура келгенде аткараары белгиленет.

Ислам адеп-ахлагынын түзүлүшүн комплекс катары иликтеген А. Гусейнов аны төмөнкүдөй концепциялык негиздер аркылуу түшүндүрөт:

1. Ачык сүйлөшүү концепциясы;
2. Гармониялуулук концепциясы.

Мындай концепциялар мусулман адеп-ахлагындагы түшүнүктөрдү, олуттуу маселелерди жана аларды иликтөө жолдорун тастыктайт. Ачык сүйлөшүү концепциясы ислам адеп-ахлагынын өзөгүн ачып берүүдө өзгөчө

мааниге ээ болот. Анткени, анын негизги изилдөө объектиси болуп «ниет» менен «амал» же «иш-аракет» категориялары эсептелет. Тагыраак айтканда, ниет субъектинин иш-аракетиндеги ««түз байланыш» болуп саналат. Бул эки категорияны өзүнчө кароого болбойт, антпесе маанисин жоготот. Ниет амалга алып барбаса, демек, ал ниет катары эсептелбейт. Ислам ойчулдары ниет категориясын «чечкиндүү чечим» (ирада, жазима) түшүнүгүнүн аналогу иретинде колдонуп, ошол эле учурда амалды ой-тилектерин ишке ашыруунун аракетти деп аташкан. Башкача айтканда, ниеттин чечкиндүүлүгүн көрсөтөт [231].

Ислам адеп-ахлагынын өзөктүү концепциясы ниет менен амалдын түз байланышынан келип чыгат. Чыныгы ниет менен аткарылган аракеттер гана амалга татыктуу. Ниеттин бузулушу аракетке адеп-ахлактык баа берүүнүн бузулушун шарттайт, ал эми аткарылган иш ниетсиз аныкталбайт. Демек, ислам адеп-ахлагын милдет жана тартип, таалим жана жүрүм-турум, же максат жана аракет жагынан гана кароого болот. «Максатка жараша аракеттер» (аль-амаль би-н-нийят) [232] категориясы араб-мусулман окуусундагы теологиялык, мыйзамдык жана адеп-ахлактык көз караштардын негизги бүтүндүгү катары аныкталат.

Байыркы доорлордон бери адеп-ахлак термин катары индивидуалдыкты гана түшүндүргөн. Ал эми аталган категорияны ислам философиясынын көрүнүктүү өкүлү Абу Хамид аль-Газали терең изилдеген. «Адеп-ахлак» – инсандын жан дүйнөсүнүн «түпкүлүгүнүн» бир түрү, ошондуктан, анын тассири астында амалдар эч кыйынчылыксыз оңой жана өз эрктүүлүгү менен жүзөгө ашырылат. Аткаруу үчүн бул жөнүндө ойлонуунун кажети жок. Мусулман адеп-ахлагынын өзөгүн түзгөн «адеп» түшүнүгүн анализдөөнүн негизинде төмөнкүдөй жыйынтык чыгарылган:

1. Адеп-ахлак инсандын аракети же жүрүм-туруму эмес, бул руханий касиеттердин жыйындысы. Адамды иш-жөндөмдүүлүгүнө дем берип, иш-аракетке шыктандырган башат. Ошондой эле, бийик денгээлдеги адеп-ахлактык амалдар адеп-ахлактын өзү эмес, анын жыйынтыгы, көрүнүшү болуп

саналат. Андан кийинки өзгөчө негизги жагдай – инсандын жүрүм-турумунун адептүүлүгү же адепсиздиги жөнүндө бир жактуу тыянак чыгарууга мүмкүн эмес. Анткени, инсандын жакшы ниеттеринин негизинде башталган аракетин терс натыйжалардын келип чыгышына түрткү бериши мүмкүн. Ошол эле учурда, тескери ниет менен жасалган аракеттер оң натыйжа бериши ыктымал. Демек, адеп-ахлак категория катары оң жана терс маанини билдирет. Ошентип, инсандын жакшы сапаттарын өрчүткөндүгүнүн негизинде адеп-ахлактуу деп эсептелинип, ал эми терс мүнөздөгү сапаттарга ээ болгон адамды адепсиз, адеп-ахлаксыз катары карашкан. Бирок, чындыгында адепсиз сапаттарга жык толгон адамды кездештирүүгө болбойт.

2. Адеп – бул адамдын кыска, көз ирмемдик тагдыры эмес, анын түпкү теги, жаратылышынан пайда болгон дараметинин жана касиеттеринин жыйындысы. Араб-мусулман окуусунда адеп-ахлак маселесин иликтөөгө алган аалымдардын ою боюнча, «кырк жылда бир жолу жакшылык кылуу адеп-ахлактын бийик даражасы эмес». Бул көз карашты бекемдөө үчүн Куранда пайгамбарыбыздын хадиси келтирилген: «Жакшы амалдардын эң жогоркусу, кичине болсо да, тынымсыз жакшылыктарды кылуу».

3. Исламда адеп-ахлактуу адам сырттан эч кимди бөлбөй, өз ыктыярына жараша амалдарды аткарат деп айтылат.

Айтылгандардын негизинде «адеп-ахлак», «ниет», «аракет», «салттуу жүрүм-турум» инсанда жаралышы жана өнүгүшү милдетүү түрдө керек болгон бийик адеп-ахлактык жана ички жан дүйнөлүк артыкчылыктардын жалпы көрүнүшү. Аталган артыкчылыктар адамды терс көрүнүштөрдөн алыстатып, бийик адамкерчиликке умтулуусуна дем берет.

Адеп-ахлактык түшүнүктөр фикхте жазылган түшүнүктөргө салыштырмалуу анча деле кыйын эмес. Адеп-ахлактык эс-тутум баалоонун эки концепциясына таянат: жүрүм-турумдар, адептүүсү (хасан) жана адепсиз (кабих). Тактап айтканда, хусн жана кубх деген түшүнүктөр күнүмдүк турмушта кандайдыр бир нерсенин же кубулуштун маңызынын ажарлуулугун, жагымдуулугун же жагымсыздыгын, оройлугун жана

түркөйлүгүн аныктоодо колдонулат. Мындан тышкары, адеп-ахлактык эс тутумда колдонулган «урматталган» (хамд) жана «сындалган» (замм) түшүнүктөрү моралдык чектөөлөргө түрткү болот. Бул кабылдоо түшүнүгү салыштырмалуу катары каралат. Анткени, ал кош мүнөздөгү кабылдоону камтыйт.

Араб-мусулман ислам философиясынын көрүнүктүү ойчулу Аль-Газали адеп-ахлактык аракеттердин милдеттерин төмөнкүдөй категорияларга ажыратып караган:

- акылга сыярлык иш-аракет, анын материалдык жыргалчылыгы жок болсо да, адамдын өз максаттарын ишке ашыруу каалоосу;

- мүмкүн, акыл-эстүү адам колунда болгон нерсени сактап калууга умтулат;

- зыян келтириши ыктымал болгон кырсыктардын алдын алууга багытталган болушу мүмкүн;

- алдын-ала коргонуу туура иш-аракетти билдирет жана кайраттуулукту билдирет, ошондой эле, кооптуу иш-аракеттен сактанбоо, жаңылыш иш-аракеттер катары аныкталат;

- эгерде кандайдыр бир аракеттин натыйжасында пайда болгон жагымсыз абалды токтотуу, андан качуу мүмкүн болсо, анда алдын алууга багытталган милдеттенме болушу мүмкүн.

Жогорудагы жагымсыз жоготуулар жана олжо категорияларын түшүндүрүүдө алардын ишенимдүүлүгү же жалгандыгы жөнүндө суроо туулат. Тактап айтканда, алардын ар бири анык, ыктымал жана шектүү деп аталган категорияларга ажыратылат. Чечкиндүүлүк түшүнүгү араб-мусулман адеп-ахлагында маанилүү роль ойнойт, анткени ал адамдарды белгилүү бир жоопкерчиликтерге байлап, алардын эффективдүү аракеттерин көзөмөлдөйт. Ошол эле учурда адамдын эрки жок болсо, анда мындай адамга конкреттүү жоопкерчилик жүктөөнү, натыйжаны талап кылууну жана бул үчүн аны мактоо же сыңдоону кажетсиз катары карашкан. Көптөгөн жагдайларды талдоодон мурун адамдын өз алдынча эрки бар экенин көрсөтүү маанилүү.

«Ирада» түшүнүгү «умтулуу» дегенди билдирет. Бул жагынан эркин инсандын маңыздуу касиети, ички жан дүйнөсү. Анткени, адам колунан келбеген жана аткара албаган нерселерге умтулат. Мусулман адеп-ахлагында эркин «каалоо» категориясынан таптакыр башка бир түшүнүк. Биз эркин адамдын акыл-эсиндеги ар кандай аракеттерди кабылдоо, максаттын бар экендигин аныктоо жана аны ишке ашыруу жөндөмү катары кабылдай алабыз. Мындай жөндөм бир нерсени кабыл алууда же андан баш тартууда колдонулат.

Натыйжада эркин мүнөзгө таандык болгон өзгөчөлүктөрү баса белгиленет:

- 1) максатуу жүзөгө ашырылат;
- 2) рационалдуу жана иррационалдуу түрдө пайда болот;
- 3) конкреттүү бир жагдайда жүзөгө ашырылат.

Мусулман этикасында эркин «эркиндик» категориясы менен айкалыштыгы баалуу жана «каалайм» түшүнүгүнөн өзгөчө турганы эске алынат. Себеби, биз өз каалообузду ишке ашырууда көз карандысыз эмес экенибиз белгилүү. Азаттык күч колдонууга каршы. Эгерде адам өз ыктыяры менен аракет кылбаса жана кыла албаса, анда ал мажбурланат. Тажрыйбада, бир дагы адам эркиндигине ээ эместигин моюнга албайт. Көпчүлүк учурда ал өз мүдөөсүн өз ыктыяры менен, т.а. билип же каалап аткараарына ишенет. Мусулман дининин негизги булактарында – Куранда жана Суннада адамда эркиндиги жана андан баш тартуу жөнүндө айкын жазылган тексттер (нас) [230] бар.

Бирок, ислам дининин алкагында айтылуу маселе «тагдыр» же «жазмыш» таалиматты менен каршы келиши каралат. Ошол эле учурда, бул көйгөйдү чечүүгө жол бар экендигин төмөнкү көз караштардан байкаса болот. Жазмыш маселеси мусулман теологдорунун көңүлүн баштапкы учурларда эле буруп келген. Бир жагынан, диндин талаптарына ылайык, бардык жанды, кубулуштарды жаратуу, анын ичинде, эркин деп аталган адамдын иш аракеттери кудайдын күчү жана эрки менен байланыштуу.

Экинчи жагынан алганда, дин адамга, диний-укуктук жана адеп-ахлактык милдеттер жүктөлөөрүн, ага жооп берээрин үйрөтөт. Коюлган маселе боюнча үч теологиялык багыттын окуусун салыштырып көрсөк:

Жабариттер (мажбурлоо) [71] мектеби. Бул мектептин таалиматына ылайык адам, күчтөн, эрктен, тандоо мүмкүнчүлүгүнөн ажыратылган. Бардык иш-аракеттер кудайдын кудурети менен ишке ашат. Демек, бүткүл дүйнөдөгү жалпы предметтер жана объектилердей эле адамдар да Жараткандан. Жабарит мектеби көз карансыз жана адамдын тандоосун толугу менен четке кагат. Анткени, алар адамда эрк жана тандоо эркиндиги жок болсо да, ал өз иш-аракети үчүн жоопкерчиликтүү болушу керек.

Мутазилиттер (ажырап, бөлүнүп кеткендер) [236] мектебинин таалиматтык көз-карашы боюнча кудайдын кулдары өздөрүнө жеке жосундук иш-аракет жаратып, өздөрү ишке ашырат. Себеби, адам эрки бар, эркин жан. Аллахтын кудурети менен жөндөмдүүлүккө ээ болуп, өз аракетин өзү бүткөрөт. Аллахтын буйругу жана анын эрки бири-биринен көз-каранды. Аллах эмнени кааласа ошону буйурат. Ал жамандык жасаганды буйрубайт жана анын жасалышын каалабайт. Мындай учурда жамандык Аллахтын кулунун эркинин (ирада) жосуну (поступок) болуп саналат.

Ашариттер же (тынчтык, жарашуу) мектебин Абу-ль-Хасан аль-Ашари негиздеген багыт [73]. Жогорудагы каршы турган далилдерди өз ара эпке келтирет. Ахль ас-сунна кудайдын буйругун (ирада), тагдыр-жазмышты моюнга алуу менен, кудайдын кулдарынын эрки чектелүү экенин далилдегенге аракет жасайт.

Милдет (парз - вазифа) – жалпы аныктама боюнча адамдын тыюу салынган жорук-жосундарды жана жоопкерчиликке алып келүүчү аракет жолундагы иштерди кылууга тийиштүүлүгү. Ар кандай этикалык теориялар, коюулган принциптердин негизинде милдет категориясына түрдү аныктамаларды бергендиги белгилүү. Мисалы, айрым этикалык таалиматтарда адамдын адеп-ахлак милдети бул анын ырахат алуусу, кайгыкападан арылуусу жана ырахаттанууга алып келүүчү аракет жолду

тандоосу. Диний этикада милдет – кудайдын буйругуна, эркине же ырайымына дал келүүчү иш.

Жакшылык (бирр) – адеп-ахлактын сонундугу, ал эми күнөө, жазык (исм) – адамдардан жашыргың келген жана жан-дүйнөңө (ыйманыңа) чекилик, ыңгайсыздык келтирген нерсе [241]. Ислам этикасындагы милдеттин максатын кароодон мурун “ырахат алуу” жана “пайда” түшүнүктөрүнө токтолуш зарыл. Ислам этикасынын талабы “пайда” жана “бакыттан” жогорку максатты көрө билүү. Мусулмандык моралдын маңызы – пайда күтпөгөн мораль принциби менен айырмаланат. Ал адептүүлүк милдетти сактоо деңгээлинде караганда жеке “пайданы” да, коомдук “пайданы” да баалуулук катары кабыл албайт.

Мусулмандардын диний ишенимине ылайык, адеп-ахлакты талап кылган осуяттарды орундатуу зарыл, анткени алар Аллахтын буйругу. Тиги же бул адептик жүрүм-турум көздөгөн максатка жеткирерин билбей калуу мүмкүн, бирок үмүттөнүш керек. Ишеним боюнча адам милдеттерди так аткарышы абзел. Адам эмнеге үмүттөнсө, ага жеткирүү Аллахтын артыкчылык укугу. Эгер Аллах аны каалабаса, анда Аллахтын кулу эч кандай пайда да, зыян да келтире албайт. Ишенимге ылайык Жаратуучу пенделердин туура жүрүм-турумдук кыймыл-аракеттерин алкоого милдеттүү эмес.

Ислам ахлагында парз формалдуу эмес. Диндин башка буйруктары сыяктуу эле Аллах тарабынан адамга жүктөлгөн ар бир милдетте жашырын сыр, кандайдыр-бир даанышмандык жатат. Албетте, мусулмандар барынан мурда адептүү болгонго аракеттенишет, себеби, Аллах аларга жакшылык жасоону жана жамандыктан оолак болууну буйруган.

Билгендей ислам спирт ичимдиктерин колдонууга, кумар оюндарын ойноого, ала жипти аттоого, адилетсиздик, же болбосо ачуулануу, көрө албастык, кастык, эки жүздүүлүк, бой көтөрүүчүлүк сыяктуу тескери эмоцияларды кылууга тыюу салат. Бир сөз менен айтканда, мунун баары тике же кыйыр түрдө болсо да адамга зыян алып келет. Булардан сактануунун

бирден-бир себеби адамдын дене-боюн жана жан-дүйнөсүн коргоо жана анын өнүгүшүн камсыздоого умтулуу болуп саналат.

Адамга жүктөлгөн милдеттер жеке мүнөзгө ээ, бирок чындыгында, анын ар бири милдеттүү түрдө коомго пайда келтирет. Эгерде жакшы иш-аракеттер коомдо тынчтык, жыргалчылык жана бакыттын сакталышына түрткү берсе, жаман адаттар эч кандай пайда алып келбейт. Исламда бул жашоодогу адептүүлүк парзынын максатын бир гана пайда менен чектөөгө мүмкүн эмес. Негизинен ар бир туура ой жүгүрткөн адам, адеп-ахлактык системада жаман же жакшы деп эсептелген иш-аракеттери эмес, бул жашоого өзүнүн жакшы жосундук ишин калтыруусу зарыл.

Ислам “ишенген жана жакшылык кылгандарга” алардын жакшылык иш-аракеттерине карата бейиш жыргалчылыгын убада берет. Кимде-ким жамандык кылса, алардын жаман иш-аракеттерине жараша тозоктон жаза тарттырат. Бардык жыргалчылыктын ичинен адамга эң бир маанилүүсү тиги дүйнөдө “адилеттүү күндүн” болуусу. Мындай күндүн болушуна күмөн саноо – абсолюттуу адилеттүүлүктүн бар экенинен күмөн саноо, ал өз кезегинде диний моралдык атмосферага да таасирин тийгизет.

Ислам адептүүлүгүнүн жогорку максаты Аллахтын ырайым кылуусу (риза). Сыйынуучулар Ыйык Куран баардык нерседен баалуу жана жогору тураарын билдирет. Эгерде адам Аллахка ишенсе, урматтоо баш ийсе, өзүнүн бардык эркин жакшы иштерди жасоого, жамандыкка каршы чыгууга пайдаланса, күчү жетпеген шартта Аллахтын ырайымын тилесе, андан жардам сураса, анда ал жүрөгүнүн түпкүрүндө Аллахтын ырайымы сезилген жогорку ырахаттанууну кабылдайт. Мындай адам кийинки жашоосунда дагы ырайымдуулук бакыттын даамын татат. Пайгамбар Мухаммед мындай бакытты “көз көрбөгөн, кулак укпаган, акыл жетпеген ошончолук жогорку” деп баяндоого аракеттенген деп белгилешет.

Негизинен адамдын милдеттеринин белгилүү бир бөлүгү, башка адат жана өнөкөттөрдөн айырмаланып, анын жорук-жосун жана жүрүм-турумуна тийиштүү болот. Куран жана сүрөөлөргө – негизги диний булактарга,

ошондой эле мусулман окумуштууларынын изилдөөлөрүнө таянуу менен исламдагы парздын төмөнкү айырмалоочу белгилерин бөлүп көрсөтсөк болот:

Мораль, жана анын ичинде дин дагы жакшылык жасоого үндөп, жамандыкты жасоого тыюу салат. Натыйжада, бардык жоопкерчилик кандайдыр бир чечимге же чектөөлөргө дуушар болот. Бул көрүнүш олуттуу көйгөйлөрдү жаратат.

Мааниси жана мазмуну боюнча иш-аракеттер табиятынан «адептүү» жана «адепсиздикке» жатабы же талаптарга жана чектөөлөргө дуушар болобу? Адам акыл-эс менен милдеттерин аңдай алабы, же Пайгамбар келгенден тартып өзүнүн чакырыктарын жеткирип, анан милдеттер жүктөлдүбү? Бул көйгөйгө тийиштүү бир нече амалдар бар, “жакшылык кылуу же күнөө кылуу” деген аталышта белгилүү.

Мутазилииттер жана жабариттерден турган биринчи топтун оюу боюнча жакшылык жана жамандык иш-аракеттин өзүндө жатат. Биздин аң-сезим болгону ой жүгүртүү менен гана иш-аракеттин бул сапатына жете алат. Баалуулук маселеси диндин аракет чөйрөсү болуп саналбайт. Акыл-эс өзү бул баалуулуктарды аныктай алат, Аллах буйрубаса дагы адамга жакшылык кылуу жана жамандыктан оолак болуу милдети жүктөлөт. Аллахтын, буйругу менен акыл-эс тыянагынын ортосунда, карама-каршылык болушу мүмкүн эмес. Бул жердеги негизги эмпирикалык жыйынтык – адам диний агитациялык иш-аракеттерди жасабаса деле, ал өзгөчө мааниге ээ болгон ислам дининдеги адеп-ахлактык парзды аткарууга милдеттүү.

Ислам философиясындагы “ашарит” агымынын окуусунан улам «адептүүлүк» жана «адепсиздик» амалдан (жосундук иш аракеттен) сырткары болот. Амалдар дин тарабынан аныкталса, натыйжада «адептүү» жана «адепсиз» гана болот. Демек, шарияттын эрежелерине шайкеш келгендер «адеп-ахлактуу», ал эми андай эрежелерге туура келбегендер «адеп-ахлаксыз». Эгерде тийиштүү диний көрсөтмө болбосо, акыл-эстин “жакшы” менен “жаманды” түшүнүүгө кудурети жетпейт. Ошентип, адамга ислам чакырыгы жетпесе, ал негизги диний жана адеп-ахлактуу милдет түйшүгүн

тарта албайт. Ханафий жактоочуларынын көз карашында кандай аракет жакшы же жаман экенин негизинен акыл-эс аныктай алат. Бул учурда, акылдын чыгарган тыянагы менен диндин корутундусу дал келбей калышы мүмкүн. Башкача айтканда, адамдын акыл-эси, танып билүүсү чектелүү болушу мүмкүн. Диндин чектөө талабы болбогондуктан, адам өзүнө тапшырма катары аткаруу парзын белгилей албайт. Бирок, адам жоопкерчиликти түрдө өз милдеттерин аткарууга тийиш. Парз - өз учурунда, милдеттүү түрдө, үстүдөн түшкөн буйрук жок эле аткарылуучу иш-аракет. Исламда, адамзаттын баардык адеп-ахлактык парзы – бул адам милдеттүү түрдө аткарууга тийиш болгон Жараткандын өкүмү. Бирок, диний этикадагы парз милдети жаратылыштын мыйзамына туура келген милдеттен айырмаланып турат. Адам өзүнүн милдеттерин аткарууда, сырткы басымдардан жана жаратылыш мыйзамдарынан көз каранды эмес экенин түшүнөт. Ислам моралдык таалиматын эки баскычтуу жыйынтыкка алып келет.

Адептүү иштерди аткарууда адамга канчалык көп эркиндик берилсе, ошончолук иш баалуу болот. Себеби, баалуулук моралдык таалиматтарга ылайык адамды аргасыз кылган, сырткы басым аркылуу эмес, зарылчылыкка карата аныкталат. Ислам моралы адамдын милдетин сыноо катары элестетет.

Парзды аткаруу кыйын, бир караганда кысталып жашаганча эркин жашаган оңой сезилет. Бирок, чындыгында бул мындай эмес. Адам жаратылыштын кыйнаган мыйзамдарын жеңил кабыл алат. Себеби, ал шартка багынуудан башка айласы жок, зарылчылыкка карама-каршы турууга кудурети, күчү жетпейт. Буга карама-каршы моралдык жактан адамда дайыма альтернатива болот. Психологиялык жактан акыл-эси ордундагы адамдын ишеними, акылы, ыйманы аны жакшылыкты тандоого жана өзүнүн милдеттерин аткарууга чакырат. Биологиялык муктаждык, жаман адаттар, социалдык чөйрө дагы адамды жамандык кылууга аргасыз кылып, өзүнүн милдеттерин аткарбоого алып келет. Мындай тандоонун алдында калган адамга, өзүнүн эркин, жакшы парзга буруу оңой эмес.

Ислам моралына ылайык парз абсолют катары эсептелет. Ал материалдык жана тажрыйбалык мүдөө, максаттарды ишке ашыруу шарттары менен байланыштуу эмес. Ислам дүйнөлүк дин болуп саналат. Ал топко же улутка эмес, жалпы адамзатка кайрылат. Исламдын максаты, буйруктары сыяктуу эле бардык адамдар кабыл алган моралдык осуяттары саналат. Ушул себептен, ар бир адам өзүнүн милдетинен жана жоопкерчилигинен бошоно албайт.

Адептүүлүккө тийиштүү буйрук жана тыюу салуулар уруксат кылынган (халяль) жана тыюу салынган (харам) деп аныкталат. Пайгамбар уруксат кылганды тыюу салынган деп, тыюу салынганды уруксат кылган деп атоого укугу жок. Байыркы жана жаңы коомдордун көптөгөн адептүүлүк осуяттарында Аллахтын буйругуна каршы келген көрүнүштөрдү жолуктурууга болот. Бирок ислам аларды адамзат тарыхында болуучу, негизги адеп-ахлактык мыйзамдардын жалпылыгын бузбаган, айрым жаңылыштык катары гана аныктайт.

Араб-мусулман дүйнөсүндө этика түшүнүгү өзүнүн моралдык принциптерине негизделбестен, этикалык принциптердин жана мыйзамдардын келип чыгышын жогорку аң-сезим менен байланыштырып, ченемдик этика системасын түзгөн. Демек, Кудайдын өзү моралдык мыйзам экенин аныктайт.

Бул Тасаввуф этикасы аттуу диний философиялык таалиматтарда өзгөчө орунду ээлейт. Ал жөнүндө көптөгөн көз карашар айтылып келет. Мындан улам Тасаввуфтун өзөктүк түзүлүшүн ачып көрсөтүү зарыл маселе.

Тасаввуф – адамды нафстын төмөнкү каалолорунан, айбандык өнөкөттөрдөн арылууга, диний жашоодо өзүнүн адеп-ахлахтуулугун оңдоп, адам үчүн маанилүү ийгиликтерге жетүүнү үйрөтөт. Тасаввуф жан-дүйнөнү жана денени тазалоого мүмкүндүк берет. Ошондуктан бул багыттын бардык өкүлдөрү бул дисциплинаны “абал илими” деп аташат.

Тасаввуф өзүнүн башатында үч негизден турат жана аларды бириктирет:

1. Аллах буйругун жана тыюу салууларын аркалоо;
2. Аллах жана анын элчисинин адеп-ахлахтуулугун үлгү кылып, ага умтулуу;
3. Аллах жок дегенден жан-дүйнөнү алыстатуу.

Тасаввуфтагы берилген жоболор жогорку үч принциптин тегерегинде өнүккөн, адеп боюнча айтылган жоболорго кайрылсак, төмөнкү көз караштар келип чыгат. Бир гана адеп-ахлак мыйзамы бар. Бул мыйзам өзүнүн менинен баш тартканда ырайымдуулук менен өскөн баарына жалпы сүйүү. Көптөгөн адеп-ахлак негиздери бар, алардын негизи бир гана сүйүү. Бул сүйүү каалоо-тилекке, сабырдуулукка, кайрымдуулукка, бардык изгиликтерге кызмат кылат. Берешендик, ырайым кылуучулук, боорукерлик сүйүүдөн жаралат, ал эми кемчиликтер анын жетишсиздигинен пайда болот. “Сүйүү сокур” деп айтышат, бирок, бул жалган сөз. Себеби, сүйүү көздүн жарыгы. Көз сырткыны көрсө, сүйүү жашырылганды көрөт. Тутана элек от, түтүндү гана пайда кылат, качан ал күйгөндө туш-тарабына жалын чачыратып, тегерегин жарык кылат. Ушул сыяктуу эле сүйүүдөн ажыраган жүрөк жана ага үстөмдүк кылган жүрөк. Бул жүрөктү жерден көккө көтөргөн сулуулук. Адам – жан-дүйнөсү кооздолгон, сулуулукту сүйгөн жандык.

Албетте, тасаввуфтагы бардык агымдар толугу менен көрсөтүлгөн принциптерди аркалайт деп айтууга болбойт. Тасаввуфтун сүннөт чечмелөөлөрүндөгү диний ынаным жана дин кызмат маселелери боюнча башка агымдардан айырмалоочу бир нече маанилүү пункттары бар. Бирок, адеп-ахлактуулук менен байланышы бар жогоруда көрсөтүлгөн принциптер менен негизинен бардык агымдар өз ара ылайыкташат деп айтсак болот.

Тасаввуф адебинин айырмалануучу өзгөчөлүгү болуп “эрдик адеби” эмес, сөздүн толук маанисинде “дүнүйөдөн кечкендик” адеби саналат. Мусулман дүйнөсүндө пайгамбар убагында эле адамдар дүнүйөдөн кечип, думана болушкан. Муну жолун жолдоочулук суфийлердин (тарика) пайгамбардын өнөктөштөрүнүн ичинен бирөөнө жеткирүү салты белгилейт. Негизинен, Пайгамбардын өзүнөн тартып өнөктөштөрүнө чейин бул

жашоонун жыргал-рахатына көңүл бурбай, алынын келишинче аскеттик жашоо жүргүзүшкөн. Тасаввуф тутум (система) жана көз-караш катары кийинчирээк пайда болгон, анын негизи такыбачылыгы (аскетизм) болгон.

. Ибн-Халдун тасаввуф жагымсыз көрүнүштөргө каршылык көрсөтүү максатында жаралгандыгын белгилейт. Тасаввуфту практикалык жактан иш жүзүнө ашырган жана бул агымдын духунда эмгектерди жараткандарга окшош болушкан. Бул эмгектердин бардыгы тасаввуф адебинин негизги мүнөздөмөсү жана өзгөчөлүктөрү, жогоруда келтирилген башкы принциптери менен белгиленген. Булардын ичинен адепке өзгөчө көңүл бурганы төмөнкүлөр:

Мухасибинин “Ар-Ри’айасы” Харис ибн Асад аль-Мухасибиде хадис жана калям менен алектенген. Ал исламдагы тасаввуф теориясы жана практикасы боюнча эмгектерди жараткан эң алгачкы суфийлерден болгон. Анын “Аллах эрежелерин сактоо жана ага туруктуу болуу” эмгеги ал жазган 30 эмгектин ичинен эң баалуусу. Бул китеп өзүнүн мазмуну жана материалдардын берилиш тартиби боюнча да бул багытта жазылган кийинки эмгектер үчүн булак жана үлгү болгон.

Абу Талиб Макки теги Ирандан, бирок Меккеден билим алгандыктан бул шаардын аталышын алган. Ал атагы чыккан суфий жана хадис таануучу болгон. Анын азыркы күнгө чейин жеткен белгилүү эмгектеринин бири “Куту аль-кулуб”, ал тасаввуф боюнча бардык классикалык эмгектердин эң маанилүүлөрүнүн бири жана тасаввуф этикасынын маанилүү булагы. Негизинен бул китеп тасаввуфка арналган, анда фикха, калям жана этика көйгөйлөрү берилген.

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали фикх, философия, логика, калям жана тасаввуф боюнча 300 ашык чыгарма жазган. Эмгектеринин ичинен эң маанилүүсү адеп-ахлахтуулук жөнүндө анын ойлору келтирилген 4 томдуу “Ихйа аль-улумуд-дин” (Дин жөнүндө илимди тирилтүү) эмгеги болуп саналат.

Газали тобо кылуу, сабырдуулукту сактоо, алкыш алуу, убайым тартуу жана кечиримдүү болуу, жакырдык менен такыбачылык (аскетизм), сүйүү, тилек (нийя), ак ниеттүүлүк, чынчылдык, жакындык жана эсептешүү (мукасаба), ой жүгүртүү (тафкур), ажал жана алдыда күтүп турган жашоо туурасында тынчсыздануу сыяктуу маселелерге көңүл бурат. Ал аталган маселелерге терең илимий талдоолорду берет.

Бул китеп аты айтып тургандай эле адеп-ахлахтуулукка гана арналбаган мусулман маданиятындагы зор көрүнүш. Этика менен бирге тасаввуф, калям, фикха суроолору жана бул илимдердин жаңы түшүнүгү иштелип чыккан. Мындан тышкары адеп-ахлахтуулуктун теоретикалык жана практикалык аспектилери жөнүндө Газалинин ойлору менен анын «Амалдардын салмагы», «Аллахтын ысымдарынын талкуусу», «Башы түз жол», «Бакыттын алхимиясы» сыяктуу башка эмгектеринде да байкалат.

Буга чейин тасаввуф этикасы менен диний булактарга таянган салттуу этика, философиялык этика кандайдыр бир деңгээлде өз ара макулдашууга келген эмес, буларды бир ыкка келтирген окумуштуу Газали болуп саналат. Анын адебинин башкы булагы Куран жана сүннөт. Ошентип, Газали “Ихйанын” кайсы бир темаларын жазууга киришүүдө алгач ага байланыштуу аят жана хадистерди, андан кийин зарылчылыгына карата улуу суфийлердин, факихтердин жана хадис таануучулардын сөздөрүн келтирет. Ал эми жандүйнө (рух), акыл-эс, байгерлик, бакыт, изгилик жана саясат теориясы боюнча ал өзүнүн убагындагы философиялык иштелмелерди пайдаланган. Бирок бул колдонмолор дайыма дин жана тасаввуф чеги менен чектелген. Ислам этикасында бар кээ бир ойлорду философтордун жокко чыгарышын Газали аяттар жана хадистер менен далилдейт. Демек, анын башкы мааниси адептеги дин философиядан мурда болуп өткөн, ал эми философтор өз ойлорун динден алышкан деген ой менен жыйынтыкталат.

БАП 3. АЛЬ-ФАРАБИНИН ПЕРИПАТЕТИКАЛЫК ЖАНА АР- РАЗИНИН ДИАНОЭТИКАЛЫК ЭТИКАСЫ: ТАРЫХЫЙ ФИЛОСОФИЯЛЫК АНАЛИЗ

аттуу бапта перипатетиктер деп аталган орто кылымдын көрүнүктүү ойчулдары Аль-Фраби жана Абу Бакр ар Разинин таалиматындагы этикалык, дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык онтологиясы, логикалык байланыштары, функциялары талдоодон өткөрүлдү. Иштелип чыккан аналитикалык, синтетикалык дефинициялардын негизинде жалпы тактоолор жүргүзүлдү.

3.1. Аль-Фарабинин фалсафасы: перипатетизм жана теизмдин айкалышы

Өлкөбүз эгемендүүлүккө ээ болуп, өз алдынча көз карансыз мамлекет болгон күндөн тартып гуманитардык илимдер жаатында Аль-Фарабинин илимий-теориялык изилдөөлөрүнүн ичинен адеп-ахлак проблемаларынын концептуалдык изилдөөлөрүн калыптандыруу менен байланышкан аз изилденген багыттары боюнча, өзгөчө руханий-этикалык көз караштары чоң кызыгууну жаратты. Бир топ окумуштуулар улуу ойчулдун концептуалдык изилдөөлөрү анын өзгөчө уникалдуулугунун мүнөзүн аныктаарын баса белгилешет. Анын коомдук-саясий, адеп-ахлактык идеялары жалпы КМШ өлкөлөрүндө, анын ичинде Кыргызстандын таанып-билүү илиминин өнүгүшүнө чоң таасирин тийгизди десек жаңылышпайбыз.

Аль-Фарабинин илимий, тарбиялык изилдөөлөрү сын көз карашты так айтууга жөндөмдүү ой жүгүртүүнү калыптандыруу менен байланышкан жаңы сапаттуу илимий багыттын пайда болушуна жол ачты. Ислам дининин пайда болушунун алгачкы этаптарында эллин доорунун илимий цивилизациялык таасиринен оолак болуу менен өз алдынча өнүгүшү теологиялык окутуунун маңызын кескин түрдө алдын ала аныктаган.

Социумдун алдында, моралдык баалуулуктарды өздөштүрүү, коюлган ченемдерине, принциптерине жана эрежелерине ылайык жашоо, идеалга

багыт алуу көйгөйлөрү турат. Этика философиялык илим, коомдук аң-сезимдин формасы, адам жашоосунун маанилүү бөлүгү, коомдук болмуштун өзгөчө бир кубулушу катары моральды, адеп - ахлакты изилдейт жана үйрөтөт. Этика моральдын башка коомдук мамилелер системасындагы ордун билдирип, анын жаратылышын, ички түзүлүшүн анализдейт жана адеп-ахлактуулуктун тарыхый өнүгүшүн, пайда болушун иликтейт.

Этикалык көз караштардын өнүгүү тарыхында ар кандай багыттагы таалиматтардын айткан моральдык принциптери арбын. Биз бул бөлүмдө орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык мектептин көрүнүктүү өкүлү Аль Фарибинин иштеп чыккан адептик түшүнүктөрүнө, этикалык категорияларына талдоо жүргүзүп, сереп салдык. Албетте, диний - этикалык категориялардын татаал чиеленген логико-гносеологиялык формалары, алардын табияты илимий-теориялык тактоолорго муктаж экендиги талашсыз. Ушундан улам, тарыхый-философиялык эпистемологиянын структурасындагы коомдук өнүгүү, мезгил менен мейкиндиктин айкалышы аныктаган моралдык категориялар, түшүнүктөр, парадигмалардын конкреттүү - тарыхый формалары жөнөкөйдөн татаалга карай калыптанып өнүгүп келгени. Адамдын изгилигинин мүнөзгө тийиштүүсүн этикалык, жана акыл-эске тийиштүүсүн дианоэтикалык деп, моральдык принциптерди үйрөтүүчү илимди Аристотель этика деп атаган. Адамдын мүнөзүнүн жана жүрүм-турумунун эң мыктысы кандай? деген суроого Аристотелдин үч бөлүмдөн турган этикалык таалиматтары жооп берет, алар: жогорку, жалпы жана айрым изгиликтер туурасындагы концепциялары.

Аристотель өзүнүн моралдык окуусунун классификациялык системасын иштеп чыгып, «Никомахдын моралы», «Эвдемдин моралы», “Чоң этика” эмгектеринде колдонгон. Ал, башка илимдердин тармактары сыяктуу, этикалык түшүнүктөрдү айкындап, жалпылап чегин аныктап, теориялык жана практикалык көйгөйлөрүн системалык түрдө бөлүп чыккан. Аристотель этиканы турмуштук, тажрыйбалык илим деп аныктоо менен коом жөнүндө илимдердин алкагына киргизип, анын предмети катары – адамдын

жакшылыкка умтулган максатын, ал эми максатка жетүүнүн каражаты деп изгиликтерди койгон. Изгиликтер жалпы этикалык жана дианоэтикалык деп ажыратылган. Этикалыкка адеп, эрк изгилиги: эр жүрөк, берешендик ж.б., ал эми дианоэтикалыкка акылмандуулук, эстүүлүк, зейректтик ж.б., киргизилген.

Аристотель “Чоң этика” чыгармасында аны төмөндөгүдөй аныктайт: “Этика маселелерин козгоодон мурун этика өзү эмненин бөлүгү дегенди аныкташ керек. Кыскача айтканда, этика бул саясаттын курамдык бөлүгү. Чындыгында, белгилүү сапаттары бар, татыктуу адам болбосо коомдук жашоодо жосундук иш-аракет жасоо мүмкүн эмес. Татыктуу адам бул изгиликтерге ээ адам. Ким коомдук жана саясий жашоодо жосундук иш-аракет жасоону ойлосо, ал изгиликтүү, адеби бар адам болушу керек. Ошентип, этика саясатка анын бир бөлүгү жана башталышы катары кириши мүмкүн...” [21, 296 – б.]. Стагирит адеп-ахлак менен мамлекеттик башкаруу иш-аракетинин бири-бири менен болгон алакасын мындайча сүрөттөгөн: “Тажрыйбалык иштерге тиешеси бар башка илимдер аны пайдаланат, себеби, эмнени кылыш жана эмнеден баш тартуу керектигин аныктап буйрук берет, демек, анын максаты башка илимдердин максатындай, ошондой эле, адамдын жогорку жыргалчылыгын (высшее благо) өзүнө камтыйт, ал жыргалчылык жеке адамга же мамлекеткеби бирдей болот, бирок, мамлекеттин жыргалчылыгын сактоо жогору турат, андай жетишкендик жеке адам үчүн жакшы, ал эми эл үчүн, мамлекет үчүн эң сонун” [239]. Ошентип, саясат коом үчүн жакшылык издесе, этика жеке адам үчүн издейт, демек экөө тең бири-бири менен тыгыз байланыштуу. Этика сыяктуу эле, саясаттын да максаты адамдын бүтүндөй тиричилик аракетинин түпкү маңызын түзгөн жогорку жыргалчылыгы болуп саналат. Этика жашоо принциптерин түшүндүрсө, саясат мамлекеттик түзүлүш кандай болуш керек деген маселелерди, изгиликтүү жарандардын калыптанышына түрткү берүүчү мыйзамдарды үйрөтөт.

Аристотель этиканы, жан-дүйнө жөнүндө окуу психология менен да байланыштырат. Мамлекеттин изгиликтүү жараанын калыптандыруу максаты психологияга негизделип, саясатка кызмат кылат: “Биз жаныбыз бар үчүн

тирүүбүз. Жаныбыздын иш-аракети, изгиликтин иш-аракети. Демек, изгиликтүү жан аркылуу биз жакшы жашай алабыз. Жакшы жашоо, “жогорку жыргалчылык” деп биз бактылуу жашоону айтабыз. Бактылуу жашоо жана бакыт-бул жакшы жашоо, демек, жакшы жашоо-бул изгиликтүү жашоо” [21, 303 – б.]. Мындан улам, Аристотелдин “жогорку жыргалчылыгы” менен иш-аракеттин жогорку формасынын дал келиши бакыт деп белгиленет. Аль-Фараби этикалык көз караштарын айтууда бакытка кантип жетүү таалиматын биринчи гректер эмес, “...алгач халдейлерде пайда болуп, андан кийин египеттиктерде өнүккөн, андан кийин гана гректерге, алардан сириялыктарга, арабдарга өткөн” - деп белгилеген [16, 335 -б.].

Орто кылым доору теоцентристтик көз караштын негизинде бардык түшүнүктөрдү негизги теологиялык догмалар болгон “креационизм” жана “ревелиационизм” принциптерине көз каранды кылып койгон. Дүйнөнүн когнитивдик илими болмуш концепциясына карата креационизмге, ал эми таанып-билүүчүлүк жактан – аянга негизделип, этикалык жана моралдык окуулар ушул принциптердин негизинде баяндалат. Анткени, креационизм боюнча Кудай дүйнөнүн табиятын кемчиликсиз кылып жараткан. Бул анын өзгөчө жаратмандыгы, аны менен катар объективдүү нерселердин пайда болушунун маңызында этикалык гедонизмдин бар экендиги менен да түшүндүрүлөт. Объективдүү дүйнөнүн бар болушу биосфера үчүн эң керектүү жана ал адамга бакыт тартуулайт. Демек, адеп-ахлактык жыргалчылыктын же канааттануунун мезгили жана аянты материянын келип чыгышынын өзгөчө чекити деп атоого болот.

Рационалдуу теориялык илимдерге салыштырмалуу диний билимдер тарабынан исламдын ыйык китеби болгон Куран менен Суннанын терең маанисин түшүнүү жана чечмелөө негизги милдет катары каралган. Араб-мусулман теологиясында салттуу диний илимдер Курандагы аяттар менен сүрөөлөрдү чечмелешет жана мусулмандардын журум-турумунун тартиптери туурасындагы доктрина уникалдуу араб дүйнөсүндөгү философия, каллиграфия, табият таануу, тарых сыяктуу илимдер менен өз ара тыгыз

мамиледе болгон. Сунниттик агымдын идеалдаштыруусу адегенде анын салттуу билимге, башкача айтканда, диний догматикалык билимге тийгизген таасири менен шартталган да, алар X кылымга чейин практикалык илимдер катары кызмат кылышкан. Мындан тышкары, ошол эле учурда айтылган доктриналардын ортосунда ажырым пайда болгон, башкача айтканда, алар консервативдүү, алгачкы илимдер жана архаикалык илимдер төмөнкүдөй жаңы пайда болгон илимдерге бөлүндү, аларга рационализм, так илимдер жана фальсафа кирет. Араб дүйнөсүнүн философиялары же дүйнө таануу доктриналары байыркы грек дүйнөсүнүн жогорку деңгээлде өнүккөн илимий билимдерине негизделип перипатетизм түрүндөгү калыптанган жана алар улуу ойчул Аристотелдин чыгармаларына кызыгууну арттырышкан. Араб фальсафасынын калыптанышына Александр Македонский негиздеген эллин доорунун философиялык мектептери, Плотиндин көз караштары жана Афина полисинин улуу философтору таасир эткен жана алардын негизинде теология менен рационализмдин ортосунда көпүрө түзүүгө чоң өбөлгө болгон.

Платон менен Аристотелдин окууларын биримдикте кароо менен субстанциянын айрым бир маселелерине кайрылууда фальсафа антикалык улуу ойчулдардын ойлорунун өзөгү бир экендигин далилдешкен жана консервативдүү диний доктриналарга каршы чыгып, Платон менен Аристотелдин идеяларынын биримдигин колдошкон. Алсак, объективдүүлүктү аныктоодо аль-Фарабинин «Улуу эки чыгаан ойчул Платон жана Аристотелдин көз караштарынын жалпылыгы» деген атактуу чыгармасын жазган. Платон менен Аристотелдин окууларын айкалыштыруу идеясы араб-мусулман дүйнөсүндөгү чыгыш перипатетиктер тарабынан алгачкылардан болуп колдонулган. Алар Платондун рационализмине, табият жана метафизика жөнүндөгү окууларына таянышкан. Фальсафа концепциясына Платондун рух жөнүндөгү окуусу чоң таасир тийгизип, анын натыйжасында араб ойчулдары рухту үч негизги бөлүккө бөлүшкөн.

Платондун изилдөөсүн уланткан антикалык ойчулдардын эмгектери менен таанышуудан мурун Чыгыш Перипатетиктер биринчи кадамды

“Аристотелдин теологиясы” деп аталган чыгармасын талдоодон башташкан. Чыгыш перипатетиктер акыл-эсти изилдөөдө жана тарбиялоодо табият философиясына өзгөчө көңүл бурушкан. Аристотелдин эмгектери менен таанышуу фальсафи илиминин өнүгүшүнө түрткү болгон. Натыйжада эллинизм доорундагы стоиктерге караганда Аристотелдин окууларынын араб фальсафасына тийгизген таасири чоң болгон.

Аль-Фараби алгачкылардан болуп Аристотелдин илимий-теориялык изилдөөлөрүн талдап, рационализм менен теологиянын байланышы жөнүндөгү суроого биринчилерден болуп жооп берип, перипатетизмдин жаралышына чыйыр жол салган. Атактуу христиан схоластикасы Фома Аквинскийден үч кылым мурун улуу ойчул Фараби Аристотелдин «өзүн-өзү жашоо үчүн зарыл» категориясын Жараткандын көрүнүшүнүн диний догматикасы менен байланыштырууга аракет кылган. Улуу ойчулдун ою боюнча, көк асман астындагы дүйнө жан, аң-сезим жана акыл сыяктуу асман телолорунун «таза» айланасынан турат. Ал эми бул дүйнөнүн үстүңкү тарабында төрөлүү, өлүү сыяктуу иштерди башкарган жана көзөмөлдөгөн «чыгармачыл интеллект» бар. Демек, «чыгармачыл интеллект» жана «жалпылык» адамдын таанымынын негизги максаттары. Натыйжада, «жаратуучу акыл» түбөлүктүү, чексиз жана материалдык дүйнөдөн тышкары жашаган Жаратуучунун акылы аркылуу гана аныкталат. Ушул эле мезгилде Фараби үчүн Жаратуучу идеалдуу түзүлүш жана чексиз тунук акыл, үлгү болуунун символу ирээтинде аныкталат.

Улуу ойчул байыркы грек окумуштуусу Аристотелдин көз караштарын карманып, Жараткандын өзүн жашоонун негизги кыймылынын булагы катары тааныйт, ошону менен бирге бүткүл айлана-чөйрөнүн жана алардын түпкү субстанциясынын реалдуу бар экендигин да таанып билет. Аль-Фараби Жаратканды бар болуунун негизги себеби катары тааныган, бирок ошол эле учурда объективдүү материалдык дүйнө Жараткандан көз карандысыз жашайт деп ырастаган. Ойчул изилдөөлөрдүн жүрүшүндө Аалам бир нече жөнөкөй

нерселерден, кен-байлыктардан, тирүү биологиялык организмдерден жана астрономиялык объекттерден тураарын далилдеген.

Гностик болуу менен Аль-Фараби адам бүтүндөй дүйнөнү таанып биле алат деп ынанымдуу айткан, анткени адам объективдүү дүйнөдөгү болмуштардын онтогенезин аныктоого аракет кылат. Демек, сенсуализмдин жана рационализмдин жардамы менен адамдар теориялык илимди жана объектилердин табиятын аныктоодо гипотезага негизделген билимдерди ала алышат. Теориялык билим ар бир адамга жеткиликтүү, ал эми божомолдуу билим чечендик өнөрдү, софистиканы жана аргументацияны өздөштүргөн “мыктылардын мыктысы” деп аталгандар үчүн.

Аль-Фарабинин коомдук таануу жаатындагы позициясы да кызыктуу. Анткени, ойчул Мадина шаары кайрымдуулардын мекени экенин, аны ислам диний уюмунун жетекчиси башкарышы керектигин баса белгилеген. Ошондуктан улуу ойчулдун кереметтүү мамлекетти түзүү идеясы абдан маанилүү болгон. Ошондой эле, кээ бир окумуштуулар Фараби Платондун идеялар жана идеалдуу мамлекет куруу жөнүндөгү окуусун гана өздөштүрүп алгандыктан, Аристотелдин мамлекет жана даанышман шаар жөнүндөгү эмгектери менен таанышууга шарты болгон эмес деген ойлорун айтышкан. Улуу ойчул идеалдуу мамлекеттин башчысы илимпоз философ жана мусулман дүйнөсүн башкарган диний лидер болушу керектигин баса белгилеген. Андай мамлекетте согуштук басып алуучулук агрессия болбойт, анткени мамлекет башчысы өз тургундарынын сабатсыздыгын жана адептүүлүгүн жоюуга кам көрүп, элдин жыргалчылыгын камсыз кылуу үчүн бардык күч-аракетин жумшайт. «Бактылуулук» улуу ойчулдун ою боюнча, чексиз адамкерчилик болуп саналат. Демек, бактылуу болуп жашоо үчүн адам жогорку сапаттарга ээ болуу менен жана адамкерчиликти тынымсыз жүргүзө берүүсү менен байланышкан аракеттердин болуусу абзел. Ошондой болсо да, бактылуулукка жетүүдө ар кандай кыйынчылыктар, бут тосуулар менен байланышкан иш-аракеттердин баары чексиз адамкерчиликсиз болуп эсептелет.

Бардык изилдөөлөрдүн ичинен мамлекет жөнүндөгү көз караштар саясий, мамлекеттик жана социалдык маселелер боюнча окуулардын борборунда маанилүү деп эсептелет. Ал «Диний шаардын тургундарынын көз карашы туурасындагы изилдөөлөр» деген китебинде адамды коомдук жандык катары изилдеген. Аль-Фараби бул эмгегинде: «...Жалпысынан адамдар бири-бирине жакын болуп, бири-бири менен мамиледе болуу менен турмуштук муктаждыктарын камсыздай ала турган жерде гана адам табияты тарабынан аныкталган эң жогорку сапаттарга ээ боло алышат» деп жазган [19, 303-б.].

Инсандын социалдык маңызын талдап, улуу ойчул Абу Наср боорукердикке жана адилеттүүлүккө негизделген мамлекеттин негизги өзгөчөлүктөрүн белгилеген. Диний мамлекетте жашоо үчүн зарыл керектөөлөр түзүлүп, шаардын калкынын кеңири катмарынын бакубаттуулугун камсыздай алат. Мындай шартта адам аң-сезимдүү, жигердүү жандыкка айланат. Абу Насридын дүйнө жөнүндөгү когнитивдик концепцияларында адам бакытка жана даанышмандыкка жетүүгө жөндөмдүү, аң-сезимдүү жан деп эсептелерин айткан.

Аль-Фарабинин ушул сыяктуу концептуалдык окуулары дин жана гуманизм үстөмдүк кылган доордо жашаган көрүнүктүү изилдөөчүлөр тарабынан кайрадан талдоого алынган. Абу Насрдин изилдөөлөрүнүн негизинде белгилүү түрк ойчулу Жусуп Баласагундун адамдын табияты жөнүндөгү, адамдын өмүрдөн өлүмгө чейинки жолу мыйзамдуу ишмердүүлүк деген көз караштары чоң кызыгууну жараткан. Натыйжада улуу түрк ойчулу айткандай, «дүйнө дайым тынымсыз өзгөрүп, кыймылдап, өнүгүп турат, эскинин ордун жаңы нерсе басат. Мындай процесстер адамдын жашоосуна да тиешелүү» [189].

Абу Насрдын изилдөөсү боюнча бакытка жетүү – бул чоң ийгилик, чоң кадыр-барк жана улуу адамгерчилик. Буга байланыштуу ал төмөндөгүлөрдү айткан: «Чындыгында бакыт – бул ар бир адамдын каалоосу, анткени ал жогорку жетишкендиктер менен түшүндүрүлөт». Бакыт категориясынын маанисин ачуу үчүн эч кандай негизсиз жагдайлар талап кылынбайт, анткени

айтылган түшүнүк абдан маанилүү. Бактылуу жашоо - бул адамдын көптөн күткөн каалоолорунун аткарылышы, анткени ал көп ийгиликтерди жана бакубатчылыкты алып келет. Бактылуу жашоо эң баалуу жана эң керектүүсү болуп эсептелет. Бактылуулук – бийик жетишкендиктерден, зор гумандуулуктан жана маанилүүлүктөн көрүнгөн идеалдуу каалоо экени талашсыз [16, 3-б.].

Абу Насрдын эпистемологиялык окуусу боюнча, адамдын бактылуу болушу анын билимге болгон умтулуусунан көз каранды. Демек, билим аркылуу гана адам өз алдынча эркин, эч кимден көз карандысыз жана табияттын сырдуу сырларын үйрөнүүгө жөндөмдүү болот. Адам алган билиминин негизинде гана максатына жете алат, уникалдуу ишмердүүлүгүнүн негизинде өзү үчүн гана эмес, жалпы коом үчүн пайдалуу иш-аракеттерди жасай алат. Демек, эгер адам өз иш-аракетине канааттанса, анда ал бул учурда өзүнө бакыт тартуулай алат. «Адам рационализмде жогорку жигердүүлүк менен гана чектелбестен, ошону менен бирге ал өзүнүн аң-сезиминин жардамы менен объективдүү дүйнөдөгү нерселердин жалпы түзүлүшүн акырындык менен аныктай алат, ошондой эле бардык нерселер бири-бирин толуктап турганы мыйзам ченемдүү экендигин түшүнөт», - деп окумуштуу Касымжанов жазып кеткен. [77, 73-б.].

Абу Наср адамдардын жеке сапаттары менен айырмаланарын айткан. Жакшы-жаман көз караштар адамда төрөлгөндөн бери келет, ошондуктан ал акыл-эсинин жардамы менен жакшы менен жаманды ажырата алат. Улуу ойчул «Руханий рухтун асыл же жапайы мүнөздөгү иш-аракеттери жана жөндөмдүүлүктөрү бар» деген жана буларды «адеп-ахлак» деп түшүндүрүүгө болот. «Сапаттардын негизинде биз адамдан уникалдуу, оригиналдуу аткарууну күтө алабыз», - деп таамай айткан [16, 10-б.].

Улуу ойчул акылсыздык, түркөйлүк сыяктуу жаман сапаттардан алыс болууну да талап кылган. «Адамга жаралганда ар кандай жөндөмдөр берилген жана алар эки тарапка тиешелүү, андан кийин гана напсинин амалдары жана күчү жүзөгө ашкандан кийин, айтылгандардын бирине гана тиешелүү

кырдаалды жаратат. Мүмкүн, ушулардын негизинде оң сапаттагы каармандар аң-сезимге жеткенде гана бакыт сезимин сезе алышат” [16, 11-б.]. Адеп-ахлактык жана этикалык эрежелерди сактап, өз жашоосунда колдонгон абийирдүү адам гана билимдүү жана кадыр-барктуу деп эсептелет. Аль-Фарабинин пикири боюнча адамдын акыл-эстүү өнүгүшүнөн тышкары дене түзүлүшүнүн ар тараптуу өнүгүүсү да чоң мааниге ээ. Адамдын денесинин бекемдиги анын оорудан таза экенинен кабар берет. «Оорудан сактануу үчүн адамдын күнүмдүк жашоосунда тартипти сактоо маанилүү. Ошондуктан, бардык иш-чаралар жана тамактануу, билим алуу учурунда ал “алтын ортолукту” сактоо маанилүү болуп саналат. Оорудан алыс болсоң оорубайсың, ал эми иш-аракет алтын ортодон четтеп, адатка айланып кетсе, анда адамда бийик сапат болбойт” [16, 14-б.].

Орто кылымдагы перипатетикалык мектептин өкүлдөрү өз доорунун атактуу инсандары болгон. Шариатта айтылган талаптар так аткарылган, ошол эле учурда Аль Фараби ж.б. эрк эркиндиги маселесин, тарбия аркылуу адамдын адеп-ахлагын өзгөртүү мүмкүн экендигин, жакшы менен жаманды ажыратуу маселелерин козгоп, ойлорун айтып турган. Орто кылымдагы Европада илимий-рационалдык этикалык концепциялар дээрлик алдыга жылбаса дагы, мусулмандык Чыгышта диний көз-караштардын басымы болгонуна карабастан, чыгыш перипатетиктери Аристотелдин окуусун уланткан.

Аль Фараби адамдын жаралышын талкулоодо жамандык менен жакшылыкты тандоо мүмкүнчүлүгү адамдын жеке өзүнө байланыштуу экендигин айткан. Айтылган көз караштар кандайдыр бир деңгээлде диний принциптерди сынга алган этикалык таалимат болсо да, диний ишенимдин чегинен чыкпай, жараткандын бар экенин танган эмес. Айрым окууларда тескерисинче, бул “чыныгы дин”, “тазалануу”, “баштапкы чындыкты калыбына келтирүү” деген позицияларды айтып чыгышкандыгы белгилүү.

Аль Фараби Аристотелдин окуусун улантып өзүнүн философиялык таалиматында этикалык проблемаларга чоң маани берген. Бул маселени ал

саясий чеберчилик менен байланышта карап, бирок, бириктирген эмес. Ал «Билимдерди системалаштыруу» аттуу эмгегинде теориялык илим жана анын кээ бир формалары жөнүндө төмөнкүдөй ой-пикирин айткан: «Мындай концептуалдык илим бир жагынан бакыт категориясынын табиятын ачып берет, экинчи жагынан, чыныгы бакыт жана каалоо түшүнүктөрүндөгү айырмачылыктар аныкталган. Мындан тышкары, автор этикалык жана адеп-ахлактык иш-аракеттерди, айыл-кыштактарда жана шаарларда жашаган адамдардын ишмердүүлүгүн, алардын чечкиндүүлүк өзгөчөлүктөрүн айырмалайт. Натыйжада мындай жашоочулар адамгерчиликтүү жана адамгерчиликсиз болуп экиге бөлүнүшөт деген жыйынтыкка келген» [16, 180-б.].

Аль-Фараби байыркы грек ойчул Аристотелдин жакшылыктын моралдык жана дианоетикалык деп аталган формаларын терең изилдеп, алардын табиятын аныктап, онтологиялык факторлорун көрсөткөн. Чыгаан ойчул психикалык жакшылык менен адеп-ахлактык жакшылык өз ара тыгыз байланышта болоорун көрсөтүп, теоретикалык изгилик этикалык изгиликтин анык жашоосуна, акыл-эс аркылуу өздөштүрүлгөн маңызына, ой жүгүртүү изгилиги аркылуу жетерин айтып өткөн. Улуу ойчулдун айтымында, адеп-ахлак же «адеп-ахлактуу журум-турум» — инсандын бактысына жетүүнүн тартибин, эрежелерин жана жолдорун изилдеген адамдын моралдык касиеттери, ошондой эле логикалык ой жугуртуу артыкчылыктары туурасындагы концептуалдык окуу.

Аль Фараби өзүнүн этикалык окуусунда төмөнкү маселелерди койгон:

- жан – адамдын адебин камтыйт, алып жүрөт;
- изгиликтердин жана кемчиликтердин тубасалыгы же кабылданып алынганбы;
- изгилик жана кемчиликтерге адам табиятынан ээ эместиги, адамдын аларга жакындыгы, көңүлү бар мүмкүндүгү;
- табигый изгилик жана эрке негизделген изгилик башаттары;

- адамдагы адат, көндүм жалпы изгиликтерди, жакшы сапаттарды кабылдай алуусу;

- жыргалчылыкка же бузукулукка адамдын жакындыгын өзгөртүү мүмкүнчүлүктөрү же мүмкүн эместиктери.

- жакшы иш-аракеттердин башкы критерийи – тең салмактуулук, ашынбастык;

- адамдын тубаса кемчилиги жок болбостугу;

- адамды окутуу аркылуу теоретикалык изгиликтерди үйрөтүү;

- билимге негизделген тарбия аркылуу этикалык изгиликтерди үйрөтүү;

- адамдын кемчилиги жок денгелге жетүү жазмышы;

- бакытка жетүү – адамдын башкы максаты катары.

Фараби “Илимдерди классификациялоо”, “Изгиликтүү шаар жашоочуларынын көз-караштары жөнүндө трактат”, “Жарандык саясат”, “Мамлекеттик ишмердин афоризмдери”, “Бакытка жол көрсөтүү” чыгармаларында этиканын жеке жана жалпы маселелерин талдоодон өткөрүп, категориалдык-түшүнүк аппаратын иштеп чыккан. Бул трактаттарда ал кайраттуулук, чечкиндүүлүк, акыл-эстүүлүк жана акылсыздык, берешендик, өзүн-өзү кармануу, сөз таба билүүчүлүк, зээндүүлүк, чынчылдык, достук мамиле, ырахаттануу жана азап чегүү, ата-энени сүйүү сыяктуу түшүнүктөрдү да карап өткөн.

Аль Фараби этикалык окуусун философия илиминин алкагында карап тажрыйбалык философия аталыштагы бөлүгүнө киргизген. Ошону менен ал, теориялык философия тажрыйбалык философиянын алдында өзгөчө артыкчылыкка ээ эместигин айткан.

Атактуу ойчул адеп-ахлак түшүнүгүн ой жүгүртүү менен байланыштырган. Себеби, жогорку рационалдуу интеллектке ээ болуу адамдын акыл жөндөмдүүлүгүнө жараша болот; ал эми акыл-эс өз кезегинде адамдын өзгөчө бир керемети. Логика адамдын таанып билүү принциптерин

түшүндүрсө, этика Фараби боюнча, адамдын жүрүм-турумунун негизги эрежелерин көрсөтүш керек.

Акыл-эс менен изгиликтин алака маселелери ойчулдун окуусунда негизги орунду ээлейт. Акыл-эс жок, изгилик да жок, адам акыл-эси менен адам болот. Акыл-эс адамга гана тиешелүү болгондуктан бийиктикке ал билими жана адеби менен жетет. Интеллектуалдык (дианоэтикалык) изгиликтер да акыл-эстин туура ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгү менен байланыштуу. Ошондуктан бакытка жетүү жолу да философтон оюна ылайык “ой жүгүртүү баскычтарын” өздөштүрүү аркылуу өтөт деген Фараби.

Фараби логикалык дефиницияларга өзгөчө көңүл бурган. Бирок, жалпысында жарандык философияны түзгөн, этикалык таалимат менен саясий философиянын байланышына көп көңүл буруп, талдоо жүргүзгөндүгү чыгармаларында көрүнүп турат. Аристотель этиканы саясаттын “бөлүгү” катары карап, акырында “саясат эле го” деп жыйынтыкка келсе, Аль Фараби этика менен саясатты жарандык философиянын эки тарабы деп тактоо киргизген. Этика адамдын адеп-ахлагын, жыргалчылыка жана изгиликке жетүүсүн окутса, саясий философия мамлекетти башкаруу жөнүндө илим, ал логикалык жактан этика менен байланыштуу, себеби, коом жана мамлекет бакыт – жыргалчылыкка умтулган, белгилүү максаты бар, адеп-ахлакка ээ адамдардан турат. Муну эске албай туруп, коомчулукта бакытка жетүүнүн жолдору жөнүндө, жыргалчылык менен бакытты сактоо, мыкты башкаруу жөнүндө талкуу жүргүзүү туура эмес.

Орто кылымда теисттик нуктагы таалиматтар этикалык маселелерди эркин изилдөөсүн жактырган эмес, ал эми этика диний жактан калыпка салынган моралдык ченемдерди философиялык негиздөөгө чакырган. Аль Фарабинин этикасында төмөнкүдөй принцип айтылат. Адептик жүрүм-турумдун башатын жана максатын индивидден тышкары издөө туура эмес, ошол эле учурда индивиддин айланасына байланып калуу да ката. Аль Фарабинин этикалык теориясынын антикалык этикалык концепциялардан негизги айырмасы мына ушунда турат. Анткени, байыркы гректердин

этикалык окуусу негизинен изгиликтер жөнүндө, изгиликтүү адам жөнүндө окуу болгон. Алардын окуусунун негизин адамдын адеп-ахлактык артыкчылыгы өзүнө гана жеткиликтүү деген принцип түзгөн.

Адептик индивид изгилигинин бирдиктүү чогултмасы катары чыгып, социалдык ырааттуулукка негиз болгон адамдын ички мүмкүнчүлүктөрүн ишке ашырган. Адептиктин мындай түшүндүрмөсүндө ал жеке, субъективдүү феномен катары көргөзүлүп, жалпылоочу мааниси четке кагылган. Орто кылым этикасы да, жаңылышта адептүүлүктү инсандан жогору, тышкары турган феномен катары көрсөткөнү менен Фараби өзүнүн окуусунда адептүүлүктү жеке, субъективдүү, объективдүү денгелде караганга аракет жасаган. Фарабинин оюу бонча адам жетилген мыктылыкка (совершенство) жогорку денгелде жакшы таасир берген коомдун алкагында гана жетет. Ошол мыкты “изгиликтерге ээ адамды” [16, 361-б.] - бузуку коомчулуктан качып, изгиликтүү шаарларга кетүүгө кеңеш берген.

Жалпы жонунан Фарабинин этикалык принциптерин төмөндөгүдөй бөлүштүрсөк болот.

Аль Фараби этикага байланыштуу көз караштарын бир нече далилдөөлөр аркылуу аныктаган:

- моралдык анализдөөнү өзүнчө илимдин тармагы катары тааныган;
- этика туурасындагы концепция катары бир катар теориялык жана илимий түшүнүктөрдүн мааниси ачылат;
- адеп-ахлак концепциясындагы негизги маселелер илимий жактан тастыкталат;
- инсанга карата адам өзүн тарбиялайт, өз милдеттерин аткарууга, жогорку сапаттарга ээ болууга далалаттанат, адам өз иш аракети менен өзүн жарата алат деген ойду айтып, беделин жогорулаткан.
- адамды философиялык изилдөөнүн объектиси катары шарттаган.

Аль Фарабинин адеп негиздерине ишенип төмөнкү жыйынтыктарга келген:

- адамдын күчү коом менен бирге гармониялуу жашоодо;

-ар бир адамдын адебин жакшыртуу аркылуу коомдогу жогорку моралдык жакшы сапаттарга жетүү мүмкүн;

бардык коомдун бактысы жок жеке бакытка жетүү мүмкүн эмес.

Мындай моралдык императивдер азыркы учурда да актуалдуу маселе экенин белгилеп коюу зарыл.

Ойчулдун адеп-ахлактык концепциясын түзгөн “Бакыт” категориясы эмнени билдирет жана адам кантип бактылуу болот? деген маселе жаралган. Негизинен анын социалдык-моралдык илимий-теориялык концепциясынын максаты мына ушунда. Бакыт бул: адам жашоосунун максаты; умтулуучу ырахат; адам жашоосунун маңызын аныктоочу жыргалчылык (благо). Аристотелдин мектебин улай Фараби, моральдык дефинициялардын өз-ара байланыш ыраатуулугун түзүүгө жана түшүндүрүүгө аракеттенген. Бакыт деген эмне? адамдын бакытка жетүү абалы кандай? кайсыл жол менен адам бакытка жетет? максат коюп адам умтулган жогорку жыргалчылык (высшее благо) деген эмне? эрк эркиндиги менен бакытка жетүү көйгөйүнүн байланышы кандай?

“Бакытка жол көрсөтүү” чыгармасында философ мындай деп жазат: “Бакыт бул, ар бир адамдын жашоосундагы умтулуучу негизги максат, себеби ал “кемчилиги жок, мыктылыкка” (совершенство) жетүү. Артыкчылык берилген “жыргалчылык” (благо) кандайдыр бир башка максатка жетүү үчүн, же өздөрү үчүн тандалып алынат. Өздөрү үчүн жогору бааланган жыргалчылык башка бир нерсеге караганда артыкчылык менен тандалып алынат. “...Бакытка жеткенибизди түшүнгөндө, башка бир максатка жетүүдөн баш тартабыз. Демек, бакыт жыргалчылыктын ичинен чоң жана эң сонун артыкчылык берилген кемчилиги жок жогорку жыргалчылык” [16, 3-4-б.].

Аль Фараби боюнча бакыт – бул талапка жооп берүүчү идеалдуу изгилик, ал башка бир нерсеге жетүү үчүн каражат катары пайдаланылбайт, себеби, адам каалап, жеткиси келген бакыттан бийик эч нерсе жок. Демек, бакыт – бул акыркы максат. Бул жерден белгилей турган критерий бар “...ар бир адам бакытты кандай элестетсе, ошондой туюлат. Айрым адамдар бакыт

деп байлыкты билет, башкалар башка бир нерсени түшүнөт, ар бир адам үчүн өзү түшүнгөн бакыт, абсолюттук бакыт же кемтиги жок мыктылык деп таанылат” [16, 5-б.]. Мындан улам суроо туулат, ар бир адам бакытты ар башка кабылдап түшүнгөндүгүн эмне менен байланыштырса болот? Антикалык философтордун өкүлү Платондун таалиматына ылайык, бакытты ар түрдүүчө кабыл алып түшүнгөнү адамда жан, рухунун түрлөрүнүн басымдуулугу. Жан, рухунда “акылмандык” түрү басымдуу болсо, билим алып, философиялык ой жүгүрткөндөн рахат алат, ошону менен бактылуу. Жан, рухунда аффект түрү басымдуулук кылса (сунуштама бар) аскердик кесипти аркалаш керек, ошону менен бактылуу болот. Каалоо (вожделение) жан, руху басым кылган түрү (сунушталат) дыйканчылык, устачылыкты аркалаш керек, андан рахат алат, ошону менен бактылуу. Аристотель “орой адам”, “мамлекеттик ишмер”, сырттан байкоочу адам” деп жашоо образына байланыштуу үчкө бөлүп айтып, чыныгы бакытка байкоочулук образда жүргөндөр жетет деп белгилейт: “...баардык адамдар жогорку жыргалчылык деп бакытты билишет, ал эми бактылуу жашоо деп саламаттыкта, амандыкта берекеге бөлөнгөн жашоону түшүнүшөт. Бирок, бакыт деген эмне? деген суроого келгенде ажырым пайда болот, акылмандар берген аныктамадан башкача аныктама беришет. Алар жыргалчылыкты жана бакытты өздөрүнүн жашоо образынын негизинен алып түшүнүшөт. Демек, бакыт иш-аракеттин максаты катары – сонун, толук, өзүнө-өзү жетишерлик нерсе” [90, 57-58-63-б.].

Аль-Фараби бакытты адам ар түрдүүчө түшүнгөндүгүнө байланыштуу анын эки түрүн даана көрсөтөт: “Бакыттын эки түрү бар: андай болбосо да, бакыттай кабылданган бакыт жана алмаштырууга мүмкүн эмес, түпкү зарылчылыктан келген чыныгы бакыт. Бакыттай сезилген бакыт, өмүрүндө тапкан, алган байлык, бийликтен рахат алуу сыяктуу иш аракеттерди бакыт деп эсептеп, жыргалчылык деп түшүнүшөт” [21, 180 – б.].

Бул жерден Аль-Фарабинин туруктуу позицияны сактагандыгы байкалып турат, чыныгы бакытка кыялданып ой жүгүртө алуу билими менен өтмө, өзгөрмөлүү жашоодон жогору болгонго жөндөмдүү философтор-

даанышмандар гана жетет. Курулай элестетилген бакыт дүйнө жыргалын гана канааттандырат. Накта бакыт менен курулай бакыттын негизги айырмасы: накта бакыт өзүнө-өзү жетишерлик, аны эч нерсе менен алмаштырууга болбойт; курулай элестетилген бакыт “кандайдыр-бир нерсе керек болгондо, аны тапсаң дагы анын зарылдыгын таппайсың” [18, 332 – б.]. Курулай бакыт жөн гана кандайдыр-бир адамдык керектөөнү канааттандырууда керектелсе, андан (бакыттан) кийин анын керектиги сезилбей калат.

Аль-Фараби бакытты эки түргө бөлүү менен кабылдагандардын эки тарапка бөлүнүшүн көрсөткөн: тандамал адамдардын жана көпчүлүк элдин түшүнүгүндөгү бакыт.

Фарабинин таалиматында социалдык жактан маанилүү теоретикалык талдоо жүргүзүлгөн: бакыт адам жашоосунун максаты. Бул жашоо дайым өзгөрүп турат жана туруксуз. Анда, пайда болуп, кырылып жок болгон жоготуулардан кача албайсың. Демек, бакытты туруктуу дүйнөдөн, акыл-эстен издөө керек. Бакыт адамдын жакшы сапаттары менен байланыштуу, ага адам жүрүм-турум изгиликтери менен жетишет. Демек, философия жөнүндө чыныгы билимди берүүчү билим теоретикалык, ал эми саясатты берүү тажрыйбалык чеберчилик болуп саналат.

Фарабинин этикалык таалиматын адам жана коом маселесиндеги бакыт түшүнүгүнө байланыштуу көйгөйдөн улам үч багытка бөлсөк болот: Аристотелден өздөштүрүлгөн рационалисттик мамиле; жашоо түшүнүү принциби катары эвдемонизмди алуу; акыл-эс жана адептин өз ара байланышынын принциби.

Адам жашоосунун максаты катары бакыт жөнүндө таалиматы Фарабинин акыл-эс жөнүндө ой-толгоосу менен тыгыз байланыштуу. Адам бакытка жакшы жосундук аракет аркылуу, жан дүйнөсү эң сонун абалда турганда өз каалоосу аркылуу жете алат деп белгилейт. Фараби адамдын өзүн-өзү бактылуу кылууга тубаса жөндөмдүүлүгүн айтып, алардын бакытка укуктуулугун далилдейт. Ал жөндөмдүүлүк бир жагынан тарбия, билим экинчи жагынан эрктин күчү бириккенде пайда болот. Демек ал инсандын

физикалык жана руханий сапаттары айкалышкан гармониялык өнүгүүсү. Акыл-эсти изгиликтер жетелеп, адамды пайдалуу жана зарыл иш-аракеттерди жасоого багыттайт. Жамандык жана жакшылык ортосундагы тандоо адамдын өз каалоосуна байланыштуу, ал акыл-эс жетекчилиги менен туура жолго салынат.

Ошентип, Аль-Фараби адам бакытка маңдайына жазылган тагдыры жана жашоодогу ордун табуу иш-аракетинен улам жетет деп эсептейт. Ал бакытка жетүү көйгөйүн мактоо жана сынга алуу шарттары менен үзгүлтүксүз карайт: Мындай шарттар: 1. Дене мүчөлөрүн пайдалануу; мисалы, отуруу, туруу, көрүү, угуу, жүрүү үчүн адамга керек болгон кыймылдар. 2. Жан дүйнөнүн туталанышы (аффект), мисалы, ышкыбоздук, рахаттануу, каардануу, кубаныч, коркуу, кайгы. 3. Туура ой жүгүртүү. Туура ой жүгүртүү – акыл күчү, (мактоого арзыйт) туура эмес ой жүгүртүү – кем акылдык жана акмактык (сынга алынат). Жан дүйнөнүн аффектисинен улам адамдын мүнөзү пайда болот “адамдын мүнөзүнө жараша сонун жана копол иштер чыгат” [93, 10 – б.]. Философиялык көз караштан алганда “жыргалчылыкка жетүү өздүк максат” - деп жазат Аль-Фараби. Бакытты бир нерсе үчүн берилген сыйлык деп кабыл албаш керек; айкөлдүк кылбаш керек, андан аркы сыйлоолор болот деген үмүттөнүү менен бир нерседен баш тартпаш керек. Баатырдык мисалы, эгер адам өлүмгө учураса азыркы жашоосуна караганда бейиште көп рахат алат деген үмүт менен өзүнүн жашоосуна коркунуч туудурса, анын жыргалчылыкка (благо) жетүү максаты иш ке ашпай, изгилик иштери текке кетет [94, 241-242 б.]. Жыргалчылык (благо) жана изгиликтин мындай түшүндүрмөлөрү күндөлүк турмушта колдонулуучу маанисинен айырмаланып турат. Анткени, инсан күнүмдүк жашоодо адамкерчиликтүү, адептүү, сооптуу иш-аракеттерди жасаш керек деп ойлобой, мындай сооптуу иш-аракеттердин ордуна элден, Жараткандан жана башкалардан айкөлдүк, өз ара сый-урмат, бакубатчылык, канагат сурайт. Эгерде андай болбосо, адамда иренжүү, заар, ыза, нааразычылык орун алат. Аристотелде да, Аль-Фарабиде да кандайдыр бир башка максаттар үчүн эмес, изгилик үчүн жакшы иштерди

кылыш керек деп берилген. Орто кылымдагы мусулман философиясында да толугу менен каралган адамдын каалоо-тилек жана ниет проблемасы мына ушу менен байланышкан. Изгилик иштерди кылуудан мурда адамдын иш-аракетинде ишке ашуучу каалоо-тилеги жана ниети болуш керек деп жалпы кабыл алынган.

Азыркы илимдин аныктамасы боюнча: “Бакыт – өзүнүн тиричилик шарттарына ички канааттануусу дал келген адамдын абалын билдирген моралдык аң-сезим түшүнүгү. Бакыт идеалдын сезимдик, эмоционалдык формасы болуп саналат. Бакыт түшүнүгү адамдын субъективдүү абалын же белгилүү айкын объективдүү абалын гана мүнөздөбөстөн, рахат тартуулаган жашоо кандай болуш керек деген элести берет. Ошондуктан бакыт түшүнүгүнө ченемдик баалоо критерии мүнөздүү. Адам жашоосунун мааниси жана милдети түшүндүрүлгөнүнө жараша бакыттын мазмуну түшүндүрүлөт”. [191, 668 - б.].

Окшоштуктарды байыркы ойчул Аристотелдин жана чыгыш перипатетиктеринин, анын ичинде аль-Фарабинин бакыт категориясынын илимий-теориялык мүнөздөмөлөрүнөн табууга болот. Мисалы,

- бакыт категориясын сүрөттөөдө бул түшүнүк моралдык интеллект көз карашынан сыпатталат. Аристотель жана Чыгыш перипатетиктер адамдын руханий дүйнөсү менен бакыттын ортосундагы байланышты көрүшкөн;

- ошондой эле, азыркы аныктамада бакыт өзүнүн турмуш-тиричилигине канааттангандык абал катары мүнөздөлөт. Жогоруда аты аталган философтор да бакыт акыл-эс, туталануу, суктануу жана башка жан дүйнө күчү гармониялык айкалышка негизделгенин айтышкан. Бул гармонияга аша чаппай жетүү керек. Ал эми муну менен жыргалчылык, жакшы жоруктар, мыктылык жана бакыт түшүнүгү байланыштуу;

- үчүнчүдөн, бакыт түшүнүгүнүн ченемдик баалоо мүнөзүнө байланыштуу бакытты ар ким ар кандай түшүнөөрүн Аристотель да айткан.

Фараби боюнча бакыт адамдын аң-сезими материялык жашоодон жогорулаган учурдагы абалы. Жалпы аныктама боюнча бакыт “ар бир адам

умтулган максат же, кандайдыр бир жакшы нерсе”, жогорку жыргалчылык болуп саналат. Адам аң-сезимдүү жана жарандык (саясий) болуп эки жактуу болгондугуна байланыштуу мындай корутундуга келсек болот: алгач бирдей акыл жөндөмдүүлүктөрү, тагыраагы акылмандык, ой жүгүртүүчүлүк сыяктуу артыкчылыктарды өздөштүрүү, башкача айтканда психикалык канааттануу, илимий концепциялар, андан соң – адеп-ахлактык, айкөлдүк, адамкерчилик, чечкиндүүлүк сыяктууларды камтыган жарандык бакыт деп кароого болот [179, 101 – б.].

Ал-Фарабинин этикалык окуусунун милдети тарбиянын жардамы аркылуу ойлонбостон кылынган жакшы кылык-жоруктарды гана эмес, атайын жасалган адамдагы чыныгы адамдык сапаттарды табууда турат. Ал Аристотель сыяктуу эле бакытка алып баруучу туура иш-аракеттер, же айрым бир жосундук иш аракеттер изгилик эмес деп эсептейт: “жакшы аракеттер адамда өз эрки менен эмес, кокустан болуп калышы мүмкүн. Мындай учурда адам бакытка жетпейт. Бакытка өз эрки менен жана өз тандоосу менен кылган шартта жетээрин билүү керек” [16, 7 - б.].

Бакыт адамдын ишмердүүлүгүндөгү негизги максат. Бакыт таанып билүү процессинде жана жыйынтыгында жеткиликтүү болот. Аль-Фарабинин көз-карашы боюнча бакытка жетүүнүн милдеттүү, зарыл шарттары болуп адам эрки жана андагы эркиндик саналат. Ошондой болсо да, аль-Фарабинин оюу боюнча эрк таанып билүүнүн сезимдик деңгээлине таандык, ал эми эркиндик теоретикалык, абстракттуу деңгээл менен байланыштуу болот. «Ойчулдардын суроолоруна жооптор» аттуу эмгегинде улуу ойчул ак менен кара, чечкиндүүлүк жана каалоо эрки тууралуу анализдерди жүргүзгөн.

“Эркин кылык-жоруктардын күчү, касиети жана түшүнүгү эмнеде?

-Адамдагы максатка жетүүгө жолтоо болгон күчтөр, касиеттер жана эркин кылык-жоруктар адамдын жамандыгы болуп саналат. Максатка жетүүгө шыктандырган күчтөр, же адат-өнөкөттөр, жосундук иш аракеттер адамдагы жакшылык болуп саналат. Демек, адамдагы жамандык менен жакшылыктын аныктамасы ушундай.

Эрктин тандоо эркиндигинен айырмасы эмнеде.

-Тандоо эркиндиги – адам тандоого мүмкүн болгон нерсесин тандай алышы, буга карама-каршы эрк мүмкүн эмес нерселерге да багытталышы мүмкүн, мисалы, адам өлгүсү келбейт. Эрк – тандоо эркиндигине караганда жалпы, же бардык тандоо эркиндиги эрк сыяктуу болот, бирок ар бир эле эрк тандоо эркиндиги боло бербейт” [18, 419-420 - б.].

Эркиндик маселелери илимий жана диний проблемалар болуп келген жана болуп кала берет, анын негизинде кээ бир изилдөөчүлөрдүн теориялык ой-пикирлеринин маңызы жана багыты тигил же бул даражада маселенин акыл-эстүүлүгүнө, ошондой эле анын коомдук жана адеп-ахлактык маселелерди аныктоого багытталган. Аталган проблемаларды анализдөө жана оң жагына чечүү дүйнөлүк диндердеги провиденциализм принциби менен аныкталат. Өз алдынча чечкиндүүлүгү менен теологиялык провиденциализмдин бири-бири менен болгон каршылыгы Жаратмандын күчү жана заты туурасындагы каршылыктардан келип чыгат. Мусулман дининин толук орношу менен бул маселе курчуп, ошол кездеги илимпоздор аталган көйгөйдү билдиришип, VIII- IX кылымдарда өтө актуалдуу маселелердин бирине айланып, мурунку жана кийинки негизделген тенденциялардын бири-бири менен тирешүүсүн жараткан. Аталган курч көйгөйлөр туурасында ислам дининдеги бир катар агымдардын өкүлдөрү да тынчсыздануу менен кайрылышкан. Демек, мындай көйгөйлөрдү чечүү илимий-теориялык жана теологиялык жалпы эле маселелер менен тыгыз байланышкан.

Эркиндик проблемасын көз карандысыздык менен зарылдыктын өз ара байланышынын негизинде талдоого болот. Зарылчылык менен өз алдынчалыкты өзүнчө кароого болбойт. Зарылдык чыныгы мыйзам катары социалдык чөйрөдө жана жаратылышта бар. Натыйжада адам өз жашоосунда курчап турган дүйнөнүн реалдуу мыйзамдары менен, башкача айтканда, жаратылыштын жана коомдук чөйрөнүн мыйзамдары менен өз ара аракеттенет. Өз алдынчалык жана зарылдык маселелерин теориялык жана

философиялык жактан талдоо, биринчиден, реалдуу зарылдыкты, экинчиден, инсандын эркин жана акыл-эсин таануудан келип чыгат. Ошондой болсо да, аталган эркиндик көз карашы Ислам дүйнөсүнүн идеялары менен дал келет. Өз алдынчалык жана зарылдык бири-бирин шарттаган диалектикалык суроолор эмес, диалектикалык категориялардын тартибинде аныкталат. Чындыгында, көз карандысыздык руханий дүйнөнү жана чечкиндүүлүктү өз алдынча аныктоо, объективдүү факторлордо өзүнүн чечкиндүүлүгүн көрсөтүү жөндөмү катары кабыл алынат. Мында кишинин жүрүм-турумунун зарылчылыгын алдын ала аныктоо инсандан негизги милдеттерин таптакыр кошушбайт. Демек, чексиз жана реалдуу өз алдынчалуулук инсандын милдеттеринин, башкача айтканда, адеп-ахлак концепциясынын маанилүү өзөгү болуп саналат. Адамдын өз алдынчалуулугуна келсек, ал-Фараби көбүнчө адамдын ички дүйнөсүн изилдөөчү илимдерге салыштырмалуу коомдук адеп-ахлактын көз карашынан карайт. Бул изилдөөлөр анын «Коомдук адеп таануу», «Атуулдук саясат», «Бактылуулука жетишүү тууралуу», «Маселелердин табияты» аттуу социалдык, адеп-ахлак жана мамлекеттик башкаруу маселелерине арналган эмгектеринде чагылдырылган.

Өз алдынчалуулук түшүнүгүн аль-Фараби бактылуулукутун адеп-ахлактык категориясы менен байланыштырат. Аль-Фараби Аристотелдин эвдемонисттик салтын улантып, бакытка жетүү каалоосун адамдын эң жогорку максаты деп атаган жана натыйжада адам ага жетүү үчүн өзүнүн бардык ишмердүүлүгүн жумшайт. Инсандын негизги тилеги - бактылуу жашоо. Бийик сапаттар жана бакубатчылык инсандын алдыга койгон негизги милдеттеринин бири. Ошондой эле, милдеттер адамдын ички дүйнөсүнүн өнүгүшүнө, анын адептүүлүгүнүн жана интеллектинин деңгээлине жараша бири-биринен айырмаланат, ошондуктан алардын бирөөсү гана эффективдүү, башкача айтканда, бакытты жаратуучу иш-аракеттер. Аль-Фарабинин айтканы боюнча бакытка адам өз каалоосу боюнча жетиши керек, өз эрки менен жасалбаган иш-аракетте бакыт болбойт. Аль-Фараби адам эркинин аракетин бакыттын мотиви деп эсептеген. Эрктүү иш-аракетти адам өзүнүн максатын

ачык жана так койгондо жана өзүнө ишенгенде гана кылат. Тескерисинче, максаты так болбосо, иш-аракет өз эрки менен кылынбаса, анда андай иш-аракеттер адамды бактысыздыкка алып келет, себеби, алар “туура ой жүгүртпөгөн жана ачууланган, начар аффект абалында” жасалат. Аль-Фараби эркти сезимден чыккан каалоо-тилек менен түшүндүрөт. Андан ары ал бул аныктаманы өнүктүрөт: “Каалоо-тилек мотив сыяктуу жан-дүйнө бөлүгүнө кирет. Каалоо-тилек пайда болгондо жан-дүйнөнүн көз алдыга элестетилүүчү бөлүгү түзүлөт, ошентип, биринчи эрктин аркасынан экинчи эрк келет” [16, 7 – б.]. Ошентип, улуу ойчул үчүн максат – мотивациялык негиз, башкача айтканда, алгачкы өз алдынчалык – аракеттин негизи, андан кийинки өз алдынчалык – чечкиндүүлүктүн негизи деп жыйынтык чыгарууга болот. Фарабинин теориясы бир караганда акылга сыярлык көрүнгөнү менен, жакшылап карап көрсөк, кээ бир кемчиликтери байкалат. Анткени, ар кандай далилдер бир жыйынтыкка алып келерин алдын ала билген эмес. Мындан тышкары аль-Фараби адам коюлган максатына жеткенде аны кабыл алышына басым жасаган. Бирок, ал максатка жетүүдө ар түрдүү мотивдерден тышкары күтүлгөн багытта аракеттин аткарылышына жолтоо болуучу ички жана сырткы тоскоолдуктар болушу мүмкүн экендигин да эске алган эмес. Ойчул мындай тоскоолдуктарды айтса дагы, аларды чыдамдуулук менен жеңүү керек деп эсептейт. Аль-Фараби боюнча эрктүү аракет төмөнкүчө ишке ашат: элестетүүдөн чыккан экинчи эрк каалоо-тилек болуп саналат, бул эрктин аркасынан жан-дүйнөнүн акыл-эс бөлүгүндө акылдын ишмердүүлүгүнүн жардамы аркылуу түзүлгөн биринчи билимдер кабыл алынышы мүмкүн. “Ошондо адамда эрктин үчүнчү түрү пайда болот, ал – адамдын ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүнөн чыгат. Бул эркин тандоо деп аталат. Ал адамга гана тийиштүү... Анын натыйжасында адам мактаарлык жана уяткаруучу, жакшы жана жаман кылык-жоруктарды кылат жана ал үчүн сыйлоо же жаза алат” [16, 8 - б.]. Бул жерден эрктүүлүктүн башкы шарты болуп адамдын ички дүйнөсү эсептелинет деген тыянакка келүүгө болот.

Дегеле, жогоруда айтылгандарга таянып, азыркы концептуалдык изилдөөлөрдүн негизинде улуу ойчулдун көз карандысыздык, тандоо жана буга байланыштуу бакытка жетүү проблемасы боюнча аль-Фарабинин көз-карашынын прогрессивдүүлүгүн байкаса болот:

- биринчиден, бакытка жетүү ар бир адамдын колунда экенин далилдеп, бакытка жетүүнү кудайдын кудурети жана буйругу менен байланыштырбайт;

- экинчиден, бакытка жетүүнүн негизги фактору болуп аракет (бакыт-аракеттеги) эсептелинет, демек, бакытка таанып билүү, акыл-эс жана адеп-ахлактуу кылык-жоруктар, эрктүү кыймыл-аракет аркылуу жетсе болот деген Аристотелдин окуусун уланткан;

- үчүнчүдөн, бакыт жөнүндө анын окуусу элдерди тагдыр жазган жашоого эмес, активдүү жашоого үндөйт.

3.2. “Фарабилик этиканын” концептуалдык маңызы жана теисттик формасы

аталган экинчи бөлүмүндө, Фараби аныктап келген, этиканын түшүнүк аппаратынын философиялык маңызын анализдеп, ички логикалык байланыштарын, гносеологиялык принциптерин тактоого жүргүзүлдү.

Көрүнүктүү перипатетик ойчул Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби ат-Түрки өзүнүн изилдөөлөрүнүн көбүндө адамдын этикалык жана адеп-ахлактык баалуулуктарына көңүл бурат. Улуу ойчулдун изилдөөлөрүнүн кайталангыс жана өзгөчөлүгү болуп чыгыш элдеринин жана антикалык дүйнөнүн маданиятын, илимин, этикалык жана моралдык окууларын синтездеген.

Ал эми ошол эле учурда, айрым бир окумуштуулардын пикири боюнча, Абу Наср илимий изилдөөлөрүндө өзүнүн чыныгы жүзүн көрсөтө алган эмес, болгону байыркы грек философу жана ойчул Аристотелдин илимий көз караштарына түшүндүрмө берген деп айтып келишет. Чындыгында Абу Насрдин илимий изилдөөлөрүнө бир жактуу мамилени чоң ката деп эсептесе

болот. Ооба, улуу ойчулдун байыркы грек философунун эмгектерин чечмелегени туура, бирок ошол эле учурда Абу Наср комментарий берүү менен гана чектелбестен, ал дагы ошондой эле, анын өзүнө гана тиешелүү болгон таанып-билүү, этикалык, адеп-ахлактык, социалдык, стратегиялык дүйнөнү башкаруу сыяктуу кайталангыс баалуу эмгектери бүгүнкү күнгө чейин баалуу изилдөөлөрдүн катарына кошулганын белгилей кетүү керек.

Абу Наср дүйнөнү изилдөөдө грек ойчулдары Платон менен Аристотелдин илимий-теориялык концепцияларына таянган. Анын өзүнө гана таандык болгон окууларынын эң көрүнүктүүлөрү, азыркыга чейин абдан баалуу деп сыпатталган, анын коомдук адеп-ахлактык, социалдык стратегиялык концепциялары жана жаратылыштын кубулуштары жана баалуулуктары жөнүндөгү окуулары эсептелет.

Абу Насрдын жалпы эле илимий концепциялары Ата Журтка, табиятка, тынчтыкка, адамдарга, баалуулуктарга, илим-билимге, даанышмандыкка болгон гармониялуу сезимдер туурасындагы маселелерге байланыштуу болгон. Гармониялык сезимдер убакытка жана кандайдыр бир нормаларга көз каранды эмес, анткени, бул адамдардын ортосундагы мамилелердин жалпы байланышы. Демек, адам акылдын жардамы менен тааный албаса да, гармониялуу сезимдерди иррационалдуу деңгээлде сезет. Мындай сезимдерди башынан өткөргөн адам гана чыныгы бакыттын туу чокусуна жетет. Ал эми бакыт категориясы Абу Насрдын этикалык концепциясынын борборунда турат. Демек, ойчулдун айтымында, гармониялуу сезимдер адамдын айлана-чөйрөгө болгон сезимин жаратып, адептүүлүгүн өнүктүрөт, бакубат жашоого жетелейт.

Абу Наср объективдүү дүйнөдөгү диалектикалык нерселердин жана кубулуштардын татаал айлампасынын негизги себеби адамдардын ортосундагы мамилелердин бузулушу жана алардын чыр-чатагы деп айткан. Натыйжада Абу Наср грек ойчулдарынын изилдөөсүнө таянып, өзүнүн «Мен» концепциясын таанып, анын жардамы аркылуу адамдын өзүнө гана тиешелүү болгон кайталангыс жана өзгөчө сапаттарга ээ экенин аныктаган. Бул көз

караш анын акыл-эстүү жандык катары адам жөнүндөгү концепциясынын изилдөө объектиси болуп калды. Ойчулдун бул концепциясынын негизинде коомдун нравалык инсандыгы жөнүндөгү маселе көтөрүлүп, анда инсандын ишмердүүлүгү менен сыпатталган маанилүү маңызы ачылып берилет. Демек, мындай ишмердүүлүктүн негизинде адамдын акыл-эс жөндөмдүүлүгү жана акылга сыйбаган жактары аныкталат.

Абу Наср адамдын кулк-мүнөзүн аныктоонун ордуна анын бийик инсандык сапаттарын, баалуу адамгерчилигин терең изилдөөгө аракет кылган. Улуу ойчул өз изилдөөлөрүндө адамдардын нравалык маңызын анализдөө менен алардагы гармониялуу сезимдер, акыйкаттык, айкөлдүк, тарбиялуулук, кайраттуулук, чечкиндүүлүк, берешендик сыяктуу негизги түшүнүктөргө маани берген. Мындан тышкары ойчул адамгерчиликтүү, сабырдуу, адептүү инсанды тарбиялоо үчүн жогоруда аталган инсандын баалуу сапаттарын коомчулукка кеңири жайылтуу керектигин айткан. Анын үстүнө бул биз мурда басып өткөн жалгыз жол ата-тегибиздин улуу мурасын кайра жандандыруу менен гана адептүү инсандарды калыптандырууга болорун баса белгиледи.

Абу Наср адамдын жашоосуна жана ишмердүүлүгүнө карата материалдык жана руханий көз караштары, эзүүчү жана гумандуу аң-сезим, үстөмдүк кылуучу жана көз карандылык, симпатия жана антипатия сыяктуу диалектикалык категориялардын табиятын ачууга аракет кылган. Аль-Фараби ошондой эле материалдык баалуулуктарга караганда инсандын өз алдынча гармониялуу калыптанышы боюнча иш-аракеттер руханий жактан чоң роль ойнойт деп айткан. Фарабинин пикири боюнча, адамдар ортосундагы кастыктын алдын алуу аракеттери социалдык-саясий жагдайларга негизделет. Биз коомду гуманисттик принциптерге негизделген башкаруу аркылуу гана адептүү коом түзө алабыз деп ишенимдүү айткан.

Аль-Фараби адамдын жашоосундагы диалектикалык маселелердин чечилишин адамдын гармониялуу сезимдери, чечкиндүүлүгү, коомдогу ордун аңдап билүү сыяктуу иш-аракеттеринен көз каранды экенин айткан. Ошондой эле, ойчул адамдардын өз ара тилектештигине, гармониялуу мамилелерине

негизделген турмуштук ишмердүүлүк адамдын инсандыгын өзгөртүүгө алып келет, муну менен ал адамдарды, жашоону урматтап, өзүнүн коомдук жан экенин түшүнүп, өзүмчүл сезимдердин ордуна альтруисттик сезимдер менен адамгерчиликтүү инсанды жаратаарын айткан. Натыйжада азыркы адам объективдүү дүйнөнү таанылгыс кылып өзгөрттү, эми ал жашоонун мыйзамдарына таянып, өзүн өзгөртүүгө жөндөмдүү болушу керек. Фараби өзүнүн адеп-ахлактык изилдөөлөрүндө адам укмуштуудай керемет дүйнөнү жаратып, өз жашоосун кооздогону менен жеке сапаттардан алыстап, деградацияланган адамдардын чоң тобу пайда болоорун жазган.

Адамдын жашоосунда фаталдык жана иррационалдык идеялардын болушу реалдуу көрүнүштөрдүн бири. Абу Наср акылга сыйбаган сезимдерге берилип, келечекте аны эмне күтүп турганын аныктоо кыйын экенин айткандыктан, адам бул эки пикирди кабыл алууда тең салмактуулукту сактоосу керектигин айткан. Ошондуктан, Абу Насрдын айтымында, гармониялык сезимдерди адамдагы эң негизги күч деген. Абу Насрдын ою боюнча, ал бүткүл дүйнөгө карата гармониялык сезимдердин социалдык, адеп-ахлактык жана гумандуу категорияларынын өлчөмдөрүн аныктайт.

Абу Наср өмүр бою жана илимий изилдөөлөрүндө адамгерчилик түшүнүгүн бекем колдонгон, анын пикири боюнча, адамдар жаныбарлардан аң-сезими жана ой жүгүртүү жөндөмдөрү менен айырмаланып, коомдогу жыргалчылыкка жакшыраак жете алышат деп баса белгилеген. Ойчулдун изилдөөлөрүнүн өнүгүшүндө анын дуалисттик көз караштарын байкоого болот. Тактап айтканда, улуу энциклопедист катары теологиялык көз караштарды карманган, улуу рационалист катары да чыныгы илимий көз караштарды калыптандырган. Демек, улуу ойчул изилдөөлөрүндө дуалисттик идеялары менен башкалардан өзгөчөлөнүп турган. Абу Насрдын баалуу философиялык, этикалык жана саясий концепциялары азыркы илим үчүн эң актуалдуу окуулардын бири болуп калды.

Аль-Фарабинин өмүр сүргөн доор диний догматизмдин жана Чыгыш Ренессансынын гүлдөгөн мезгилине туш келет, башкача айтканда, ислам дини

коомдун бардык чөйрөлөрүндө үстөмдүк кылганына карабастан, Чыгыш перипатетикасы объективдүү дүйнөнүн адам аң-сезими таанылбаган, катылган сырларын талдоо иштери изилдөөнүн негизги объектисине айланган. Мындай изилдөөлөрдүн сап башында Абу Наср турган. Анын изилдөөлөрүнүн биринде теологиялык мүнөздөгү көз караштарды, экинчи жагынан рационалисттик түшүнүктөрдү байкоого болот. Аль-Фараби адамдын келечектеги тагдырын астрология аныктайт деген илимий окууларга каршы чыккан. Анын пикири боюнча космостук объекттердин жайгашкан жери боюнча адамдын келечегин билүү же гороскопко ишенүү мүмкүн эмес экенин баса белгиледи.

Социо-этикалык көз караштарын өнүктүрүүдө Аль Фараби, айкалыштыруу жана диалектикалык методдорду пайдаланган. Ал терс көрүнүштөрдүн негизинде мүнөздөмөлөрдүн диалектикалык табиятын байланыштырып, оң кубулуштарды түшүнүүгө болоорун белгилеген. Салыштыруу ыкмасын колдонуп адептин жетилген мыктылыгы менен дененин жетилген мыктылыгын талдап, ага ченем (мера) аркылуу жетишерин айтып өткөн. Жандын кыймыл-аракети, эмоциясы адамдын мүнөзүн калыптандырат. Жакшы сапаттар табияттан эмес, күнүмдүк турмушта калыптанган адаттардан, артыкчылыктардан жана тажрыйбалардан келип чыгат. Жакшы амалдар жакшылыкка, ал эми жаман иштер терс иштердин жаралышына өбөлгө түзөт. Жакшылык менен жамандык – бул кайталанып туруучу адаттардын натыйжасы кандайдыр бир жагдайлардын жаралышына алып келет. Жакшы сапаттар акылдан, адептүүлүктөн турат.

1. Адептүүлүк адеп-ахлактан, тайманбастыктан, абийиридүүлүктөн, альтруизмдик элементтерден турат.

2. Акылга даанышмандык, айкөлдүк, зээндүүлүк, терең интеллект таандык.

Адеп-ахлактын негизин түзгөн амалдар тең салмактуу болгондо гана жакшы деп айта алабыз. Абу Наср жакшылыктардын тең салмактуулугу туурасындагы өзүнүн концепциясына таянып, ашыкча ач көздүк терс

көрүнүштөрдү жаратаарын айткан. Алсак, кайраттуулук – бул адамдын бийиктигин аныктап турган адептүүлүктөгү эң мыкты моралдык мүнөз. Кээ бир коркунучтуу жагдайларда өзүн сабырдуу, кайраттуу алып жүргөндө гана адам кайраттуу мүнөзгө ээ боло алат. Кайдыгерлик акылга сыйбаган иш-аракетти, текебердикти - алсыздыкты түзөт, ошондуктан мындай мүнөздөмөлөр терс моралдык сапаттар болуп эсептелет. Абу Насрдын этика концепциясында сабырдуулукту эң жакшы сапат деп атаган. Ушуга байланыштуу улуу ойчул адамдын ички жан дүйнөсүнүн калыптануу даражасын төмөнкүдөй типтерге ажыратуунун жардамы аркасында аныктаган.

1. Барктуу, дөөлөттүү жана ар намыстуу көз карансыз адамдар;
2. Жаныбарлардан айырмаланбаган адамдар;
3. Маңызы боюнча өз алдынчалуулукка ээ боло албаган көз каранды адамдар.

Алгачкы топко өзүнүн акыл-эстүү жөндөмдүүлүгүнөн улам эффективдүү аракеттенген адамдар, экинчи топко эмоцияга таянгандар, акыркы топко акыл-эстүү, бирок чечкинсиз адамдар кирет.

Моралдагы себептүүлүктүн (причинность) көйгөйүн чечүүдө төмөнкү суроого жооп издөө менен башталат: эгерде адамдын жүрүм-туруму сырткы, ички себептер менен шартталган болсо, анда кантип адамдын жөндөмдүүлүгү менен анын жоопкерчилигин бириктирип, моралдык тандоо кылса болот?

Бул суроо боюнча ой жүгүртүү процесси тарыхта түрдүү талкууларды, этикалык таалиматтарды жаратты: адамдын эрк эркиндиги менен тагдырдын жазмыш буйругу, башкача айтканда бул дүйнөдө бардык нерсе Кудайдын буйругу менен аныкталат деген теологиялык детерминант, аалам мыйзамдары менен моралдык талаптардын мазмунун байланыштырган космопост телеологиянын этикасын; эволюциялык этика аларды биологиялык эволюция менен байланыштырды; гедонизм жана эвдемонизм адамдын мыйзам ченемдүүлүктөн сырткары жашаган түпкүлүгүнөн кубанычка жана бакубат

өмүр сүрүүгө далалаттанган өндүү адеп-ахлактык мерчемдеринин маңызы менен айкалыштырды.

Ушунун негизинде Абу Наср байыркы грек ойчулу Аристотелдин бакыт концепциясына таянып, мындай окууда этикалык категорияларды эске алууга аракет кылган. Философтун теисттик принципте ой жүгүрткөнү менен адам “коомдук жан” деген окууну улантып, адамдын адептүүлүгү жана анын изгиликтери адамдын өзүнүн өнүгүү процессинде коом менен бирге калыптанат деген ойду айтат.

Буга байланыштуу этикалык натурализмдин бири катары мүнөздөлө турган этикалык окуусунда аль-Фараби көйгөйлөрдү айтып, адамдын кулк-мүнөзгө ээ болушу жөнүндө, адатка жараша жакшы же жаман кулк-мүнөзгө ээ болушу, адамдын кулк-мүнөзүнүн өзгөрүү себептери, табигый шыктуулук.

“Бакытка жол көрсөтүү” деген эмгегинде минтип жазат: “Адеп-ахлак сапаттарынын жакшысы да, жаманы да кабылданат. Адам туруктуу адеп сапатына ээ болбой, жакшы же жаман адепке кезиксе, өз эрки менен бирөөсүнө өтүп кетиши мүмкүн,... мындан улам ээ болгон адеп, же кезигип өтүп кеткен адеп барып адатка, мүнөзгө айланат, жакшы адепке жакшы адаттан, жаман адепке жаман адаттан барабыз” [16, 12-б.]

Философ адамдын кулк-мүнөзү төрөлгөндөн тартып эле болот, кийин ал тукум кууйт деген көз-карашка каршы чыккан. Адамдын кулк-мүнөзү бир берилген боюнча эле калып калбайт, социомаданий чөйрөгө жараша адам мүнөзү өзгөрөт деп аль-Фараби кыйыр мааниде берген. Эң негизгиси “бир калыпка келе элек” мүнөз оңой трансформацияланат. Аль-Фараби боюнча улам-улам, көпкө кайталанган аракет, башкача айтканда өнөкөт жосундар менен ырым-жырымдар келип чыгат. Белгилүү бир сапатты өнүктүрүү үчүн адамда ылайыктуу иш-аракеттерди жасоо өнөкөтү калыптанышы керек. Моралдык жакшы жана кемчиликтер адеп-ахлак сапаттарынан пайда болуп, көп кайталанган аракеттердин жыйынтыгында кандайдыр бир убакыттын ичинде ага көнүү менен бекемделет.

Аль-Фараби адамда кандай гана жакшы сапат болбосун, ал тышкы чөйрөнүн таасири аркылуу өзгөрөөрүн жана өнүгөөрүн айткан. Мындан тышкары жаман сапаттан жакшы сапатка өткөнгө караганда жакшыдан жаманга өтүү алда канча оңой. Адам акыл-эсинин ишмердүүлүгү менен байланыштуу: “Акыл-эстүү, ишти чече билген адамдар бар. Мындай адамдарды биз эркин адамдар деп атайбыз, ал эми бул эки сапатка ээ болбогондорду айбанга окшош дейбиз; акыл-эстүү, бирок чечкиндүүлүккө ээ болбогондорду табияты боюнча кул деп атайбыз” [16, 28-б.]

Аль-Фараби адамдын жосундук иш-аракетке жаратылыштык жакындыгы болоорун айтат: “Адамда сонун жана бузуку жосундук аракет кылууга потенциалдык жөндөмдүүлүк бар. Адамдагы сонун аракет жаратылыш потенциясында жакшы сапаттарды алганга чейин эле болушу мүмкүн, алгандан кийин ал чындыкка айланат” [16, 13-б.]

“Адептик изгиликтердин бири дагы бизде жаралгандан эмес, бар изгиликтер да жаратылыштан берилбейт, бирок аны алуу табигый нерсе, биз ага үйрөнөбүз, өздөштүрөбүз... бар нерсени алгач мүмкүнчүлүк катары алабыз, андан кийин аны чындыкка айландырабыз”, - деген Абу Насрдын идеясы улуу ойчул Аристотелдин окууларынын негизинде калыптанган. [21, 78-б.]

Аль-Фараби боюнча адам табиятынан изгиликтүү же кемчилиги бар болушу мүмкүн эмес. Ал табияттан изгиликке же жаман нерсеге байланышкан абалга жакын болушу мүмкүн, ошондуктан бул абалдан чыгуу аракетин жасоо оңой болот. Бирок, изгиликке табигый жакындык изгиликтүүлүк болуп саналбайт. Изгиликке жакындык – маанилик ченемди алып жүрбөсү айтпаса да белгилүү.

“Баардык искусствого табиятынан жакындык болбогон сыяктуу эле, баардык этикалык жана интеллектуалдык изгиликтерге жаратылышынан толугу менен жакын болгондордун бар болушу чындыкка коошпойт. Ошондой эле табиятынан баардык кемчиликтери менен болушу мүмкүн эмес” [16, 182-б.] деп - тигил же бул сапатын табиятын белгилейт.

Философ изгиликке жана кемчиликке жакын, же табигый абалга адептик сапаттарга окшош сапаттар кошулса, алар адат (өнөкөт) болуп бекемделет, ал адам мурдагы бекемделген жакшы же жаман абалды жок кылышы кыйынчылыкты туудурат дейт. Адамдын тигил же бул аракетке, кылык-жорукка табигый жакындыгын толугу менен өзгөртүүгө, “ичине” катууга, же таптакыр өзгөртүүгө мүмкүн эместигин байкаган: “ Изгиликке жана кемчиликке табигый жакындыкты адаттын жардамы аркылуу карама-каршы абалдарды алмаштыруу менен биротоло өзгөртүүгө болот”. [16, 182-б.]

Аль-Фараби адамдын шартталуучу аракетин, объективдүү негиздерин, тагыраагы, “адам жашоосундагы кырдаалдар мактоону, уяткарууну өзүнө тартуучу эмес, мактоону жана уяткарууну алып жүрүүчү болуп бөлүнөөрүн эске алган”. [16, 183-б.] Негизинен, кандайдыр бир жосундар же түзүлгөн шартка жараша аракет жакшы аракет катары да, жаман аракет катары да бааланышы мүмкүн.

Өзүнүн иши, окуусу аркылуу кийинкиге жол көрсөткөн адамдардын жолун жолдоо менен ал ден-соолук, жан дүйнө оорулары жөнүндө да айтат: “Дене сыяктуу жан-дүйнөгө да ден-соолук жана оору тийиштүү. Жан-дүйнө ден соолугу жакшы иштер, сонун аракеттер, жакшы кылык-жоруктар аркылуу кылынуучу бөлүктөрдөн, абалынан турат. Жан-дүйнө оорусу дайыма жаман кылык-жоруктар кылынуучу бөлүктөрдөн, абалынан турат. Ошол жакшы кылык-жоруктарды жана сонун аракеттерди кылган адамдагы жан-дүйнө сапаттары изгилик болуп саналат, ал эми туура эмес иштерди жана бузуку аракеттерди кылган сапаттар кемчилик же төмөндүк, жүзү каралык болуп саналат” [16, 172-б.]

Аль-Фараби Аристотелден сезим жана жүрүм-турум алкагындагы “орто, аралык” (середина) сыяктуу түшүндүрүлүүчү изгиликтин айырмалуу белгиси катары “аралык” жөнүнө окууну өздөштүрөт. Аль-Фараби боюнча бакытка жетүүнүн жолу адептиктин принциби болгон бир калыпта ченемди сактап жетүүдө жатат. Адамдын мүнөзүндө бир калыпты сактоо кыйын. Аль-

Фараби адамдагы кулк-мүнөз абалдын ичинен бирөөндө гана: же ортосунда, ортодон бир жакка кыйшаюуда, ортого жалганууда болоорун көрсөткөн. Биздин оюбузча, адамдык кулк-мүнөз табияты боюнча эң акыркы чекке, ал эми орто-аралыкты ийгилиги акыл-эс жана эстүүлүк менен дайыма байланышта болот. Ошондуктан жай кыймылдагыларга дайыма “өзүн карагандар” жакын. Аристотель жана Аль-Фарабинин зор эмгеги болуп “орто-аралык” түшүнүгүнүн маңызын ачкандыгы саналат: “орто-аралык” жана “токтоолук” туурасындагы категориялар аныкталат.

1. Адамдагы тең салмактуулук туурасында;

2. Чоочун объектилер менен айкалыштыруудагы гармония. Айкалыштыруудагы гармония аздыр-көптүр кандайдыр бир мезгилде анализденип жаткан нерседен көз каранды. Дал ушул айкалыштын гармониясынын негизинде этикалык мүнөздөмөлөр колдонулат” [16, 188-б.] Сезимдер менен иш-аракеттердин ортосунда туура балансты колдонуу бир топ кыйынчылыктарды жаратат. Атактуу грек ойчулу Аристотель менен Абу Насрдын концепцияларында тең салмактуулук сабырдуулук ирээтинде берилип, сандан сапатка өзгөрүлүүнүн диалектикалык мыйзамына, тактап айтканда, кандайдыр бир изгиликтин ашыкчасы бул изгиликтин маңызын өзгөртөт жана анын карама-каршысына өтөт. Аль-Фараби аракеттеги орто-аралык болуп саналуучу ченемди аныктоо үчүн биринчиден, кайдан чыккан, кайда багытталган аракет убактысын, аракет ордун, аракет кайдан чыкты, кантип чыкты, эмнеге жана эмне үчүн кылынды сыяктуу факторлордун ар биринин ченем аракетин аныктоо зарыл, аныктагандан кийин гана орто-аралыкты ала алабыз.

Аль-Фараби инсандын калыптанышында тарбиянын ролу зор мааниге ээ экендигине көңүл бурган өткөн кылымдагы ойчулдардын салтын колдойт. Анын ою боюнча тарбия жакшы адеп-ахлак сапаттарына жетүүгө көмөк көрсөтүүчү, адамдын табиятын өзгөртүүчү процесс. Тарбиянын максаты тескери сапаттарды (жаман мүнөз) жок кылуу жана оң сапаттардын (жакшы мүнөз) өнүгүшүнө, чыңдалышына түрткү берүү. Тарбиянын аркасы менен

адам этикалык изгиликтерди гана эмес, билимге негизделген ар түрдүү искусствону да ала алат. Изгиликтер жөнүндө этикалык теория антикалык доордо Аристотель тарабынан аныкталып аретология аталган. Аретология антикалык этика жана адеп жөнүндө диний окуулардын чогултмасы. Ал адамдын ишмердигин, моральдык принциптерин калыпка салып, ыраатташтырат. Аретология, башкача айтканда изгилик этикасы инсандын жеке мүнөзүнүн сапаттарына өзгөчө көңүл бургандыгы менен айырмаланат. Ошондой эле “изгилик” деген сөздүн маңызын ачып, изгилик этикасынын ар түрдүүлүгүн учурга, ордуна, маанисине жараша айгинелейт. Кайсы учурда ал ак ниетүүлүк, борукерлик, эстүүлүк жана көрөгөчтүк, кайрымдуулук, кайратуулук экенин аныктайт. Мындай изгиликтер жашоонун сапатын жакшыртып, адамдын алдына койгон максаттарын ишке ашырууга түрткү берет.

Аль-Фараби боюнча изгиликтер эки алгачкы жол менен алынат: окуу жана тарбия. Окуу элге жана шаарга теоретикалык изгиликтерди берүү. Тарбия – билимге негизделген этикалык изгиликтер менен искусствону элге берүү ыкмасы. Элге жана шаардыктарга тарбия берүүдө аракет кылуу көндүмгө айландырылса, окуу сөз менен гана жүргүзүлөт. Практикалык изгиликтер жана практикалык искусство тийиштүү аракеттерди жасоо менен адамдардын адат-көндүмү аркылуу өздөштүрүлөт. Бул эки ыкма менен ишке ашат: 1. сезимге тийчү жана башка ынандыруучу сөздөрдүн тутумдуу айкалыш ыкмасы менен, т.а., бул аракеттер жана касиеттер жан-дүйнөдө ушунча уюп калчудай касиеттерге байланыштуу аракеттерди өз эрки менен кылууга түрткү берүүчү чечендик өнөрдү пайдалануу ыкмасы менен; 2. акыл-эстүүлүккө өз эрки менен барбаган моюн сунбас жана козголоңчу шаардыктарга, элге колдонулуучу аргасыздык ыкмасы менен [16, 320-б.].

Абу Насрдын айтымында, адамдын адеп-ахлактык мүнөзүн калыптандырууда билим чоң роль ойнойт. «Билим берүү процесси илимий-концептуалдык билимди гана эмес, инсандык тарбияны да талап кылат жана мамлекеттин өнүгүшүнө салым кошот. Окутуу иш-аракеттери адеп-ахлак

эрежелерине жана билимге негизделген эстетикалык мамилелерге таандык болушу мүмкүн адамдар тарабынан жүзөгө ашырылат. Окутуу сүйлөө маданиятынын жардамы аркасында гана ишке ашырылат, бирок ошол эле учурда билим берүү, тарбиялоо, шыктандыруу, кубаттоо, сыноо ыкмаларына негизделген окутуу процессине бүтүндөй калкты жана жашоочуларды тартуу ишмердүүлүгү менен тыгыз байланышта болот” [107, 320-б.].

Аль-Фарабинин төмөнкү ойлору абдан кызыктуу жана негиздүү болуп саналат: “Окутуучунун жүрүм-турум ченеми ашыкча катуулукту, же жумшактыкты талап кылбайт, каардуулук окуучуну өзүнүн устатына каршы коет, ашыкча жумшактык сыйлабастыкка, кош көңүлдүккө, анын сабак өтүшүнүн, илиминин аброй жоготуусуна алып келет. Ал иште ынтызарлык, тырышчаактык талап кылынат, же эл арасында айтылгандай, ташты тамчы артынан тамчы менен жара турган суу сыяктуу болуш керек. Өзүнүн билимин бир гана илим менен чектөө же айырмалануучу предметтер аркылуу күчөтүлгөн түрдө алектенүү иретсиздикке, ыраатуулуктун бузулушуна алып келээри абдан маанилүү”. Мында эки негизги учур каралган: 1. тарбиялоодо жана окутууда “орто-аралык” принцибинин сакталышы; 2. бир илимди толук өздөштүрүү үчүн аны менен гана алектениш керек, антпесе көп илимдерди үйрөнүүгө алаксуу адамды баарынан калтырат.

Жакшы кулк-мүнөз тарбия аркылуу да калыптанат. Аль-Фараби боюнча жакшы мүнөз адамдагы тубаса касиет эмес, бирок табияттан ар кандай ыкма менен берилген. Бирок кандайдыр бир адеп-ахлак сапаттарын кылууга жана ага жетүүгө бул ыкмалар жетишсиз. Сонун жана бузуку адеп-ахлактык сапаттарды адам өз жашоосунда калыптандырат. Бул жерден адамдагы биологиялык жана социалдык проблемалардын өз ара катыштык маанисин көрсөк болот. Аль-Фарабинин ою боюнча адам тийиштүү деңгээлде тарбияланбаса потенциясында болгон жаратылыштан берилген шыктар (жөндөмдөр) ачылбайт. Албетте, ал моралдык ченемдерди жана принциптерди, адамдардын жүрүм-турум эрежелерин коомдук турмуш менен байланыштырган эмес, аларды коомдук турмуштун чагылышы деп эсептеген

эмес, моралдык ченемдердин салыштырмалуулугу конкреттүү шарттар менен шартталаары жөнүндө билген эмес. Бардык адеп-ахлактык изгиликтерди ал коомдук мамилелерден алыс, алардын өнүгүшүнүн жана өзгөрүшүнүн эсебисиз метафизикалык жактан караган, ошондуктан алар күнүмдүк жашоодо ишке ашырууга мүмкүн болбогон кандайдыр бир идеал түрүндө берилген. Аль-Фарабини гуманисттик этикасы бүтүндөй абстракттуу агартуучулук мүнөзгө ээ деген пикирге кошулбай коюуга болбойт, себеби адамдын өзүнө даттануу менен ал адам жашоосунун материалдык шарттарын эске алган эмес, жамандыктын социалдык-экономикалык тамырын көргөн эмес жана жакшылыкка, калыстыкка жетүүнүн реалдуу ачык каражаттарын жеткиликтүү көрсөтө алган эмес. Ошентсе да ал жер үстүндөгү моралды, реалдуу адамдын моралын үгүттөп жазган. Бирок, анын этикалык көз-караштарынын айрым куру кыялдуулугуна карабастан, андагы башкы императив адамдагы негизги адеп-ахлактын маңызы бул дайыма жакшылыкка умтулуу. Ар кандай салыштырмалуулук, анын ичинде жалпы коомдук турмуштан, социомаданий шарттардан чыккан адеп-ахлак сапаттарынын салыштырмалуулугунда моралдын негизин түзүүчү туруктуу элемент табуу керек. Ошентсе да, ойчулдун пикири боюнча адамдардын жүрүм-турум ченемдери жана эрежелери коомдун саясий түзүлүшүнөн, алардын тарбиясынан жана окуусунан көз каранды. Тарбия ийгилиги жашоонун тийиштүү ыңгайынан көз каранды, ошондуктан жакшы жашоо жөнүндө окуу түздөн-түз мамлекеттик түзүлүш, саясат жөнүндө окуу менен байланыштуу. Мындан, ал шаарды изгиликтүү жана изгиликсиз деп бөлөт. Изгиликтүү шаарларда сөзсүз, изгиликтүү адеп-ахлак максат бар, тескерисинче, изгиликсиз шаарларда максат жана адеп-ахлак жетишсиз жана бузулган. Этика менен саясаттын күчтүү байланышынан анын этикалык окуусу саясий философиянын утопиялык таасирине кабылган. Башка жагынан алып караганда, “утопиянын пайда болушу менен мындай өзгөчөлүк табылган: ал дайыма белгисиз, түшүнүксүз, таанылбастыктан башталган чектен жаралат.

Дал ушул жерде адамдар социалдык умтулууларын, фантазияларын, идеалдарын ишке ашыруучу жаңы ааламды кыялында түзүшөт.

Адамдын физикалык денеси ал адам экени далил болуп саналбайт. Адам качан толук мааниде анын руханий жана адеп-ахлактуулугу өнүккөн өлчөмдө адам болот. Адамдын адеп-ахлактуулугу адам төрөлгөндө жетиштүү деңгээлде болот жана анын калыптанышы адеп-ахлактан көз каранды. Комплекстүү калыптануунун негизи адамдын психикалык жана адеп-ахлактык өнүгүүсүнүн жыйындысы болуп эсептелет.

Бардык баалулуктардын ичинен аль-Фараби акыл-эсти эң ардактуу деп эсептеген. Жаныбарлардан адамды айырмалоочу акыл-эстин болушу жакшылыкка жетүү үчүн адамга мүмкүндүк берет: “Ал (адам) адамга тийиштүү жаратылыш башталыштарынын жардамы аркылуу мыкты болууга жетүүсү жетишсиз. Мындай мыктылыкка жетүү үчүн адам умтулуу менен интеллектуалдык башталышка муктаж” [16, 295-б.] Мыктылыкка өзүнөн башка эч ким муктаж болбойт, ошол эле учурда ага карата диалектикалык артыкчылыктар да жок.

Инсандын акылы менен эн мыкты сапаттары бири-биринен көз каранды, демек, адамдын табияты дал ушул сапаттардын негизинде өнүгөт. “Жакшы мүнөз, адеп жана күчтүү акыл-эс экөө чогуу адамдын жетишкендиги болуп саналат Эгерде экөө тең болсо, биз өзүбүздө жана биздин аракетинде артыкчылыкты жана жетишкендикти табабыз, биздин жашоо изгиликтүү, биздин жүрүм-турумубуз – мактаарлык болот”. Дал ушул акыл-эс адамдарга жакшыны жамандан, зыяндан пайданы айырмалоочу илимдерге жана искусствого ээ болууга мүмкүндүк берет.

Аль-Фараби адеп-ахлактуулукту интеллект менен бекем өз ара катышы жок элестете албайт. Ошондуктан анын окуусунда акыл-эс жана моралдык сапаттар өз ара органикалык байланышта. Адамдык мамиледе жардам, сый сыяктуу принциптер бар коомдо гана жетишкендиктер болот. Коомдон тышкары байгерлик да, жетишкендик да болушу мүмкүн эмес. Социалдык чөйрө жана инсандар бири-бири менен тыгыз байланышта. Мисалы, инсан

бактылуулуку багындырганда айлана-чөйрөнү, тегерегиндеги нерселерди өнүктүрө алышы керек, ошол эле учурда чөйрө адамдардын бакубат жашоосу үчүн муктаждыктарын камсыздашы керек.

Тарбия, жетишкендикке, изгиликтүү жүрүм-турумга умтулуу жана башкалар дайыма өз ара аракеттенүү менен алектенген коомдо мааниге ээ: “Адамга табияты боюнча башка адам же башка элдер менен байланышта болуу мүнөздүү. Ошондуктан ар бир адам жетишкендикке жетүү үчүн чөйрөсүндөгү башка адамдарга жана алардын биригүүсүнө муктаж” [16, 296-б.]

Ушундан улам, этикалык илимдин милдети – адамдын өзүн-өзү андап билүүсү, жогорку байгерлик – бакытка алып келүүчү аракет, кылык-жоруктардын себебин табуу.

Этика баарынан мурда адамды өзүн-өзү таанып билүүгө чакырууну, мүнөздү өзгөртүүгө жана изгиликтерге ээ болууга алып келүүчү өзүнүн шыктануусун башкарууга үйрөтөт. Дайыма өзүнүн үстүндө иштөө, өзүнүн ички күчтөрүн башкаруу, керектүү багытка аларды багыттоо аркылуу адам адап-ахлак жетишкендигине жетет.

Адамдын өз алдынча чыгармачыл ишмердүүлүгүн тааныгысы келбеген теологдордон айырмаланып, аль-Фараби адамдык акыл-эс гана эмне жакшы, эмне жаман экенин айырмалайт деп далилдеген. Аристотелдин адеп-ахлак жөнүндөгү окуусун түшүндүрүп, ал эң жогорку жакшылык биздин өзүбүздүн жашообузда гана бар, ал бул дүйнөдөн тышкары жашайт деп макоолор гана айтышат деп баса белгилеген.

Абу Наср даанышман наамын алгандардын эадеп-ахлактык концепциясына байланыштуу милдеттерди жана милдеттенмелерди табуу мисалында кесиптик этиканын негизин иштеп чыккан деп айтсак болот. Ким философияга тийиштүү илимди, ага даярданбай туруп изилдеп баштаса патристикалык жана жалган, жасалма жана ишенимдүү эмес философ болуп саналат. Илимди изилдөөгө киришкиси келсе ал теоретикалык билимге табиятынан жакын болушу керек. Адам түшүнүккө нерселердин маңызынын

түшүнүгүнө ээ болушу керек, андан дагы илим алуу процессинде сабырдуу жана туруктуу болушу керек, табиятынан чындыкты жана адилеттүүлүктү сүйүшү керек, өзүнүн каалоосунда өз билгенин кылуу, эгоист болбош керек, тамакка, ичимдикке зыкым болбош керек, табиятынан кумардануудан, дирхемдерден, динарлардан жана бул сыяктуулардан оолак болуу абзел. Ошондуктан, ал сыпаа жана ийкемдүү сапаттарга ээ болуу менен адептүүлүккө жана акыйкаттуулукка акылдуулук менен моюн сунуп, терс көрүнүштөргө жана акыйкатсыздыкка жол бербөө керек. Жогоруда айтылгандардын негизинде Абу Наср «псевдофилософтордун» негизги сапаттарын аныктайт:

- чоң ийгиликке жете албаса да, өз жөндөмүнө жараша башкаларды үйрөтүү

 - үчүн теориялык билими бар адам акылга сыйбаган философ;

- кандайдыр-бир динге тийиштүү жана жалпыга таандык изгиликтүү иштерди, кылык-жоруктарды кылбаган, тескерисинче, өзүнүн ышкыбоздугун жана каалоосун гана аткарып, теоретикалык илимди бурмалабастан үйрөнгөн адам жасалма философ болуп саналат;

- табиятынан буга жакын болбой туруп, теоретикалык илимди үйрөнгөн адам жалган философ болуп саналат. Жалган жана жасалма философтор теоретикалык илимде жеткилең болсо да, акыр аягында илимдин оту өчкөнчө, өз эмгектеринин ийгилигин көрбөстөн акырындык менен илимден чыгышат.

- философия көздөгөн максатты сезбеген адам ишенимдүү эмес философ болуп саналат [16, 344-б.]

Аль-Фарабинин “чыныгы” философко койгон талаптарын анализдөө бул талаптар илим менен алектенген бардык адамдар үчүн универсалдуу деген жыйынтыкка келүүгө болот. Азыркы учурда илим жана анын жетишкендиктери сатуу-сатып алуу предмети сыяктуу болуп калды, чыныгы окумуштуу “чындыкты жана адилеттүүлүктү сүйүшү керек, өзүнүн максатын ишке ашыруу ирээтинде керт башын ойлобошу керек, дене сезимдери менен

байланышкан азгырыктардан оолактануусу абзел” деп айтылган көз карашка өкүнүчтүүсү бир да макул болбогондор болсо да, баары бир айтылган көйгөйлөргө карата Абу Насрдын концепциясын колдойбуз. Ошондуктан, мурунку айтылган эрежелер аткарылганда гана доктриналар жана анын натыйжалары элге кызмат кыла алат.

Азыркы заманда гениалдуу окумуштуулар жана алардын гениалдуу ачылыштары, айрым учурларды эске албаганда, элдин пайдасына эмес. белгилүү адамдардын тобунун пайдасын көздөйт. Бизди көз-караш боюнча бул кесиптик этиканы сактабагандык, максаттарды жана жолдорду өзгөртүү сыяктуу максаттардын жетишкендиктери ар түрдүү көйгөйлөрдүн чыгышын шарттады.

Мүмкүн, кудум ушул өңүттөгү идеялар бүгүнкү шартта адеп-ахлак тууралуу концепциянын маанилүү предмети экенин айтып, илимди үйрөтүп, илимий процеске адептүүлүк, маани-маңызы жагынан караган «теориялык адеп-ахлак» өндүү тенденцияны жараткандыр.

Илим этикасы өзүнүн ченемдик жөндөгүчүнө окумуштуулардын ишмердүүлүгүнүн ар кыл жактарын, изилдөөлөрдү өткөрүү, даярдануу, илимий эксперименттердин, ачылыштардын жыйынтыктарын жарыялоо, илимий дискуссияларды өткөрүү, илимий кадрлардын жаңы муунун даярдоо жана башкаларды камтыйт. Теориялык таанып-билүүдө изилдөөчүнүн социалдык тармактар менен өз ара байланышы, атап айтканда, адеп-ахлак маселелери сыяктуу изилдөөчүнүн коомдук милдеттери азыркы теориялык таанып-билүүдө өзүнүн маанисин сактап келет. Теориялык таанып-билүү процесси менен иштөөдө адеп-ахлактык тыюу салуулар көбүнчө социалдык тармактар аркылуу зарыл болуп, адамзаттын өткөн доорундагы бул байкоолордун натыйжалары аркылуу этикалык маселелер тынымсыз талданып, бир катар тыянактарды чыгарып келген.

Илимий ишмердүүлүк менен алектенүү үчүн дайыма коом тарабынан моралдык санкция зарыл болгон жана ар кандай тарыхый доорлордо мындай сабактардын негиздемеси ар кыл чечимдерди алуу менен адеп-ахлак жөнүндө

маселе дайыма талкууга алынып турган. Бирок, азыркы учурда илимдин социалдык функциясынын деңгээли жана социалдык таасирлердин масштабы кеңейгенине байланыштуу окумуштуунун коом алдындагы жоопкерчилигинин маселелери өзгөчө курчуду жана жаңы мазмун менен толтурулду.

Абу Насрдын сөзүнүн дагы бир өзгөчөлүгү – фактыларга таянбаган илимпоздор, жалпы эле көптөгөн ойчулдар өз түшүнүктөрүн башкаларга үйрөтүүгө аракет кылышкандыгын айтып чыккан. Бүгүнкү күндө бул көйгөйдү адистерди даярдоо процесси менен айкалыштырууга болот. Демек, билим, искусство жана кол өнөрчүлүк түбөлүк унутулуп, жок болуп кетүүдөн сакталышы үчүн ар кандай илимдер, мисалы, декоративдик-прикладдык искусство өзүнүн өнүгүшүн жана уланышын адамдардын келечек муунунун ишмердигинен табууга тийиш.

Акыркы он жылдыктагы болгон постсоветтик замандагы коомдук жашоонун өзгөрүшүнө жана мурдагы идеологиянын түшүшүнө байланыштуу советтик изилдөөчүлөр тарабынан Аль-Фарабинин чыгармачылыгына, анын ичинде этикалык окуусуна берилген бааны кайрадан кароо зарыл. Алсак, мааниси жагынан жалпы жана түшүнүктөр аркылуу анализдөө учурдагы замандын шартына ылайыктуу эмес. “Аль-Фарабинин баа жеткис эмгеги анын этикалык концепциясынын исламдын диний догматтарына каршы багытталгандыгында” [58, 50-б.]. Ушундай эле негизде анын адеп-ахлактык концепциясы «Абу Насрдын социалдык, адеп-ахлактык жана эстетикалык ойлору» аттуу эмгегинде кеңири талкууланат.

Абу Насрдин изилдөөлөрүн талдоодо аталган ойчулдардын салымы чоң жана анын илимий окуулары өз доорунун доктриналык концепцияларына дал келет деп айтууга негиз бар. Улуу ойчул адеп-ахлак илими менен таалим-тарбия маселелерин бири-бири менен тыгыз байланышкан концепциялар катары карайт. Фараби аталган илимий окуулар саясий доктриналардын ажырагыс бөлүгү болуп эсептелет, анткени алар адамдардын толук бактылуулугуна жетишүү үчүн багыттарды табууда маанилүү роль ойнойт.

Абу Наср этиканы адамдардын социалдык тармактардагы адеп-ахлактык ишмердүүлүгүнө байланыштуу илим катары аныктаса, ошол эле учурда саясатты мамлекеттин жашоочуларынын жүрүм-турумуна жана алардын ишмердүүлүгүнө жетекчилик кылуучу илим деп атаган [198, 50-б.]. Аристотелдин этикалык-саясий көз караштарынын негизинде Абу Наср адеп-ахлактык концепциянын ажырагыс тармагы катары жана анын таасири астында калыптанган рационалисттик жана эмпирикалык методдор менен тыгыз байланышта болгон башкаруунун жогорку теориялык негизин билдирет. Адеп-ахлак түшүнүгүн изилдөөнүн негизги предмети адамды стратегиялык жактан түшүндүрөт. Мындай окуунун негизги мүнөздүү белгиси катары Абу Наср коомдук чөйрөлөрдүн түзүлүшүн бүтүндөй органикалык биологиялык жандыктардын өсүшү жана өнүгүшү менен салыштырган.

Бул концепциянын мүнөздөмөлөрүнүн негизги мисалы болуп улуу ойчулдун когнитивдик изилдөөсүндөгү башкаруучулук жана моралдык канондордун өз ара аракеттенүүсү, ошондой эле «даанышман» жана «түркөй» деп аталган мамлекеттердин ортосундагы карама-каршылык чагылдырылган. Фарабинин мындай оппозициялык мүнөздөгү башкаруу формаларын киригзүү идеясы антикалык доордун классикалык мезгилинде жашаган Платон менен Аристотелдин окууларынын негизинде калыптанган.

“Даанышман мамлекет” административдик иш-аракеттерди калкка оор кырдаалды жаратпаган жөнөкөй мыйзамдардын негизинде жүргүзөт. “Түркөй мамлекет” – бул адеп-ахлактык жана интеллектуалдык жөндөмдөрдүн калыптанышы жана өнүгүшү артка регресске чалдыккан башкаруунун натыйжасы. Бирок, ошол эле учурда акылман мамлекеттин таасири астында сабатсыздыкты жана адеп-ахлактык тарбияны, биринчи кезекте прогрессивдүү кырдаалдарды жоюуну калыбына келтирүү процесси түзүлөт. Натыйжада Абу Наср өзүнүн башкаруу концепциясында халиф туурасындагы маанилүү доктринасын негиздеген. Бул концепцияга ылайык, халифтин адилет өкмөтү гана элдин бейпил турмушун жана жыргалчылыгын түзүү милдеттерин аткарат. Бул концепциянын борборунда Платондун «Идеалдуу

мамлекет» аттуу эмгегинде мамлекетти башкарган даанышман философтуун образы турган. Абу Насрдын когнитивдик изилдөөлөрүнүн консенсусу катары антикалык илим менен араб-мусулман теологиясындагы стратегиялык башкаруунун адеп-ахлактык мүнөзүн чагылдырат. Анда илимий концепциялар мамлекеттик башкаруунун мүнөзүн гана билдирбестен, анын жашоочуларынын бейпил жашоосун да аныктайт. Абу Насрдын көз карашына каршы чыккан ойчулдар анын дүйнө жөнүндөгү илимий теориялар туурасындагы маанилүү окууларынын негизинде аны динсиз деп айыпташкан. Абу Насрдын концепциясынын бөтөнчөлүгү – адамдардын билимге, адеп-ахлакка маани берүүсүндө жана адамдардын тынымсыз активдүүлүгүнүн негизинде өз алдынча, тапкыч, табиятынан акылдуу адамдардын түрлөрүн көрүүгө болоору эсептелет.

Абу Насрдын изилдөөлөрүнүн көбү адамдын жүрүм-турумундагы эң жакшы адеп-ахлактык сапаттарга багытталган. Улуу ойчул адептүү адам гана туура ой жүгүртүп, этикалык нормалардын негизинде коомдун өнүгүшү үчүн өзгөчө аракеттерди жасай алат деп айткан. Адамдар бири-биринен моралдык жана маданий баалуулуктары боюнча кескин айырмаланып тургандыгы чындык. Ушундан улам, аль-Фараби руханий-этикалык көп тараптуулукту билүү адамдын эң башкы касиети деп баса белгилеген. Себеби, ар бир улуттун этникалык, адеп-ахлактык, руханий жана маданий жетишкендиктери ошол элдин өзгөчө өсүп-өнүгүшү жана уникалдуулугу. Чындыгында, Абу Насрдын адеп-ахлак жана дүйнө тааным боюнча изилдөөлөрү бизге жеткен жана алардын баалуулугунда чек жок.

Аль-Фараби философ катары динге мамилеси өзгөчө болгон. Эгерде Аль-Фарабинин чыгармачылыгын изилдөөчүлөр азыр да анын көз-карашынын калыптанышынын башкы өбөлгөлөрүнүн жана булактарынын бири ислам болгон десе, анда мындай багытта айткан авторлор диалектикалык көз караштар менен кагылышмак. Мында биз анын ошол доордо төрөлгөнүн, исламды бала кезинде кабыл алганын, жан дүйнөсү менен мусулман

болгондугун, ошондуктан ага карама-каршы келбегенин эске алып, акыркы далилдерге каршы чыгып жатабыз.

Мында улуу ойчулдун ушул мезгилде туулганын, бала кезинде мусулман динин кабыл алып, бүт ички сезимдерин Исламга арнаганын жана ошонун негизинде Абу Наср Исламга каршы иш кылбаганын эске алып, акыркы далилдөөлөргө каршы жөн гана айтып жатабыз. Негизги деп аталган Ал Фарабинин этикалык категорияларынын түзүмдүк принциптери башка өңүттөгү изилдөөлөрдү талап кылат. Аристотелдик категориялардын ичинде Фарабинин этикалык принциптери жалпысынан бирдей мүнөзгө ээ болгону менен, компоненттердин тартибинде теологиялык окуулар үстөмдүк кылат.

Абу Насрдын «Ыймандуу мамлекет» туурасындагы концепциясы антикалык доордогу атактуу Платон менен Аристотелдин кемчиликсиз шаар жана өлкөнү башкаруунун формалары туурасындагы доктриналарынын негизинде пайда болгон. Ал анын философиялык системасынын социалдык таалиматын түзгөн чоң бөлүгү. Абу Наср мамлекет башында турган лидердин агрессивдүү жана өзүмчүл өз алдынча ишенимдин негизинде түзүлгөн согушчан саясатына каршы чыккан. Улуу ойчул адамдар жашаган дүйнө айбандар дүйнөсү сыяктуу бири-бири менен тынымсыз жана ырайымсыз согуштарды жүргүзүүсүнө таптакыр эле каршы болгон. Абу Наср адамдардын ортосундагы көп кырдуу кастык доктринасын четке кагып, маңыздуу табиятына ишенген, анын таасири астында калыптанган өз ара максаттуу иш-аракеттер менен адамдардын ортосунда жагымдуу мамилелерди орнотуу максатка ылайыктуу деген ойду айтты.

Фарабинин “коом жөнүндө таалиматы жалпысынан спекулятивдик, абстракттуу ой жүгүртүү негизинде каралган” [211, 99-б.]. «Табиятынан бардык адамдар жашоосунда кандайдыр бир тоскоолдуктарга туш болушат жана жогорку ийгиликтерге жетүү үчүн мындай абалдан чыгуу үчүн башка адамдардын колдоосуна муктаж болушат, ал эми бул максатка жетүү процессине коомдун таасирине жараша болот. Негизи ар бир адамда ушундай жагдай жаралат. Натыйжада жалпы адамзаттык биримдиктин негизинде гана

жаралган кырдаалдардан чыга алышат, эгерде алар бири-бирине кам көрүшсө, башкача айтканда, ар бир адам өзүнүн жашоосу үчүн зарыл деп эсептеген нерсесинин белгилүү бир бөлүгүн башкаларга берсе, анда табиятынан кемчилиги менен туулган адамдын кемчилигин толуктоого аракет кылышат» [197, 282-б.].

Платон “Мамлекет” аттуу чыгармасында идеалдуу мамлекеттин түзүлүшү жөнүндө оюн айтып, беш формасын көрсөтүп берген. Диалог ирээтинде жазылган бул эмгек адилеттүүлүк идеясын алдыга койгон. Анда, системага салынган мамлекеттик түзүлүштүн түрлөрү тууралуу сын-пикир талдоо жүргүзүлгөн. “Идеалдуу мамлекет” аталганы менен кийинки философтор аны “утопия” катары караган. Ошол эле учурда ал, ал мезгилде түзүлүшү, өзгөчөлүгү бар, функциясын аткарып турган мамлекеттин негизинде чагылдырылган. Биз түшүнгөн адилеттүүлүк принциби бул иште, “теңдик” дегенди билдирбей коомдун татаал түзүлүшүнүн таптык катмарларын көрсөтөт. Коомдо статусу бар, берилген ишти аткарган мамлекеттин атуулунун ээлеген орду адилеттүүлүк деп эсептелет. Эгер мындай ийгиликке жетишсе, мамлекетте бирдиктүү, гармониялуу жашоо өмүр сүрөт. Платондун айткан бул көз карашын убакыттын өтүшү менен анын окуучусу тарабынан четке кагылган: “Кээ бирөөлөр талап кылгандай, мамлекет, өзүнүн табияты боюнча бирдиктүү боло албайт” [22, 405-б.] Өлкөнү касталарга бөлүүнүн мыйзамдуулугу моралдык жана финансылык тартипке, тактап айтканда, элдин адеп-ахлактык активдүүлүгүнө жана эмгек рыногунун сегментациясына көз каранды. Идеалдуу өлкөнүн негизги мүнөздөмөлөрү - күчтүү аскер кызматчыларынын болушу; мамлекеттин жашоочулары үчүн ыңгайлуу шарттарды түзүү үчүн атайын иш-чараларды уюштуруу мүмкүнчүлүгү; калктын сабатсыздыгын жоюу жана билимди калыптандыруу аркылуу анын өнүгүшүнө кам көрүү өзгөчөлүгү. Аталган жоопкерчиликти түшүнүү адамдар үчүн чексиз бакыт түзүү доктринасын жүзөгө ашырууга барабар.

Платондун ою боюнча, кемчиликсиз өлкө төмөнкүдөй маанилүү сапаттарга ээ болушу керек: даанышмандык, баатырдык, көрөгөчтүк жана акыйкаттуулук. Мындай өлкөдө даанышмандык, баатырдык калктын кээ бир өкүлдөрүнө, даанышмандарга жана жоокерлерге гана таандык болгону менен, көрөгөчтүк негизги өзгөчөлүк эмес, ошондуктан ал ошол өлкөнүн бүтүндөй калкына таандык болушу мүмкүн. Бул өлкөнү башкарууда жана иш-аракет менен алек болгон мамлекет өкүлдөрүнүн мыйзамды кабыл алуусунда көрүнүп турат. Акылмандык адамдын асыл сапаттарына дал келтирип, өтө эле терс жактарын чектейт. Төртүнчү адамдык бийик сапат айкөлдүк, даанышмандык жана көрөгөчтүк менен аныкталган. Акыйкаттуулуктун негизинде өлкөнүн баардык эле жаранына өзүнүн мүмкүнчүлүгүнө жана шартына жараша аракет кылууга милдеттүү болгон жоопкерчиликтүү иш жүктөлөт. Платон идеалдуу абалды мамлекеттин терс тибине карама-каршы коёт, ал терс абалдын ар кандай формаларын пайда кылган айырмачылыктардын негизинде төрт түрү бар. мамлекеттин түрлөрүнө Платон боюнча: тимократия, олигархия, демократия, тирания кирет. Тимократия – амбициялуулардын башкаруусу үстөмдүк кылган өкмөт; Аристократиялык бийлик – аз сандагы байлардын узак мөөнөткө шайланган бийлиги же бир ууч байлардын мыйзамсыз башкаруусу; Элдик бийлик – көз карандысыз өз алдынча жашаган элдик бийлик же жалпы элдин мыйзамдуу бийлиги. Бирок, көпчүлүктүн бийлиги сейрек адилеттүү болот, ал, эреже катары, тиранияга айланат. Тирания – башкаруунун эң начар, терс формасы. Бир адамдын үстөмдүк кылып, күч менен башкаруусу.

Анын концепциясы боюнча идеалдуу мамлекетти куруу үчүн жашап жаткан коомду талкалоонун зарылчылыгы жок, болгону ийкемдүү, алгылыктуу кылып оңдоо керек. Жаңы мамлекет куруудан көрө, бар мамлекеттик түзүлүштү жакшыртуу керек. Аристотель “туура”, “туура эмес” мамлекеттерге ажыратып, алардын критерийлерин аныктаган. Адилеттүү өлкөнүн башкы көрсөткүчү – “карапайым элдин кызыкчылыгын урматтоо”. Абу Наср башкаруунун алты формасын сунуш кылган. Алар падышалык

башкаруу, ак сөөктүк бийлик, аз сандагы байлардын башкаруусу, деспоттук башкаруу, элдик башкаруу жана стратегиялык башкаруу болуп эсептелишет. Деспоттук бийлик, элдик бийлик жана аз сандагы байлардын бийлиги башкаруунун терс формалары катары каралат, ал эми башкаруунун жагымдуу формаларында падышалык, ак сөөктүк жана стратегиялык бийлик кирээрин белгилеген.

Аристотелдин “Идеалдуу мамлекет” жөнүндө көз карашы Платондун Аль Фараби таянган утопиялык деп белгиленген “Идеалдуу мамлекет” теориясынан айырмаланып турат. “Аль Фарабинин утопиясы деп – “изгиликтүү шаарды” сүрөттөп, андагы жашоо-турмуш принциптери жалпы адамзатка идеал катары сунушталганы...” [211, 110-б.]. Абу Наср чыгыш перипатетизминин негиздөөчүсү гана болбостон, ошол кездеги атактуу ойчулдардын катарын толуктаган. Ошол эле учурда социалдык, маданий, адеп-ахлак маселелери боюнча изилдөөлөрдү жүргүзүп, адилет коом түзүүгө аракет кылган.

Платон менен Аристотель үчүн материалдык байлыктарды өндүрүүчүлөр төмөнкү класстын өкүлдөрүнө кирсе, Фараби үчүн алар бай адамдар болуп саналат. Мындай көз караш Фарабинин таалиматындагы өзгөчөлүктөрдүн бири. Фараби боюнча “Изгиликтүү шаар” башчылары төрт топко бөлүнөт. Чыныгы башкаруучу (керектүү сапаттарга ээ башчы).

Чыныгы башкаруучу жокто “изгиликтүү шаарды” аз сандагы татыктуу - жакшылар башкарат.

Жогорудагы эки топтон жок болсо “мыйзамда бекитилген башкаруучу” башкарат. Ал мурунку башкаруучулардын чыгарып кеткен мыйзамдарын жана тартиптерин сакташ керек.

Мыйзамда бекитилген башкаруучу жокто мыйзамдарды билген бир нече адамдан турган топ башкарыш керек.

Этикалык көз караштардын өнүгүү тарыхында ар кандай багыттагы таалиматтардын айткан моралдык принциптери арбын. Биз бул бөлүмдө орто кылымдагы чыгыш перипатетикалык мектептин көрүнүктүү өкүлү Ал Фариби

иштеп чыккан айрым адептик түшүнүктөрүнө, этикалык категорияларына талдоо жүргүзүп, сереп салдык.

3.3. Ар-Разинин этикалык доктринасындагы дианоэтикалык категориялардын натурфилософиялык мазмуну жана теисттик формасы

Абу Бакр ар Разинин чагылдырган диний-этикалык категориялары жалпысынан натурфилософиялык өңүттө өнүгүп келген. Адамдын акыл-эске таянган, асыл, жосундук иш-аракети менен жан-дүйнө, дененин кумарлануусу, ырахаттануусу сыяктуу жагымсыз жоруктарга кирген иш аракеттердин ортосундагы келишпес күрөшү эсептелет.

Ушуга байланыштуу этиканын негизги түшүнүктөрү Абу Бакр ар-Разинин концепцияларында эки топко бөлүнөт:

Алгач, оң бааланган жүрүм-турум түшүнүктөрү – асылзаттык, айкөлдүк, чынчылдык, ак ниеттик, жакшылык, адилеттүүлүк, тазалык, жазыксыздык, берешендик, боорукердик, ырайымдуулук, сабырдуулук, уялчаактык ж.б.;

Кийинкиси, терс бааланган адеп түшүнүктөрү – бул, жаман категориясы, душман болуу, чыккынчы, көрө албастык, сараңдык, кастык, калпычылык, ач көз сыяктуу маселелер.

Ар – Разинин этикалык көз карашында жакшылык түшүнүгү дианоэтикалык, акыл-эс, ойлом, сезимдик тегиздикте кабылданып, байланышы айкын көрүнүп турат. Анын негизинде өзү жашап турган мезгилдеги коомдук мамилелерди туура жосундук иш-аракеттер менен бакубатчылыкта жашоо мүмкүнчүлүгүн айткан. Жакшы жосундук иш аракет коомду гүлдөтүп, өнүгүүгө алып барат, калыс, изгиликтүү коомго айлантат. Ойчулдун пикиринде акылмандар гана жакшы адеп-ахлакка ээ, ошондой мамилени башкалардан да талап кылышат. Акылмандар, такшалган окумуштуулар сыяктуу, жалпы пайда үчүн адамдарга насаат-кеңешин айтышкан. Бирок, зомбулук, запкылык жана булганыч саясат жолуна

түшкөндөр акылмандардын кеңешин укпайт, аларды тоготпойт. Жакшы жосундук иш-аракет аркылуу адам өзүндөгү асылзат сапатты өнүктүрөт, ар кандай заардуу күчтөрдөн жана жолдон чыккан адамдардын залалынан өзүн коргой алат деп философ күбөлөндүрөт. Абу Бакрдын айтымында: “Адамды жаман жана жагымсыз окуялар анын айыпсыздыгы үчүн гана айланып өтөт” [64, 114-б.]. Эгерде адам, анын ичинде, акылмандар жана динди туткандар өзүнүн жүрүм-турумун, адеп-ахлагын жакшыртса, жан-дүйнөсүн тарбиялап, таза жосундук иш-аракеттин негизинде билим алса, анда алар коомдо татыктуу жашайт, аброю бийик, ардактуу адам болорун айтып өткөн. “Эгерде адам өзүнүн келбетин жана жүрүм-турумун жакшыртса, анда адамдардын жаалынан кутулуп, ардактуу адамга айланат” [64, 114-б.].

Платон жана Аристотель сыяктуу Ар-Рази да коомдогу өзгөрүүлөр жеке адамдардын ишмердүүлүгүнө байланыштуу деп эсептейт.

Ар-Рази адамдын ички жан дүйнөсүнүн тазалыгын талап кылып, жалпы коомго да ушуну айткан: “Кээ бир кишилердин ойлонбостон айтылган далилдөөлөрү боюнча адамды көркүнө чыгарган каражат болуп дененин тазалыгы, чечендик жана сырткы көрүнүшү эсептелинет, бирок алардын эч кандай тышкы жасалгасы мааниге ээ эместигин унутуп калышканын эскерте кетсек, баарынан мурда ички тазалыкка жана тунуктукка умтулуш керек” [64, 73-б.]. Ойчул тышкы тазалыкка жана сулуулукка илимди жана маданиятты өздөштүрүү жолу менен жетсе болот деп эсептейт. Эгерде адамды караңгылык жана наадандык башкарса, андай адам таза эмес. Демек, бул жаман жана каардуу күчтөрдүн таасиринин белгиси.

Араб-фарси тилдүү философиянын тарыхында белгилүү болгондой, эрк эркиндиги, адам эркиндиги, таалай эркиндиги маселелеринин чечилиши жөнүндө ойчулдар, дин туткандар ар кандай, кээде карама-каршы пикирде болушкан. Куранда коомдогу өзгөрүүлөр табияттан тышкаркы күч – Кудайга багынычтуу деп айтылат. Ошондуктан адам жосундук иш-аракетти өз эркинин эркиндигинен эмес, Кудайдын буйругу менен аткарат. Башкача айтканда, жашоо процессиндеги адамдын эрки, өз алдынча ишмердүүлүгү, толугу менен

жазмыш. Ал эми Ар-Рази Куранда берилген түшүндүрмөлөрдөн айырмаланып, адам өзү жооптуу болгон эрк эркиндигине, жүрүм-турумундагы өз алдынча жосундук иш аракетке ээ деп эсептейт. Ойчулдун пикиринде адамдын эрк эркиндиги адамдын өзүнүн табиятына байланыштуу. Жакшы адептик сапатка жетүү үчүн эрк керек, ага байланыштуу: “Адам жандүйнөсүн кыйынчылыктарга даярдап, өзү көнсө көздөгөн жыйынтыктарга жетет. Ал убактылуу кыйынчылыктарга туруштук берүүгө, оной жеңип чыгууга даяр болот. Адам токтоналбай калган учурда да, токтоткон эрк күчүнө ээ болушу керек” [64 50-б.]

Ар-Разинин ою боюнча бекем эрк адамга бардык кыйынчылыктарды жана жаман адаттарды акырындык менен жеңүүгө, анын ордуна акыл-эстүү иштерди кылууга жардам берет. Анын адилеттүүлүк категориясы саясий көзкарашы менен тыгыз байланыштуу. Ал адилеттүүлүктү ийгиликтин жана байлыктын негизги белгилеринин бири деп эсептейт. Абу Бакр мындай деп жазат: “Ийгиликтин, байлыктын белгиси адам канчалык деңгээлде адилеттүүлүккө умтулганына, жана ал канчалык запкы менен кордукту жаман көргөндүгүнө байланыштуу. Мамлекеттин туруктуулугу адилеттүүлүк жөнүндө, анын ичинде туруксуздуктан, кас-душмандардан кутулуу жөнүндө мыйзамдарга байланыштуу” [64, 122-б.]. Ар-Разинин адилеттүүлүк категориясы этикалык жана саясий мааниге ээ. Ойчул адилеттүүлүктүн сапаттары адамдардын ортосундагы мамиле аркылуу аныкталаарын айтып, ошол эле учурда коомдогу адилет ишмердиги аркылуу ченелерин белгилеген. Демек, адилеттүүлүк адамдын коомдогу ишмердүүлүгү менен да ченелип тураарын белгилеш керек.

Өзүнүн этикалык чыгармаларында Ар-Рази жакшы адепти жийиркеничтүү жүрүм-турум менен карама-каршы коёт. Жакшы адеп-ахлактуу жосундук иш аракетте адилеттүүлүк, ал эми бузулган жоруктук иште адилетсиздик өкүм сүрөт. Адилеттүү жакшы ниет, тилек кылуунун ичинен мыктысы болуп саналат, ал эми адилетсиздик – жүзү каралыка кирет. Адилеттүүлүк – мамлекеттин туруктуулугунун белгиси, ал эми адилетсиздик

жана кастык мамлекеттин бузулушунун негизги элементи. Мамлекеттин туруктуулугу, өкмөт башчыларынын калыс мыйзамына, бай чиновниктердин кайрымдуу иш аракеттерине байланыштуу. Ар-Рази өкмөт башчылары кандай коркунучтан сактанып, кандай иш-аракет жасашын белгилеп: мамлекеттик бийликтин алсызданышынан, бүлүнүп калышынан, душмандардан сактанууну айтып, каршылаштар менен тил табышып иш-аракет жасоону сунуштаган.

Абу Бакр мамлекеттеги тартиптин болушу саясатчылардын ишине, калыс башкаруучулардын абалына карата кызыкчылыгын арттырат, ошол эле убакта мамлекеттик күчтүн чыңалышына түрткү берет. Айтылган насааттар адамдарды, башкаруучуларды жакшылыкка, изгиликке, ак ниеттүүлүккө, сыйурматка, ырайымдуулукка жана кайрымдуулукка үндөйт. Ар-Разинин пикири боюнча, адилеттүүлүк коомдогу тартипти жөнгө салууга, адамдар ортосундагы ынтымакты, достукту чыңдоого күч берет. Ошентип, Ар-Разиде адилеттүүлүк этикалык категория гана эмес, саясий жана социалдык да категория, себеби анын жардамы аркылуу коомдук жашоо да бааланат. Ар-Рази айткандарынын ичинен адилеттүүлүк категориясынын коомго карата маанисине өзгөчө көңүл бурулат, себеби, адилеттүүлүк – коомдогу адамдык өз ара мамилени тартипке келтирет. Коом адамдардын өз ара мамилелерисиз жашай албайт, адилеттүүлүктүн жардамы аркылуу гана коомдо биримдик жана туруктуулук орнойт.

Ар-Разинин далилдөөсү боюнча акыйкаттык сакталган мамлекет бекемирээк болот жана андагы эл да тынчтыкта жашайт. Ушуну менен бирге акылдуулук жана адилеттүүлүк бирдикте болуп, бирин-бири толукташы керек.

Ойчулдун чыгармаларында адилеттүүлүк, этикалык категория катары жакшылык, изгилик, ак ниеттүүлүк, ырайымдуулук, кайрымдуулук жана сыпайылык сыяктуу категориялар менен тыгыз байланыштуу.

Жакшылык жана изгилик адилеттүүлүктүн бирден-бир белгиси болуп саналат, ал эми адилеттүүлүк жакшылыктын үзүрү деп эсептейт ойчул. Жакшы иш-аракеттер адамдагы бардык адилетсиз сапаттарды жок кылып,

акыйкат болууга үйрөтөт. Жакшылык жана изгилик коомдо адамдардын ачуулануусунан жана зыян келтирүүсүнөн арылтып, кадырлуу жана ардактуу болуусуна мүмкүндүк берет. Адилеттүүлүк үчүн күрөш коомдун алдыга карай өнүгүп – өсүүсүнө себеп болот, андай өнүккөн мамлекетте адамдын, үй-бүлөөнүн жашоосу жеңил болот.

Адилеттүүлүктүн каршы түшүнүгү болгон теңсиздик түшүнүгүнө да ойчул көңүл буруп, коомдогу адилетсиздикти адамдын руху, маданий жүрүм-туруму менен байланыштырат. Адамга жакшы сапаттарды, изги касиеттерди, жан-дүйнөсүн тарбиялоону сунуштайт. “Эгерде адам өзүнүн ички сулуулугун жана өзүнүн жүрүм-турумун жакшыртса, коомго зыян келтирбесе, кадырлуу адамга айланат. Адам өзүнүн тазалыгы менен жаман ниеттен арылат. Эгер адам элди изгиликтерге үндөсө, аны сылыктык жана ырайымдуулук коштоп, анын кадыр баркы жана бедели көтөрүлөт” [64, 114-б.]. Ошондой эле ар-Рази жакшылык, изгилик бакубат жашоонун себепкери деп белгилейт. “Бакыт менен байлыктын башка бир белгиси адамдын бардык учурда достошууга аракеттенген, дайыма жардамга келүүчү досторуна, жолоочуларына жана татыктуу жолдошторуна болгон умтулуусуна байланыштуу. Мындан тышкары алар бири-бирине ишениши керек. Мындай ишти аткаруу үчүн аларда байгерлик сапаттарды улантууга жөндөмдүү болгон күч болуш керек. Мындай күч адамдын жан-дүйнөсү менен байланыштуу болот жана эч качан андан ыраак кетпейт. Мындай күч адамга эч кандай жамандык келтирбейт. Бул жетишкендиктерге жетүү баарынан мурда каршы күчтөргө каршы күрөшүүнүн натыйжасына байланыштуу болот” [64, 121-б.]. Ар-Разинин оюу боюнча адамды жакшылыкка, изгиликке жана ак ниеттүүлүккө чакырган, дайыма жан-дүйнө каалоолору жана умтулуулары менен күрөшүүчү күч – акыл-эс.

Абу Бакр – ар-Рази жогоруда аталган сапаттар менен бирге адилеттүүлүктүн белгилери катары кичи пейилдикти, ырайымдуулукту жана изгиликти эсептейт. Ал өздөрүн тарбиялоого умтулган адамдардагы сапаттарды адилеттүүлүк үчүн күрөш деп билет. Өзүнүн “Руханий медицина”

деген китебинин “Татыктуу жүрүм-турум” бөлүмүндө: “Философтордун жана окумуштуулардын жүрүм-туруму, ички сапаттары адилеттүүлүктүн чегинен чыкпайт, алар өздөрүнүн кол алдындагыларга да татыктуу мамиле кылышат. Ошондой эле, башка адамдардан да жакшы жүрүм-турумду талап кылып, адилет мамилеге үндөшөт. Адамдарды бири-бирине сылык-сыпаа мамиле кылуусуна умтулуусун тарбиялашкан. Эгер адам өзүнүн жүрүм-турумун оңдоп, жан-дүйнөсүн тазаласа, эл арасында кадырлуу болот” [64, 121-б.] – деп белгилеген. Ар-Рази адамдарды бири-бири менен мамиле түзүүдө жакшылыкка, кичи пейилдикке чакырат. Адилеттүүлүктүн жана мээримдүүлүктүн бир белгиси катары Ар-Рази кайрымдуулукту эсептейт “жогорку орунду ээлеген жетекчи дайыма кайрымдуулукка умтулуп, жаман ниеттен алыс болушу керек” [64, 114-б.] - деп жазган.

Ар-Рази боюнча, адамдын жашоосунда кандай гана жагымсыз окуялар болбосун бири-бирине жан-дили менен мамиле кылыш керек. Жогорку кызмат же кызмат орун адамдардын арасында адилеттүүлүктүн, асыл ниеттердин жоголушуна себеп болбошу керек. Түрдүү жашоо шартта да, кыйынчылыкта да жаман адаттардан кара ниеттен өзүн кармап, кол алдындагыларга карата мамилеси сылык - сыпаа болуш керектигин унутпоо зарылдыгын белгилеген. Жан дүйнөсүндө жакшы сапаттарга ээ жетекчилер гана бактылуу жана бай жашайт. Абу Бакр – ар-Рази гуманист-ойчул катары достукка жана жолдошчулукка өзгөчө көңүл бурган, жашоосуна, ээлеген кызматына карабастан биримдикке чакырган. Өзүнүн “Бакыттын жана байлыктын белгилери” деген чыгармасында “Бакыт менен байлыктын бир белгиси, адам өзүнүн досторуна же жолоочуларга болгон жакшы ниет мамилесине байланыштуу, алар дайыма бири-бирине жардам бериши керек. Мындан тышкары алар бири-бирине ишенимдүү болушу зарыл” [64, 121-б.]. Достук жана боордоштукту Ар-Рази адамдар ортосундагы каршылашуу жана кастыкка каршы коёт. Ар-Рази достуктун мааниси жөнүндө эскертүү менен кимде-ким достукту жана өзүнүн досторунун кадыр-баркын баалабаса, акырындык менен алардан кол үзүп, бактысыз жана эң кедей адамга айланат

деп далилдейт. Ар-Разинин пикири боюнча ар бир адам башка бирөөнү сыйлап, ардактап, жакшы көрөөрдөн мурун, өзүнүн кадыр – баркын сакташ керек. Адам билимге, акыл-эске умтулушу зарыл. Ушундай учурда гана ал, коомдогу ордун табып, башкалардын урматына ээ болуп, чыныгы дос күтөт. Ал минтип жазат: “Бакыт менен кадыр-барктын башка белгиси жан-дүйнө менен, башкаруунун белгилүү ыкмасына шайкеш келген жана жетилгендиктин даражасына тийиштүү асылдуулук, берешендик, кайраттуулук, такшалгандык, чыдамдуулук жана күч-кудурет сыяктуу сапаттар менен байланыштуу” [64, 120-б.]. Ар-Разинин пикири боюнча достор бардык учурда керек жана адамдарга зарыл. Ар бир адамдын кызматына, жашоо абалына карабай руху таза досу болуу абзел. Адамга анын кемчиликтерин бетке айткан, адебин жана жакшы жүрүм-турумун чыңдоого, жан-дүйнөсүн тазалоого практикалык жардам көрсөтүүчү акылдуу жана чын дилдүү достор керек.

Ошентип, Ар-Разинин пикири боюнча адамдар өзүнүн күнүмдүк ишмердүүлүгүндө достун, жолдоштун колдоосусуз жана кызматташтыксыз күн кечире албайт. Адам жаныбарлардан дал ушул достук сезими менен айырмаланат. Бул боюнча ал минтип жазат: “Биздин артыкчылыгыбыз акыл-эс болгону үчүн биз акыл-эс менен жашап жатабыз. Биз билгендей, айрым жаныбарлардын арасынан сүйгүнчүктүүлөрү кездешет. Ошондуктан биздин жашоонун сулуулугу көпчүлүк учурларда досчулукту колдоо жана кызматташтыктын айрым эрежелери менен байланыштуу. Эгерде адамдар арасындагы мындай өз ара колдоо жана кызматташтык акыл-эске баш ийбесе, анда адамдар менен жаныбарлардын ортосунда эч кандай айырма болмок эмес” [64, 103-б.].

Ар-Разинин этикалык ой жүгүртүү системасында сыйлоо, достук түшүнүктөрү тыгыз байланышып, көпчүлүк учурда бири-бирин толуктап турат. Адамдар ортосундагы сый менен ызааттан бузулгус достукту көрөт. Эгерде адамдын жан-дүйнөсү таза болсо, өзүнүн досторун, жолдошторун сыйласа, кадырласа, анда ал бакубатчылык менен өмүр сүрөт. “Бакыттын жана

кадыр-барктын белгиси адамдын жан-дүйнөсү, канчалык жаман ойдон, арам ниеттен, өч алуудан тазаланса, досторуна карата сый жана ызаат көрсөтсө, анда ал Кудайдын эң мыкты жаратканы. Мындай адам башкаларды жакшы көрүп, аларды оңдоого аракет кылышы керек жана алардын бузукулукка бет алуусуна жол бербеш керек” [64, 122-б.].

Мындай ойлорду Газалинин эмгектеринен да көрүүгө болот, бирок алар бир-аз айырмаланып турат. Газали өзүнүн этикалык эмгектеринде адамдын ак ниеттүүлүк, акылмандык, токтоолук, канааттангандык, кең пейилдик, чынчылдык сыяктуу оң сапаттарын мактаган жана түркөйлүк, текебердик, ач көздүк, көрө албастык, адилетсиздик жана калп сыяктуу тескери сапаттарын айыптайт. Ал “кең пейилдик адамдын инсандыгын аныктайт жана адамды Кудайга жана бейишке алып баруучу дарбаза болуп саналат” [47, 219-б.] дейт. Газали бузуку жүрүм-турумдар адамды Кудайдан ажыратат жана бул адам шайтандын таасиринде болуп калат деп белгилейт. Ак көңүлдүүлүк жана кең пейилдүүлүк адамдагы эң мыкты сапаттардан болуп саналат. Адамдын өзүнө, акыл-эсине таандык мындай сапаттарды Ар-Разиден айырмаланып Газали бир Кудай жараткан оң сапаттар деп эсептейт.

Ар-Разинин “Руханий медицина” китебинин негизги максаты адамдык жүрүм-турумду оңдоо жана жан-дүйнөнү тазалоо. Ойчул, адамдагы менсингендик, ич күйдүлүк, сараңдык, ач көздүк, кара ниеттүүлүк, кастык, өзүн-өзү мактоолук, ачуулануу, бой көтөрүүчүлүк, жек көрүүчүлүк, кек сактоочулук, калп, чыдамсыздык, соргоктук, аракеттик, мансапкордук, ысырапкорчулук, сабырсыздык, эзүүчүлүк, зомбулук, кысымчылык сыяктуу тескери сапаттарды айыптайт. Анын оюу боюнча мындай жөнсүз сапаттар адамдын кадыр-баркын түшүрүп, кемсинтет. Адеп-ахлактык кемчиликтерди айтуу менен Ар-Рази менменсинүү адамдагы эң бир тескери сапаттардын бири экенин белгилейт жана өзүн өзү абдан сүйгөндүктүн натыйжасында менсинүү пайда болоорун далилдейт. Адам өзүн мындай чектен ашкан сүйүү жыйынтыгында жан-дүйнөдөгү бузукулукту сезбей калат. Өзүнүн кемчиликтерин сезбей, башкалардын жүрүм-турумун жамандап, баарын

күнөөлөп баштайт. Мындай адамдар болор-болбос нерселерге чейин мактанганды жакшы көрүшөт. Эгерде аларды анча-мынча эле мактай турган адам табылса, анда аларда эң жаман сапат бой көтөрүүчүлүк жана текебердүүлүк пайда болот. Ар-Рази боюнча, баарынан мурда менменсинген адамдар башка адамдардын жүрүм-турумундагы кемчиликти издешет жана бардык иште дайыма кемчиликти табышат. Мындай адамдар алдыңкы идеяларды эч качан колдошпойт жана башкалардын жетишкендиктерине, ийгиликтерине кубанышпайт. Менменсинген адамга өзүнүн пикири, жүрүм-туруму, ишмердүүлүгүнөн башка маанилүү эч нерсе жок. Мындай ооруга чалдыккан адамдар бар, алар оңолуу жолуна түшпөйт жана айлана-чөйрөдөн алыстап калышат. Айрымдар, мындай сапаттар жат болгон адамдардын курчоосунда калса, акырындап оңоло башташат, башкача айтканда, менменсинүүдөн арылат. Адам өзүнүн жан-дүйнөсүн менменсинүүдөн жана текеберчиликтен коргошу керек жана жан-дүйнө бул жаман сапаттардын таасиринде калуусуна эч качан жол бербеш керек. Адамдагы эң бир тескери сапат катары Ар-Рази ич күйгөндүк жана көрө албастык сапат деп эсептейт. Ал минтип жазат: “Көрө албастык–адамдын жан-дүйнөсүндө сараңдыктан, ич күйгөндүктөн жана ач көздүктөн топтолуп отуруп жаралган кемчилик” [64, 75-б.]. Ойчул көрө албастыктын негизги белгилери болуп сараңдык жана ач көздүк саналат деп эсептейт. Ач көздүк – ич күйгөндүктүн бир тарабы. Ач көз адам өзүндө бар нерсенин башка адамдарда да болушун каалабайт. Сараң адам өзү ийгиликтерге жетсе да, башка адамдардын жетишкендиктери жана ийгиликтери жөнүндө уккусу да келбейт. Ал эми башкалардын жолу болбой калса сүйүнөт. Негизи көрө албастык ичи тар адамдын өзүнө чоң зыян келтирүүчү жан-дүйнөнүн оорусу болуп саналат. Ошондуктан ичи тар адам:

- биринчи өзүнүн жакындарын көрө албай, алардын ийгиликтерине капаланып, анын жан-дүйнөсү таарынат;
- анан алыс эле адамдарга ичи таарыйт да, капаланып, жан-дүйнөсү азап тартат;

- башка адамдардын ийгилигин угуп, каарданып, айласы кетип, кыянатчылык жана арам ойлуулук менен ал адамга зыян келтирүүгө аракет кылат. Ачуулануу, арам ой жана көрө албастыктан адамдын жан-дүйнөсүндө жек көрүүчүлүк жана кастык пайда болот. Акыр аягында мындай адамдардын коомдогу кадыр-баркы жана намысы зыян тартып, абийири төгүлүп, маскара болот.

Адамдын жан-дүйнөсүндө көрө албастыктын пайда болушунун себебин ойчул ичи тар адамдын дайыма жана негизсиз эле артыкчылыкка жетишүүсү жана башкалардан өйдө болуусу жөнүндө кыялдана беришинен көрөт. Мындай адам өзүн ашыкча сүйгөндүктөн акыр аягында ичи тардыктын туткуну болуп, дайыма жогорку абалга жетүүнү самап калат. Эгер кимдир-бирөө андан өйдөкү абалды ээлеп калса, ичи тар адам кайгырып, капаланат. Эгер жогорку абалдагы адам анын чөйрөсүнө таандык болсо, ал ага сылык-сыпаа урмат менен мамиле кылып баштайт, бирок ичинде ага нааразы боло берет. Ичи тар даам бул кызматка же жогорку абалга өзү жеткенге умтулат. Себеби, бул кызмат ага берилбесе, анын жан-дүйнөсү тынчсызданат.

Ойчулдун пикири боюнча көрө албастык жана ичи тардык адамга зыян келтирип, жан-дүйнөсүн бүлгүнгө учуратат. Жан-дүйнө тынчсызданып жана капаланып, мааниси жок проблемалар менен алектенип, туура ой жүгүртүүдөн алыстайт жана зыянга учурайт. Жан-дүйнө кээде көрө албастык сезимине туштукканда, жаман же зыян келтирүүчү нерселерди сезбей, өзүнүн денесинин саламаттыгын унутуп койгонго чейин барат. Жыйынтыгында көз тийүү же башка бузулууларды сезбей калат. Муну менен адам кайгы жана капа тартып отуруп, акырында депрессияга түшөт.

Ар-Разинин пикири боюнча көрө албастыктан адамдын денеси зыян тартат, себеби, жан-дүйнөдө өзгөрүү болгондуктан адам уктап албай, уйкусу, табити качып, жыйынтыгында дене алсызданып, мындай адамдардын сырткы түрү жана темпераменти начарлай баштайт.

Ар-Рази ичи тардыкты жойсо болот деп эсептейт. Кантип? деген суроо туулат. Ойчул бул суроого мындай жооп берет: “Биринчиден, акылдуу адам

элдин абалы жөнүндө ойлошу керек. Экинчиден, ал өзүнүн жашоосундагы жакшы ийгиликтер жөнүндө ойлонушу керек, башкача айтканда, өзү теңдүү адамдар жөнүндө ойлоп, өзүнүн иш-аракетинде туруктуу жана бекем болушу шарт” [64, 79-б.]

Ошентип, Ар-Рази көрө албастыкты адамдагы жаман сапат катары аныктап, ар кандай шартта ичи тардыктан кутулуунун жолдорун көрсөтөт. Көрө албастыкты ырахаттануу да пайда кылаарын ачык мисал менен түшүндүрөт: “Чындыгында адам кандайдыр-бир абалды жогорку жана мыкты деп эсептесе, ага жетүү үчүн болгон күчүн салат. Ал мындай абалга жеткен адамдар айтып бүткүс ырахат жана кубанычта болооруна күмөн санабайт. Бирок, мындай абалга жеткенде адам кубанычты жана канааттанууну кыска убакытта гана, тактап айтканда, аны өздөштүрүп, ага көнүп жана анын абалы элге белгилүү болгонго чейин гана сезе алышат. Бул кыска убакытта ал бактылуу болуп көрүнөт жана ошого сүйүнөт. Качан ал кыялында ойлогон абалына жеткенде, жашоосу, бийлиги бекемдеп, атагы эл ичине тарагандан кийин анын жан-дүйнөсү дагы өйдө умтулуп, андан да жогорку чөйрөнү кыялданып баштайт. Жакында эле кыялынын чеги болгон анын азыркы абалы майда жана санда жок нерсеге айланып адам кайрадан кайгынын жана коркунучтун кучагына түшөт. Аны жеткен бийиктигинен жана жеткен абалынан төмөнгө түшүү коркунучу ээлеп, канткенде дагы жогорку абалга жетүү керек деп кайгырат. Айласы кетип, кандай айла менен абалын өзгөртүп, өйдө көтөрүлсөм деп, өзүнүн акылын жана денесин жабыркатат” [64, 79-б.].

Ойчул көрө албастык категориясын изилдеп, адамдарды жөнөкөй жана тынч жашоого чакырат. Ар-Разинин оюу боюнча, адам жашоого зарыл болгон оокат менен канааттаныш керек, ал ашыкча байлык топтобошу жана жогорку абалга умтулбашы керек. Адам кызганчаактыктан өзүн-өзү тазалашы керек. Жогоруда айтылгандарды аткаруу менен адам тынч жашайт жана коомдо өзүнүн татыктуу ордун таап, кадырлуу адам боло алат.

Терс этикалык категорияларды карап жатып Ар-Рази ачууланууга көңүл бурат. Анда ачуулануу – жан-дүйнө кубулушунун бири жана

кайраттуулуктун тескери жагы. Каардануу жаныбарларга өзүнүн эзүүчүсүнөн өч алуу максатында берилген. Ал эми адам үчүн табигый эмес, каардануунун ашыкча болушу адамды акыл-эстен ажыратат. Жаалданган адам ачуусуна тийген адамга караганда көбүрөөк жабыркайт. Кимдир-бирөө башка бирөөнү ачууланып ээкке урганда, күчтүү соккудан өзүнүн манжалары сынып, көпкө чейин майып болуп жүргөнүнө күбө болгом, ал эми бетке муштум жеген эч нерсе болгон эмес – деп эскергени бар ойчулдун.

Ойчулдун этикасындагы белгилүү орунду байлык топтоо жөнүндө маселе ээлейт. Ал төмөнкүдөй жазат: “байлык чогултуу жана аны этият сактоо нормалдуу жашоо тургузуу үчүн кабыл алынган жана акыл менен таануу жөндөмүнөн туулган муктаж жана милдеттүү чаралардын бири болуп саналат. Жада калса көптөгөн акыл-эси жок жандыктар да өздөрүнүн камын чогултуп, камкордук менен сакташат” [64, 135-б.]. Ар-Рази каардануу адамды жиндиге айландырат деп белгилейт, эгер адам токтоо абалында каардануунун себебин билсе жана анын натыйжасын түшүнсө, анда өзүн колго алса болот. Ачууланган абалдагы адам текеберчиликтен, жек көрүүдөн жана аларга каршы кемчиликтерден сак болушу керек. Анткени, текеберчилик, жек көрүү менен кылынган кыянаттыкка ылайык жаза талап кылынат, т.а., алардын каршылаштары өч алууну жана жазага тартууну талап кылышат. Ошентип, Ар-Рази мындай жыйынтык чыгарат: эгер бардык жагынан акылдуу адамда мындай кемчиликтер бар болсо, ачуулануу жана өч алуу анчалык аша чаппайт. Каардануунун маңызы жөнүндө көптөгөн ойчулдар жазышкан.

Ойчулдун пикири боюнча эгерде байлык чогултуу процессинде токтоолук сакталбаса, анда адам дайыма алсыроого жана эзилүүгө туш болот. Ар-Рази адамдардын байлык топтоосунун эки формасын эскертет:

1. Бирөөлөр иши жок калуу сыяктуу ар кандай кырдаалдарды ойлоо менен байлык чогултууга муктаж;
2. Экинчилер керектүүдөн ашыкча топтойт жана андан да көп чогултууну каалашат.

Мындай учурда адам байлыктын кулу болуп калат, өз жашоосунда ийгиликтерге жетишпейт, жашоодон ырахат албайт жана анын жашоосу кайгы-капага толот. Мындай адам байлыгын көбөйтүү жөнүндө гана ойлоп калат. Өзүнүн максатына тез жете албастан ал дайыма азаптанып, кайгырат, өзүнөн байыраак адамдарга көз артып, баарына нааразы болот, жыйынтыгында мунун баары аны тескери натыйжага алып барат.

Ар-Рази байлык топтоонун тескери жактарын талкуулоо менен мындай жыйынтыкка келет: адам үчүн эң мыкты байлык, абал болуп кол өнөрчүлүк, билим, акыл-эс жана даанышмандык эсептелет. Өмүр бою чогулткан байлыкты адам бир күндө жоготушу мүмкүн, ал эми кол өнөрчүлүк, билим жана акыл-эсти жоготуу кыйын. Ал минтип жазат: “Философтор байлыкка эмес, кол өнөрчүлүккө ээ адамдан тышкары бир дагы адамды бай деп эсептешпейт. Кайсы бир өткөн заманда жашаган адам жөнүндө айтат, ал деңизде кеменин кыйроосунан болгон байлыгын жоготот. Жээкке чыкканда чийилген геометриялык фигураны көрөт. Ал адамдын жан-дүйнөсү акылдуу адамдар жашаган аралга түшкөнүн түшүнүп, кубанат. Бул жерден ал кайрадан байлыкка, башчылык кылуучу кызматка ээ болот. Ал жерге кемелер сүзүп келет, ошондо бирөө андан мекендештериңе кат берип жибересиңби деп сурайт, анда ал мекендештериме жеткенде: чөкпөгөн байлыкты топтогула жана сактагыла деп айтып койгула дейт” [64, 106-б.].

Башкача айтканда, адам дайыма эч ким тартып кете албаган, кол өнөрчүлүк жана билим алууга умтулушу керек.

Ар-Рази калптын айрым түрлөрү: атайын айтылган калп, көңүл көтөрүш үчүн айтылган калп, зарыккан жана пессимисттик маанайдан чыккан калп, уяткаруудан жана ойрон кылуудан чыккан калп жөнүндө жазат. Ойчул калптын жолу кыска экенинен шек санабайт, калп – өзүнүн кожоюнун ар кандай кыйынчылыктарга алып келүүчү оору. Калп айтканга көнүп калган адам дайыма жана бардык учурда калп айтууга даяр.

Жалганчылык дайыма өзүнө уят жана уялып кысылып жүрүүнү тартат, эгерде адам өмүрүндө бир жолу калп айтса дагы, уяткарылган жана сыйлабас

абалда өмүр бою калышы мүмкүн. Мындай адамга элдер сый-урмат көрсөтпөйт жана анын коомдогу кадыр-баркынын салмагы түшөт. Ар-Рази көп убакытка чейин ачылбаган калпты да белгилейт, калпычы анын калпын эч ким билбей калганына сүйүнүп, сыймыктанат, бирок “кыңыр иш кырк жылда билинет” дегендей бул убактылуу гана. Жашоодо чындыктан өткөн жакшы нерсе жок: “Акылдуу адам өзү сактанган нерседен чаташпайт жана чечкиндүү аракеттерди кылат. Ошондуктан акылдуу адам дайыма өзүнүн кебинде, өзүнүн эркинде калыс жана чынчыл болушу керек” [64, 83-б.].

Ойчул чындык менен калпты салыштырып, төмөнкүдөй жыйынтык чыгарат. Калптын өмүрү кыска, адамдар калптын зыянынан сактанышы керек, аргасыз себептер менен калп айткандардан башка калпычылардан сактаныш керек.

Ар-Разинин пикири боюнча жакшы адеп-ахлактар адамга коомдо өзүнүн татыктуу жана туруктуу ордун табууга, кадырлуу, ардактуу, бактылуу жана бай болууга жардам берет. Анын көз-карашы боюнча жаман адаттар, анын ичинде жек көрүү, кара ниет жана арам ойлор көпчүлүк убакта адам жашап жаткан чындыктын чагылышы. Эгерде жан-дүйнө акыл-эске баш ийсе, адамдын жүрүм-турумунда арам ой, кара ниет жана кек сактоого орун жок болот. Ар-Рази жаман адамды антипатиялык инсан катары кабылдайт жана “кайсы бир адамга жамандык каалаган же мээрим менен жакшылык каалабаган адамды жийиркеничтүү” [64, 76-б.] деп эсептейт.

Абу Бакр ар-Рази соргоктукту да эң жаман белгилердин бири деп эсептейт. Ал “соргоктук жана тойбостук адамга азап чегүүнү жана зыяндуулукту алып келүүчү начар сапаттардан” [64, 96-б.] деп далилдейт. Ар-Разинин пикири боюнча адам соргоктукка көнүп калса, уялууну унутуп калат, тамактын даамы соргок адамдардын ойлоосунда өтө жагымдуу болуп, алар ашыра жеп жибергенин сезбей калышат. Ойчулдун пикири боюнча адам тамакты ченеми менен жеш керек, себеби тамакты аз же ашыкча жеп-ичүү адамдын организминде зыян келтирет. Адам тамакты дайыма эле жеш үчүн эмес, жашаш үчүн жеш керек. Ар-Рази минтип жазат: “Акыл-эстүү адам бул

жашоону таануу максатында, сезимден сактанып, ченемден ашык тамак ичүүсүнө жол бербейт, тамактануунун максаты – ырахаттануу алуу эмес, тамактануу менен жашаганга мүмкүнчүлүк алуу” [64, 93-б.]. Ар-Рази соргоктуктун натыйжасы жөнүндө төмөнкүчө жазат: адам жүрүп отуруп ар кандай физикалык же руханий оорулар менен ооруйт, анын азабы соргоктуктан алган ырахаттануудан да көп. Соргоктуктун жыйынтыгында адам ашказан ооруларын табат, бул оорулар аягы начар болчу башка ооруларга өтүшөт. Соргок адам сыпаалык жана уятты унутуп, өзүнүн кадыр-баркын жана сый-урматын жоготот. Ар-Рази соргоктуктун натыйжасын аныктап, тамакты ченеми менен жегенге чакырат.

Жогоруда саналып өткөн терс этикалык категориялар менен катар Абу Бакр-ар-Рази эзүү, зомбулук жана кысымга алуу сыяктуу бузуку адаттарды да карайт. Эзүү, кысымга алуу жана зомбулукка умтулгандарды ал адам деп эсептебейт: “Чындыгында, улуу философтор карманып, ишенген жашоо адамдардын адептүүлүккө өз ара мамилесинен, аларды кадырлоо менен кайрылуусунан, ар бирине изгиликтүү жана токтоо сезим калтырып, бардык адамдар үчүн пайдалуу болууга аракеттенүүсүнөн жүрүп турган, ырайымсыздыкты жана зомбулукту кошпогондо” [64, 114-б.].

Ойчулдун жогоруда айтылган көз караштарынан улам мындай корутунду чыгарсак болот: анын этикалык окуусунун борборунда адам жөнүндө маселе турат.

Абу Бакр-ар-Рази терс адеп-ахлактык сапаттардын чыгышына негизги себепкер катары аракеттикти жана ичкиликке берилүүнү эсептейт. Ойчулдун пикири боюнча аракеттик көпкө уланса адам бактысыздыкка, жада калса өлүмгө учурашы мүмкүн. “Ичкиликке берилүү – жан-дүйнөнүн бузулушу жана акыл-эстин начарлашына алып келет. Ошондуктан ал күчүн экиге бөлөт, сезимдик жана каардануу адам үчүн бул акыл-эсинин жоготушун жана айбандык абалга өтүшүн билдирет” [64, 96-б.]

Ошентип, Ар-Разинин окуусунда тескери этикалык категориялардын маңызын анализдөөдө ойчулдун ар бир тескери категориянын кесепеттерин

терең жана сыдыра караганын, аны жоюунун жолдорун сунуштаганына күбө болобуз.

Жан-дүйнөнүн негативдүү кубулуштарын ачуу менен Ар-Рази аларга оң сапаттарды каршы коёт жана өзүнүн көз-караштарын ачык – жашоо мисалдары менен бекемдейт. Жан-дүйнөнүн негативдүү кубулуштарын айтуу менен Ар-Рази алардын тескери кесепеттерин өзгөчө басып көрсөтөт. Анын сөзү боюнча коомдогу биз көргөн бардык жаман нерселер аларды жөнү жок тууроонун жыйынтыгы. Адамдар тескерисинче, негативдүү кубулуштарга каршы чыгышы керек. Ушуну менен бирге ойчулдун көз-карашы боюнча жакшы жүрүм-турумдар бардык сыйлоого жана мактоого татыктуу.

Ар-Разинин чыгармачылыгында философиялык, социалдык жана этикалык идеялар тыгыз байланышкан. Анын көңүл чордонунда төмөнкү маселелер каралат: адамдын жакшы кылык-жоругу, адамдын изгиликке болгон каалоосун тарбиялоо, Кудайдын мыкты жаратканы сыяктуу адамды сыйлоо, адамдын эркиндик көйгөйү. Ар-Рази бул маселелердин баарын философия, коом жана саясат менен тыгыз байланышта карайт.

Ар-Разинин пикири боюнча жамандык менен жакшылык, ак менен кара, адилеттүүлүк менен адилетсиздик, изгилик менен кара санатайлык адамдык акыл-эс менен аныкталат. Башкача айтканда, адам жамандык менен жакшылыкты жаратуучу болуп саналат.

Эгерде жан-дүйнө акыл-эсти баш ийдирсе, адамда адамзатты, мамлекетти жана коомду бузуучу тескери мүнөздөгү сапаттар пайда болот. Ар-Рази жакшы иштер адамга узак ырахат тартуулайт деп эсептейт. Анын оюу боюнча адам жүзү каралык иштерди кылганда да канааттангандык алат, бирок мындай ырахат кыска убакытта болот.

Жыйынтыгында ойчулдун окуусундагы бардык этикалык категориялар үч негизги түшүнүктүн – акыл-эс, жан-дүйнө жана ырахаттануунун тегерегинде биригет. Анын бардык этикалык системасы адамдын жүрүм-турумун алгылыктуу денгээлде жакшыртуу негизги маселе болгон.

Жалпы талдоонун жыйынтыгында Ар-Разинин этикалык таалиматы адамдын рухий, маданий мүмкүнчүлүктөрүн иш жүзүнө ашыра турган гармониялуу жана адилеттүү коомду түзүүгө умтулуусун чагылдырат. Анын адилеттүүлүк, изгилик жана адам жашоосунун максаты жөнүндөгү көз-караштары учурда да моралдык категорияларды иликтөөдө орчунду орунду ээлейт. Каралган адептик баалуулуктар адептин практикалык жана дин окуулары үчүн негиз болушу керек деп эсептеп, адамзатты рухий жактан байытып, жашоонун эң жогорку максаттарына жетүүгө жардам берет деп ишенген. Анын ырайымдуулук жана жашоону асыралоо жөнүндөгү таалимдери адилеттүү жана гумандуу коомду курууга негиз болуп берет деген ишенимдебиз.

БАП 4. ИБН СИНАНЫН НАТУРФИЛОСОФИЯСЫ: СОЦИОЭТИКАЛЫК ТҮШҮНҮКТӨР ЖАНА ТЕИСТТИК СЕМЕНТТЕР

аттуу бапта адамдын жосундук иш аркеттериндеги турмуштук этикалык парадигмалардын берилиши иликтенип, дианоэтикалык принциптердин теистик-натурфилософиялык табияты талданды.

Ибн Синанын этикасынын негизин түзгөн принциптер байыркы грек философторунан, биринчи кезекте Аристотелден кийин, адамды акыл-эстүү коомдук жаныбар катары аныктайт. Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таануу жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын этикасынын баштапкы түйүнү болуп саналат.

4.1. Ибн Синанын натурфилософиялык этикасы жана анын өзгөчөлүгү

Араб-мусулман доорунун улуу ойчулдарынын, анын ичинде Авиценнанын изилдөөлөрүнүн негизги объектиси социалдык жана диний факторлордун таасири астында калыптанган моралдык-этикалык проблемаларды талдоо болгон. Социалдык көйгөйлөр менен ынтымакта жашаган адам өз турмушунда өзүн-өзү канааттандыруу жана коомдук жыргалчылык, ак менен каранын ортосундагы кастык жана атаандаштык, абийир, уятсыздык, эркиндик жана башка ушул сыяктуу маселелерди чече алат деген көз караш бар. Авиценнанын адеп-ахлак боюнча окуусунда айтылган маселелер абдан терең жана мазмундуу изилденген. Белгилей кетсек, Ибн Синанын доорунда этика жана адеп-ахлак эрежелери исламдын негиздеринин таасиринде болгон жана мындай көз караш араб-мусулман доорунун улуу ойчулуна абдан ылайыктуу келген. Чындыгында коомдо теология негизги доктрина болгондо бардык көз караштар жана концепциялар, анын ичинде этика жана моралдык окуулар дагы динге көз каранды болушу керек эле. Мында теология шарияттын диний эрежелерин жана нормаларын бетине кармоо менен жалпы коомдун жана инсандын ар-намысы сыяктуу негизги себептерди колдонуп, адамдардын этикалык аң-сезимине жана

жүрүм-турумуна таасирин көрсөтүү үчүн Кудайдын эркинин күчүнө басым жасайт.

Жогоруда айтылган процесстердин негизинде адеп-ахлак маселелери теология менен тыгыз байланышта жана диний кырдаалдар менен аныкталса да, Авиценнанын окуусунда адеп-ахлактык этикалык концепциялар теологиядан мурда да мазмундуу жана рационалдуу калыптанганын баса белгилеген. Абу Алинин идеялары негизинен этикалык рационализмге негизделген. Буга карабастан, ойчулдун адеп-ахлактык түшүнүктөрү метафизикалык мүнөзгө ээ болгон, ошондуктан ал теологияга жана шарият өкүмдөрүнө каршы эмес экенин биле алабыз.

Ибн Синанын пикири боюнча, инсанга адамкерчилик, бийик ой жана бийик ар-намыс мүнөздүү, ошондуктан ал чексиз гуманизмге умтулат, ал эми инсандын негизги милдети өзүн калыптандыруу жана коомдо өз ордун табуу. Авиценнанын этикага жана гуманизмге болгон позитивдүү мамилеси анын адамдын жүрүм-турумундагы адеп-ахлак маселелерине же адамдык адеп-ахлак проблемаларын илимий-теориялык жактан негиздеген «Адеп-ахлак жөнүндө», «Сүйүү жөнүндө», «Инструкциялар жана нускамалар» аттуу эмгектеринде кеңири талдоого алынган. Улуу ойчул өз эмгектеринде жеке шарияттын жоболоруна жана парздарына көз каранды, негизинен, ал Аллахтын аяттары менен таанышууда өз эркиндигин сакташы керек. Адам өмүрүндө Кудай жана Анын идеалдуу, түбөлүктүү дүйнөсү жөнүндө көп ойлонушу керек. Адам материалдык дүйнөнүн азабына кабылбай, өзүнүн руханий дүйнөсүн байытуу менен алектениши керек. Тилекке каршы, эл бул тууралуу көп ойлонбойт. Ошол эле учурда Ибн Синанын адеп-ахлак концепциясы эч качан оригиналдуу жана жеткилең болгон эмес, анткени анын этикалык окуусунан рационалдуу тыянак келип чыгат, себеби анын таалими негизинен адам доорунда жашабаган инсанга багытталган.

Ал эми мындай окуу теориялык-метафизикалык багыттагы адеп-ахлактык концепция болуп саналат. Абсолюттук альтруизм концепциясына ылайык, бул окуу төгөрөгү төп келген принциптерден оолак болгон, денелик

күнөөнүн сазына баткан жашоодо эрксиз жана чечкиндүү көз карашы болбогон жеке адамдын өзүн чагылдырган. Улуу ойчулдун нравалык таалиминин таасири кандайдыр бир деңгээлде ордун толуктоочулук кызматты аткарат. Анткени, ал бүткүл Ааламдагы адам жашоосунун принциптерине адилеттүүлүктүн эрежелери толук кандуу ишке ашпаса да, тирүү кезинде адилетсиздиктин курмандыгы болгонуна карабастан, ал Кудайдын дүйнөсүнө барганда бейиштин төрүндө сыйланаарын убада кылган. Авиценна адамдар ортосундагы мамилелери укук коргоочулар тарабынан белгиленген мыйзамдар менен жөнгө салынаарын белилеген. Бирок, ошондой болсо да, коомдогу адилеттүүлүктүн, адеп-ахлактык тартиптин булагы Жараткандын жаратман ишмердүүлүгү экенин эстен чыгарбоо керектигин аныктаган. Демек, ойчулдун айтымында, шариятка негизделген диний көз караштагы адам же акыл-эстүү илимге умтулган адам ар дайым Алла Тааланын мыйзамы алдында жасаган иштери үчүн жооп берет. Чындыгында бул концепция рационализмдин калыптанышынын негизинде жатат. Мунун негизинде Жаратканды таануу жана ага урмат көрсөтүү миссиясы тапшырылган. Ушундай аракеттин негизинде адамга Жаратуучунун абсолюттуулугун эске салат. Натыйжада адилеттүү акыйкатты орнотуу адамзат коомунун негизги канондорунун бири болуп калды. Адеп-ахлактык негизде жашагандардын жалган дүйнөдө да, түбөлүктүү Кудайдын дүйнөсүндө да даражасы бийик болот деп айтылат.

Ошентип, Авиценнанын адеп-ахлак концепциясы XI-XV кылымдардагы ислам адеп-ахлагы сыяктуу, Жараткандын өзүн жана анын көз карашын дүйнөнүн борборуна койгон. Мындан тышкары, улуу ойчул объективдүүлүк, акыл-эс, жашоодон ырахат алуу, бакыт, адамгерчилик, эркиндик маселелерин да изилдеген. Демек, Авиценнанын адеп-ахлак концепциясы момун адамдын билим деңгээлине негизделген кээ бир адеп-ахлак окуулары сыяктуу бири-бирин толуктоочу, жазалоочу принциптерге негизделген. Абу Алинин адеп-ахлак түшүнүгү төмөнкү деңгээлден турат: анын руханий жан дүйнөсүндөгү эң жогорку этикалык баалуулуктар,

адептүүлүктүн тышкы деңгээли мыйзамдарда бекитилген. Чындыгында адам этикалык жүрүм-турум эрежелери жагынан кемчиликсиз болсо, башкаларга эмес, өзүнө карата боорукердик, адилеттүүлүк көрсөтсө, анда мындай адам Аллахтын урматына ээ болот. Ошондой болсо да, Ибн Синанын ою боюнча, Кудайдын орноткон мыйзамдарына баш ийүүдөн сырткары инсан рационализмге негизделиши маанилүү милдеттердин бири болуп саналат. Ошондуктан, Авиценнанын адеп-ахлак концепциясынын негизги артыкчылыгы болуп акыл-эс эсептелет.

Авиценна инсандын жана адамзаттын жашоосунда этикалык эрежелерге негизделген рационализмге жана теориялык билимге чоң маани берген. Улуу ойчулдун айтымында, адам акыл-эси аркылуу кубулжуган добуштарды, түрдүү өңдөрдү, ар түрдүү жыттарды жана даамдарды тааный алат. Адамдын рационализи анын объективдүү дүйнөнү аңдап билүүсүндө чоң роль ойнойт. Авиценна рационализмдин жардамы менен адам объективдүү дүйнөнү, материалдык субстанциялардын бар экендигин гана тааныбастан, өзүнүн ички дүйнөсүн, максаттарын, иш-аракеттерин жана этикалык ченемдерин да тааный алат деген. Улуу ойчулдун негизги изилдөөлөрүндө адамдын акыл-эстүү жандык катары эң негизги милдеттеринин бири – дүйнөдөгү абстракттуу нерселердин чындыгын жогорку билимге, адеп-ахлакка умтулуу аркылуу ачып берүү экендигин айткан. «Донишнамэ» чыгармасында ойчул, адамдар – бардык катылган объективдүү нерселерди тааный алган жандыктар. Ал эми мындай өзгөчөлүк жаныбарлар дүйнөсүнө таандык эмес деп жазган. Жогоруда айтылгандардын негизинде Ибн Сина рационализм жаратылыштын башка жандуу организмдеринин дүйнөсүнүн аң-сезиминин деңгээлинде үстөмдүк кылышы керек деп эсептейт. Рационалдуулук адамдын позитивдүү жүрүм-турумунун активдүүлүгүн калыптандырат, ошол эле учурда эмоционалдык азгырыктарды башкарууда, терс адеп-ахлаксыз иштерди токтотууда, максаттарга жана бакытка жетүүдө чоң колдоо көрсөтөт. Адамдын интеллектинин деңгээлине жана анын когнитивдик активдүүлүгүнө таянуу Авиценнанын бүтүндөй адеп-

ахлак концепциясын калыптандыруунун баштапкы этабы болуп саналат жана бул тууралуу изилдөөнүн жүрүшүндө кененирээк сөз кылабыз.

Философиянын тутумундагы практикалык жана теориялык илимдерди системалаштырууда, өз ара аракети менен байланышын белгилөөдө, Ибн Сина, этикалык окуу негизги орунду ээлерин так белгилейт. Мораль адамдын бийик ой жүгүртүүсүнө жана адеп-ахлактык өнүгүүсүнө жол ачкан жана ага (адамга) чындыкка жетүүгө мүмкүндүк берүүчү билим катары түшүндүрүлөт.

Өз доорунун белгилүү аалымы Абу Али табият таанууну жана прогрессивдүү социалдык-философиялык илимди өнүктүрүүгө эбегейсиз салым кошкон жана ага «Илимдин башчысы» деген жогорку наам бекеринен берилген эмес. Ибн Сина тарбия процессин бирдиктүү система катары караган, анын ичинде психика, физикалык ден соолук, табигый сулуулук, адеп-ахлактык тарбия маселелери камтылган. Ойчул жакшы менен жаман, уят жана абийир, эрк сыяктуу категорияларга илимий түшүндүрмө берген. Анын «Адеп-ахлак канону» аттуу китебинде адеп-ахлактын маңызын ачууда маанилүү түшүнүктөрдү жана категорияларды кеңири талдоого алган.

Белгилүү окумуштуу А. Гусейнов Абу Алинин адеп жаатындагы изилдөөлөрү аристотелдик психологиядан анча деле айырмаланбайт. Бул билим предмети суфий интуитивдик түшүнүү теориясына ээ болушу мүмкүн болгондугунан болушу ыктымал [146, 306-б.]. Негизинен улуу ойчулдун моралдык көз караштары илимий чөйрө үчүн гана эмес, анын баа жеткис мурасы да жаш кыздардын жана уландардын билим алуусу үчүн кызыгууну жаратууда.

Ибн Синанын адеп-ахлактык көз караштары анын бир нече басылмаларында орун алып, бир нече фундаменталдуу эмгектерде кеңири чагылдырылган. Анын атактуу чыгармасы жана «Китаб аш-Шифанын» «Адеп илими» жана «Даанышмандык» («Тадбири Манзил») бөлүмдөрүндө этикалык маселелер баяндалат.

Ибн Сина адеп-ахлакты адамдардын мүнөзүнүн артыкчылыктуу белгилеринин өнүгүшү аркылуу башкарган эмпирикалык билим деп

түшүндүрөт. Рационалдуу таанымдан айырмаланып, илимдердин калыптануу багыты, эмпирикалык күч адамгерчиликтин негизинде калыптанат, булардын ичинен маанилүүлөрү: тазалык (иффа), баатырдык (шужаа) жана даанышмандык (хикма). Дал ушул рухий энергия менен байланышкан: тазалык - сезимдин күчү менен, баатырдык - өзгөчө күчү, акылмандыгы жана жогорку интеллектти менен айырмаланат. Ошондой эле, адилеттүүлүк адамзаттын концептуалдык түшүнүктөрүнүн бири, бирок руханияттын ажырагыс болугу. Ал өзгөчө касиеттерге ээ жана ишмердүүлүктүн бардык түрлөрүнө таандык [171, 162-б.].

Билим – биринчи калыптанган теориялык предметтин эмпирикалык ишке ашырылышы. Ал эми улуттун өнүгүшүнүн эң маанилүү шарттарынын бири – бул социалдашуу процесси. Учурдагы Ааламдашуу моралдык кризистин көйгөйлөрүнө алып келди. Бул жагынан алганда, учурда өсүп келе жаткан улан-кыздар илимди, техниканы абдан жакшы өздөштүргөнү менен моралдык-этикалык нормаларды жана эрежелерди андап түшүнбөгөндүгү жана сакталбагандыгы негизги көйгөйлөрдүн бири. Ошентип, адаптивдик билим берүүдө заманбап социалдык жана руханий талаптарды гармониялуу айкалыштырууга негизделген этностук жана жалпы адамзаттык баалуулуктарды, улуттук нарк-насилди камтыган окутуунун жаңы заманбап ыкмасын түзүү мезгили келди. Ушундай шарттардын таасири астында өз доорунда терең жана түрдүү изилдөөлөрдү жараткан атактуу окумуштуулардын илимий жана руханий мурастарын изилдөө учурдун тенденциясына айланууда. Адамдын жүрүм-турумундагы адеп-ахлак маданий-этикалык билим берүү жана тарбиялоо багытындагы маанилүү категориялардын бири. Аты аттын кашкансындай таанымал болгон улуу ойчулдардын арасын Абу Али Ибн Сина да толуктап турган. Ибн Сина этика илиминин башкы максаты жана милдети, предмети жөнүндө ой жүгүртүүдө көптөгөн варианттарын учуратабыз, анда ойчул өзүнүн илимий классификациясына жараша этиканын илимдеги ордун, маани-маңызын чечмелеп түшүндүрөт.

Абу Алинин адеп-ахлактык окуулары бүгүнкү күндө билим берүү тармагында иштеген мугалимдер үчүн да баалуу жана пайдалуу. Негизинен ойчул өз изилдөөлөрүндө адамдын өсүп-өнүгүшүнө басым жасаган да, адамдагы жалпы терс жана оң сапаттардын калыптанышынын себептерин анализге алган.

Анда ойчул адамдын адеп-ахлактык сапаттарынын көрүнүшүнүн маанилүү аспектиси катары гармония менен достукту айткан.

Абу Али адамдар ортосундагы достуктун 3 түрүн аныктаган:

биринчиден, адам канчалык кыйынчылыкта болбосун, жолдо досун таштабайт; экинчиден, идеалдуу достук — адамдардын жалпы кызыкчылыктары болгон мамиле; акыркысы, олжо, кандайдыр бир жеке кызыкчылык үчүн түзүлгөн достукту билдирет. Бул туурасында улуу аалымдын бул туурасында мындай деген ыр саптары бар:

«Капысынан жолуккан ар бир адам менен дос болууга аракет кылба.

Колуңдан келсе сырыңды эч кимге айтпа.

Жалганчылардан алыс болгула

Болбосо, өзүңө чоң зыян келтиресиң» [154].

Ибн Сина адеп-ахлакты «Чыгыштын логикасы» («Логика восточников») чыгармасында «адам бул дүйнө менен тиги дүйнөдө бактылуу болуш үчүн эмне керекти үйрөткөн» илим катары аныктайт. Башкача айтканда, этика өз алдынча, же Кудай тарабынан, башкача айтканда кишинин онтогенезисинин креационисттик артыкча ченемдеринин негизинде «адамга тиешелүү жагдайлар» аркылуу танууланган «милдеттерди» кучагына алат. Инсандын өзүнө таандык болгон этикалык кыймыл-аракетине негиздүү тажрыйбалык аракетин, субъектинин реалдуу жашоодо гана эмес, Кудайдын жашоосунда да бакубаттуу жашоого далалаттануусу эсептелет. Натыйжада, адеп-ахлак талаптардын катуу мүнөзүн сунуш кылат, анткени ошондо гана этикага тиешелүү жөнгө салуучу жана текшерүүчү функцияны ишке ашырат. Адам заттык дүйнөнүн таасиринен толук кутулуу жана эки дүйнөдө тең жыргалчылыкка жетүү үчүн адеп-ахлакты үйрөнүү үчүн, эң маанилүү

элементи, адамдын мүмкүнчүлүктөрүнүн көрүнүшү болот. «Парз жөнүндө ойлонуу» адамдын жеке инсандыгынын маанилүүлүгүн баса белгилейт, адеп-ахлак адамдын жашоо багыттарынын өзгөчө каражаты катары каралат. Ибн Сина адеп таануу илиминин калыптанышындагы маанилүү мазмунду жана алардын гуманитардык негиздерин түшүнүү менен алардын объектисин «милдет категорияларына негизделген этикалык кубулуштардын чоң тобу» деп эсептейт жана адеп-ахлактын үлгүсүн көрсөтүү үчүн мындай процесстердин жолун аныктайт. Бул маанилүү милдеттерди, ошондой эле «адамдын инсанынын чыныгы милдетин» аныктоого жардам берет деп айтып өткөн.

Ибн Синанын моралдык концепциясында «адамдык этиканы» калыптандыруу багыттары адеп-ахлактык сапаттарга ылайыкталган. Мындай өзгөчөлүктү ойчулдун айрым адеп-ахлактык-идеялык чыгармаларын изилдөөдө байкоого болот. Алсак, «Ишенимдүүлүк жөнүндө трактат» («Рисалай ахд»), Ибн Сина адамдын руханиятынын белгилүү бир деңгээлине карай материал аң-сезимге, реалдуу ойго таандык адамдын жан дүйнөсүнүн табигый жана толук жеткилендигинин эң жогорку баскычтарын бириктирген малейкалардын жогорку дүйнөсү менен кайра биригүү мүмкүнчүлүгүн салыштырат.

Гумандуулук менен адамкерчиликсиз түшүнүктөрүнүн бири-бири менен алакасын, алардын кубулуштарынын жана көрүнүштөрүнүн натыйжалары турмуштун реалдуу чындыгы катары ойчулдун терең изилдөөлөрүнүн предметине айланган. Буга байланыштуу ал мындай деген:

«Адамкерчиликсиз дүйнөдө из калтырган өзүңсүң,

Ошол себептен, сен өзүңө ырайым сурадың.

Бирок, үмүттөнбө, сага эч кандай кечирим болбойт,

Себеби, адамкерчиликти эккен адам, анын түшүмүн орушу керек»

[154].

Абу Али адамдын бийик аброю жөнүндө: «Адамдын эң негизги жеке аброю – анын мүнөзүндөгү терс ойлордон арылуу, бул анын эң жөнөкөй

адамдык сапаты» деп айткан. Ойчулдун «Адеп-ахлак илими» аттуу эмгегинде адеп-ахлак менен гумандуулуктун бирдиктүү жана гармониялуу типологиясы кеңири берилген. Ибн Синанын пикири боюнча этика адамдын жакшы ахлактык сапаттарына жана жаман ахлагына байланышкан көйгөйлөрдү карашы керек. Анын башкы милдети, жандын адеп-ахлактык сапаттарын (нафс) талдоодо, эмне үчүн абийирдүү адеп-ахлактык башаттарды жетекчиликке алышы керектигин, ал жандын кемчиликтеринен, аффекттеринен кантип арылуу керектигин чечмелеп түшүндүрүүдө турат. Анткени, «өзүн-өзү таанууга умтулган, абийирдүүлүгүн түшүнүүнү, жанын аруулоо үчүн абийирдүү болуунун жолдорун өздөштүрүүнү каалаган адам, өз кемчиликтеринен сактануу үчүн, эң сонун жүрүм-турумду тандап алууну жактырат. Бул ушул жана башка ааламдардагы бейиш жашоого багытталган жана инсандын реалдуу милдеттерин ишке ашырууга жөндөмдүү идеалдуу образдын формасы [5, 164 –б.]. Натыйжада, улуу ойчул үчүн адеп-ахлак дүйнө таанымынын негизги жана эң маанилүү бөлүгү болуп саналат жана императивдик адеп-ахлактык аң-сезимден үлгүлүү нормалардын болушу менен айырмаланат. Ошентип, этика адамды абийирдүүлүккө үйрөтүү жолу менен, турмуштагы адеп-ахлак көйгөйлөрүн чечүүгө жана ошол абийирдүүлүктүн жардамында жанды аруулантууга арналат. Так айтканда, Ибн Сина практикалык илимий билимдердин системасында этиканын өзгөчөлүгүн жана ордун аныктап, негизги адеп-ахлактын жакшылыктарын үйрөнүүдө анын ченемдик мүнөзүн көрсөтөт. Абу Али үчүн адеп-ахлак илим катары адилеттүүлүктү кеңири чагылдырып, этиканын табиятын ачып гана тим болбостон, адамдын руханиятын өркүндөтүп, аны жогорку деңгээлге көтөрүүгө үйрөтүшү керектигин баса белгилеген. Этика өзүнүн ченемдик программалары менен конкреттүү адамды – адеп-ахлактык чечимдин жана иш-аракеттин субъектин – абстракттуулукка баш ийдирүүнү көздөйт.

Жогоруда айтылгандардын баарын ишке ашыруу үчүн адам, өзүнүн жаны жөнүндө билимге ээ болууга милдеттүү, аны тарбиялоо менен этика алектенет, «денени таануу менен жан дүйнөнү таануу бири-бирине жардамы

тийсе да, денени таануунун пайдасына караганда, жан дүйнөнүн абалын таануунун пайдасы көбүрөөк». [3, 385-б.]

Ибн Синанын философиялык чыгармачылыгында жан дүйнө көйгөйү көп өңүттүү, анын ар бир өңүтү философиялык жактан конкреттүү мазмунга ээ экендигин белгилей кетүү керек. Философтун пикири боюнча бул биологиялык, психологиялык, психосомалык, гносеологиялык жана этикалык, эстетикалык өңүттөр. Өз кезегинде философиялык өңүт катары жан дүйнөнүн этикалык, эстетикалык өңүтү, адамдын адеп-ахлактуулугуна түздөн-түз тиешеси бар, Ибн Синанын ою боюнча, этика, бардык адеп-ахлактуу иш-аракеттерди билдирет, ал эми адеп-ахлакты оңдош үчүн жан дүйнөнү аффекттерден арылтуу жана өнүктүрүү зарыл. Биринчи саясат, – деп жазат ойчул, – адамдын алектенүүсүнө татыктуу болгон нерсе – бул анын өзүнүн жан дүйнөсүн оңдоо жана өнүктүрүү. Тактап айтканда, адам биринчи кезекте өзүнүн саясатын жана өнөрүн колдонуу менен, жан дүйнөсүн оңдоого жана аны асылдандырууга умтулууга милдеттүү. Өзүнүн жан дүйнөсүн асылдандыруу тажрыйбасын жасай алган адам, бийиктикке умтулуудан, жарандык саясат менен алектенүүдөн коркпошу керек. Тактап айтканда, ким өзүн оңдосо, ошол адам, башка адамдардын иштерин башкара алат.

Натыйжада, бардык жосундук иштер, адептик ахлак, жан дүйнөдөгү өзгөрүүлөр, толгонуулар дененин өзгөрүшүн шарттайт. Башкача айтканда, адам өзү сезген, кыймылдаган денени көрөт, тамактанат, чоңоёт жана балалуу болот. Адам денеси болгон үчүн эле буларды башынан өткөрбөйт, алардын маани-маңызында денеден тышкары башка да башат бар. Ойчулдун пикири боюнча, жеке иш-аракеттер келип чыккан башат, жосундук аракеттердин негизи болуп саналат, ал жан дүйнө деп аталат. Башат бул нерсенин аталышы болуп саналат, нерсенин өзүнүн субстанциясынан улам эмес, ушул иш-аракеттердин башаты болуп саналгандыгынын себебинен улам ушундай деп аталат.

Бирок, Ибн Сина жанды күч катары эмес, энтелехия деп аныктайт, ал көрүү күчү жагынан да, кыймыл күчү жагынан да, денеде орун алган жан

менен денеден бөлүнүп чыккан жан катары да, энтелехия болуп саналат. Ушул маанисинде турмуштук аракеттерди ишке ашырууга жөндөмдүү, анткени ойчул энтелехияны нерсенин актуалдуу реалдуулугун, анын дараметинен, мүмкүнчүлүгүнөн айырмалап, кандайдыр бир кыймылды белгилөө үчүн колдонот. Энтелехия жалпысынан – мүмкүнчүлүктөн чындыкка өтүүнү билдирет. Бирок, Ибн Сина, Аристотель сыяктуу эле энтелехияны жанды аныктоочу, жашоого толук ээ болгон табигый дененин энтелехиясы катары колдонот. Бул учурда рухийлик тирүү организмдердин жашоосунун негизи болуп саналат. Ойчул жанды ал ээлеген субстанцияга жакын түр катары кароого болот деген. Бул алардын онтогенези тирүү жандык катары калыптангандыгына байланыштуу. Бул өсүмдүктү жана жаныбарды өскөн өсүмдүк жана тирүү жаныбар кылган жан болуп саналат дегенди билдирет. Ибн Сина жанды анын жайгашкан материясына салыштырмалуу, форма деп атоого болот деп эсептейт, анткени экөөнөн тең өсүмдүк жана жаныбар субстанциясы түзүлөт. Ойчулдун пикири боюнча, рух биологиялык организмдердин өзгөчөлүктөрүнүн ортосунда калыптанган дефициттин жоктугуна жараша кемчиликсиз, же артыкчылыктуу жана артыкчылыксыз деп каралышы мүмкүн. Жансыз нерселердин манызы, алардын жөнөкөй же татаал түзүлүштөрүндөгү окшош эместик табияты түзүлмөйүнчө толук бирдиктүү болбойт [3, 387 – б.].

Ибн Сина айткан «аяктоо» эки мааниге ээ. Жандын аркасында жаныбардын жаралышы аяктайт жана жаныбардын аракеттери жандан улам болгондуктан, аяктаган нерсе болуп саналат. Бирок денесиз рух, ойчулдун айтымында, чектүү, ал эми денесиз рух да чектүү. Абу Али «толук» деп айтканы менен, ал рух материя же элемент эмес экенин мойнуна албайт, бирок жогоруда айтылгандай, бүтүрүү идеясы, рух жан болгондуктан, жаныбар тирүү жанга айланат, жан жана өсүмдүк тирүү өсүмдүккө айланат.

Демек, Ибн Синанын ою боюнча жан алгачкы аяктоо, жана аяктоо бир нерсенин аякталышы болгондуктан, анда жан да бир нерсенин аякталышы, ал нерсе – дене. Ойчул денени материалдык мааниде эмес, тектик мааниде

түшүнүү зарылдыгын айтат. Дененин аягы – рух, ал жөн эле дене эмес, анткени жан – төшөк, дасторкон ж.б нерселердин аягы жок. Же болбосо, бул жаратылыштык тулку-бойдун туу чокусу, ошондой эле дал бул мезгилде ал жалпы жаратылыштык заттардын туу чокусу боло албайт, анткени рух оттун, жердин жана абанын туу чокусу эмес. Ибн Сина боюнча, биздин дүйнөбүздө табигый дененин аякталышы бар, андан турмуштук иш-аракеттерде колдонулган органдардын жардамында экинчи аякталыштар келип чыгат, алардан биринчи аяктоо азыктануу жана өсүү болуп саналат. Демек, жан, турмуштук иш-аракеттерди, анын ичинде адеп-ахлактуу иш-аракеттерди жана жаман жоруктарды турмушка ашырган, органдары бар табигый дененин аякталышы болуп саналат.

Ибн Синанын ою боюнча, «жан» аталышы, анын субстанциясына карата эмес, анын денелерди башкаргандыгына, аны менен тең катар коюлгандыгына ылайык берилет. Мисалы, имарат архитектордун түшүнүгүн аныктоого кошулгандай эле, дене да жанды аныктоого кошулат. Жан, материяга, кыймылга карата тиешеси болгондуктан, аны аныктоо жаратылыш жөнүндө илимден келип чыгат.

Денеге, жан берүүчү башталыш катары, жандын маани-маңызын таануу үчүн Ибн Синанын «тирүү органикалык денелердин ар түрдүү тектери өзүнүн жашоодогу көрүнүшүндө, бири-биринен айырмаланган: өсүмдүктөр азыктануу, өсүү, көбөйүү жөндөмдүүлүгүнө ээ болгон. Жаныбарлар менен адамда булардан тышкары, эрктүү кыймыл-аракет жана дүйнөнү сезимтал түшүнүү жөндөмдүүлүгү болгон, ал эми адамда, баарынан жогору турган – акыл жеткен нерсени тааный билүү жана акыл-эстүү таануу жөндөмү болгон» фактыларды байкоодон улам калыптанган, жандын түрлөрү боюнча окуусун талдоо керек.

Чындыгында, жандын түрлөрү такталбаса, анын (жандын) күчү анализге алынбаса, анын маани-маңызын ачууга мүмкүн эмес. Ибн Сина белгилүү бир тартипке ылайык жандын күчүн үч бөлүккө – өсүмдүк жаны, жаныбар жаны жана адам жаны деп бөлөт. Ошентип, Ибн Синанын ою

боюнча, жандардын иерархиясында табигый органикалык дененин биринчи аякталышы болгон *өсүмдүк жаны* өсүмдүктүн көбөйүшүнө, өсүшүнө жана азыктанышына жараша биринчи баскычты ээлейт. Азык да дене, ал азык эмненин же бироонун тамагы катары болушунуна тулку-боюнун манызына жакындашуу сапатына ээ болот.

Аталган көз караштын негизинде Абу Алиге таандык адеп-ахлактык жана психологиялык изилдөөлөрүнүн жардамы аркасында флора рухунун негизин анын кыймылына карата таанып-билүүгө далалат жасайт. Философ өсүмдүк күчүнүн аракеттерин талдоо менен, биринчи кезекте азыктанууга көңүл бурат. Анын пикири боюнча, азык азыктануучунун табиятына дароо айланбайт, тескерисинче, алгач ал өзүнүн сапатынан чыгып, белгилүү бир түргө өтөт да, азыктандыруу күчүнө кызмат кылган күчтөрдүн бири аракет эткен азыктануучунун субстанциясына өтүүгө даярданат. Азыктандыруу күчү алмашууну жаратат, эгерде кандайдыр бир өзгөчөлүк бар болсо, анда ал аны бүт организмде аныктап гана койбостон, аны толугу менен өзүнө айлантат.

Абу Алинин аталган идеясы жаратылыштагы өсүштүн негизги фактору тирүү жандыктардын тамак-ашка болгон муктаждыгы деген тыянак менен байланышкан. Демек, тамактануунун кубаттуулугу адамдын бүткүл жашоосунун негизги булагы, ошол эле учурда аталган процесс жаратылыштын башка жандуу организмдерине да таандык. Ошол эле учурда белгилүү бир таасир астында тамактануу процессине керектүү заттардын жоголушу үчүн шарттар түзүлсө, анда бул жаратылыштагы тирүү организмдердин жок болушуна алып келет.

Улуу ойчулдун пикири боюнча, тирүү жандыктардын өсүп-өнүгүшү тамак-аштын азыгынан көз каранды болсо, анда биосферанын жалпы өсүшү бирдей көлөмдө өсмөк, же тамак-аш бирдей санда же дээрлик бирдей пропорцияда болмок. Анткени тамактын күчү – бул организмди азыктандыруучу, табияты боюнча тамакты бирдей жеткирет жана бөлүштүрөт. Ал эми өсүү күчү, анын корутундусу боюнча, азыктандыруучу күчү эмнени талап кылып жатканына карабастан, азыктандыруу күчүнүн

азыкты бөлүштүрүүсүнө жана кайсы жер өсүүгө муктаж болсо ошол жерге жиберүүсүнө мажбурлайт. Муну жасоодо ага так ошол азыктандыруу күчү жардам берет, анткени өстүрүүчү азыктандыруу күчү болуп саналары шексиз. Бирок ал өсүү күчүнүн буйругу боюнча буйрук берет. Ал эми өсүү күчү аягына чейин өстүрүүгө умтулат [12, 27 – б.].

Өсүмдүк жанынын башка бир күчү көбөйүү күчү болуп саналат, Ибн Синанын ою боюнча көбөйүү күчүнүн эки иш-аракети бар: биринчиси – урукту пайда кылуу, ага белгилүү бир форманы жана табиятты берүү; экинчиси – экинчи жолку өзгөрүшүндө анын күчү, өлчөмү, саны, сөлөкөтү, бүдүрөлөлүгү, жылмакайлыгы жана ага тиешелүү болгон формаларды Кудайдын буйругуна берилгендик менен ыйгарат. Башкача айтканда, азыктандыруучу күчтүн милдети индивиддин субстанциясын сактоо, өсүү күчүнүн милдети индивиддин субстанциясын аягына чейин аяктоо, ал эми көбөйүү күчүнүн милдети (биологиялык) түрдү сактап калуу, түбөлүктүүлүккө умтулуу – бул Кудайдан берилген тагдыр.

Демек, өсүмдүк жаны Ибн Синанын жан жөнүндө окуусунда белгилүү орунду ээлейт жана үч күчтөн турат:

а) бир нерсе тартуулаган, чындыгында азыкка окшобогон, бирок мүмкүн болушунча ага окшогон жана жандыктын өмүрүндө (организминде) чириген нерселерин калыбына келтирүү үчүн, аны денеге окшоштурган күчтөр - азыктануу күчү;

б) азыкты пайдаланган, ал азыкты белгилүү бир убакыт ичинде өсүштү шарттаган жерлерге бөлүштүргөн күчтөр. Өсүү күчү;

в) азыктануунун аркасында актуалдуу түрдө келип түшкөн нерселердин бир бөлүгүн бөлүп алган, анын натыйжасында ал нерседе анын көрүнүшүнө айландырган, ал нерседен бөлүнүп чыккан же ага окшогон нерселер аралашат. Нерсе жетилгенден кийин бул орун алат. Көбөйүү күчү.

Ибн Синанын окуусунун экинчи бөлүгүн жаныбар жаны түзөт. Жаныбар жаны, ойчулдун пикири боюнча, «өсүмдүккө караганда жаныбар жаны аралашма, бир кыйла тартипке келген кезде пайда болот. Ал тигил

аралашмага караганда бир кыйла өркүндөгөн нерсеге сезимтал болууга умтулат, анан бул өзүнө өсүмдүктүн эмес, жаныбардын өсүү күчүн камтып турган жан. Ага ылайык, бул нерсе жогоруда аталган жандын аракеттерине кошумча ылайык же зарыл жагымдуулукту тартуулаган күчтөн келип чыккан эркиндикте кыймылдай алат, ал эми ошондой күч кумар күчү же болбосо ал зыяндуу нерсени жоёт, ал күч ачуу күч.

Ушул жандан улам көпчүлүк жаныбарлардын аракеттери келип чыгат. Мисалы, касташуу, каардануу, жек көрүү, карышкырдын кейпиндеги койдун элесинде сүрөттөлөт, тактап айтканда, аны карышкырдан качууга мажбурлаган ой жана өзүнүн ээсинин аны жакшы көрүшү, тактап айтканда, ага (ээсине) эркелесе болот деген ой. Бул жаныбардын жаны түшүнгөн нерсенин мааниси, ошол эле убакта сезим бул нерсе жөнүндө эч нерсе билдирбейт.

Ибн Синанын жан концепциясындагы бул күч адамда да бар, ал жаныбар заттын акыл-эстүү ой жүгүртүүсү, түшүнүктүк ой жүгүртүүсү жөндөмүн пайда кылган, башчылык кылуучу күч. Бул күч, жекече жана сезимтал формага жакындашат жана андан көпчүлүк жаныбарлардын аракеттери келип чыгат. Ибн Сина, жаныбар жанынын абалынын маани-маңызын, анын аракеттерине, карата ачып берип, анын курамына төмөнкүдөй ички жана тышкы күчтөрдү киргизет:

1) түшүнүүнүн тышкы күчтөрү – бул күчтөр, ойчулдун пикири боюнча, тышкы чөйрөдөн келип чыккан, табылып алынган жана четтетилген нерселерди көргөндөн кийин келип чыгат. Аларга: туюу, даам сезүү, жыт сезүү, угуу, көрүү кирет;

2) түшүнүүнүн ички күчтөрү – бул күчтөр ички чөйрөдөн келип чыккан, табылып алынган жана четтетилген элементтерди билгенден соң жаралат. Буга баардык эмоция, категория, гипотеза, акыл-эс, ой-жүгүртүү жана жүрүм-турумдагы кубаттуулук кирет. Мисалы,

а) бардык сезүү органдары тарабынан берилген кабылдоолор кадимки заттардын күчүнө ээ. Эгерде түстүү нерсени көрүү үчүн жалгыз жөндөм

болбосо, анда адам анын андай эмес экенин айта алмак эмес, феромондорду да ажырата алмак эмес. Башкача айтканда, ойчулдун пикири боюнча, туюу органдары менен кабыл алынган образдар жок болуп кеткенден кийин сезилбей калса да, ал образдар индивидде кала берет. Демек, алар сезимде эмес, бир кыйла терең күчтө калышат. Эгерде бул образдар кыял (мусаввара, хайёл) деп аталган бир күчкө бирикпесе, аны беш туюмдун башаты болуп саналган жалпы сезимге жеткирилгенден кийин, анда сары, суюк жана ошондой эле таттуу сезилгендиги жөнүндө ой жүгүртүү да болмок эмес. Ушундан соң, Абу Али мындай деген: «...эгерде жандыктар туюмдун жардамы менен кабылданган заттардын түрлөрүн синтездеген предмет болбогондо, тирүү организмдердин жашоосу татаалданмак. Феромондор жана үн жаныбарга даам сезүүнү билдирбесе жана тактайдын формасы андан качып кеткидей ооруну пайда кылган форманы эсине салбаса, анда бул формаларды бириктирген жалпы ички орун зарыл болмок» [3, 446 – б.].

б) түшүнүк – бул форма түзүүчү, форманы сактоочу күч болуп саналат, анда сезим аркылуу кабыл алынган формалар белгиленет. Анын сезим аркылуу кабыл алынган нерселерге карай багыты жалпы туюмду билдирет жана жалпы туюм өзүнө сезүү аркылуу топтоо жолу менен түшүнүк күчүнө жеткирет. Ибн Синанын пикири боюнча, эгер формалар түшүнүк күчүнө өтүп кетсе, анда алардан накталай, материялык мамилелери жок болуп кетет да, тең катар белгилер пайда болот, анткени чоңдуктун, форманын, абалдын тең катар белгилеринен абстракцияланган адам болмушунун маңызы түшүнүгү, адам болмушунун маңызы үчүн өзүнөн өзү зарыл жана мүмкүн болбогон түшүнүк болуп саналат. Ошондуктан, ал колго кармалган жана сезилген нерселердин маңызы кандайдыр бир материя аркылуу берилиши зарыл, андан улам сезүү жана түшүнүү уюгунда ошол нерселердин жекече чектери өзгөрөт деп корутунду чыгарат;

в) - болжолдоо жана эс тутум. Ибн Синанын пикирине ылайык, жаныбарларда сезилген нерселерди билдирген башкаруучу аракет этүүчү күч

бар, мисалы, кандайдыр бир индивид иттин ээси болгондуктан, ал аны ээрчий тургандыгы жөнүндөгү түшүнүк итке сезилбейт.

г) - элестетүү. Ойчул үчүн элестетүү жаныбардагы эң чечүүчү күч болуп саналат жана ал түшүнүк чындыкка ылайык келбесе да, түшүнүктү козгоо жолу менен ойду пайда кылат. Бул адам балды көргөн кезде таттуу даамды элестеткенге окшош, анткени элестетүү ойду пайда кылат жана акыл-эс муну жалган деп эсептесе да, жан элестетүүнү ээрчийт. Жаныбарлар жана жаныбарларга кандайдыр бир жагынан окшоп кеткен адамдар аракеттерди жасап жатып, акыл-эстүү чеги болбогон, кандайдыр бир дүүлүгүү гана болгон так ушундай элестетип ой жүгүртүүгө баш ийишет, кээде адамдын акыл-эсине кандайдыр бир жакындыгы болсо да бул ички күчтөр дээрлик акыл-эстүү ой жүгүртүүдөй сезилет.

Элестетүү, Ибн Синанын пикири боюнча, жаныбарда башкы орунда болуп, өзүнүн иш аракеттеринде өзү ээ болгон күчтөрдү баш ийдирүүгө муктаж болот. Анан көбүнчө муктаж болгон нерселери – бул эс тутум жана сезимдер болуп эсептелет деп белгилейт ойчул.

кыймылдатуучу күч. Жаныбар, Ибн Синанын пикирине ылайык, кандайдыр бир нерсени каалабастан өзүнүн каалоосун же элестетүүсүн сезет же аны сезбейт, кыймылдын аркасында аны издөөгө умтулбайт. Ошондой болсо да, умтулуу кабылдоочу күчтөрдүн бирине да кирбейт, анткени күчтөрдө бир гана акыл-эс жана позиция болсо, ой бүтүмгө ээ болсо, же туюм жана кыялданууга толгон болсо, анда бул нерсеге умтулуунун кереги жок. Себеби, инсандар бир нерсени туюу жана кыялдануусу жагынан бирдей болушат. Алар сезишет жана элестетишет. Бирок, алар сезгендеринен жана элестеткендеринен эмнени каалаганы боюнча айырмаланышат. Бир эле адам, абалга карата ар кандай сезет, ал өзүнө тамакты элестетет жана аны ачка болгон кезде каалайт, ал эми карды ток кезде тамакты каалабайт. Так ушундай эле, адеп-ахлагы жакшы сапаттары бар адам жийиркеничтүү жан жыргатууларды элестетсе да, андайды каалабайт, ал эми адеп-ахлагы начар адам каалайт. Бул эки абал адамдарга гана эмес, жаныбарларга да таандык.

Каалоо ар кандай: алсыз же күчтүү каалоо болот, мындай күчтүү каалоо ошол нерсенин ишке ашырылуусун талап кылат. Каалоону ишке ашыруу мүмкүн болгон кезде, кыймылдатуучу күчтөр баш ийет. [3, 467 – б.].

Каалоонун күчү, Ибн Синанын пикири боюнча, эки түргө: ачуулануу күчүнө жана жыныстык кызыгуу күчүнө ээ. Рахаттанууну каалаган жана жагымдуу деп саналган күч, тартууга багытталган жыныстык кызыгуу күчү, ал эми жагымсыз нерсени четке кагуу жана басууну каалоо күчү, четке кагууга багытталган ачуулануу күчү.

Так ошол каалоону ишке ашыруу күчү, ойчулдун пикирине ылайык, органдарды ыраазычылыкты көздөй багыт алууга чечим чыгарат, акыл-эстүүлүк менен кабыл алынган нерселердин арасында жакшы нерселердин бар экендигин эсепке алып, аны кандайча – жан кумары мененби же ачуулануу мененби – ишке ашыруу керектигин аныктайт.

Ибн Синанын окуусунун иерархиясында жандын үчүнчү бөлүгүн адамдын акыл-эстүү жаны түзөт. Аалымдын айтымында, адамдын жаны төмөнкүчө жаратылган, - аралашма бир кыйла теңделгенде, ага адам жанынын формасы умтулат жана ал, жан азыктандыруучу, өсүмдүк, сезимтал жана кыймылдатуучу жан болгонуна карабастан, ал да акыл-эстүү жан болуп саналат. Демек, анда ар түрдүү биригүүсү менен адам пайда болот дейт.

Демек, киши руху флора руху сымал эле азыктандыруучу флора болуп эсептелет, жандык руху сымал сезгич жана кыймылдуу, андан сырткары ал аң-сезими жана маалымат алмашуу жөндөмдүүлүгүнө ээ. Ушул себептен конкретүү субъект башка жандуу организмдерде кездешпеген кыймыл-аракеттердин өзгөчөлүктөрүнө ээ болот. Киши менен коом ажырагыс бир бүтүндүк, ошол эле учурда ал табигый түрдө өзүнүн түрүн чектөөгө жакын.

Инсан, аалымдын айтымында, табиятта жашаган заттардан сырткары конкретүү бир максималдуулукка муктаж. Жасалма жол менен жасалбаган, жаратылыштын азыктары, албетте аны тойгузбайт, жана жашоо шартынын өзү дайыма эле дурус боло бербейт. Жалгыз адам муктаж болгон нерселердин баарын өз алдынча ала албайт, ал буга коомдун аркасында гана жетет.

Адамдын өзгөчөлүгү, аалымдын ою боюнча, социумга аралашып, бергенин бирдей эсепке алуу. Анда сейрек кездешүүчү нерселер коркуу сезимин, зыяндуу нерселерди кабыл алуу – фобия, күлүү, ыйлоо, терс жана оң иштерди кылуу, маанай, мүдөө жана башка ушул сыяктуу сезимдерди пайда кылат. Адамдын өзгөчөлүгүнө материалду эмес, идея түшүнүгү таандык, тактап айтканда, чыныгы белгилүү болгон заттардан улам, ой жүгүртүү жана далилдөө жолу менен белгисиз заттарды абстракциялоо жана таануу.

Айтылган жосундар, абалдар Ибн Сина боюнча, адамга гана таандык, алардын башкылары адамга мүнөздөмө берет, алардын кээ бирлери денеге тиешелүү болсо да, алар адам ээ болгон жана башка тирүү жандыктар ээ болбогон жандын аркасында адамдын денесине таандык.

Ошентип, Ибн Синанын пикири боюнча, адам өзүнүн акыл-эстүү жанынын негизинде жалпы жана айрым нерселер тууралуу ой жүгүртүү жөндөмүнө ээ. Бул чындык менен жалганды салыштыруунун жана ой жүгүртүүнүн жардамында түзүлөт, анын максаты, мүмкүн болгон нерселердин арасынан салыштырмалуу, белгилүү болгон болочок нерсеге карата көз карашты аныктоо болуп саналат, анткени зарыл жана мүмкүн боло турган нерселер болушу же болбошу үчүн ал нерселер жөнүндө ой жүгүртүлбөйт.

Ойчулдун концепциясында адамдын рационалисттик ой-жүгүртүүсү төмөнкүдөй өзгөчөлүктөрдүн ажыратууга болот:

а) – рационалдуу ой жүгүртүү – объективдүүлүктү жана субъективдүүлүктү талдоо үчүн зарыл жана керексиз абалдарды тактоо боюнча иштерди аткарган адамдын аң-сезимине негизделген рухтун күчү. Ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эстин башталышы алгачкы тажрыйбалардан келип чыгат;

б) - практикалык акыл-эс, бул күч практикага таандык жана жекече нерселердеги жакшы менен жаманды, көркөздүктү, сонундукту жана уруксат кылынган нерселерди айырмалоо үчүн кызмат кылат. Экинчи күчтүн

башталышы белгилүү нерселерден, кабыл алынган жана жасоого боло турган нерселерден келип чыгат.

Бул күчтөрдүн ар бири көз карашка жана болжолдонгон билимдерге ээ. Ибн Синанын пикиринде, «көз караш - бул туруктуу болуп калган түшүнүк, анын жардамында соңку пикир айтылат, ал эми болжолдонгон билим – бул башка жактын жол бериши менен баш ийилген ишеним» [3, 476 – б.].

Адам талдоо процессинде, ойдон чыгарылган түшүнүк үчүн чен-өлчөм, ой жүгүртүүгө негизделген чен-өлчөм жана практикалык чен-өлчөм бар деген жыйынтыкка келет. Адамдын каалоорун аткаруу күчүн козгогон, органдарын кыймылга келтирген башат – бул элестетүү, практикалык акыл-эс, жыныстык кызыгуу жана ачуулануу, ал эми башка жандыктарда булардын арасынан үчөө гана бар. Практикалык акыл-эс өзүнүн бардык аракеттеринде денеге жана дененин күчтөрүнө муктаж болот. Ал эми ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс денеге жана дененин күчтөрүнө кандайдыр бир өлчөмдө муктаж болот.

Ибн Сина бул эки күчтүн бири да адам жаны болуп саналбайт деп кескин түрдө корутунду чыгарат. Мындан тышкары, жан – бул ушул күчтөр таандык болгон нерсе. Жан, анын ою боюнча, аракеттерди жасоого жөндөмдүү өзгөчө субстанция болуп саналат, ал аракеттердин бир бөлүгү органдар аркылуу аткарылат жана ал ошол аракеттерге толук ээ болууга умтулат. Аракеттердин бир бөлүгү субстанция сыяктуу белгилүү бир муктаждыктарга арналган органдарга зарылчылыгы болбойт, ошол эле учурда анын башка жактары дегеле аларга көз каранды эмес. Киши рухунун түпкү маңызы эч кандай кемчиликсиздикке жөндөмдүү эмес, ошондой болсо да, түпкү маңызынан жогору турган зат ага көз каранды болуп жашаган нерсеге муктаж эмес. Жандын субстанциясына таандык бул жөндөмдүүлүк ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс аркылуу ишке ашат. Ал коом тарабынан тийгизилген зыянга каршы алдын ала абайлоо чараларын көрүүгө жөндөмдүү, ошондой эле коомдо эркин, өз эркинче болууга жөндөмдүү. Бирок, жандын субстанциясына таандык болгон бул жөндөмдүүлүк, практикалык акыл-эс деп аталган күч

катары жашайт, жана ал жандын субстанциясынын денеге карата күчтөрүн башкарат.

Ибн Синанын пикирине ылайык, эки күчтүн ар бири жөндөмдүүлүккө ээ. Эки күчтүн ар биринин чыныгы жөндөмдүүлүгү ой жүгүртүүгө негизделген акыл-эс болобу практикалык акыл-эс болобу, рухий аң сезим катары аныктоого болот.

Жогоруда аталган жоромолдорго байланыштуу, акыл менен кабыл алынган нерселердин негизи заттын өзү экенин тактоо керек. Абу Алинин ою боюнча, дене да, анын негизинде жаралган жана анда жашаган башка күч да образ болуп эсептелбейт. Эгерде кандайдыр бир аң-сезим менен аныкталган нерселердин негизи дене же кандайдыр бир масса формасында болсо, анда түрлөрдүн субстанциясынын ролун денелер же башкача айырмаланбаган же өзүнчө объекттер аткармак [3, 478-б.].

Ибн Синанын бул детерминисттик ыкмасы анын концепциясынын философиялык-этикалык эң маанилүү өңүтүн билдирген, анын жан менен дене көйгөйлөрүн талдаганда ишке ашырылат. Жалпысынан жан менен дененин катышынын маселеси катары ойчул үчүн баарынан мурун алардын өз ара аракеттешүүсү жана өз ара таасири болуп саналат. Жан, дененин көмөгүсүз ишке ашыра албай турган аракеттерге ээ болгон кезде, жан денеге багыт алат, акыл-эстен баш тартат, жана акыл-эске алагды болот. Же жан кандайдыр бир кайгыга же ооруга чөмүлгөндө, ал жогоркудан төмөнкүгө алагды болот.

Демек, дененин алсырашы, акыл-эстин аракетинин төмөндөшү дененин катышуусу менен болот дегенди билдирбейт. Акыл-эстин аракетинен ажыроо дененин катышы жок эле болот, бирок акыл-эс өзүнүн аракетинен дененин жардамына алагды болот. Ошондой болсо да адамдын жаны, Ибн Синанын пикири боюнча, денеден өзүнчө жашабайт, жан денеде пайда болот, анткени адам жаны түрү боюнча да, маңызына жараша да жалпылыкка ээ. Окумуштуу эгер адамдын жаны дене менен бир убакта жаралбаганда, анда ал

индивидуалдуу болмок деп болжолдойт. Же жан денеден өзүнчө жашай алса, анда эч бир жан башка рухтардан өзгөчөлөнбөйт.

Ибн Синанын байкоосу боюнча, ошол денеде индивиддик башталыш пайда болгондо, атап айтканда, аны түзгөн элементтер өзгөчө орун алганда, ал индивидге айланат. Бул, жандын дене менен болгон байланышын аныктайт, ал мамиле бизге көрүнбөсө да жан менен дене бири-бирине ылайык болот. Дененин жардамында жан аякталыштын башталышына жетишет, бирок бул анын жеке өзүнүн денеси болушу керек.

Ибн Синанын дененин жок болушу, дененин өзүндөгү себептен улам, анын курамындагы элементтердин аралашмасындагы өзгөрүүлөрдүн натыйжасында, өзүнүн денесинен ажыроо менен, жан жайгашкан материялардын өзгөчөлүктөрүнөн улам, жалгыз болушун уланта бере тургандыгы жөнүндө корутундусу, ойчулдун акыл-эстүү жандын субстанциялуулугу, дене эместиги, дене менен байланышынын акциденталдык мүнөзүнө байланыштуу. Сүйлөөчү жандын субстанциялуулугу, дене эместиги жана түбөлүктүүлүгү көйгөйлөрү Ибн Синанын жан жөнүндөгү теориясынын маанилүү философиялык-этикалык өңүттөрү экендиги айкын.

Маселенин ушундай коюлушунан улам, ойчул метемпсихозду четке кагат. Ал, «жан, дене жок болгон кезде чогуу жок болот», бирок «жан бир денеден башка бир денеге көчө тургандай болуп көрүнсө да, бир денеден башка бир денеге көчпөйт» [3, 495 – б.] деп эсептейт.

Ибн Сина бул позициясын «денелер кабыл алууга даяр кезде, жандар көп санда пайда болот, денелердин бул даярдыгы, материядан ажыраткан себептерден улам, алардын чыгуусуна зарыл деп ынандырат. Ошондуктан, ойчул аны бактылуу кокустуктан эмес, жандын эчак эле болушунан, ошондой эле тулку-бой ага чейин эле калыптанган рух менен курамдык маанайда байланышта болгондугунун негизинде тулку-бойдун жаралгандыгын баса белгилейт. Балким чоочун денеде жашаган рух аталган денеге реинкарнация болсо, анда ушул эле мезгилде, бир гана тулкуда эки рух жашайт деген оюн

айткан [3, 494 – б.]. Ошондой болсо да, аталган ой чындыкка жакындашпайт, себеби, киши маңызы боюнча жалгыз гана рухка таандык болот.

Натыйжада, Абу алинин рух теориясынын өзөгүндөгү маанилүү аксиомалар, артыкча ойчулдун адеп-ахлактык жана психологиялык өңүтү көрсөткөндөй, ал, жанды адамдын бардык адеп-ахлактык субстраты деп эсептейт. Айрыкча, Абу Али адеп-ахлакты адамдын денесинде көрүнгөн өсүмдүк дүйнөсүнүн, болмуштун жана адамдык күчтөрдүн тең салмактуулугу жана жөнгө салуусу гана эмес, рухтун этикалык касиеттери жана аны колдогон билимдер деп аныктаган. Дал аталган окуунун негизинде, ойчулдун айтымында, инсан өзүнүн жанын жана анын күчтөрүн тааныйт. Аларды шайкеш келтирүү менен аларды башкара алат. Ал өзүн кармай билүүгө, ички күчтөрүн башкарууга, башкарабилүүгө үйрөнөт.

Ибн Сина адамдын жаны анын укуктарынын жана адеп-ахлагынын булагы катары аныктап, Платондун артынан адамдын жанынан, анын күчтөрүнөн гана жакшылык иштер да, айыпталчу иштер да жасалат деп билдирет. Ошондуктан, этика илими адамдын оң жана терс сапаттарынын субстраты катары, адам жанына таянуу менен, адеп-ахлактык сапаттар жана дене кумарына байланышкан көйгөйлөрдү кароого тийиш.

Ойчул ушул парадигмаларга таянып, адеп-ахлактын маанилүү максаттарын жана «инсандын инсандык анык милдеттерин» тактоого далалаттанган. Анын ою боюнча, этиканын башкы милдети жандын адеп-ахлактык сапаттарын талдоодо абийирдүү, адеп-ахлактуу иштерди көздөп, бузулуудан качуусу керектигин чечмелеп түшүндүрүүдө турат. Этиканын дагы бир маанилүү милдети чындыкты издөөдө жана изгиликти айкындоодо турат. Этика жалпы адамзаттык мааниде изгилик жөнүндө илим болуп саналат. Ибн Синанын пикири боюнча, этика адамдарга жакшы жашоого жана өнүгүүгө жардам берүүгө тийиш. Анын ишеними боюнча, жакшылык менен жамандыкты туура ажырата билүү жолунда бактылуулукка жетүүгө болот. Ошондуктан «инсандарга таандык рухтун максаты - дененин таасири астында чечмеленүүчү кубулуштарды гана таануу эмес, рух ага мүнөздүү эмес

милдеттерди аткарууга багытталган болсо, анда ал жыргалчылыкка алып келет». Адеп-ахлаксыз адам жок, демек этика адам жөнүндөгү бардык илимдердин өзөгү, «өзү жөнүндө илим, тактап айтканда, адам өзүнө карата кандай болушу керектиги жөнүндө илим» болуп саналат [12, 104 – б.]. Мына ошондуктан Ибн Сина этика менен алектенүүнү адамды тарбиялоо деп эсептеген.

Ибн Синанын этикасынын негизин түзгөн принциптер байыркы грек философторунан, биринчи кезекте Аристотелден кийин, адамды акыл-эстүү коомдук жаныбар катары аныктайт. Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таануу жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын этикасынын баштапкы түйүнү болуп саналат. Ойчул рационалдуу иш-аракет инсанга гана таандык болгон уникалдуулук, ошондой эле таанып-билуучулук инсандык бакубатчылыктын негизги милдети катары караган, анткени таанымсыз этикалык жана моралдык жактан өсүп-өнүгүүгө жетише албайт.

Абу Алинин адептик окуусунун принциптеринде айтылгандай, анын дүйнө таанымынын принциптеринде адеп-ахлак дүйнө таанымынын маанилүү жана өзгөчө компоненти катары каралат. Бул илим адамды өзүн-өзү таанууга, жан дүйнөсүн таанууга үйрөтөт, адам ички жана тышкы күчтөрүн башкарууга жөндөмдүү болот, натыйжасында идеалга жетишет.

Ибн Синанын окуусунда этиканын изилдөө объектиси болуп адамдын дүйнө таанымындагы жүрүм-турум көйгөйлөрү саналат. Когнитивдик изилдөөлөрдүн жүрүшүндө ойчул экономикалык жана эмпирикалык ишмердүүлүктү руханий жана психикалык ишмердүүлүктөн айырмалоонун негизинде карайт, ошондой эле коомдогу адеп-ахлактык-тажрыйбалык проблемалардын үстүндө иштейт. Аталган концепциянын артыкчылыгы адамдын үй-бүлөдөгү жана социумдагы оң жана терс этикалык принциптери жана нормалары жөнүндө түшүнүктөрдү калыптандырат. Так ушул илим адамдын милдетинин маңызын жана анын жашоосунун маанисин ачып берет.

4.2. «Акыл-эс», «эрк» жана «адеп» түшүнүктөрүнүн «авиценалык формалары»

Чыгыш Кайра Жаралуу доорунун даанышман окумуштуулары, анын ичинде Абу Алинин эмгектери көп кырдуу социалдык-тарыхый факторлорду, адамдын коом менен болгон мамилелерин изилдөөдө азыркы замандын эң актуалдуу проблемаларынын бири болгон руханий-адептик көз караштарды жаратышкан.

Адамдын коомдогу турмушунун оң, терс көрүнүштөрү жалпы аталган жакшы, жаман түшүнүктөрүнүн алкагында баалоо системасынан өтүп, жеке бакыт менен жалпы жыргалчылыктын шайкеш келиши көрсөткүч катары каралган. Перипатетиктин этикалык окуусунда түшүнүктөргө терең аныктамалар берилип, ар тарабынан салыштырып талдоо ыкмасынын негизинде категориялык денгээлге чыккан. Ойчулдун доорундагы моралдын, диний принциптердин негизинде өнүгүшү, орто кылымда жашаган адамдын, коомдун аң сезимине мүнөздүү. Албетте, дин идеологиялык жактан өкүм сүргөн күч болуп саналган коомдо баарын, анын ичинде адептик ченемдерди ички постулаттардан алып чыгып, өзүнө баш ийдирет. Дин индивиддин адептик аң-сезимине жана жүрүм-турумуна таасир тийгизүү үчүн курал катары салтты, коомдук пикирди, ишенген адамдын абийири сыяктуу факторлорду пайдаланат.

Авиценнанын адеп-ахлак концепциясын талдоонун натыйжасында акыл менен бирге ырахат жана бакыт менен жашоо принциптери анын этикалык идеясынын маанилүү элементтеринин бири катары каралат. Улуу ойчул гедонизм менен эвдемонизмди айкалыштырган жашоонун маңызын сезүү жана түшүндүрүү адамдын жашоосундагы эң маанилүү милдеттердин жана максаттардын бири экенин айткан. Албетте, Ибн Сина гедонизмди адамдын жашоодон ырахат алуу жана жашоонун ырахаты менен жашоо деп аныктаган. Улуу ойчулдун этикалык концепциясы негизинен гедонисттик окууга негизделген жана ал жеке моралдык принциптердин жалпы маселелерин ушул концепциянын көз карашынан карайт. Ал адеп-ахлак

түшүнүгүнүн маанилүү түрлөрүн талдап, аны сезимдик жана рухий же физикалык жана жандык деп аталган гедонисттик элементтерге бөлөт. Авиценнанын изилдөөлөрүнүн негизинде эмоционалдык ырахат социалдык чөйрөдөгү эң күчтүү жана пайдалуу ырахат деп эсептелген. Ал эми Ибн Сина бул көз карашты чындыкка дал келбеген идея деп атаган. Жалпысынан гедоникалык элементтердин ичинен эң жагымдуусу, балким, адамдардын ортосундагы жакын мамилелер, тамак-аштан жана кийимден ырахат алуу. Бирок, спорттун кайсы түрү болбосун жеңишке жетүү сезими жогоруда айтылган сезимдерден да ашып кетет. Авиценнанын ою боюнча, эгер динге же бийликке берилген адамга даамдуу таттуулар же дене ырахаттарына берилүү сунуш кылынса, анда ал этикалык нормаларды бекем кармоо менен сунуш кылынган нерселерге маани бербейт, анткени адеп-ахлак ошол нерселерге караганда өтө чоң сезимдерди берет.

Авиценнанын негизги жетишкендиктеринин бири – анын социалдык чөйрөдөгү бир катар процесстерге этикалык ченемдердин деңгээлинде баа берүүсү, аларды өзгөрүлгүс жеке каалоолор менен айкалыштыруу аракети, анын негизинде адеп-ахлактык окуусун калыптандыруудагы маанилүү маселелердин бири этикалык стандарттар, бул инсандын ишмердүүлүгүнүн оригиналдуулугун жана көп кырдуулугун аныктаган этикалык жүрүм-турумунун адеби жана адеп-ахлактык боштондук көйгөйлөрү саналган. Ойчулдун адеп-ахлак концепциясында этика адамдын өз алдынчалыгы менен бирдей карым-катнашта каралат, анткени анын өз алдынчалыгы этикалык адеп-ахлактын маанилүү милдетин ишке ашыруудагы бир жактуу факторлор менен байланышкандыктан, Авиценна бул концепцияны негизинен мугалимдердин коммуникативдик иш-аракетинин деңгээлинде түшүндүрөт. Натыйжада адамдын калыптанышы, өнүгүшү анын өз эркине байланыштуу деген.

Абу Алинин эмгектеринде адамдын өз алдынчалыгын когнитивдик жактан негиздөө объективдүү жана субъективдүү факторлор менен байланышкан кубулуштарды талдоону камтыйт. Чындыгында дүйнөнүн

таанып-билүү илими, өзгөчө анын адеп-ахлак түрүндөгү концептуалдык бөлүгү жалпы коомдук принциптерди анализдөөдө, коомдун калыптанышындагы социалдык, теологиялык жана чарбалык факторлордун өзгөчөлүгүн талдоо менен чектелиши мүмкүн эмес. Андан сырткары коомдук тармактар инсандын көз карандысыздыгы үчүн зарыл фактор болуп саналат, себеби, инсандын көз карандысыздыгы конкреттүү коомдук кырдаалдардын негизинде гана өз маанисине ээ болот. Бул концепциянын негизинде Авиценна жалпы коомчулук инсанга өзүнүн жеке каалоосунда өзүнүн гумандуу табиятын ишке ашырууга, башкалардан көз карандысыз болууга, же тескерисинче, коомдук тармакты өзгөртүүгө мүмкүндүк береби деген доктриналдык негизде талдайт.

Өлкө жана андагы жашоо ыйык китептин аяттары менен аныкталып, коомдо бийик инсандын калыптанышы үчүн абройлуу административдик системага ээ боло ала турган мамлекеттик түзүлүштү орнотууга аракет кылат. Авиценна башка араб-мусулман ойчулдары сыяктуу карма категориясын талдап, бардык адамдар тагдыр менен кошо төрөлөт деп айткан. Ал ошондой эле адамдын көз карандысыздыгын моюнга алышы керек деген. Ибн Сина ак менен караны, жакшы менен жаманды тандоо инсандын конкреттүү иш-аракетинде каалоосуна жараша болот деген. Ойчулдун пикири боюнча, бардык адамдарга адамкерчилик сапаттар тубаса берилген, бирок, тилекке каршы, ошол сапаттардын таасири менен алар да абийирсиз иштерди жасашат деп тыянак чыгарган. Ошондой эле, улуу ойчул өз изилдөөлөрүндө этикалык адеп-ахлактын оң жана терс сапаттары бар, эгерде адам адеп-ахлак нормаларын кабыл ала элек болсо, анда айтылган сапаттардын кайсынысын тандап алуусу жеке инсандын өз каалоосунан көз каранды деп баса белгилеген. Эгерде адам өзүнүн кандайдыр бир касиетине ээ боло элек болсо, анда ал аталган сапаттардын бирин тандап алат жана аны кабыл алат же тескерисинче, анын мүнөзүнө таптакыр туура келбеген сапаттарды таптакыр четке кагат. Абу Алинин ою боюнча, эгер адамда кандайдыр бир иш менен алектенүүгө өз алдынчалык жана чечкиндүүлүк болбосо, анда анын кайсы бир

ишмердүүлүгүн айыптоо да, мактоо да мүмкүн эмес. Авиценна эркин көз карандысыздыгынан, иш-аракет кылуу эркиндигинен баш тартуу сөзсүз түрдө этикалык жоопкерчиликтен баш тартууга алып келет деп ишенимдүү айткан. Ошол эле учурда, Ибн Сина, мурунку сөздөрүнө таянып, адамдын ак менен караны кабыл алуу каалоосу анын акыл-эстүү ой жүгүртүү деңгээлине жараша болот деп айткан. Тагыраак айтканда, адамдын эрк эркиндигин Авиценна адамга таандык рационализмге жана эс-тутумга негизделген иш-аракеттин натыйжасы катары аныктайт, ал эми эркин көз карандысыздыгы – ар бир адамга тиешелүү болгон чексиз эркин сүрөттөлүшү.

Чындыгында Авиценна чыгыш перипатетизминин көрүнүктүү ойчулу катары өз изилдөөлөрүндө жаңы ислам дүйнөсүнүн муктаждыктары үчүн Аристотелдин жана аль-Фарабинин дүйнө таанымын, ой жүгүртүүсүн уланткан. Ибн Сина Аристотелдин индукциясын жана гносеологиясын терең изилдеп, алардын негизинде адамда ар тараптуулуктун болушун издейт. Демек, Аристотелдин гносеологиясы белгилүү объекттерди таанууга негизделет, анда ал универсалдуу мыйзамдардын негизин тапкан. Аристотелдин мындай философиялык окуулары

Ибн Синанын көз караштарынын калыптанышына чоң таасир эткен. Аристотель логиканы башка илимдер сыяктуу эле изилдөө предмети жана объектиси болгон илим деп атаган. Ошондой эле илимдин үч түрдүү түрүн көрсөткөн: практикалык, теориялык жана поэтикалык. Мисалы, ойчул этика менен саясатты эмпирикалык илимдерге, поэзияны жана искусствонун башка түрлөрүн поэтикалык илимдерге бөлгөн.

Авиценна адамдын ой жүгүртүүсү жана анын мыйзамдары жөнүндө терең изилденген материалдын негизинде логикага арнап, атайын өзүнчө бөлүмдөрдү жазган. Айрыкча, «Нажат» («Куткаруу»), «Датиш-Нама» («Илим китеби»), «Аль-Ишарат ва-т-танбихат» («Сунуштар жана насааттар»), Хикмат-ул-машрийа («Философия») жана ушул сыяктуу эмгектеринде логикалык маселелер кенен чагылдырылган.

Бирок, айрым бир ойчулдар Авиценнанын логикалык мурасы дагы эле жетиштүү деңгээлде изилденбей, азыркы дүйнөлүк когнитивдик илим тарабынан бааланбай жатканын баса белгилешет. Чынында эле, бүгүнкү илимий көз караштан алганда, Авиценна Чыгыш Кайра Жаралуу доорунун өкүлү гана эмес, логикалык позитивизмдин илимий борборунун негиздөөчүлөрүнүн бири да болуп саналат. Мындай көз караштардын пайда болушуна Ибн Синанын окуусунда рационалдуулуктун жана көп кырдуу логикалык түшүнүктөрдүн басымдуулук кылгандыгы далил. Өз доорунун атактуу ойчулдары Абу Алинин аныктоо жана далилдөө логикасынын жардамы менен бир нече дүйнөдөгү когнитивдик проблемаларды изилдөөдө жана түшүндүрүүдө кеңири ишке ашыра алган илимий эмгеги мактоого татыктуу деген тыянак чыгарышат.

Көптөгөн чыгыш перипатектеринен айырмаланып, Ибн Сина Кудай менен Ааламдын ортосундагы оз ара байланыштардын гармониясын илимий жана логикалык жактан далилдеп, көрсөтө алган [184, 82 – б.]. Демек, схоластикалык дүйнөдөн айырмаланып, араб-мусулман дүйнөсүндө диний көз караштар гана эмес, философия, логика, этика, маданият жана башка илимдер боюнча ар тараптуу изилдөөлөрдү жүргүзө алышкан.

Аристотелдин изилдөөсүн уланткан чыгыш ойчулдары Кудай жөнүндөгү окууга салыштырмалуу натурфилософиялык идеяларды коомдук жана адеп-ахлак илимдерине, ошондой эле башка тармактарга киргизишкен. Негизинен Абу Алинин адеп-ахлактык көз караштары этикалык идеяларга таянылган. Ойчулдун адеп-ахлактык көз караштары философиялык мүнөздө болгон, бирок илимпоз эч качан ислам дининин этикалык эрежелерине каршы чыккан эмес. Ибн Синанын көз карашында, адамдын маңызына бакубатчылыкка, аруу тилектерге жана жашоодон ырахат алууга далалаттануу мүнөздүү, ошондой эле адам түбөлүктүү бактылуулукка далалаттанат. Инсандын негизги милдети өзүн өркүндөтүүсүндө жана зарыл чындыкты (необходимо существе) таанууга аракетин болуп саналат. Ибн Синанын адепке жана жыргалчылыкка кылган мамилеси этика маселелеринин философиясы

контекстиндеги көйгөйлөргө, анын ичинде «Этика жөнүндө», «Сүйүү жөнүндө», «Көрсөтмөлөр жана насааттар» аттуу ж.б. трактаттарында жолугат. «Адам, – деп жазат, Ибн Сина, – диний ченемдерди жана эрежелерди аткарганда, Кудайдын мыйзамдарын улук айткандан өзүн чектебеши керек, өмүр бою денеси жана руху менен Кудайга кызмат кылууда тырышчаактыгын көрсөтүүгө тийиш. Сүйлөшкөн кишилерден эркин болуп, жалгыз калганда ал, Кудай жөнүндө ой жүгүртүп, пендечиликтин башаламандыгынын кызуулугунан өзүн тазалап, бирок алар анысын билбегидей кылып, жандын жана ойдун сулуулугу жөнүндө ойлонууга тийиш» [162, 168 – б.].

Ойчулдун этикасы, адеп түшүнүгүн, логикалык байланыш ыраатына чейин жеткирген, ошол эле учурда, ал абстракттуу, идеалдуу ой эмес. Демек, ага акыл-эстик философиялык мүнөздөгү адеп-ахлак таандык. Боорукердик концепциясына ылайык айкындыкты талап кылган инсанга басым жасалат. Авиценанын адеп-ахлагы негизинен толуктоочу функция болуп эсептелет: ал жер бетиндеги жашоо шартында адилеттик принциби толугу менен турмушка ашырылбаса да, сабыр кылгандарга өлгөндөн кийинки рахатты – түбөлүк жыргалды убада кылат, бирок баарына эмес, Кудайга ыйман келтирип, Кудайдын осуяттары менен жашагандарга берилерин айтат. «Адамдардын арасында, – деп жазат ойчул, – Кудайдан түшүрүлгөндүгүнө шек санабаган, белгилердин негизиндеги мыйзамга баш ийүүнү ишке ашырууну сактаган, Кудай жараткан мыйзамдар коргогон мамилелер менен адилеттик орнотулушу керек. Ар бир татыктуу же татыксыз адамга эмес, бардык жерде өкүм сүргөн, кудуреттүү Кудайдын сыйлыгын алуу тагдырына жазылган. Сыйлык берүүчүнү жана мыйзам чыгаруучуну таануу керек. Бул билимде, билимди сактоонун себеби катылып турат. Аларга Кудайга сыйынуу милдети жүктөлөт, ар дайым Кудайды эстен чыгарбаш үчүн кайталап сыйынуу керек болот. Ошентип, адам баласынын жашоосундагы маанилүү принцип катары бузулгус адилеттикке чакыруу белгилүү болот. Адилеттикти сактагандарга бул дүйнөдөгү жыргалчылыктарына кошумча тигил дүйнөдө сансыз сыйлыктар кошулат».

Ибн Синанын этикасы орто кылымдардагы мусулман этикасы сыяктуу эле теоцентристтик, анын көңүлүнүн борборунда Кудайдын идеясы орун алган. Жалпысынан диний принципке баш ийип, адамдын кылган ишине жараша акыбетин алуу идеясына негизделген. Адам канчалык денгээлде өз камын ойлобосо, аны ошончолук чоң сыйлык күтүп турат. Бирок, диндин мыйзамдары менен катар, ойчулдун пикири боюнча, адам акыл-эске таянууга тийиш. Мындай идеологиялык үстөмдүктүн алкагында өнүккөн рационалисттик ой Перипатетикалык натурфилософиянын дин менен эриш-аркак өнүккөндүгүнүн дагы бир далили. Ойчулдун чыгармаларында жеке адамдын, коомунун адептик жашоосундагы акыл-эске жана билимге абдан чоң маани берген. Анын ою боюнча, «...адам сырткы добуштарды, түстөрдү, ар кандай жыттарды жана даамдардын сапатын туюп сезип, үмүт, каалоо менен айлана чөйрөнү кабылдайт, ой жүгүртүү аркылуу таанып билет. Бул акыл-эстин жарыгы, сезимге кандайдыр бир төгүлүп, адамдын сезимдик күчтөрүн ачып бере тургандыгы менен түшүндүрүлөт» [163, 367-б.].

Эс-тутум адамдын объективдүү дүйнөсүн, чөйрөсүн гана эмес, анын иш-аракетин, адеп-ахлагын, ички рухий дүйнөсүн да тааныйт. Ибн Синанын фундаменталдык эмгектеринен көрүнгөндөй, акыл-эс адамдын сүйлөөчү жанынын күчү, анын маңызы жана аткара турган кызматы, ал жалпы абстракттуу образдарды таанууда турат. «Донишнамэде» «адамдар акыл-эстин жардамы аркылуу жалпы абстракттуу болмушту таанып билет, белгилүү нерсе аркылуу белгисиз нерсени табышат. Башка жаныбарлар бул күчкө ээ эмес» [8, 160-б.] деп белгилейт. Мындан улам ойчул акыл-эс, өсүмдүк жана жаныбар жандарынын күчүн башкаруусу керек деп эсептейт. Акыл-эс адамдын абийирдүү ахлагын түзөт, кумар күчүн басууга, жамандыкты жеңүүгө, максатка жана бакытка жетүүгө жардам берет. Адам акыл-эсинин күчүнө, таанып-билүү жөндөмүнө ишенүүсү философтон этикасынын бийик чекити болуп саналат.

Жалпысынан алганда, бул конкреттүү адамдын жеке өнүгүүсүнүн жана ийгиликтүү ишмердүүлүгүнүн натыйжасы бүтүндөй коомдун өнүгүүсүндө

чагылдырылат. Чындыгында адам өз тарыхын билбесе, анда анын келечеги болбойт, анткени өткөн доордун улуу мурасын эскерүү келечектин көйгөйлөрүн чечүүдө чоң роль ойнойт. Улуу окумуштуунун айтымында, адамдын маңызы аң-сезимдин алдында жашыруун сакталган жана ачый-айкын билдирген белгилүү элементтерден турат. Адамдар белгисиз нерсени акылынын күчү менен аныктай алышат. Ошондуктан, аң-сезим адамдын ишмердүүлүгүнө жана адептүүлүгүнө чоң таасирин тийгизет.

Ибн Синанын изилдөөсүндө адамдар дене бөлүктөрүнөн жана клеткалардан турган материалдык дүйнөнүн ажырагыс бөлүгү экендигин, ошондой эле анатомия дененин өзгөчөлүктөрүн, анын ички түзүлүшүн жана психиканын ролун түшүнүүгө жардам берерин ачкан. Ошол эле учурда, ойчул иш-аракетти жүзөгө ашырууда акыл-эс менен руханий баалуулуктардын маанилүүлүгүн баса белигелеп кеткен. Билимдин жана адеп-ахлактын жардамы менен адам руханияттын үстүнөн болушунча талыкпастан иштөөсү абзел. Ибн Сина турмуштук жыргалчылыктарга жана керектөөлөргө караганда адамдын руханий өнүгүүсүн баалаган.

Абу Алинин изилдөөлөрүнүн негизинде адамдын ой жүгүртүү жөндөмдүүлүгүн төмөнкүдөй ажыратып бөлгөн. Биринчи топко адамдар менен өсүмдүктөрдүн дүйнөсүн киргизген. Бул жерде ойчул адамга мүнөздүү болгон өзүн-өзү сооротууга, калыбына келтирүүгө, өзүн айыктырууга болгон шыктарын белгилеген. Мындай жөндөмдөр адамдын күнүмдүк жашоосуна, тиричилигине, ошондой эле тамактануусуна, ошондой эле, жашоо образына өз таасирин тийгизет. Экинчи топко инсандын дискриминациялоо жөндөмү, башкача айтканда, анын жандыктарды өсүмдүктөр менен жаныбарлардан айырмалоо жөндөмдүүлүгү кирет. Адамдар, жаныбарлар сыяктуу эле, тышкы таасирлерге өзгөчө реакция көрсөтөт. Мындай реакциялар адамдарда ар кандай маанайды жаратат: бакыт, ачуулануу, коркуу жана үрөй учураарлык. Ойчулдун айтымында, мындай сезимдер инсанга шыктануунун жаралышына түрткү болот. Анткени, адам рефлексивдүү жооп берүү жана эффективдүү

рационалдуу аракетке негизделгендиктен, анда мындай иштердин жүрүшүндө мотивация калыптанат.

Адам дүйнөнү сезүү системаларынын таасири астында кабылдайт. Мындан тышкары, Ибн Сина дүйнөнүн микросферасы адамдын ички руханий дүйнөсүнүн, атап айтканда, эс тутумунун, элестетүүнүн жана интеллектуалдык жөндөмүнүн негизинде таанылат деп аныктаган. Көптөгөн изилдөөчүлөр өз чыгармаларында адамдарды айбандардан айырмалоочу жөндөмдөр боюнча бир катар жоболорду сунушташкан. Ибн Сина алардын изилдөөлөрү адамды жүрүм-турумдун эмпирикалык формасына жана объективдүү дүйнөнү таанууга багыттай турганын баса белгилеген. Ойчулдун пикиринде адамдын баардык жөндөмдөрү материалдуу көр оокаттан алыс болгон, дене табиятынан таптакыр айырмаланып турган руханиятына гана тиешелүү болот.

Абу Али дүйнөнү түшүндүрүүдө дуалист катары белгилүү болгон, башкача айтканда, ал диний көз караштарды да, рационалисттик окууларды да кабыл алган. Акыл-эсти жана ой жүгүртүү концепцияларын даңазалоодо, ойчулдун чыгармаларында анча көп эмес плюрализмдик элементтер кездешет, мындай көрүнүш айрым учурда кээ бир кайчы пикирлердин жаралышына алып келген. Тактап айтканда ортодоксалдык көз караштагы ойчулдардын чыгармалары Ибн Синанын окууларына каршы келген. Ошондуктан, ойчулдун айрым учурда жакшы санаалаштарына караганда душмандары арбын болгон. Негизинен, ойчул өз окууларында динге каршы көз караштарды айтып чыккан эмес. Ошондой болсо да, анын окууларында монисттик көз караштар кеңири чагылдырылган. Ушуга байланыштуу ал мындай деген: «Мага динсиз деген айып тагуунун өзү курулай жалаа, Куран жашаган дүйнөдө, менден да күчтүү ыйман жок», - деп таамай жазган [165, 22 – б.].

Ибн Сина өз изилдөөсүндө заттын чексиздиги туурасындагы концепцияны негиздеген. Анда улуу ойчул мезгилдин келип чыгышын четке кагып, аны Кудайдын түбөлүктүү жаратмандыгы деп эсептеген. Ошондой эле,

аалымдын концепциясы боюнча, Жаратман жана Аалам дүйнөсү фактор жана натыйжа катары өз ара алакада болушат, ошондой болсо да, аталган категориялар бири-бирисиз жашай алышпайт. Демек, Жаратмансыз ааламды, ал эми Ааламды Жаратмансыз түшүнүүгө эч мүмкүн эмес. Жаратман абсолюттуу чекке ээ, ошондой эле Аалам да чексиз жашайт. Ошентип, Ибн Сина дуалист катары дүйнөнүн түзүүчүсү катары Кудайдын өзүн атаган да, жаратылган материалдуу дүйнө жер, суу, от, аба сыяктуу субстанциялардан тураарын баса көрсөткөн [166, 234 – б.].

Кудай түбөлүктүүлүккө жана табиятты байкоочулук күчүнө ээ. Авиценна Кудайдын жаратууларынын кудуреттүүлүгүнө ишенген. Аны менен бирге эле, жаратылыш өзүнүн мыйзамдарына таянып, өзгөрүү, кыймыл жана өсүү принциптерине ылайык өнүгөт. Бирок, мындай процесстер убакыт жана мейкиндик менен аныкталбайт деп айткан. Мындай кырдаалда эң негизгиси Аристотелдин окуусунда инсандын чечкиндүүлүгү жана өз алдынчалыгы туурасындагы маселелер кайрадан Абу Али тарабынан тереңдетилип изилдөөгө алынган. Түбөлүк жашоонун жоктугу Ибн Сина Аллахтын буйругу менен түшүндүргөн, Кудай тарабынан жаратылган акыл-эстүү жандык ишмердүүлүктүн жана адеп-ахлактын алып жүрүүчүсү, ошондой эле ар бир иш-аракетинде жооптуу милдеттерди аткаруучу катары сыпатталат. Ойчул Кудайдын жаратмандыгынын кудуреттүүлүгүн билдирүүгө аракет кылган. Анын чыгармаларында, мындай көз караштар кездешет: «Оо, Кудай, Сенин ырайымыңа таянабыз, күнөөгө батпоо үчүн жалкоолонбой намаз окуйбуз». Ошону менен бирге адамдын эркиндигин инсандык чечкиндүүлүк жана этикалык-рухий маселелер өнүтүнөн талдап: «Адам табиятынан ар кандай сапаттарга ээ, анын инсандыгы анын ишмердүүлүгүндө чагылдырылат», - деп айткан [167, 232 – б.].

Ибн Синанын дүйнө тааным окуусу гуманизм жөнүндөгү атактуу окуусу менен айырмаланат, анткени ойчул карама-каршы келген дүйнө тааным түшүнүктөрүн – рационализм менен ишенимди, теория менен теологияны айкалыштырууга аракет кылган. Мындай аракеттер Абу Алинин

баардык изилдөөлөрүндө кеңири чагылдырылган. Ошондуктан, аалымдын эмгегинде: «Ишенимге караганда - чындыкка көп сыйынам», - деп жазылган жерлерди кезиктирүүгө болот [168, 26 – б.].

Абу Алинин өзгөчө рационалисттик дүйнө таанымдык концепциялары адам табиятын изилдөө илиминин негизделишине түрткү болгон. Алар бүт Аалам, объективдүү процесстер жана андагы субъект алардын болмушунун маңызын универсалдаштырууга чексиз катышып жатканын түшүнүшөт. Ошол эле учурда адам акыл-эс жана адеп-ахлактык жактан өсөт. Бул жагынан алганда, адам жаратылыш мыйзамдарына баш ийип гана тим болбостон, ал мыйзамдарды түшүнүү үчүн өзүнүн рационалисттик билимин кеңейтүүгө умтулат. Ошол эле учурда атактуу ойчул биосферадагы бардык объектилер салыштырмалуулук теориясы менен жаралганын аныктаган. Ойчулдун негизги максаты объективдүүчындыкты табуу болгон [169, 132 – б.].

Ибн Синанын рационалисттик ойлору менен адептик окуусунун башкы өзгөчөлүктөрүн гедонистик, эвдемонистик көз караштар түзөт. Философ боюнча, булардын эң негизги милдети, адамдын кубанычына, таалайына негизделген бакубатчылыкты, көңүл ачууну андап түшүнүүгө түрткү болуу жана аны деталдуу талдоосу саналат. «Чыныгы ырахат алуу, таанып-билүүчү адам үчүн асылзат жана жакшы нерсени кабылдап түшүнүү, таанып билүү» [170, 362-б.].

Ибн Синанын моралдык теориясы негизинен ырахат алуу принцибинде түзүлгөн жана адамдын адептик маселелерин түздөн-түз бул принциптин негизинде карайт. Этика теориясынын негизги формаларын талдоо менен, аны сезимдик жана ички (тактап айтканда, физикалык жана рухий) ырахат алуу деп бөлөт. Ибн Синанын айтуусунда эл арасында эң күчтүү жана эң жагымдуу жыргалчылык сезимдик ырахат алуу болуп саналат. Ойчул сезимдик, физикалык жыргалчылыкты жалган түшүнүк деп эсептейт. Сыпатталган ырахат алуулардын арасынан жагымдуусу жыныстык кошулуу, тамактануу ж.б. болуп көрүнүшү мүмкүн. Бирок шахмат же нарды ойногондо, оюндан утууну каалоо сезими, жыныстык ырахат алуудан жана тамактан баш тартууга

мажбур кылган учурлар кездешет. Эгерде, дейт Ибн Сина, «...изгиликке же бийликке умтулган адамга даамдуу тамак же жыныстык катнаш сунуш кылынса, анда ал адептүүлүктү сактап, алардан баш тартат, анткени адептүүлүктү сактоо жыныстык катнашка же тамакка караганда ага көбүрөөк ырахат тартуулайт» . [171, 364-б.].

Демек, Ибн Сина, ырахат алууну сезимдик жана ички рахат алуу деп бөлүштүрүү менен, ички рахат алуу сезимдик рахат алуудан артык жана бийик экенин билдирет. Бул, анын ою боюнча, адамга гана эмес, сүйлөөгө жөндөмсүз жаныбарларга да мүнөздүү, ага мисал катары ачка болсо да, олжону ээсине алып келген ууга чыккан ит болуп саналат.

Ашыкча сезимдик рахат алуу, Ибн Синанын пикири боюнча, кыйналууга алып келет, адамды чыныгы, ички рахат алуудан ажыратат. «Чындыгында, – дейт Ибн Сина, – рахат алуунун бар экендиги белгилүү, бирок «кызыгуу» деп аталган түшүнүк болбосо, анда биз ага умтулууну көрө албайбыз. Ошондой эле, кыйналуунун бар экендиги да чын, бирок, эгерде кыйналуу деп аталган түшүнүк болбогондо, андан алдын ала сактануу чараларын көрбөй коюуга да мүмкүн болмок» [172, 362-б.].

«Кыйналуу» түшүнүгү, дене кумарына жана сезимдик рахат алууга берилген адам, акырындык менен, рахат алуу сезимин жоготот деген ойду билдирет. Ал кыйналууну – рахат алуу катары, кайгыны – кубаныч катары кабыл алган оорулууга окшош. Мындан улам, Ибн Сина рахат алуунун көптүгү менен жетишсиздиги бири-бирине туура келбейт деп эсептейт. Ал, кыйналууну кемчиликке байланыштырат. Изгиликке умтулган жанга кемчилик, азап алып келет. Дене кумары тажрыйбаны билдирген насааттарга багынат» [12, 216-б.].

Ойчул үчүн «дененин ыплас иштеринен» арылуу жолунда жетишкен эң бийик рахат интуициялык рахат болуп саналат. «Акылмандар гана, Ибн Синанын пикири боюнча, өзүнө ыйыктыктын жана бакыттын жолун сала алышат, аны менен асылдыкка ээ болуп, эң бийик рахатка жетишет» [12, 216-б.].

Ибн Синанын рахат алуу жөнүндө окуусунун негизги жоболору

Аристотелдин жана анын жолдоочуларынын «эң бийик рахат» боюнча ойлорун ээрчип, суфийлердин доктринасына таянат. Рационалисттик, гедонисттик жана эвдемонисттик ойлор менен катар, Ибн Синанын этикасынын эң маанилүү өзгөчөлүгүн гуманизм түзөт. Анын этикасы башынан аягына чейин адамды сүйүү идеясын тастыктоого арналган. Жалпысынан, адам бийиктикти каалап, эркиндигин жана кадыр-баркын сактап калууга умтулат, ал ага мүнөздүү экенин билдирилет. Адамдын бул дүйнөдө жана тигил дүйнөдө бактылуу болуу укугу, адилеттиктин жеңиши идеялары көптөгөн философтордун окууларына таандык, Ибн Сина да алардын катарында турат.

Ибн Синанын гуманизми жалпысынан адамды философиялык түшүнүгүнө негизделет. «Адамгерчилик, – деп жазат ал, – адамдарды бөлбөй турган маани экендигин билебиз. Адамгерчилик узун, кыска, картаң, жаш деп бөлбөйт» . [12, 216-б.]. Адамдын пайда болушун, ааламдагы орду менен ролун түшүнүү, анын таанып-билүү жөндөмдүүлүгүн изилдеп, жакшылык менен жамандыктын кайсынысын тандап алган мүмкүнчүлүгүн айкындап, интеллектуалдык жана адеп ахлактык өнүгүүсүн жаратылгандыгынын негизги максаты катары карайт.

Ибн Синанын пикири боюнча, адам ааламдын негизги максаты катары рухий жана физикалык жактан толук жашоого татыктуу. Ошону менен катар эле, инсан жеке өздүк сапаттарын оң жолго коюу аркылуу гана эмес, айлан-чөйрөсүн жана социалдык тармактардын өнүгүүсүнө да өз таасирин тийгизет. Социалдык жамааттардан обочолонгон адам адамзаттын аракеттерине жалпы негиз түзө албайт.

Натыйжада, Ибн Сина, философиялык аспектке маанилүү көйгөйлөрдү алып караган, анын ичинде: Адамдын антропологиялык табияты өзгөрөбү?» Адамдын табиятынын маңызы эмнеде?

Ибн Синанын адам жөнүндөгү доктринасында антропоцентризм идеясы жалпысынан, адамдын табияттан жогору турган Кудуреттүү күч менен байланышына негизделет. Ошол эле убакта, кубулуштарга сергек жана терең баа берүүгө жөндөмдүү болгон адамдын, салыштырмалуу «өз алдынчалыгы»

идеясы анын доктринасында орун алган. Акыл-эстин, билимдин пафосу ойчулдун этикасынын гуманисттик концепциясында чагылдырылат.

Адамдын адам болушун, адамгерчилигин жогору баалап, Ибн Сина индивиддин рационалдуу жүрүм-турумунун себебин, анын табиятындагы акыл-эстүүлүгүнөн көргөн. Албетте, ойчул адамдык субъективдүүлүккө да, тактап айтканда, инсандын ички дүйнөсүнүн акыл-эс, сезим, эрк сыяктуу компоненттерине көп көңүл бурган. Андай болсо да, ал өзүнүн ою боюнча инсанды кемчиликтерден, кумардан жана жан дүйнөнүн башка аффекттеринен буруп, анын салыштырмалуу бүтүндүгүн камсыздаган акыл-эс деп эсептеген.

Айтылган антропологиялык жолдомолорду философ, адамды сүйүү идеяларынын тегиздигинде караган, ошону менен адамга карата зомбулуктун ар кандай түрлөрүнүн көрүнүштөрүнө каршы чыккан. Ойчул үчүн ар бир адамдын жашоосу – бул бүтүн жана толугу менен кайталангыс дүйнө жана кандай гана ой менен болбосун, ага эч кимдин кол салууга акысы жок [14,171-б.].

Ибн Сина адамдын кемчиликтери менен байланышкан ахлагы начар сапаттарды, жан дүйнөнүн аффекттерин сындаган ойюнда да анын этикасынын гуманисттик руху көрүнүп турат. Ал: «Эң чоң кемчиликтердин арасынан билимсиздик жакшылыктардын эң улуусу болуп саналган билимге карама-каршы турат», -деп жазат. Адашуу түшүнүктүүлүккө, акылсыздык – көрөгөчтүк, кыраакылыкка карама-каршы келет» [14, 170-б.].

Ойчул адамдын жүрүм-турумуна карата терс көз караштарды: кыска акыл, келесоолук, түшүнбөстүк, өз кызыкчылыгын ойлогондук, таш боордук, ээнбаштык, адамгерчиликсиздик, адилетсиздик, алысты көрө албагандык жана башка ушул сыяктуу жүрүм-турумдарды кескин сынга алып, адамдарды адамгерчиликке үндөгөн.

Натыйжада, Абу Али инсандын руханиятындагы сезимдерин кескин сындаган жана өзүнүн моралдык доктринасынын гуманисттик жана рационалисттик маңызынан улам адепсиз сапаттарды жоюу, жакшы

ахлактуулукту бекемдөө, аны жакшыртуунун каражаттарын жана усулдарын иштеп чыккан.

Ибн Синаны этикасынын башка бир эң маанилүү өзгөчөлүгү активизм болуп саналат. Белгилүү болгондой, дүйнө коомчулугунда мусулмандар жалпысынан жашоодо квиетисттер болушат деген туура эмес, бир беткей түшүнүк бар. Башкача айтканда, бүткүл мусулман дүйнөсү, орто кылымдардан баштап, жакшылык менен жамандык Жараткандын эрки, бул буйрук деп түшүнүп, пассивдүү карайт, каалоолордон баш тартат деп эсептейт.

Орто кылымдагы ар бир ойчул рухтун бейпилдигин ырастоо менен, жашоого болгон эркти тангандыгынын, Кудайдын эркине толук баш ийген позицияда тургандыгынын жана жашоодогу ар кандай бурулуштарды Кудайга ыраазы болуу менен күткөндүгүнүн күбөсү Ибн Синаны, чыгармачылыгында сунушталган ишмер жана активдүү адамдын образы катары сүрөттөгөн. Даанышман ойчул инсандын күчтүү дараметтери бир топ гносеологиялык, биологиялык аспектилерди жана иш-аракеттерди кучагына алат деген. Ойчулдун ою боюнча, адам жеңе ала турган процесстердин жалпылыгы анын күчтүү жөндөмдүүлүгүндө жана активдүүлүгүндө. Ойчулдун изилдөөсүнүн борборунда жигердүү иштерман инсандын жөндөмдүүлүгү эсептелген. Абу Алинин адеп-ахлагы реалдуу жашоодогу ишмердүүлүктөн качууга эмес, тескерисинче, ага жигердүү катышууга үндөөсү менен мүнөздөлөт. Бул турмуштук активдүүлүк ойчулдун квиетизмге эч кандай тиешеси болбогон, реалисттик жана рационалисттик мүнөзүнө негизделет. Орто кылымдардагы араб-фарсы философиясынын өнүгүшүндө философиялык ойдун жана жалпы эле орто кылымдардагы мусулман маданиятынын андан аркы өнүгүшүн аныктаган рационализм негизги ролду ойногон. Ибн Синанын доорунда акыл-эстин жана рационалдуу билимдердин ыйыктыгы мусулман коомунун, коомдук аң-сезиминин бардык чөйрөлөрүнө өзгөчө зор таасирин тийгизген. Акыл-эс жана рационалдуу билим, этиканын көйгөйлөрүн да талдоонун эффективдүү усулу болуп калган. Ибн Синанын илимийлүүлүккө жана рационалдуулукка багыт алган философиялык системасы коомдук

турмуштун баардык тармактарында, тагыраагы, этика менен моралдык акыл-эс менен таанып-билүү рухийлигин кеңири жайылтуу негизги максаттарынын бири. Ойчулдун илимий-теориялык жана адеп-ахлак дүйнөсүндөгү маанилүү таанып-билүү маселеси катары акыл-эс туурасындагы идеялары биринчилерден болуп Аристотель тарабынан изилденгени менен, Ибн Сина өзүнүн концептуалдык-теориялык системасын иштеп чыккан.

Ибн Синанын этикалык көз караштарынын концептуалдуулугу анын түзгөн системасы, рационалдуу, логикалык-түшүнүктүк аппараттын негизинде жүргүзүлгөн. Себеби, айтылган категориалдык түшүнүктөрдүн алкагында моралдык ченемдерге акыл-эс кызмат кылат, деген илимий тыянагын чыгарган. Аристотелден тышкары ислам Кайра Жаралуу доорунун көрүнүктүү ойчулдарынын аракетине негизделген категориялык методология, илимий жана адеп-ахлактык изилдөөлөр рационализмге жана аң-сезимдин менталдык системаларына негизделген. Рационализмге жана анын негидерине, акыл-эстин көйгөйлөрдү чечүү жөндөмдүүлүгүнө ишенүү, болмуштун табышмактарын табуу жана мыйзамдарын ачуу Ибн Синанын философиялык ойлоруна мүнөздүү чен-өлчөм (критерий) болуп саналат.

Ал «Билим китебинде» («Донишнаамэ») акыл-эсти жана акыл-эстүүлүктү адам субстанциясы менен байланыштырат, жаныбардык күч жалпы абстракттуу таанып-билүүнү кабыл ала албастыгын, жалпы сөздөрдү түшүнбөстүгүн, конкреттүү гана нерселерди таанып-биле алаарын аныктаган. Концептуалдуу нерселерди таанып-билүү киши табиятына гана мүнөздүү, ошондой эле акыл-эстин негизинде инсан дүйнөдөгү татаал кубулуштардын маңызын ачып берет. Жаныбарлар мындай күч, касиетке ээ эмес. Балким, алар унутуп калган нерсесин ойлонуунун жардамында жана кокустан эстеши мүмкүн, бирок белгисиз аракетти же билимди алар биле алышпайт, аларга ойлонуу күчү таандык эмес. Аларда «жаратылышта болгон билдирүүдөн башка билдирүү болбойт жана алар кыялдануу жана иш-аракет кылуу үчүн табиятта эмне бар экенин эстеп калуусу керек. Жандыктар мурда билинбеген нерсени издөөгө жөндөмдүү болсо, бул учурда көптөгөн ар түрдүү нерселерди

таба алышмак, алар тандашмак жана бир тектүү, бир түрдүү болмок эмес. Демек, адамдын өзгөчө касиети жалпы нерсени элестетүүсүндө жана ырастоосунда, илим менен кол өнөрчүлүктө белгисиз нерсе жөнүндө корутунду чыгара билишинде турат. Булардын баары бир гана жандын күчтөрү» [12, 217-б.] – деп корутунду чыгарат ойчул.

Көрүп тургандай, Ибн Сина акыл-эстүүлүктү адамга гана таандык өзгөчөлүк деп эсептейт жана жаныбардык күч жалпы абстракттуу таанып-билүүнү түшүнө албайт деп ырастайт. Инсан жалпы метафоралык маанини айбандык күч аркылуу эмес, акылдын жардамы менен аңдап билет. Демек, адам акыл-эстин жардамы менен белгилүү бир предметтин али изилдене элек объектилерин ачылат. Ошентип, адамдын касиети жалпы объектилерди акыл-эсте чагылдырууда, ошондой эле, аларды тактоодо, иликтөөгө алына элек предметтерди теориялык жана эмпирикалык жактан аңдап түшүнүүсү эсептелет. Инсандар аталган сапаттарынын негизинде табияты боюнча жалпы мүнөзгө ээ эмес, ал эми мындай сапаттар жаныбарларга тааныдык эмес.

Адам акыл-эсинин күчүнө, анын таанып-билүү жөндөмдүүлүгүнө ишенүү Ибн Синанын философиялык системасынын негизи гана болбостон, анын адеп-ахлак боюнча көз караштарынын да баштапкы чекити болуп саналат. Жогорудагы мисалдан келип чыккандай, аң-сезимдүү ишмердүүлүктү Ибн Сина адамдын өзгөчө касиети, ал эми таанып-билүү адамдын бактылуу болушунун негизги шарты деп эсептейт, акыл-эс болбосо индивиддин адеп-ахлактык-этикалык өнүгүшү да болушу мүмкүн эмес, анткени «бакыт аң-сезимдүү өнүгүүгө жараша» боло тургандыгы анык [13, 116-б.].

Таанып-билүүнүн өнүгүшүнүн негизги мыйзам ченемдүүлүктөрүнүн бири – мурунку билимдердин негизинде жаңы билимдердин пайда болушун туура баалоо менен бирге, Ибн Сина акыл-эстүү жана ойчул таанып-билүү менен окутуу үйрөтүү – бул угулган же акыл жеткен сөздөр аркылуу жетишилген таанып-билүү жана окутуу үйрөтүү экендигин баса белгилейт.

Анын өзгөчө касиети мурда болбогон ойду же мурда болбогон түшүнүктү, туура ой жүгүртүүнү же ой-пикирди пайда кылгандыгында турат.

Ибн Синанын пикири боюнча адамдын ой жүгүртүүгө таянылган адамдын түшүнүгүнүн алгачкы деңгээли аныкталган предметтен такталбаган объектини иликтөө же анын жашыруун жөндөмдөрү; кийинки деңгээлине эс тутумда мурдатан таанылган аныкталган объектинин андап билүүсү же тажрыйбалуу акыл-эс; үчүнчү даражасы – бул акыл-эс болушу мүмкүн болгон нерсени түшүнгөндүгүндө турат (аракеттеги акыл-эс).

Ойчул акыл-эстин даражаларын талдоо менен, анын күчүнүн иш-аракети денеге тиешеси жок деген тыянакка келет. Ибн Сина мындай ойду айтат: дене мүчөлөрүнүн жардамында аракет кылганда, эгер дене мүчөсүнү кемчилиги менен төрөлсө, бул учурда объективдүү дүйнөнү таанып биле албайт же адаттан башкача андап түшүнөт. Мисалы, көз зыян тарткан учурда, ал көрө албайт же башкача көрөт. «Акыл-эстин күчү, – деп жыйынтыктайт ойчул, – өзүн кабыл ала алат, кандайдыр бир таасирдүү нерсени кабыл алууда дененин мүчөсү жана түшүнүүнүн өзү күч алат, ал эми таасири азыраак нерсени кабыл алууда жеңилерээк кабыл алынат жана кырк жаштан кийин күч алышы мүмкүн, кабыл алуу мүчөсү зыян тарткан болсо, акыл-эсине кошумча курал зарыл болгон адамдардан башка адамдарда көпчүлүк учурда ушундай болот. Эгер курал болбогон учурда дене мүчөсүндө бир нерсе аракет этпесе, анда бул нерсе өз алдынча аракет этпейт дегенди билдирбейт, анткени бул куралдын болбогондугу ага мүнөздүү аракеттерди токтотот. Мисалы, кайсы бир адам кайгырган учурда, ал өзүнүн иштерин жасабай коёт же ал ашыкча кубанганда да, ишин таштап коёт же иштей албай калат» [10, 426-б.].

Ибн Синанын пикири боюнча, адамдын жан дүйнөсүнүн ишмердүүлүгү — бул объектти андап-билүүгө багытталган өзгөчө иш-аракетти билдирет, демек, бул эркин өз алдынча боло алган инсан экендигин билдирет. Зарыл нерсе рухта бар болгондуктан чындыкка айланат, демек, керектүү нерсени реалдуу кылган кандайдыр бир акыл болушу абзел. Адамдын руханиятына жакын болгон эстүүлүк, ойчулдун айтымында,

жөндөмдүү, активдүү интеллект деп аталып, адамдардын аң-сезимдеринде ишке ашат. Адам жаны материядан ажыратыла турган затты түшүнгөндө инсанга туюмдардын зарылчылыгы болбойт.

Рухтун калыптанышынын себептеринин бири катары жөндөмдүү эстутумдун абсолюттуулугу жана анын элеси туруктуу, жан болсо кандайдыр бир куралсыз эле бул элести өзү кабыл алат жана ошондуктан жан түбөлүк болуп саналат. Ушундан улам Абу Али рухтун эстутум жөндөмдүүлүгүнө тиешелүү экендигин жана эс рухтун аракетинде гана калыптанаарын, анын өнүгүүсүндө жана иш-аракеттеринде эч кандай тоскоолдуктарга муктаждык жок экенин баса белгилеген.

Ошентип, Ибн Сина, жандын өнүгүшүн аракеттеги акыл-эс менен байланыштырып, аны менен акыл-эстүүлүктү адамдын өнүгүшүнө жана анын адеп-ахлактуулугуна байланыштырат. Ошондуктан анын эмгектеринде акыл-эстүүлүк адамдын адеп-ахлактуулугунун негизи катары андан ажырагыс. «Этика жөнүндө» трактатында аң-сезимдүү инсанды адамкерчиликтүү жана адеп-ахлактуу принциптерди колдонууга дарамети жеткен, ошондой эле ал жеке концептуалдык билимин өзгөчө теориялык билимдердин таасири астында калыптандырат, ошондой эле жакшылык жасоо менен өзүнүн практикалык күчүн да жогорулатуу абзел экендигин белгилейт» [181, 164-б.].

Авицена рационализм менен гуманизмдин бири-бири менен алакасын терең изилдөөгө алып, терс көрүнүштөрдү жасоого багытталган акылды аң-сезимдүү адамдын сапаттарына киргизүүгө болбойт деген. Себеби, «мүмкүн боло турган иштер эки түрдүү болот: алардын бири жамандыктан, кемчиликтен жана бузулуудан толук таза, экинчиси болсо асыл иш боло албайт жана алардан денелердин башаламан кыймылдарынан жана тийишүүлөрүнөн жамандык гана чыгат. Жаман иштер толук жаман же көбүнесе жаман болот» [182, 358-б.].

Ойчулдун пикири боюнча, жүрүм-туруму «толук жаман» жана «жаман» иштер менен байланышкан адамдар жөнүндө жакшы, акыл-эстүү сөз сүйлөгөндөн адамдар туура эле өздөрүн кармашат. Адамдар мындай адамдарды «куу» жана «арам ойлуу» деп атап, алар менен бирге иш жасоодон

качышат, анткени алар каалаган учурда калп айтышы, эки жүздүүлүк кылышы мүмкүн. Алар жамандык иштерге, эки жүздүүлүккө жана алдоого жакын болушат. Куу жана арам ойлуу адамдар аң сезимдүү түрдө адеп-ахлаксыз принципте турушат, ага ылайык өзүмчүл максаттарына ар кандай жолдор менен жетишет.

Ибн Сина ахлаксыз принциптерге абдан терс мамиле кылат. Аристотелден жана аль-Фарабиден [20, 239-б.] кийин, акыл-эстүүлүк түшүнүгүнө оң сапаттагы адеп-ахлактык сапаттарды киргизет, алардын негизин акыл-эстүү жашоонун эки тарабы – жакшылык менен чындыктын органикалык айкалышуусу түзөт. Аристотель «Никомахтын этикасында» [23, 108-б.] адеп-ахлактуу иш-аракеттердин жана адеп-ахлактуу каармандыктын негизинде объективдүү максатка ылайыктуулук тургандыгын жазат. Адамдын милдети анын акыл-эстүү иш-аракеттерди эң сонун аткаргандыгында жана ар бир ишке ылайык анын абийирдүүлүгүн мүнөздөгөн түрдө аткаргандыгында турат деп эсептейт байыркы грек философу. Аристотель жакшы иштер өзүнө сергек ой жүгүртүүнү, акыл-эстүүлүктү, ниеттерге жана мотивдерге сын көз менен мамиле кылуу жөндөмдүүлүгүн киргизет. Жакшылыктуу адам – ошол эле убакта акыл-эстүү, сергек ой үгүрткөн адам. Демек, сергек ой жүгүртүү башынан эле адеп-ахлактуу максаттарга, адам баласынын жыргал жашоосуна карай оптималдуу жолдорду издөөгө багытталат. Анткени, Аристотелдин пикири боюнча «жакшы иштерди кылбастан, сергек ой жүгүртүү мүмкүн эмес». Башкача айтканда, сергек ой жүгүрткөн адам мээримдүү да болушу керек.

Өзүнүн грек устатынын бул оюн өркүндөтүү менен Ибн Сина өзүнүн жеке билимин жакшы иштерди жасоо үчүн колдоно алган адам гана аң-сезимдүү деп эсептелинет деп айткан. Ойчулдун ою боюнча, аң-сезимдүү адам гана адамгерчиликтүү иш-аракеттерди жасай аларын сөзсүз түрдө алдын ала билет.

«Коомдо,– деп жазат ойчул, – адамга өз пайдасы үчүн жасалышы керек болгон жана жасалбашы керек болгон иштерге көңүл буруу мүнөздүү. Ал

муну бала чагында үйрөнөт жана тарбияланат, андан кийин ал бул жоруктарды жасабашы керектигин табияты менен өздөштүрмөйүнчө, аны угуп өсөт. Ал эми башка жоруктар жакшы иштерге карама-каршы болуп саналат. Биринчи айтылган иштер – жаман иштер, экинчи айтылган иштер – жакшы иштер деп аталат» [3, 474-б.].

Ибн Синанын философиялык системасына ылайык, адамдын акыл-эсинин өзүндө теориялык жана практикалык акыл-эс болот. Бул көйгөйдү «Жан жөнүндө китепте» талдоо менен улуу ойчул баардык идеяларга жана конкреттүү предметтер жөнүндө акыл калчоо дараметине ээ, башкача айтканда, инсан кандай жөндөмдүүлүктөргө ээ болоорун, терс көрүнүштөрдү аткарууга болбой тургандыгын, негизги кызыкчылыктарын, эмне зыяндуу, эмне сулуу же түрү суук, эмне жакшы, эмне жаман, эмне адептүү же адепсиз экендигин түшүнүшү керек. Ойчулдун пикири боюнча, адамдагы мындай акыл-эстүүлүк чындык же жалган тууралуу маселелерди анализдөөнүн жана айкалыштыруунун негизинде жаралат. Мындай иш-аракеттин милдети зарыл болгон нерселердин арасында конкреттүү келечекке көз карашты калыптандыруу, ошондуктан алар бар же жок болушу мүмкүн. Ошондой эле ойго келген нерсе ойго келгендиги үчүн аны жасоо ойго келбейт жана бул күч (ой жүгүртүү) чечим чыгарганда, анын чечими боюнча каалоону ишке ашыруу күчүнүн денени кыймылга келтирген кыймылы пайда болот. Бирок бул күч жалпы нерселерге таасир тийгизүүчү күчтөрдөн алган. Бул күч ал жактан чоң тажрыйба аларын ойчул жекече нерселер жөнүндө чыгарган корутундусунда белгилейт».

Ибн Сина, биз жогоруда жазгандай, өзүнүн устаттарындай болуп, адамды «акыл-эстүү жаныбар» деп атайт, ага «башка тирүү жандарда болбогон, анын жашоосунан келип чыккан өзгөчө аракеттер таандык. Бул, баарынан мурун, адамдын жашоодогу максатынын ар дайым болушу, ал өзүнүн бүткүл өмүрүндө коомсуз жашай албайт, жашоо каражаттарын үнөмдөө максатында өзүн жана өзү сымалдарды чектөөгө аргасыз болот. Адам ушул өзгөчөлүктөрүнөн улам, ойчулдун пикири боюнча, чыгармачылык

ишмердүүлүгүнүн жогорку түрүн алып жүрүүчү болуп саналат. Ибн Сина үчүн адамдын акыл-эси, билими жана таанып-билүү жөндөмдүүлүгү анын өзгөчө табиятына байланышкан. Ойчул адамдын акыл-эсин анын табиятынын өзгөчөлүгү жеп жарыялап, ошону менен «адамда акыл-эстүү кабыл алынган нерселерди кандайдыр бир кабыл алган кандайдыр бир субстанциянын болушуна шек жок» экендигин баса белгилеген» [3, 476-б.].

Демек, Ибн Сина адамдын ой жүгүртө билүүсү аны жаныбардан айырмалап турган биринчи белги деп эсептейт. Анын ишеними боюнча ой жүгүртө билүү баарынан мурун нерселерди эң сонун түшүнүү жана айырмалай билүү жөндөмдүүлүгү.

Ибн Сина ойлонуп иш кылууну адамдын бакытынын эң маанилүү шарты катары карайт. Ал эми ойлонбостукту бардык кемчиликтер башат алган, адамдын жан дүйнөсүнүн оорусу катары эсептейт. Ойлонуп иш кылган, акыл-эстүү адам абийирдүү, бийик ахлактуу болушу керектиги жөнүндөгү ой Ибн Синанын этикасынын эң маанилүү факторлорунун жана негизги парадигмаларынын бири болуп саналат. Ойчулдун чечмелөөсүндөгү абийирдүүлүк жана адеп-ахлактуулук акыл менен ойлонуп иш кылынбаса маанисиз. Адамдын адеп-ахлактуулук, абийирдүүлүк даражасы акыл-эстүүлүктүн жана ойлонуп иш кылуучулуктун даражасы менен аныкталары шексиз, себеби, аң-сезимдин жардамы менен «кыйынчылыкты жана тоскоолдуктарды» артка калтырып «адам өзү көз каранды болгон каалаган нерсесине азгырылууну басуу керек жана ал (адам) акыл-эстин буйругу менен ошол каалаган нерсеси кандайдыр бир башка кесепетке айланып кетпеш үчүн андан өзүн кармануусу зарыл» [59, 118-б.].

Ойлонуп иш кылуу жана абийирдүүлүк теориялык жана практикалык акыл-эсти байланыштырып турат, бирок так ошол теориялык акыл-эс Ибн Синанын чыгармачылыгында адамдын бийик максатын түзгөн нукура теориялык ишмердүүлүккө таандык болбогон, адамдын бардык иш-аракеттерин башкаруучу болуп саналат. Анын ишеними боюнча, практикалык күч теориялык күчтүн буйруктарына ылайык дененин калган күчтөрүнүн

аракеттерине дегеле таасирленбей, же андай таасирлер анын аракеттерине баш ийип, оор шарттарды жаратпашы үчүн жаратылыштагы предметтердин негизинде пайда болгон кыйналган абалдарды (практикалык күчтө) дененин пайда кылбашы үчүн аларга үстөмдүк кылууга тийиш. Ибн Синанын пикирине ылайык бул жерде эң негизгиси, ал эч кандай аракетке таасирленбеши керек, же, тулку-бойдун бөлөк күчтөрүн башкарып, адамкерчиликтүү моралдык артыкчылыктарга ээ болуусу абзел. Ошондой болсо да, ойчулдун айтымында деп-ахлактык сапаттарды дененин күчтөрүнө да тиешелүү кылууга болот. Бирок эгерде бул күчтөр басымдуу болуп кетсе, анда алар кандайдыр бир аракеттеги абалга, ал эми практикалык акыл-эс кыйналган абалга ээ болуп калар эле. Булардын баары бирге адеп-ахлактуу абал деп аталууга тийиш. Ошентип, Ибн Сина конкретүү предмет этикалык касиеттердин да, эмпирикалык рационализмдин да негизин түзө алат деген корутундуга келген. Ал эми дене сезимдери күч-кубатын жоготкон учурда, аларда бир канча оор абалдар жаралат, бирок, ушул эле мезгилде тажрыйбалык эс-тутумга жараша да аракеттүү абал мүнөздүү болот. Ошол үчүн булардын баары эки абал жана адеп-ахлактык эки сапат болот же эки башка мамиледеги адеп-ахлактык бир сапат болот.

Демек, Ибн Синанын концепциясынан улам, «дененин күчтөрү», практикалык акыл-эс менен башкарылыш керек, ал кумар жана ачуулануу күчтөрү. Аталган дененин күчтөрү жаныбар жаны менен байланышкан. Эгерде акыл-эс аларды башкарабаса, анда адам жаныбардын деңгээлине чейин түшүп кетиши мүмкүн. Ач көздүк, сараңдык, мансапкорлук, ырайымсыздык, агрессиялуулук, зомбулук, ошондой эле жан дүйнөнүн бардык аффекттери чыгыш теги боюнча түп тамырынан бери өзгөртүүгө мүмкүн болбогон, бирок акыл-эстин таасири астында жөнгө салууга керек болгон инсан тулку-боюнун калыптануусу менен шартталган. Ойчулдун айтымында «биздин жан дүйнөбүздүн кандайдыр бир эки жүзү бар: бир жүзү денеге тийиштүү; бул жүзү дененин табияты менен шартталган кандайдыр бир таасирге кабылбашы үчүн зарыл; анан экинчи жүзү бийик башталыштарга тийиштүү; бул жүзү

аларда (бийик башталыштарда) болгон нерселердин баарын дайым алып турушу жана алардын таасирине дуушар болушу зарыл. Төмөн жагында орун алгандардан адеп-ахлактык сапаттар, ал эми жогору жагында орун алгандардан билим пайда болот. Практикалык күч ушундай» [3, 415-б.].

Ибн Синанын пикири боюнча, инсандын жүрүм-турумундагы адептүүлүк менен аң-сезимдин өсүп-өнүгүүсү бир бүтүндүк система, анткени аң-сезимсиз адептүүлүк калыптана албайт, ошол эле учурда кыска акыл адымды бактылуу кыла албайт. Адептүүлүктү калыптандырууда эмпирикалык рационализмдин ролу чоң, себеби, бактылуулук инсандын жеке мүдөөлөрүн туюп, аны эмпирикалык рационализмдин жардамы менен башкарууну талап кылат.

Ойчул акыл-эстин жана анын ишмердүүлүгүнүн өзү эле адамдын жеткилең болушун жана анын жасаган иштерин адеп-ахлак койгон талаптардын деңгээлине чейин өнүктүрө албайт деп ишенет. Эгер адам философиянын бардык сырларын үйрөнсө да, бирок жашоодо ал сунуштаган адеп-ахлактык принциптерин жетекчиликке албаса, анда ал чыныгы философ жана акылман адам болуп саналбайт.

Ошентип, Ибн Синанын этикасынын рационалисттик системасы адамдын акыл-эси гана адамдын ахлактуу жүрүм-турумунун башаты жана негизи боло алат деген ишенимге негизделген деп жыйынтык чыгарууга болот. Ал акыл-эстүү ишмердүүлүктү адам жашоосунун мааниси жана максаты деп жарыялап, акыл-эс менен абийирдүүлүктүн катышы жөнүндөгү маселени этика предметине киргизген. Ойчул үчүн адептүүлүк адамга алдын ала тапшырылган трансценденттик маани-маңыз эмес, акыл-эстүү зат катары адамдын өзүнүн абалы. Акыл-эс Ибн Синанын системасында «адамдын ичиндеги «жогорку инстанция» катары милдет аткарып, өзүнө адамдын жан дүйнөсүндөгү бүткүл кумарларды жана аффекттерди чечкиндүү түрдө баш ийдирүүгө тийиш жана ошону менен адамдын жакшы мүнөзүн калыптандырууну шартташы керек. Жалпысынан Ибн Синанын этикасында акыл-эстин күчүнө ишенүү адептиктин принциби болуп калат.

4.3. Ибн Синанын этикалык категориялогиясынын натурфилософиялык-диний конфигурациясы

Коомдук кубулуштардын процесси ички логикалык дефиницияларды социоэтикалык парадигмаларды, түшүнүктөрдү, жүрүм-турумдунду чагылдырганда онтологиялык функцияны аткарат. Себеби, коомдогу мыйзамченемдүүлүктөрдүн негизинде моралдык баалуулуктардын башаты айкындалып турат. Ибн Синанын коомдук турмушка, ар кандай кубулуштарына моралдык баа берүүсү, аларды адамзаттын түбөлүктүү баалуулуктары менен өлчөөгө умтулуусу болуп саналат. Ойчулдун адеп-ахлактык теориясына ылайык, адамды этикалык ченемдердин негизинде окутууда жана тарбиялоодо негизги маанилүү маселелердин бири болуп, адамдын иш-аракетинин кайталангыс, көп кырдуу жактарын, адеп-ахлактык өз алдынчалык маселелерин баяндаган адеп-ахлакты тандоо эсептелет. Ибн Синанын этикалык концепциясында адеп-ахлак инсандын өз алдынча индивидуалдуулугу менен ажырагыс байланышта болот, анткени адеп-ахлактык тарбиянын өзгөчө милдети катары объективдүү эмес, башкача айтканда, анын инсанга багытталгандыгы менен аныкталат. Ибн Сина бул теориясынын негизинде тарбиячылардын коюлган темада диалог түзө билүүсүнө, адамды тарбиялоо жана өнүктүрүү үчүн тандоо эркиндигинин маанисин түшүндүрө билүүсүнө негиздейт.

Ибн Синанын изилдөөлөрүндө адамдын эрки жөнүндөгү маселени илимий жактан негиздөө изилдөөнүн негизги максаттарынын бири болуп саналат. Илим, өзгөчө анын адеп-ахлак түрүндөгү концептуалдык бөлүгү, бүткүл адамзат коомунун калыптанышындагы социалдык, диний жана экономикалык факторлорду талдоо, коомдук системаларды изилдөөнүн негизинде гана ишке ашырылышы мүмкүн эмес. Бирок, бул учурда да, коомдук тармактар адамдардын жеке кызыкчылыктарын ишке ашыруунун негизги фактору болуп эсептелет, анткени кээ бир коомдук кырдаалдарда гана адамдын кызыкчылыктары негизги болуп саналат.

Ушул концепцияга таянып, Авиценна коомдук тармактарды талдоодо, коом адамдын өзүнүн гумандуу табиятын, салыштырмалуу өз алдынчалыгын ишке ашыруу үчүн кандайдыр бир шарттарды түзөбү же ал ойлогондон тескери, этикалык жоболордун негизинде калыптанган адамдын негизги максаттарынын талкаланышына, же бул толук калыптана элек адамдын өнүгүшүнө алып келеби деген суроолордун үстүнөн изилдеген. Мындай изилдөөлөрү ислам дининин догмалык эрежелердин негизинде өмүр сүргөн «Даанышман өлкө» деп аталган чыгармасында кеңири чагылдырылган. Мындай өлкө баардык тарабынан калыптанган толук кандуу инсанды жаратуу үчүн жогорку институционалдык аппараты бар коомду ушундай административдик башкарууну камсыздоого аракеттенген пайгамбардын хадистери менен аныкталган.

Жеке адамдын жана бүтүндөй социалдык тармактардын жемиштүү ишмердүүлүгү канчалык маанилүү? Бул жерде инсандын жеке өнүгүүсү эске алынат. Адам ата-бабаларынын өткөнүн билбесе, анын келечеги болбойт, анткени мурунку доордун ийгиликтери анын калыптанышына, өнүгүшүнө чоң түрткү болот. Демек, Авиценнанын коом, адеп-ахлак жана рационалдуу билимдер тууралуу эмгектери дал ошол мурунку улуу инсандардын чыгармачылыгынын негизинде калыптанган. Алсак, улуу ойчулдун тарбиялоого карата көз караштары байыркы грек ойчулу Аристотелдин, чыгыш перипатетиги Аль Фаробинин жана гелиоборбор окуусун негиздеген Берунинин чыгармаларынын негизинде жаралып жана азыркы убакка чейин өз актуалдуулугун жоготпой келе жатат. Ибн Синанын айтымында, инсан маңызы боюнча жашыруун жана айкындыктан турган элементтерди өзөнө камтыйт. Инсандын таанып билүүгө мүмкүн болбогон жашыруун жаткан процесстерди изилдөөгө аң-сезимдин жардамы аркасында аныктоого болгон эрки эсептелет. Мындай иш-аракеттер инсанды рационалдуу таанымга жана адеп-ахлактуу жүрүм-турумуна чоң таасир этет.

Авиценна, жаратылыштагы адамдын биологиялык табияты дене мүчөлөрүнөн жана клеткаларынан турат да адам жөнүндөгү билим

организмдин жана анын ички түзүлүшүнүн өзгөчөлүктөрүн аныктоого, ошондой эле айлана-чөйрөнү таанууга алып келет. Функционалдык анатомия тышкы объективдүү реалдуулукту кабылдоону баалоого жардам берет деп ынанымдуу айткан. Улуу ойчул адамдын акыл-эстүү жөндөмдүүлүктөрүн төмөнкүдөй үч топко бөлгөн:

- биринчисине, кишилерге да, флора дүйнөсүнө да таандык болгон калыбына келтирүүчү жөндөмдүүлүктөр кирет. Мындай көндүмдөр кишинин турмушуна, анын жашоо үчүн күрөшүнө жана имитациялануу процессине чоң роль ойнойт;

- ал эми кийинки топко жаныбарлардан жана флорадан айырмаланып турган кишилердин өзгөчө шыктарын көрсөткөн. Кишилер, айбандар сыяктуу эле, кандайдыр бир тышкы чөйрөнүн таасирине жооп бере алчу жөндөмүнө ээ. Мындай аракеттер кишилерде түрдүү эмоциялардын пайда болушуна алып келет. Ойчул кандайдыр бир иш-аракетти жасоо же андан баш тартуу үчүн зарыл болгон мындай иштерге адамдын энтузиазмын камтыган. Ал рефлекстик аракеттен жана негизги психикалык кыймылдан тураарын белгиледи. Дүйнөнү кабылдоо адамдын сезүү жана тактилдик жөндөмүнөн турат. Мындан тышкары, Ибн Сина адамдын аң-сезимин, фантазиясын жана түшүнүгүн камтыган психикалык түшүнүктөрдү айткан.

Абу Али адамдарды айбандардан айырмалап турган сапаттарды аныктаган. Ойчул мындай мүнөздөмөлөргө таандык адам жүрүм-турумдун эмпирикалык өзгөчөлүктөрүнө ыңгайлаша алат жана аны эмпирикалык акыл деп атаган. Ал эми объективдүү чындыкты билүү менен айырмаланган адам аң-сезимдүү акыл деп аталаарын белгилеген. Улуу ойчулдун изилдөөлөрү боюнча жалпы адамга тиешелүү мүнөздөмөлөр анын ички дүйнөсүнүн ишмердүүлүгүн чагылдырат. Жогоруда аталган жөндөмдүүлүктөр адамдын руханий дүйнөсүндөгү ишмердүүлүктүн бир нече түрлөрүнүн бири болуп эсептелет. Ойчулдун ою боюнча, адамда билимге ээ болуу жөндөмү болсо, анын жашоосунда башкаларга да жакшылык кылуу жөндөмү болот. Андай

адамдын кылган иштери бул дүйнөдө гана эмес, Аллахтын дүйнөсүндө да бааланарын баса белгиледи.

Ибн Синанын айтымында, адам табиятынан терс жана оң сапаттарга ээ боло албайт. Мындай сапаттарга ээ болуу аларда предметтик дүйнөгө, билим деңгээлине жана консолидацияга жараша түрдүү адаттарды калыптандырат. Демек, Ибн Сина баланы туура тарбиялоо үчүн ата-эне төрөлгөндө эле өз таасирин көрсөтүүсү керек деген. Мындан тышкары ойчул баланы тарбиялоодо анын айлана-чөйрөсүнө, жүрүм-турумуна, ар кандай өнөргө болгон жөндөмүнө көңүл буруу керектигин жазган [139, 17 – б.]. Ибн Сина окутуучу менен окуучунун билим берүү жана билим алуу туурасындагы маселесине да чоң көңүл бурган. Бул суроодо ойчул окутуучу менен окуучунун негизги милдеттерин ачып берген. Мисалы, окутуучу өзүнүн билимин окуучуларга берүү менен гана чектелбестен, ошол эле учурда алардын алган билиминин натыйжасын дайыма көзөмөлдөп турушу керек. Негизи окутуучу дайыма жекече ыкмаларды колдонуу менен окуучулардын кызыгуусун арттыра алат. Ибн Синанын ою боюнча, өз сабагын мыкты билген мугалим балдарга сабакты түшүндүрүүдө вербалдык жана вербалдык эмес сүйлөө маданиятын, башкача айтканда кептен сырткары ал кинесиканы, такесиканы жана проксемиканы жеткиликтүү формада колдонуу аркылуу гана түшүндүрүү зарылдыгын белгилеген. Натыйжада Авиценнанын балдарга билим берүү жана тарбиялоо жаатындагы концептуалдык идеялары бүгүнкү күндө да актуалдуулугун жогото элек. Негизинен ойчулдун окутуудагы көз карашы акыл-эстүү мүнөздү жактаган [203, 61 – б.]. Ойчулдун бул аракети окуучуга жеке мамилени артык көрөт. Ал эми бул баланын таланттуу чыгармачылык жөндөмдүүлүктөрүн, өзгөчө жөндөмдөрүн жана дараметин калыптандырууга жана өнүктүрүүгө чоң жардам берет.

Ибн Сина, чыгыштын башка перипатетиктери сыяктуу эле тагдырдын жазмышы идеясын четке какпайт, анын мындай деп айткандары бар: «Ар бир адам эмне үчүн төрөлсө, ошону алуу тагдырына жазылган», ал эркин эркиндигин тануу Кудайды жамандыктын башаты катары эсептөөгө сөзсүз

алып барары жөнүндөгү оюн баса белгилейт. Ал адам өз жашоосунда ак менен караны ажырата алат, ал өзүнүн максаттарын жана чектөөлөрүн кабыл алууда өз алдынчалыгын колдоно алат деди. Ойчулдун айтымында, «баардык эле инсанга табияттан эрк берилген, анын негизинде коомго пайда далып келүүчү иш-аракеттерди аткарат, тилекке каршы, аны менен бирге эле жат көрүнүштөрү менен да таанылат». Жакшы мүнөз да, жаман мүнөз да жашоодо калыптанат жана адамда так билинген мүнөз болбосо, ага ээ боло алат. Эгерде ал өз алдынча мурдатан калыптанып калган мүнөзгө кокустан туш келип калса, анда ал өз каалоосу боюнча ошол мүнөздү өздөштүрүп алууга жол берет, буга карама-каршы кээде ал өзү мүнөзгө ээ болот. Эгер анда кандайдыр бир мүнөз калыптана эле болсо, анда ал аны кабыл алат же тескерисинче кокустан туш болуп калган мүнөз ага адат болуп кала электе андан баш тартат. Мен ошондой эле бир эле аракетти көп убакыттын ичинде кайталап же кыска мезгилде колдонгонду адат деп айтып жатам» [14, 71-б].

Ислам дини өзүнүн үстөмдүгүн бекемдей баштаган мезгилде ага каршы чыгып, диний мүнөздөгү иш-аракеттерди жүргүзүп, өз алдынча, теориялык жана илимий талкууга жол бербеген иш-аракеттер башталган. Акырындык менен коомдо концептуалдык ой-жүгүртүүнүн ордуна ордуна «жан» менен «сүйлөшүүнүн», наадандык менен радикализмдин ортосундагы карама-каршылык курчуду. Рационализм менен диндин ортосундагы курч байланышты акыл-эс аркылуу чечүүгө бел байлаган улуу ойчул Авиценнанын изилдөөлөрүндө объективдүү чындыкка болгон сын көз караштарды, акыл-эстин жардамы менен, ошондой эле эмпирикалык деңгээлдеги далилдер жана аргументтер аркылуу жөнгө салуу аракети болгон. Ошондой болсо да, Ибн Сина теориялык-илимий окууларга умтулганы менен, өз идеяларын диний догмалардын эрежелеринин негизинде жүргүзөт. Анын мындай иш-аракети изилдөөсүнүн ыраатсыздыгынан, эки жактуулугунан жана бири-бирине шайкеш келбегендигенен көрүнгөн. Авиценнанын материалисттик атеисттик багыттары диний-идеалисттик көз караштар менен тыгыз байланышта каралган. Ошондой болсо да, ойчулдун дүйнө таанымдык концепциясынын

борбордук бөлүгүндө Аристотелдин түшүндүрмөлөрү турган. Ибн Сина акылды заттын маңызынан ажыратат, ошондой эле ал өзүнчө идеялар дүйнөсүнүн бар экенин тастыктап, Кудайдын бар экенин ачып берген [168, 187 – б.].

Авиценна рационализм менен теологиянын, рационалдуу билим менен ишенимдин өз ара байланышын изилдөөгө жетишкен, ал ошол кездеги эң маанилүү маселелердин бири болгон. Аталган байланыштардын негизинде ойчул рационализм менен теологиянын, дүйнө таануу илими менен диний окуунун, теория менен диний догмалардын ортосунда «гармониялуу байланышты орнотууга» аракет кылган. Ибн Сина теория менен теологияны, диний догма менен онтологияны бириктирүүгө аракет кылган. Ойчулдун чечкиндүүлүгүнө фундаменталдык илимдерди жана теологиялык илимдерди камтыган ал жараткан илимдердин типологиясы боюнча баа берүүгө болот. Чындыгында, рационалдуулук жана ревелационизм жөнүндөгү окуу, негизинен биздин замандын 5-кылымынын башында диний чыгармаларда кеңири чагылдырылган. Авиценна менен бирге ошол мезгилдеги чыгыш перипатетиктери да бул маселелер боюнча кеңири изилдөөлөрдү жана кеңири талкууларды жараткан. Бирок эң таң калыштуусу, Ибн Синанын атайы талдоого алып жазган рационализм менен диний догмалардын ортосундагы алакалар туурасындагы эмгектери болгон эмес [46, 124 – б.].

Ибн Синанын окуусунда, дин менен рационализмдин байланышын талдоодо рационализм диний эмес, илимий мүнөзгө ээ болоору далилденген. Деталдуу изилдөөлөрдүн негизинде Абу Али рационализм жөнүндөгү маанилүү маселелер илимге гана таандык, анткени даанышман ойчулдардын көз карашы боюнча, ал бүт адамзатты жана рухту акыл гана башкарат деп баса белгилеген. Ибн Синанын пикири боюнча, Кудайды жана Анын адамдарга ачып берүү ишмердүүлүгүн адамдын акылынын чегинде ишке ашыруу мүмкүн эместигин айткан.

Ошондой эле ойчул акыл менен гана адам ак менен караны, өлүм менен жашоону ажырата алат, ошонун негизинде адамды адеп-ахлактык жактан

тарбиялай алат деп белгилеген. Ал эми акыл-эс жалпы рационализм тарабынан калыптанат, бирок, ошондой болсо да, акыл-эстүү адамдын жакшы жашоого жетүү үчүн планы жана максаты чектелүү. Мындан тышкары, ойчул коомдук чөйрөлөрдөгү жашоонун принциптерине жана эрежелерине баш ийбей, ошол эле учурда алсыз адамдарга карата жырткычтык менен мамиле кылган адамдар да акыл-эстүү ой жүгүртүүгө ээ боло аларын айткан. Тилекке каршы, эң орчундуу маселе – аң-сезим мындай адамдардын мыйзамсыз иш-аракеттерине эмнегедир бөгөт коё албайт. Ибн Синанын пикири боюнча, эстүү адам кээде азгырык оюндарына, акылга сыйбаган иш-аракеттерге да азгырылат деген. Ошол эле учурда, ойчулду таң калтырган төмөнкүдөй маселе болгон, чындыгында баары жогорудагыдай болсо, анда эмне үчүн абийирдүү адам акыйкатка такыр карама-каршы келген иштерди жасап, ошол эле учурда акыйкат жана адамгерчилик маселелерин чечүүгө аракет кылат. Жыйынтыгында Ибн Сина айтылгандардын баары адамга жана анын рационалдуу иш-аракетине таандык экенин айткан. Акыл-эстин бир жактуулугунан, ошондой эле көптөгөн азгыруучу каалоолорго негизделген максималдуу концентрациядан улам адам кээде реалдуу жашоодо багытын жоготуп алат. Демек, анын иш-аракеттери анын аң-сезиминде карама-каршылыктарды жаратат деп баса белгилеген. Демек, ар кандай акылдуу жандык эгерде ал алдында турган кыйынчылыктарды сезе албаса, анда ал чындыкты каалоого каршы турат. Ошол эле учурда, Ибн Сина, тескерисинче, кыйынчылыктардын толук жоктугуна негизделген адилетсиз ойлогон акылдан улам акыл кайра кыйынчылык жаратышы мүмкүн деп айтат. Ибн Синанын бир канча изилдөөлөрүнүн негизинде эгерде, адамга бактылуу болуп жашоо үчүн алдын ала божомолдуу иш-аракетин түзүүдө бир гана акыл-эс жетиштүү деп кабыл алынса, ал эми Кудайды таанып билүү үчүн анын аяндары жазылган ыйык китептерге же пайгамбарларга карата адамдын акыл-эси чектелүү деп тыянак чыгарган. Авиценна менен катар Чыгыш перипатетиктеринин изилдөөлөрү боюнча Кудайга сыйынуу жана адамды диний чындык жолуна алып баруу аны сабырдуулук, боорукердик болуусуна жана чын ыкластан

Кудайга сыйынууга алып келет, бирок, анын динге болгон көз карашы акылга сыярлык концептуалдык иш-аркеттер менен тастыкталган учурда гана диний окуулардын калыптанышына жана өнүгүшүнө чоң түрткү болоорун белгилешкен [168, 187 – б.].

Авиценна жогоруда айтылгандардын негизинде, диний догмалар менен рационализмдин ортосундагы байланыштын негизги борборуна Жараткандын аянын койгон. Ошондой эле, Ибн Сина айрым бир таанып билүүгө жана аны аныктоого кыйын болгон учурларда, же, диний жана исламдык эрежелерге таандык маселелер жаралганда акыл-эстин жардамы менен чечүүгө мүмкүн болбогон жагдайларда теологдорго, же Жараткандын аянына кайрылууга туура келет. Өзгөчө биологиялык организмдин кайрадан жаралуусунун далилин белгилөөдө же эманация категориясын аныктоодо.

Натыйжада, айтылгандардын негизинде, кээ бир ойчулдар тарабынан Авиценнанын диний догматизм менен рационализмдин кайталангыс биримдигин жана жалпылыгын аныктаганы белгиленет, анткени бүткүл адамзатта реалийлердин аныктыгын жана табиятын таанууда ойчулдун диний да, рационалдык көз караштары да үстөмдүк кылган. Чындыгында ойчулдун кээ бир изилдөөлөрүндө такыр бири-биринен айырмаланган анализдери бар, мисалы, анын кээ бирлери рационализмге негизделсе, ал эми башкалары догматизмге негизделет. Натыйжада Авиценна өзүнүн окуусунда рационализм менен догматизмди айкалыштырууга аракет кылып, диний ишенимде рационалдуулук өзгөчө мааниге ээ деп жарыялаган.

Араб-мусулман философиясынын белгилүү ойчулу Аль-Газали диний жана психикалык көйгөйлөрдү бирдиктүү система катары караган Авиценнанын айрым окууларына өзүнүн олуттуу сын-пикирлери менен каршы чыккан. Газали перипатетиктерди, жалпысынан рационализмге, анын ичинде Абу Алиге Аристотелдин окуусуна негизделген илимдин жардамы менен диний догмаларды түшүндүрүп бергендиги үчүн айыптаган. Газалинин ою боюнча, алардын иш-аракеттери Исламдагы ыйман өкүмдөрүнө каршы келет. Негизинен, Аль-Газали Авиценнанын изилдөөлөрүндө абсолюттукка

же Кудайдын дүйнөнү жаратуусуна байланыштуу маселелер боюнча жалпы адамзаттын көз карашында жана ислам окуусунда критикалык жагдайларды байкаган. Бирок, Авиценна өз окуусунда эч качан диний догматизмге таянуу менен мусулман дининин маанилүү окууларын сынга алууга умтулган эмес. Ырас, Ибн Синанын негизги максаты рационализм менен диний окуулардын биримдигин иликтөө, коомду наадандыктан жана ашынган диний ишенимдерден сактоо, адамдардын ички жан дүйнөсүн калыптандырууда билим менен илимдин ролуна басым жасоо болгон.

Рационализмдин чындыгын баса белгилеп, Авиценна «Акылмандыктын мүрөгү» аттуу эмгегинде билимдерди жана теологиялык адилеттүүлүктү талдоонун негизинде жалпы илимдердин типологиясын иштеп чыккан. Улуу ойчул акылды билимдин эң жогорку деңгээли гана эмес, даанышмандыктын өзү деп да атаган. Ушуга байланыштуу ойчул аталган китебинин бардык бөлүмдөрүндө «даанышмандык» жана «акыл-эс» түшүнүктөрүн деталдуу талдоого алган. Ошондой эле аталган түшүнүктөр рационализмдин концепцияларынын жана канондорунун негизинде иштелип чыккан. Анда ойчул акылмандык категориясын илимий негизде туура сүрөттөп, анын формаларын, түрлөрүн, өзгөчөлүктөрүн бөлүп көрсөткөн [174, 204 – б.].

Авиценна «Акылмандык» категориясын иштеп чыгып, анын илимий-эмпирикалык деп аталган өзгөчө формаларын ажыратып бөлгөн. Ошол эле учурда Ибн Сина бул формалар структуралык элементтерге ажырап кетээрин айткан. Мисалы, эмпирикалык акылмандык - жамааттык даанышмандык, үй-бүөөдөгү чарбачыл маселелер менен байланышкан акылмандык жана адеп-ахлактык акылмандыктан турат [24, – б.].

Ойчулдун пикири боюнча, эгерде адам өзүнүн жасаган иштеринде эркин жана өз алдынча болсо, анда анын кайсы бир иш-аракеттерин уяткарууга, айыптоого же жактырууга болбос эле. Авиценна көз карандысыздыкты жана аракеттерди тандоо укугун тануу сөзсүз түрдө моралдык милдетти танууга алып келет деп эсептейт. Ошондой эле, мурдагы

айтылгандардын негизинде, ойчул инсандын ак менен караны ажырата билүү эрки анын аң-сезиминин деңгээлине жараша болот деген. Тактап айтканда, Ибн Сина инсандын өз алдынчалуулук эрки өзүнө гана тиешелүү болгон эс-тутумдун, акылдын ченеминде аткарылган ишмердүүлүктүн натыйжасы, ошондой эле «көз карансыз эрк» «бүткүл чексиз эрктин» көрүнүшү болуп эсептелет». «Аракеттен келип чыккан ар кандай иш-аракет, – деп жазат ал, – же табиятынан, же эрки боюнча, же акциденциясы боюнча ошондой болот... Билимдин аркасында келип чыккан ар кандай иш-аракет табигый да, акциденциясы боюнча да эмес, бирок ал эрктен тышкары эмес жана аракет кылып жаткан адам бул иш-аракетин жана өзүнүн аракет этүү жөндөмдүүлүгүн түшүнсө, анда анын бул аракети билимдин жардамында келип чыгат. Анан эрк боюнча аткарылган ар кандай аракет же билимди, же шектенүүнү, же элестетүүнү билдирет. Билимге негизделген иш-аракеттердин мисалы катары жер ченегичтин (геометр) же дарыгердин, же алардын билгендерине дал келгендердин иш-аракети болуп саналат. Ал эми шектенүүгө негизделген иш-аракеттердин мисалы коркунуч келтирген нерселерге карата этияттык болуп саналат. Элестетүүгө негизделген иш-аракеттердин мисалы жагымсыз нерсеге окшогон нерсени каалабастык жана жакшы нерсеге окшогон нерсени каалоо болуп саналат; мында окшоштук биздин суктануубузду стимулу катары кызмат кылат» [12, 149-б.].

Көрүп турганыбыздай, эрктин эркин болушу жөнүндөгү маселени чечүүдө Ибн Сина иш-аракет адамдын акыл-эсинин, билиминин жардамында жасалышынан улам, негизинен адамдын акыл-эсине, билимине байланыштуулугун айтат. Ал «ар кандай иш-аракет билимдин аркасында боло тургандыгы» жөнүндөгү ойду улам кайталап, ошону менен адамдын кудурети анын нерселерди таанып-билүүсүнө, адамдын эркиндиги жана акылмандуулугу анын билимине жараша болорун көрсөтөт. Ойчул сезим түшүнүгү өзүнүн табияты боюнча сезим эрки менен, ал эми акыл-эс түшүнүгү акыл-эс эрки менен байланыштуулугун белгилейт. Акыл-эс эрки менен

жасалган ар бир иш-аракет билимди билдирет. Адамдын эрки анын жасаган иштеринин себеби катары кызмат кылат.

Ибн Синанын окуусунда нерселердин бар болушунун эң маанилүү учуру анын себеп-натыйжа принциби аркылуу жаратылышынын маңызын ачып берет. Ойчул алгач табиятта кездешүүчү көйгөйлөргө байланыштуу суроолорго жооп издеген. Окумуштуунун айтымында, физикалык энергия организминин калыптанышы, өзгөрүшү жана өнүгүшү менен байланышкан процесстерден турат. Демек, болмуш Ааламдын маңызын түзөт жана бардык өзгөрүүлөр кандайдыр бир субстанцияда жашырылган күчтүн калыптанышы аркылуу орундалат. Ойчул бул физикалык энергияны «нерселердин пайда болушу» деп атаган, материянын табиятынын маанисин, объективдүүлүгүн жана бардык кубулуштардын мазмунун билүүсүн так талдап, андан тышкары макро жана микро жандыктардын диалектикалык өнүгүүсүн аныктаган. Демек, таанылган объекттердин жардамы менен адам белгисиз объектилерди, алардын мыйзамдарын жана бири-бири менен өз ара аракеттенүүсүн аныктай алат. Заттардын бар экендигин таануунун негизинде Абу Али табигый заттардын өз ара байланыштары негизинен жалпы жана маанилүү себептүү заттарга көз каранды экенин аныктаган.

Кошумчалай кетсек, Авиценнанын табиятты илимий изилдөө объектиси – материя менен түрлөрдүн ортосундагы байланыш. Мындан тышкары, жаралуу, өсүү, башка түргө өтүү, түбөлүктүүлүк жана чексиздик, аракет жана эс алуу, горизонт жана убакыт талаасы сыяктуу негизги суроолордун пайда болушунун себебин талдайт. Ойчул бир нерсенин өзгөрүшү негизинен анын ички аракеттерине жараша болот, бирок кээде сырткы факторлор да ага өз таасирин тийгизет деген. Ал эми сырткы факторлор нерсени укмуштуудай өзгөрүүлөргө алып келет, качан гана ага болгон үстөмдүк аракеттери токтогондо, зат табиятынан өз ордун ээлейт.

Авиценна өз изилдөөлөрүндө жаратылышка мындайча мүнөздөмө берген: «Табият — материянын кыймылын жана өнүгүүсүн калыптандыруучу же анын субстанциясынан жаралган, бирок, ага эч кандай таасирлене албаган

процесс». Ошондой эле, ойчул мындай нерсе пайда болгондон кийин белгилүү бир түзүлүшкө ээ болсо, анда ал толук калыптанат деп баса белгилеген. Табият менен түрлөрдүн ортосундагы байланышты жана айырмачылыкты аныктап, ойчул «жаратылыш кээде нерселердин бир түрү, ал эми кээде болушу мүмкүн эмес» деп жазган. Табияттагы нерселердин ортосундагы мамилелерди талдоодо Ибн Сина алардын материалдык, калыптандыруучу, активдүү жана максаттуу себептерин бөлүп көрсөткөн. Натыйжада, атактуу ойчул табият категориясын алгачкы жолу анын төмөнкүдөй маанилердин жардамы аркасында түшүндүрүп берген:

1. Энергия жана түр (модель катары);
2. Болмуштун алгачкы башаты (алгачкы субстанция катары);
3. Материянын табияты болуп жаратылыш эсептелет (заттардын мазмуну катары).

Белгилей кетсек, Абу Али «ишмердүүлүк» менен аң-сезимдин негизинен улам иш-аракеттин эффективдүүлүгүн айтса, «тандоо» менен ал жөндөмдү же жөндөмсүздүктү тандап алуусун айтат. Аракеттин объекти жана тандоонун объекти деп ойчул конкреттүү билимдин жардамынжа аракетти тандоонун натыйжасы катары аракеттин күчү менен жасалган аракетти айтып жатат. Мында адамдын тандоосунун натыйжасы болгон күч тарабынан жасалган аракетти билдирген, адамдын эрктүү аракети жөнүндө сөз болууда. Күч – адамдын атрибуту болуп саналат, ал күчтү Кудай жараткан, ал эми аракеттин өзү Кудай тарабынан жаратылса да, «ал билимдин жардамында жасайт». Бирок, «эрк боюнча жасалган» ар кандай аракет «же билимди», «же шектенүүнү», «же элестетүүнү» билдирет. Алар күчтөр менен аракеттердин башаты катары билимдин атрибуттары болуп саналган тандоого – башка күчкө же аракетке алып келет.

Ибн Сина адамдын билимине же шектенүүсүнө, же элестетүүсүнө таянган күчү аркылуу жасаган белгилүү бир кадамын тандоо катары аныктаган. Мындай эрк адамга ишмердүүлүктүн ар кандай түрлөрүн тандап алуусуна шарт түзөт.

Эгерде киши же аң-сезимдүү жандык өзгөрүүлөрдүн жаратуучусу деп эсептелсе, анда ал өзүнүн табиятын аныктайт деген мааниде кароо туура эмес, анткени анын маңызы физикалык денеге тиешелүү кандайдыр бир субстанция же жөндөм аркылуу негизделбейт. Анын конкреттүү объектилер менен жалпы субстанциялык байланышы болбойт. Иш-аракеттер адамдын каалоосу боюнча жүргүзүлүшү мүмкүн, бирок мындай иш процесси адам үчүн кыйынчылык жаратпашы керек. Анткени, адам алдына өз максатын ишке ашыруу милдетин коёт, ошондуктан мындай кызыкчылык ар дайым ниеттен келип чыккан каалоодон пайда боло албайт. Анда кайра эле мурунку маселе келип чыгат. Демек, акыл-эстүү зат кыймылдаткыч болуп саналган учурда үчүнчү мүмкүнчүлүк калат, анткени ал өзүнө окшошууну жана аны туураганды үмүт кылдырган зат болуп саналат. Анткени, каалаган жана жакшы көргөн затына окшош болууну кыялданышат.

Жакшы көргөн нерсе кыймылдаткыч болуп саналарына шек жок, балким, ал үч жактуу образда болушу мүмкүн: же кыймылдаткычтын эрки себеп катары аракет кылат, же ал өзү көрүү объекти болуп саналат, же анда колдонулган заттын мүнөздүү белгисин түзгөн нерсе; мындай нерсени башка эч нерсе менен салыштырууга болбойт. Ал эми башка учурларда каалоо нерсенин каалоосу боюнча же анын каалоосуна ылайыктуу түрдө анын буйругу менен пайда болот; бул багынуу; же ал буйрук да, умтулуу да болуп саналбайт, андан буйрук катары эмес, сапат же абал катары болот. Анткени үчүнчү учур чыныгы болуп саналат, кыймыл пайда болушу үчүн себеп болгон шарттар зарыл» [7, 370-б].

Ойчулдун байкаганы боюнча биринчи шарт аракеттеги кыймылдаткыч үчүн ошондой сапаттагы жана ошондой абалдагы формага жеткидей болушу, ал эми экинчи шарт ошол сапаттын алдында аракеттеги кыймылдаткыч терең жана зор урматтоону башынан өткөргөндүгүндө турат. Үчүнчүсү, – деп эсептейт Ибн Сина, – бул өзүнчө эле улуулук эмес, жакшы көрүлгөн заттын улуулугунун болушу, ал эми төртүнчү шарт ошол сапатка жетүү мүмкүнчүлүгүнө үмүттүн болушунда турат.

Философ тандоонун негизги шарттарын талдоо менен, эгер биринчи шарт болбосо, анда «кыймылдаткыч» акыл-эстүү тандоо аркылуу таанып биле албаган конкреттүү объектилерди аныктоого зарылчылык туулбайт деген корутундуга келген. Ошол эле учурда башка мүмкүнчүлүк түзүлбөсө жана адамда далалаттануу болбосо, анда аалымдын айтымында, эгер бири экинчисин жакшы же жагымдуу, же реалдуу чындыкта же өзүнүн элестетүүсүндө өзгөчө деп эсептебесе, анда экинчисин каалоону бир да күч жарата албайт. Дагы бир башка мүмкүнчүлүк түзүлбөсө, анда аталган маңызга тиешелүү объект эмес, башкача айтканда маңыз «өзгөртүүчү» жана ийкемдүү объект болуп саналат. Ал эми акыркы мүмкүнчүлүк түзүлбөсө, анда киши кандайдыр бир максатка жана ийгиликке далалаттанбайт. Абу Али маселенин мындай формулировкасынан аталган шартта рухтун рационалдуу маңызын ар дайым көрүү үчүн себеп катары «иш-аракеттин руху» «учурдагы иш-аракеттен башка» кемчиликсиз жана жогорку акыл түшүнүгүнө ээ болушу керек деген тыянак чыгарат.

Ибн Синанын ою боюнча «бийик бакыт», «абсолюттуу жеткилендик», «бүткүл кереметтин негизи», «бардык нерселердин жана бардык нерселердин ичинен бардык акыл-эстүү нерселердин», анын улуулугуна жакыны чыныгы зарыл зат (необходимосущее) болуп саналат. Демек, – дейт ойчул, – кабыл алуу «улуу затты», тактап айтканда, Кудайды сүйүүнүн себеби болуп саналат, ал эми сүйүү окшошууга болгон умтулуунун себеби болуп эсептелет.

Ибн Сина үчүн Кудай гана бардык жана ар кандай эрктүү аракеттердин себеби болуп саналгандыгы талашсыз болгон. Бирок ал бир кыйла конкреттүүрөк суроону берет: «кантип жана эмне себептен шайкеш келүү каалоосу ыктыярдуу аракеттин факторуна айланат?». Ойчул өз изилдөөсүн пайдалуу нерсенин кайталангыс сапаттарын талдоо аркылуу жүргүзөт, ошондой эле анын объективдүү дүйнөдө жашап, зарылчылыктын шартында көрүнбөй турганын аныктайт. Демек, зарылчылыгы үстөмдүк кылган кандайдыр бир болмуш алгачкы субстанциядан алда канча төмөн жана бир канча ыраак жайланышкандыгын билүү абзел. Ал эми инсан баштапкы

табиятына жана маңызына жараша ыктымалдуулук абалында болот. Негизинен инсандын табияты анын мазмундук абалы сыяктуу бирде ыктымалдуулук, бирде реалдуулук болуп саналат. Мүмкүнчүлүк абалды жеңүү сыяктуу эле бардык умтулуулардын бийик максаты чындыкта болуу болуп саналат. Бирок, – деп эсептейт Ибн Сина, – ал өзүнүн абалы боюнча чыныгы боло албайт, анткени дайыма анын бир абалы чыныгы, ал эми экинчиси мүмкүн боло турган абал болот, ошондуктан ал потенциалдуулуктан ажыраган эмес. Актуалдуу барлыкка ээ болгон ар кандай жалгыз нерсенин чындыкка айланышынын эң мыкты ыкмасы, анын ою боюнча, анын түрү чындыкта болушу керектигинде турат. Мисалы, жеке адам (индивид) дайыма чындыкта боло албайт, бирок анын (биологиялык) түрү көбөйү жолу менен анын болушун сактап калат.

Билимге таянган иш-аракеттердин мүнөздүү өзгөчөлүгү билимдин жардамында адамдын жасаган иштеринин жана эрктүү аракеттеринин негизиндеги каалоолорун тартипке келтире алары жана багытта алары болуп саналгандыгын белгилей кетүү керек. Адеп-ахлактуу тандоо – адамды жаныбардан айырмалап турган, анын акыл-эстүү эркинин эң улуу жетишкендиктеринин бири. Бул жөнүндө ойчул «Билим китебинде» төмөнкүдөй пикирин айткан: «Кандайдыр бир адамга соопчулук иш-аракетин жасаганда, ал өзүбүзгө таптакыр пайдасы тийбесе да, аны бирөөлөр үчүн эмес, жеке өз эркибиз менен аткарабыз, субъект муктаж болгондорго өз атын чыгаруу максатында эмес, анын муктаждыгын камсыз кылса, анда ал бул кылган ишинен эч нерсе үмүт кылбоосу керек». «Дал ушундай жагдайларда адам эч кандай жосунсуз аракет кылбайбыз, себеби, биз чоочун пенделердин муктаждыктарын камсыз кылууда өздүгүбүдү таанытып же баалуу белек-бекчек алууга далалаттанабыз, же болбосо өз ниетибиз менен инсандык милдетибизди аткарууга ашыгабыз, себеби милдетти аткаруу адамдык намыс, сый-урмат жана абийир. Антпесек, аталган урмат-сыйга ээ болгон артыкчылыктар, чынчылдык, баалуулуктар сыяктуу сапаттардан жуулабыз», - деп айткан [12, 151-б].

Келтирилген мисалдан улам, эркиндикти түшүнүү үчүн адеп-ахлактык императив зор мааниге ээ экендигин түшүнүү керек. Муну менен бирге Ибн Синанын эркин эрк жөнүндө окуусунун мүнөздүү белгиси, анын ою боюнча, адам өзүнүн жасаган иштерин башкаруу жана контролго алуу үчүн Кудай гана адамга акыл-эс жана билим бергендиги болуп саналганын белгилей кетүү маанилүү. Кудай адамга акыл-эсти ыйгаруу аркылуу ага жашоо мыйзамдары менен жуурулушуп жашоодо моралдык адептүүлүктү алып жүргөн көз карансыз эркин жандык кылып жасаган. Мындай эркиндик «Жогорку зат төмөнкү зат үчүн, ал тургай ал максатка окшош болсо да бир нерсе жасабагандыгында турат. Анткени максат болуп саналган зат өзүнүн каршысынан эрки менен айырмаланат жана эркин аркасында бир кыйла артыкчылыктуу жана зарыл болуп калат, эгер ал туура болсо мындай деп айтышмак:

– Ал өзү эле артыкчылыктуу жана эң сонун, бирок аракет кылуучунун каалоосу жана эрки артыкчылыктуу жана эң сонун болуп саналбайт, максат жок. Демек, берешен жана чыныгы өкүмдардын максаты жок жана бийик заттар төмөнкү заттардан кандайдыр бир максатты көздөшпөйт. Эркин аракети менен дайыма аракет эткендердин баары ал артыкчылыктуу жана мактоого татыктуу болушу үчүн ага таандык аталган максаттардын бирине негизделет. Демек, мындан сонундардын баары аракет менен эркке караганда бир кыйла улуураак» [200, 739-б].

Ибн Синанын ою боюнча эркиндик акыл-эс менен катар адамды эркиндикке шыктандырган руханий максаттары менен да аныкталат. Ага абийир, билим, ар-намыс, эрк, тазалык, ак ниет, токтоолук, назиктик жана андан соң илимдин амалдан артыкчылыгын баса белгилеп, адамдын көз карансыздыгын адептүүлүктүн негизги шарты катары караган. Ошол эле учурда, эркиндик сырттан күч менен сунушталган кандайдыр бир нерседен көз карансыз болуу, тагыраагы, өз таанымынын негизинде ишмердүүлүк аткарууга болгон жөндөмү ирээтинде түшүндүрүлөт. Натыйжада, Авиценна

баардык эле илимдүү инсан үчүн эң негизгиси көз карансыз болуп жашоосун баса көрсөткөн.

Демек, Ибн Синанын ою боюнча, тааным – жөндөмдүүлүктүн өзгөчөлүгү жана эркин каалоосу ирээтинде анын өзөгү болуп эсептелет. Ал каламдын өкүлдөрү сыяктуу ниеттерге чоң маани бербейт. Аристотелдин пикири боюнча, эрктүү аракетти ал зарыл деп эсептейт. Муну менен бирге эрктүү аракетти Ибн Сина абийирдүүлүк сезиминде орун алган жана дайыма аң-сезимдүү түрдөгү ички умтулуу катары мүнөздөйт. Башкача айтканда, биз жогоруда белгилегендей, эркиндикти түшүнүү үчүн адеп-ахлактык императив чоң мааниге ээ.

Эркин эрк жөнүндөгү концепциясында Ибн Сина эркин эркиндигин акыл-эс менен билимдин жыйынтыгынын негизинде келип чыккан, эркин өзгөчө түрү катары карайт. Бул аракет адамга зарыл. Ал кандай аракет толук бакытты, ал эми кайсынысы пайданы гана билдирерин чечүүчү акыл-эстин чечиминин күчүнө мажбур болот. Ойчул бул жөнүндө «Ал-Хикма ал-машрикийя» аттуу китебинде мындай деп жазат: «Максат – бул үчүн форма материядан орун алат. Максат чыныгы бакыт болот, анткени ар кандай аракетти аракет этүүчү акциденталдык түрдө эмес, маңызы боюнча жасайт. Бул максаттын жардамында, ага салыштырмалуу эмне бакыт болуп саналганын каалашканын билдирет. Бакыт кээде чыныгы, кээде болсо болжолдуу болот. Жалпы максат жогоруда аталган ыкмалар менен аракет этүүчү тарабынан турмушка ашырылуусу мүмкүн» [4, 153-б].

Биз мында Ибн Синанын диалектикалык ой толгоолорунун контекстинде эркиндик жана зарылдык көйгөйлөрүнүн коюлушун – эркин – максаттын – бакыттын ортосунда байланыштын орнотулушун жана бул ырааттуу аракеттеги акыл-эстин ролун көрөбүз. Ибн Синанын рационалисттик багыт алышы дагы бир көйгөйдүн – эркиндик жана кокустук көйгөйүн чечүү зарылдыгын пайда кылгандыгы алгылыктуу. Ибн Синанын эркин эрк жөнүндөгү окуусунда эркин эркиндиги менен кокустуктун ортосундагы байланыш абдан чоң мааниге ээ. Ойчулдун пикири боюнча табигый жана

эркке ылайыкташылган предметтерде күтүлбөгөн аракет күн сайын же бардык учурда эле керек эмес, ошондой болсо да, ал себепсиз конкреттүү предмет үчүн жаралган жана аны түпкүлүгүндө муктаж кылган кокустук себепке байланыштуу. Ойчулдун айтымында, кимдир бирөө ар дайым же күн сайын боло турган нерсени кокустук деп айтпайт. Себеби, аталган себептер жаратылыштык объектилерде өзгөрүлбөйт, бирок алар бири-бирине кийлигишип, саны жагынан айырмаланат. Сейрек болгон нерсенин абалына зарыл болгон себептерди көрмөксөнгө салып, аанын бирдей абалдагы маанисин гана эске алса, ошондой эле анын барлыгынын так ушундай болушунун себебинен улам анын актуалдашуусунун фактысын көрмөксөнгө салса, андай мындай нерсе маңызы жагынан кокус болгон нерсе деп аталат. Ибн Сина нерсе мүмкүндүктүн чегинен чыкмайынча жана кандайдыр бир себептердин жардамында анын орун алышы зарыл болмоюнча, ал пайда боло албайт. Бир сөз менен айтканда, эгер бат-баттан эмес, өтө аз кездешкен белгилүү бир кокустук жаралса, анда анын жаралышына өбөлгө түзгөн негизди «күтүлбөгөндүк» же «ийгилик» катары аныктоого болот, ошол эле учурда аталган негиз ар учурда жана көп болбосо да, бирок, жогорудагыдай көрүнүштү чагылдырса, анда бул дагы ошондой натыйжа берет.

Андан сырткары, объект мындай көрүнүштүн жаралышына эч бир тиешеси болбосо, анда аталган көрүнүш күтүүсүздөн жаралган деп айтуунун негизи жок. Ибн Сина ай тутулган кезде отурган адам жөнүндө мисал келтирет. Анын чыгарган жыйынтыгы боюнча бул жерде биз ошол отурган адамдын айдын тутулушуна кокус себеп болуп саналат деп айта албайбыз, анткени дайыма жана көпчүлүк учурда болбосо да, ошондой окуяга алып келген гана нерсе кокус себеп боло алат. Ошентип, эгерде аракет кылуучу окуялар менен кубулуштардын жалпы болуп өтүшүнүн тартибин түшүнсө жана муну менен бирге аларды өз каалоосу боюнча тандап алууга жөндөмдүү болсо, анда ал бул аракетти өзүнүн максаты катары эсептей алмак.

Ошондуктан, Авиценна күтүүсүздөн жаралган нерселер тууралуу бир нече субъективдүү өз көз караштар бар деген. Алсак, эгерде үй тиричилиги менен

алектенген адамга кокусунан жолугуп, учурашууга барган учурда сөзсүз түрдө анын убактысын сыйлоого милдеттүү. Бирок, адам жашоодогу диалектикалык категориялардын мыйзам ченемдүүлүгүнө ылайык иш-аракеттер болоорун алдын ала туюп-сезе албайт. «Күтүлбөгөн жагдай» субъектинин чечкиндүү пикирине байланыштуу. «Бирок, – деп жазат ойчул, – «кокустук» кандайдыр бир жалпы ат болуп саналат жана албетте эрке негизделген ушул сапатка ээ болгон себепке таасирин тийгизет. Андан ары, акыл-эстүү заттын эркин эркинен келип чыккан эрке негизделген себепке байланыштуу нерсе «жолу болуу» деп аталат. Табигый түрдө болуп өткөн нерсе өзүнөн өзү эле боло берет жана бул көпчүлүк учурда өтө мактоого татыктуу максатка алып келбеген себеп. Бирок, «жолу болууну» аныктап жана жолу болгонун айтышкан кезде, жолу болбостукка да айланып кеткен учурлар болот. Демек, жагымдуу окуя болгондо – бул жолу болууну шарттаган себептер актуалдашат. Жагымсыз окуя – бул жолу болууну кыйындаткан себептер пайда болгон окуя. Демек, биринчи себептер, адатта, бакытка алып келет, ал эми экинчисилери, адатта, жамандыкка алып келет» [6, 156-б].

Ибн Синанын концепциясында адам иш-аркетти тандоодо анын белгилүү альтернатива менен шартталган эрки көрсөтүлөт. Бирок эрктүү ишмердүүлүктүн мазмуну жана быгыты ар кандай болушу, этика илими тарабынан белгиленген белгилүү бир адеп-ахлактык императивдерге ылайык келиши же ылайык келбеши мүмкүн. Ошол эле убакта мында тышкы жагдайлардан улам, адамдын тандоосу гана орун албастан, аң-сезиминин адеп-ахлактуу багыт алышы да чоң роль ойнойт. Ошондуктан адамдар өздөрүнүн жасаган иштерине жоопкерчиликти жана алардын жасаган иштери эки түрдүү болот: «алардын бири жамандыктан, өксүктөрдөн жана кемчилдиктерден толук бойдон эркин болот; экинчиси жакшылыкты кадырын биле алышпайт жана алардын денелеринин баш аламан кыймылдары менен тийишүүлөрүнөн жамандык гана чыгып турат. Жаман иштер же толук жаман, же көбүнесе жаман иштер болот. Эгер Кудайдын чексиз берешендиги бактылуу чыныгы барлыктын башаты болсо, анда биринчи түрдөгү иштер да,

мисалы, андан акылдуу жандыктардын жана ага тектүү жаралгандардын дээрлик көпчүлүгүндөй эле андан пайда болгон. Андан сырткары чеги жок жоомарттыктан кошумча эмгек пайда болот, себеби, кичине терс көрүнүштөрдөн сактануу үчүн бир топ адамкерчилик иш-аракеттери жаралбаса, анда мындай иш-аракет өтө чоң кайгылуу иштердин келип чыгышына алып келет. Мындай нерсе жандуу денелерге тийишкенде зыян келтирген жана ооруткан абалда турган учурда гана барлыкты өнүктүрүүдө жакылыгын жана жардамын көрсөткөн оттун пайда болушуна окшош. Ошондой эле жаныбар денелердин жакшылыгы алардын кыймылдаган жана тынч абалындагы учурда көрүнөт. Бул дүйнөдө болгон тирүү заттардын абалы тигил дүйнө идеясы жана чындыкты таануу үчүн же ашыкча толкундануудан улам, же ачуулануудан улам тигил дүйнөдөгү иштерге зыянын тийгизген зыян жөнүндөгү жаңылыш түшүнүктү пайда кылат. Бул процесстер көздөгөн мүдөөлөргө алып барбайт же адашууларды жаратып, эмоциялардын жогорулашын тартуулаган негизде. Мындай эмоциялык сезимдер туугандык байланышы бар субъектилердин ортосунда байкалат. Себеби, мунун баары Кудайдын буйругу менен ишке ашат жана бул конкреттүү бир кокустуктун милдеттеринин бир түрү, анткени жамандык жазмыштын өзүндө акциденталдык түрдө камтылган, Улуу Жараткан ага акциденталдык түрдө ыраазы [203, 764-б].

Демек, Авиценна адамкерчилик менен адамкерчиликсиздикти колдонууну инсандын эрки менен аныктаган, адамкерчиликсиз маанисиз эмес, кокустук, башкача айтканда, инсандын өзүнүн тагдырында кокусунан кирген нерсе катары белгилеген. Ойчул адамкерчилик жана адамкерчиликсиздик кылуунун себебин табият эмес, инсандын эрки катары аныктап, аны рационалдуу жана физикалык-эмоционалдык эрк деп ажыратып көрсөтөт. Ошол эле учурда физикалык-эмоционалдык эрктин алган тулку-бойго туура келген объектине таанып биле алат жана эрк жаралган учурдагы аракет тааным деп аталат; ал эми экинчиси, эрк тулку бойго туура келбеген предметти

четке кагуучу жана жеңүүчү эрк, ошондой эле мындай аракет кыжырданууну пайда кылат.

Ибн Синанын айтымында, өлүп жок болуп кетүүдөн тынчсызданбагандардын баары таанымга да, каалоого да, бул сыяктуу сырттан көрсөтүлгөн камкордукка да зарыл болбойт, анын ага болгон каалоосу болбойт жана кыжырданбайт. Мындай көрүнүш примитивдүү денеге таандык болгон өзгөчөлүктүн мүнөздөмөсү каалоодон да, зарылчылыктан да, кыжырдануудан да пайда болбойт, демек, ал рационалдуу деп аныкталат. Натыйжада, жалпы эле ар кырдуу аң-сезимге негизделген ой-тилек кандайдыр бир предметтин пайда болушуна алып келет, же тескерисинче, анын талкаланышына себепкер болот. Бардык эле предметтердин пайда болушу, өнүгүшү жана талкаланышы аталган процесстерге байланыштуу болот.

Адамкерчилик жана адамкерчиликсиз маселелерин бир эле көз караштан карап, Абу Али «адамкерчиликтин өзү адамкерчилик» деп аныктап, бул жалпы эле инсандар бири-бири менен болгон алакаларында колдонулушу зарыл болгон баардыгына милдеттендирилген принциптердин негизинде пайда болот деген тыянакка келет. Бирок адам бул жалпы кабыл алынган түшүнүктү чындыкка айлантканда, анда бул импульстун субъекти менен предикаты кээ бир шарттарга жараша болот [7, 366-б].

Ойчулдун пикири боюнча, бул шарттар төмөнкүлөр болуп саналат:

1) жакшылыкты эки түрдө көрсөтсө болот: жөн гана жакшылык кылуу жана өз эрки менен жакшылык кылуу. Ал эми өз эрки жана максаты боюнча жасалган ар кандай жакшылык ошондой болот жана андан чыккан жакшылык албетте жакшылык болуп саналат. Бирок анын максаты – жеткилең эместиктин натыйжасы. Бирок мажбурланбай, зарылдыгы жана конкреттүү максаты жок эле жөн гана жакшылык катары жасалган жакшылык чыныгы жакшылыкты билдирет;

2) атрибут болуп саналган жакшылык эки мааниге ээ:

а) өзүнүн табияты боюнча жакшылык;

б) башка адамга карата көрсөтүлгөн адамкерчилик.

Тагыраагы, «адамкерчилик» категориясы илимде төмөнкүдөй негиздерде пайдаланылат: алгачкысы – субъектке гана тиешелүү болгон адамкерчилик. Мындай адамкерчилик инсандык сапаттар толук калыптанган кезде жаралат, ошондой эле, жакшылыксыз ал нерсе жеткилең эмес. Эгер ал өзүнүн жеткилең эместигин толук өлчөмдө кабыл алса, ал азап тартат. Ал эми экинчиси – бул жакшылыктын аркасында башка нерсе жакшылыкка көбүрөөк ээ болот.

Ибн Сина бул көйгөйдү талдоо менен, бар болгон заттардын баары үч түрдүн чегинен чыкпайт деген жыйынтыкка келет:

1) жакшылыксыз болбогон жана ал жакшылыктан башка эч нерсе жаралбаган болмуш;

2) адамкерчилик үстөмдүк кылган учурда да адепсиздик да пайда болот, ал эми бул болсо адаеп-ахлактык жоболордун негизделишине шарт түзөт. Мындай процессти жаратылыштын жер, суу, от, аба сыяктуу субстанцияларына салыштырууга болот. Күн жер жүзүнө өз нурун чачпаса, же кайсыл бир учурда баш кийим кийбей күндүн алдына турса, анын башы ооруй баштагандай табияты болбосо, анда күн – күн боло албайт жана күн сыяктуу боло албайт. Жалпы жакшылыктын шайкештигине оттун тийгизген эч кандай зыяны жана эч кандай пайдасы болбосо, эгерде от такыба же аалым эркекке тийгенде, анда ал (эркек) күйбөсө, от – от боло албайт. Кумардын күчү кээ бир акыл-эстүү адамдар үчүн зыяндуу болбосо жана андан жалпы жакшылыктын тартибинде пайда жана эч кандай зыян алып келбесе кумардын күчү болбой калмак. Шексиз пайдалуу болгон кээ бир жылдыздар бар, алар пайдалуу болмоюнча, кээ бир адамдарга зыяндуу таасирин тийгизип, кыялдарын бузмайынча жылдыз боло алышпайт. Бирок, жалпысынан, кээ бир инсандарга тийгизген зыяны болбосо, жалпы жакшылыктын жакшы тартибине эч кандай зыян келтирбесе, жалпы жакшылыктын шайкештигине бул жылдыздар алып келген пайда менен эч нерсени салыштырганга жарашпайт.

Ошондой эле, бирөө жарым башкалардан асман жаркырактарындай зыянсыздыктан бөлөк бир да болмуш жашабаса керек деген пикирин

билдирсе, анда бул алгачкы формадагы объектилерге шайкеш келген чоочун объект деп атаганга барабар. Мында жер – жер эмес, Юпитер – Юпитер болууга тийиш эмес, башкача айтканда, анын башка формасы жаралбашы керек дегенге барабар болмок;

3) терс сапаттары үстөмдүк кылган болмуштар.

Оң сапаттагы нерселердин табиятынан оң мүнөздөгү сапаттар пайда болооруна эч кандай күмөн жок, терс сапаттагы да жаман мүнөздөгү сапаттар дегеле башкага дуушарланбагандай, Авиценна айтат, бирок анын маңызында бир канча маселелер бар, мисалы, ооруларды эмдөө жана калыбына келтирүү адамдарды кайгыдан куткаруу зарылчылыктары далилдегендей эле башка маселелерге салыштырмалуу анын жетишпеген жактарын далилдегендердин саны бир топ деп айткан.

Улуу аалымдын тыянагы боюнча, кандайдыр бир адамкерчиликке карата анализдөөнүн негизинде адамга тиешелүү болгон жакшы сапаттардын, адамкерчиликтүү иш-аракеттердин алып жүрүүчүсү жана адамкерчилик иштерди көрсөтүүчү деп бөлүнөөрүн айтуу менен жыйынтыктасак.

КОРУТУНДУ

1. Гегель Аристотелге шилтеме келтирип, адилет белгилегендей рухий кубулуш катары эң жөнөкөй формадан эң жогорку формага айланганга чейинки аң-сезимдин, акыл-ойдун өнүгүү жолу бир кылка эмес, жана узак мезгилди камтыйт. Аң-сезимдин тарыхый баштапкы мифтик формасы куюлма, ажырагыс биримдик катары рудименттик сциентистиканын, башталма билимдин, эмоционалдык дүрмөттүн бүтүндүгү болгон. Мифтик “ойлом” реалдуулук менен ирреалдуулуктун, чыныгы болумдук белги-касиеттер менен фантастикалык элестердин жуурулушу болуп эсептелет жана изоморфтук мүнөзгө ээ. Ал - табияттын, жандүйнөнүн, рухтун ажырагыс биримдиги. Мифтердеги катмарлуу этикалык философемалар өз-ара координацияланып (суббординацияланып) сырттан таңууланган касиеттүү эрежелерге айланган. Ал эрежелер коом-турмуш койгон талаптарга карата аң-сезимдин стихиялык рефлексиясы болгон. Мифтик аң-сезимдин башаты - иррационалдуулук эмес, анын түпкүрүндө социалдык кыймылдын бирден-бир өктөм фактору болгон байыркы пенде муктаждыгы (потребность) жатат. Мифий этика тексиз жерден, кокусунан эле жаралган жок, байыркы аң-сезим торолгончо ал императивдик мүнөзгө ээ болгон эмес. Ыңгайлашуу, ылайыкташуу, үйрөнүү - тааным эле эмес, моралдын да башаты, этикалык талаптар көр сезим, баёо туюм аркылуу (подсознательно) стихиялык жол менен калыптанган. Миф тааным процесси менен жалгашаары талашсыз, ал коомдук өнүгүштүн алгачкы көрүнүшү катары субъект-объектин, предмет-белгинин, нерсе-сөздүн, жалкылык-жалпылыктын барабарлыгын, айырма-окшоштугун, өтмө-катар табиятын элес албаган гносеологиянын сезме-эмоционалдык (чувственно-эмоциональный) баскычы менен байланыштуу. Айрым алынган сөз элес (представление) өзү көрүп-билип турган нерсе менен кебетелештирилип (тождество), образдуу-предметтүү ой жүгүртүү үстөмдүк кылат. Байыркылардын пикиринде, сөз предметтин сөзсүз болушун шарттап турат (сөз бар болсо ал туюндурган, атаган нерсе да болуш керек). Байыркы аң-сезим алгачкы, предметтештирилген түшүнүктөрдү сын-сыпатына жараша бири-бири менен өтмө - катар байланыштыра алган эмес. Ал

(байыркы аң-сезим) сырт дүйнөнү сезип-туюу деңгээлинде кабылдаган жана анын чындыгы (достоверность) же салыштырмалуулугу жөнүндө шектенген эмес.

2. Байыркы аң-сезимдин мифтик, диний-мифтик, диний формалары моралдык-этикалык канондордун байыркы тарыхый баё, бейаң жоболорун аныктап турат. Мифий моралдык философемалар - диний этикалык эрежелердин башаты, логикалык жана гносеологиялык жактан алар өз-ара жуурулушуп, синкреттик симбиозду шарттап турат. Моралдын диний формасы тааным процессинин мифий боолгодон кийинки баскычы, “этикалык логостун” ссисемалык деңгээлге көтөрүлгөн жана Абсолют менен байланыштырлган түрү. Мифий жана диний моралдык постулаттар өз-ара уникалдуу жана ошол эле убакта бири-бири менен маанилеш – алар космогониялык жана антропогондук мүнөзгө ээ жана өздөрү тиешелүү коомдук түзүмдүн аткарууга милдеттендирилген этикалык эрежелери болуп эсептелет. Моралдын мифтик жана диний типтери коллективдүү аң-сезимдин формасы катары дээрлик ритуалдык функцияга ээ жана образ, символ жана метафоралардын кеңири колдонулушу менен айрымаланып турат. Эгерде мифий аңсезим табияттын кубулуштарын түшүндүрмөлөөгө багытталса, диний аңсезим кудайдын көрсөтмөлөрү болгон ыйык канондорду аткарууга багытталган. Ушуга байланыштуу, этикалык эрежелер да табийгый кубулуштар менен (миф) жана ыйык канондор (дин) мен байланыштырылган. Мифий мораль тарыхый кырдаалга жараша өзгөрмөлүү келсе, диний мораль консервативдүү мүнөзгө ээ.

3. Адеп-ахлак өзүнүн табияты боюнча философиялык макамга ээ: философия моралдык, мораль философиялык мазмунга эгедер. Преипатетикалык этика да философиялык мазмунга ширетилген, анткени ал адамдын адамдык беделин аныктап турат. Философия изгилик перипатетикалык этиканын теориялык моделин түзсө, изгилик этика перипатетикалык дүйнөтаанымдын мазмунун түзөт. Жамандык менен жакшылык деген эмне? теңдик менен калыстыктын зарылдыгы эмне? менен түшүндүрлөт, коомдук түзүмдүн толук кандуу сакталып турушу үчүн пенденин

алдына кандай милдеттер коюлган? деген түйүндүү суроолор перипатетикалык этиканын философиялык маңызын түзгөн логикалык координаттар. Перипатетиктердин пикирине ылайык, эгерде мораль аткарууга милдеттендирилген эрежелердин топтому болсо, философия аларды аңдоонун концептуалдык инструменти. Философия, моралдык талаптар универсалдуу мүнөзгө ээби? же андай эмеспи? деген тактибге да жооп берет. Мындан тышкары фалсафа этикалык эрежелердин автономдуу (ички зарылдык) экендигин же гетерономдуу (сырттан таңууланган) талап экендигин да аныктайт. Адеп-ахлак практикалык философия катары, философиянын өзү менен дал келет. Адам өзүнүн күн көрүүсүнүн жана айыпсыздыгынын маанисинин көз карашында, ааламдын чектүү маселелери жөнүндө ой жүгүрткөн учурда, философиялык ойтолгоонун зарылдыгы келип чыгат. Ошондуктан, философиянын маселелери – бул адамдын өзүнүн күн көрүүсүнүн табышмактуулугу, трагедиялуулугу жана парадоксалдуулугу менен кагылышкан жана бул маселелерди өз алдынча чечүүгө умтулган адамдын адеп-ахлактык көйгөйлөрү болуп саналат.

4. Логика катары түшүнүлгөн диалектика, мунун тескерисинче, диалектика катары түшүнүлгөн логика ар кандай эле философиялык концепция, ал илимде белгилүү бир доорду түзгөнүнө карабай, философия тарыхынын жалпы жолунан сырткары, кокустан, күтүүсүздөн пайда болбойт. Ошол себептүү ар кандай эле философиялык окуулардын ортосунда байланыш болуп, алардын ар бири өзүнөн мурунку окуулар менен тыгыз карым-катышта болот. Алардын ортосунда, Гегелдин сөзү менен айтканда, өзгөчөлүккө караганда жалпылык көп болот. Адамзат ой жүгүртүүсүнүн спираль өндүү өзүнүн баштапкы чекитине кайрылып келүүсү, "өткөндүн" башка жаңы доордо, жаңы кыртышта кайрадан кайталанышы философиялык ойлордун жөнөкөйдөн татаалга карай өнүгүүсүн мүнөздөйт.

5. Орто кылымдардагы байыркы адамдардын жашоосунда Батыштагыдай эле Чыгышта да коомдук аң-сезимдин бардык эле формаларын өзүнө камтыган диндик идеология үстөмдүк кылган. Ф. Энгельс белгилегендей,

ошол эле учурда кудайлык касиеттер "бир эле учурда саясий аксиома болуп саналган". Мусулман өлкөлөрүндө ыйык китеп болуп саналган "Куранда" чогултулган шариат жоболору мыйзам катары колдонулган. Кудай таануу "адамды дайыма айланып жүргөн иллюзиялык нерсе катары адамдардагы социалдык сезимдердин өнүгүүсүнө бөгөт болгон. Ал коомдук аң-сезимди ууландыруу менен философиялык ойлордун өнүгүүсүн кече деткен. Бул мезгилде прогрессивдүү окуулар орто кылымдагы диндик тумандан өтө кыйынчылык менен оз жолун тапкан. Мына ушундай коомдук атмосферада философиялык доктриналар да өзү менен бирге, ошол эле учурда диндик көз карашты кошо алып жүрүүсү негизги талап болчу.

6. Орто кылымдагы маданият, анын ичинде Жакынкы жана Ортонку Чыгыш элдеринин философиясы "ошол мезгилдеги Европа маданиятына салыштырмалуу алда канча жогору болгон" (58; 21). Бул аймакта ар түрдүү идеялык, тарыхый-философиялык агымдар: перипатетизм, калам, суфизм ж.б. жашаган. Алар бир мезгилде, бир аймакта пайда болгондуктан, алардын бири-бирине өтмө катар өтүшүп туруусу жана бири-бирине таасир этүүсү объективдүү нерсе болчу. Орто кылымдагы философияда жетектөөчү багыт болуп перипатетизм эсептелип, анын негизги өкүлдөрү аль-Кинди, аль-Фараби, ар-Рази, Ибн Сина жана Ибн Рушд болгон. Алардын тарыхый салымы болуп, философия жана табигый илимдер тармагы боюнча антикалык традицияларды андан ары өнүктүрүү эсептелет. Алар тарабынан мурда антикалык философияда каралбаган бир катар жаңы проблемалар коюлуп, иштелип чыккан.

7. Перипатетикалык этиканын жакшылык жана жамандык ("жакшы" жана "жаман") түшүнүктөрү – нарктуулуктун түйүндүү туюнтмасы бүтүндөй перипатетикалык дүйнөтаанымдын өзөктүү тамыры. Концептуалдык диапозону алда-канча кеңири, маңызы терең бул түшүнүк-түшүнүмдөрдүн алкагында жаңы доорго чейинки тарыхый-логикалык таанымдын катмарланган парадигмалары камтылган. Ошондуктан алар бир эле убакта чагылдыруунун, таанымдын, мамиленин, баалоонун, табияттан сырткаркы күчтүн формалары

катары көрүнөт. Бирок барып-келип, бул фундаменталдуу этикалык экилтиктин (изгилик менен жамандык) өз ара айкалышы коомдук өнүгүүнүн деңгээлин аныктайт.

8. Авиценна жакшылык менен жамандык адамдын акылына жана эркине тиешелүү сапаттар деп эсептеген. Ал адамдын жан дүйнөсүндө үч түрдүү каалоо бар: негизги, ортодогу жана асыл. Негизги каалоолор физикалык муктаждык, сезимдик ырахаттар менен байланышкан каалоолорду канааттандыруу. Ортодогу каалоолор байлыкка, атак-даңкка, бийликке жана кадыр-баркка жетүү. Асыл каалоолор, Авиценнанын айтымында, чындыкты, рухту издөө менен байланышкан. Ибн Сина адамды денеси менен руху байланышта болгон жандык катары караган. Рух, Ибн Синанын пикири боюнча, адамдын эң жогорку бөлүгү болуп саналат жана акыл, эрк, эс тутум, элестетүү сыяктуу түрдүү жөндөмдөргө ээ.

9. Ибн Синанын таалиматында абийир, адеп баалуулуктары жана милдеттер жөнүндө тубаса билимдин түрү катары каралат. Ал адамда адеп-ахлак принциптерди түшүнүү, конкреттүү кырдаалдарда колдонуу үчүн тубаса жөндөм деп аныктайт. Бул жөндөм акыл-эстүү жана адептүү болгон жандын табиятынан келип чыгат. Ибн Сина боюнча абийир, интуитивдик сезим эмес, тескерисинче, адамдын жосундук иш-аракетинде эмне туура, эмне туура эмес экенин аныктоо шыгын берүүчү интеллектуалдык жөндөм. Туура жүрүм-турум жана абийир адамдын руханий жашоосунун ажырагыс бөлүгү, анын бакубат өмүр сүрүп, бактылуу болушунун негизги касиети.

10. Мораль (адеп-ахлак) тез-заматта калыптана калбайт, ал абстрактуу кубулуш эмес, ошондой эле конкреттүү-тарыхый нерсе менен да чектелбейт. Адеп-ахлак абстрактуулук менен конкреттүүлүктүн, жалпылык менен жекеликтин өз ара жалгашкан айкалышы. Жаман эмес, жакшы деп сыпатталган билим-илим моралдын тикеден-тике көрүнүшү эмес, бирок катализатору. Моралдык-этикалык түшүнүктөрдүн жандуу диалектикалык табияты мына ушунда. Перипатетикалык этиканын жакшылык жана жамандык (“жакшы” жана “жаман”) түшүнүктөрү – нарктуулуктун түйүндүү туюнтмасы бүтүндөй

перипатетикалык дүйнөтаанымдын өзөктүү тамыры. Концептуалдык диапозону алда-канча кеңири, маңызы терең бул түшүнүк-түшүнүмдөрдүн алкагында жаңы доорго чейинки тарыхый-логикалык таанымдын катмарланган парадигмалары камтылган. Ошондуктан алар бир эле убакта чагылдыруунун, таанымдын, мамиленин, баалоонун, табияттан сырткаркы күчтүн формалары катары көрүнөт. Бирок барып-келип, бул фундаменталдуу этикалык экилтиктин (изгилик менен жамандык) өз ара айкалышы коомдук өнүгүүнүн деңгээлин аныктайт.

11. Аристотелдин окуусун улантып, аны жаңы тарыхый кырдаал-шартка ылайык өнүктүргөн чыгыш перипатетиктеринин аль-Кинди, аль-Фараби, ар-Рази, Ибн Сина жана Ибн Рушд философиялык системасын, алардын тиешелүү трактаттарын анализдөөнүн натыйжасында төмөндөгүдөй жалпылоолор аныкталды: жалпы моралдык-этикалык эреже-түшүнүктөр субъективдүү кубулуш катары предметтүү дүйнөнүн конкреттүү жагдайларын, мамилелерин жана байланыштарын чагылдырат жана ушундан улам, алар, коомдук болмушту рухий өздөштүрүүнүн логикалык каражаты болуп эсептелет. Перипатетикалык этиканын дүйнөкараштык пайдубалын объективдештирүүчү философия менен субъектин объективдештирүү ыкмасынын синтези түзөт. Этикалык “Абсолют” – “Башмаңыз” (Первосущее) – өзүнөн өзү аныктайт, анткени анын маңызы менен кубулушу төп келет, ошондуктан ал абсолюттук мораль, физикалык метафизика перипатетикалык этиканы онтологиялаштырат. Этика перипатетиктердин интерпретациясында дүйнөкараштык, гносеологиялык жана логикалык функцияны аткарат. Ойчулдардын окуусундагы илимий-теориялык чектелгендиктери (онтология менен логиканын айрым ажырымдыгы) негизинен тааным процессинин тарыхый - конкреттүү мүнөзү менен түшүндүрүлөт.

КОЛДОНУЛГАН АДАБИЯТТАРДЫН ТИЗМЕСИ

1. Абдуллах ибн аль-Мубарака, Китаб аз-Зухд [Электрондук ресурс] / Абдуллах ибн аль-Мубарака // Кируу режими:
2. Абельяр, П. Теологические трактаты [Текст] / П. Абельяр. Пер. с лат., вступ. ст., сост. Неретиной С. С.–М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с.
3. Абу Али ибн Сина Книга о душе. [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. Москва.: Наука, 1980 г. – 554 - с.
4. Абу Али ибн Сина. Ал-Хикма ал-машрикийа [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранное. В 2-х томах. — Душанбе; Ашгабат, 2003.
5. Абу Али ибн Сина. Ар-рисапа фи-л-ахлак (Трактат об этике) // Али Абу ибн Сина. Избранное. – Душанбе; Ашгабат, – 2003. – 2-т.
6. Абу Али Ибн Сина. Восточная философия [Текст] / 156-157-с.
7. Абу Али Ибн Сина. Данишнама (Книга знания) [Текст] / 366-367-б.
8. Абу Али Ибн Сина. Данишнама [Текст] / Абу Али Ибн Сина // Избранные произведения. – Душанбе, 1980. – I т.
9. Абу Али ибн Сина. Данишнаме (Книга знания) [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. Москва.: Наука, 1980 г. – 554 - с.
10. Абу Али ибн Сина. Данишнаме (Книга знания) [Текст] / Али Абу ибн Сина // Сочинения. –Душанбе, 2005.
11. Абу Али ибн Сина. Избранное. [Текст] / Абу Али ибн Сина. Душанбе-Ашгабад, 2003.Т. 2. 185 с.
12. Абу Али ибн Сина. Книга знания [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. Москва.: Наука, 1980 г. – 554 - с.
13. Абу Али ибн Сина. Руководство по философии [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранное. - Душанбе. Ашгабат, 2-т. 2003.
14. Абу Али ибн Сина. Трактат об этике [Текст] / Душанбе., Ашгабат, 2003, II т. 71 с.
15. Абу Али ибн Сина. Трактат об этике. [Текст] / Али Абу ибн Сина // Избранные философские произведения. Москва.: Наука, 1980 г. – 554 - с.
16. Аль Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.- 400 с.

17. Аль Фараби. Философские трактаты. - Алма – Ата : Наука, 1972 – 430 с.
18. Аль-Фараби, Абу Наср Естественно-научные трактаты. – Алма-Ата, Наука, 1987 г., 498 с.
19. Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. – Алма-Ата: Наука, 1973.- 430 с.
20. Аль-Фараби. Философские трактаты. [Текст] / Алма-Ата, 1970.
21. Аристотель, соч. В 4-х томах., М: Мысль 1983 г. Т.4. 830 с.
22. Аристотель. Аристотель, соч. В 4-х томах., М: Мысль 1983 г. Т.4. 830 с.
23. Аристотель. Никомахова этика. [Текст] / СПб, 1908, к.У1.
24. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М. – 1976 г.
25. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения [Электрондук ресурс] / Кируу режими: -<https://www.vehi.net/bulgakov/svet/index.html>
26. Бэкон, Ф. Сочинение в двух томах [Текст] / 2-е испр. и доп. изд. Т. 1. Сост., общ. ред. и вступит. статья А. Л. Субботина – М.: «Мысль», 1977. – 567 с.
27. Валиханов, Ч. Собр. соч. в 5 т. / Ч. Валиханов. – Алма-Ата: Казахская советская энциклопедия 1985. – Т. 4. – 461 с.
28. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / И. Валлерстайн. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с.
29. Валлерстайн, И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008. – 176 с.
30. Валлерстайн, И. После либерализма / И. Валлерстайн. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
31. Василенко, В.А. Мораль и общественная практика / В.А. Василенко. – М.: МГУ, 1983. – 176 с.
32. Вебер, М. Избранные произведения. Образ общества / М. Вебер. – М.: Юристь, 1994. – 702 с
33. Вебер, М. Избранные произведения. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с
34. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики [Текст]: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1. – 501 с.

35. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – Л.: Госполитиздат, 1934. – Т. 7. – XV, 380 с.
36. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Соцэкгиз, 1940. – Т. 13, кн. 2. – 362 с.
37. Гегель, Г.В.Ф. Сочинения [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Соцэкгиз, 1958. – Т. 14. – 440 с.
38. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; пер. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 1992. – 444 с.
39. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2005. – 480 с.
40. Геродот. История [Текст]: в 9 кн. / Геродот: пер. с греч. Г.А. Стратановского. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.
41. Гесиод. Труды и дни [Текст] / Гесиод // Гесиод. Полное собрание текстов: Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. Фрагменты. – М., 2001. – С. 51–76.
42. Гидденс, Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. – М.: Весь мир, 2004. – 120 с.
43. Гоббс, Т. Избранные произведения [Текст]: в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – 583 с.
44. Гольбах, П.А. Избранные произведения: в 2 т. / П. А. Гольбах. – М.: Соцэкгиз, 1963. – Т. 1. – 715 с.
45. Горанов, К. Содержание и форма в искусстве [Текст]: пер. с болг. / К. Горанова; [предисл. Т.Д. Павлова]. – М.: Искусство, 1962. – 272 с.
46. Григорьян С.И. Из истории философии Средней Азии и Ирана / С.И. Григорьян. - Душанбе: «Дониш». – 2009. – 124 с.
47. Григорьян. Из истории философии Средней Азии и Ирана. [Текст] / Москва. Изд.: Акад., наук. 1960. – 330 – б.
48. Грушин, Б.А. Массовое сознание: опыт определения и проблемы исследования / Б.А. Грушин. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.

49. Гудечек, Я. Ценностная ориентация личности // Психология личности в социалистическом обществе / Под ред. Б. Ф. Ломова. – М., 1989. – 110 с.
50. Гулыга, А. В. Немецкая классическая философия [Текст] / А. В. Гулыга. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рольф, 2001. – С.356-357(общий объем книги 416 с)
51. Гумилев, Л.Н. Древние тюрки / Л.Н. Гумилев. – М.: Наука, 1967. – 504 с.
52. Гусейнов А. А. История этических учений. – СПб: Питер, 2003. – 911 с.
53. Гусейнов, А.А. Краткая история этики [Текст] / А. А. Гусейнов, Г.Иррлитц. – М.: Мысль, 1987. – 592 с.
54. Гусейнов, А.А. Этика [Текст] / А.А. Гусейнов // Энциклопедический словарь / Под редакцией Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2001. – 671 с. – С. 573–581.
55. Декарт Р. Сочинения в двух томах. [Текст] / Р. Декарт – I т. – М.: Мысль, 1989. 309-б.
56. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – С.44
57. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – С.50
58. Джумабаев Ю. Из истории этической мысли в Средней Азии: (С древнейших времен до XIУв,) [Текст] / Ташкент ,1975 – 94 – с.
59. Диноршоев М. Д. Рационалистическая тенденция гносеологии [Текст] / Ибн Сина // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. – М., 1990.
60. Дюркгейм Э. Введение в этику // Дюркгейм: Очерки морали и образование. Эд. от W.S.F. Пикеринг. Лондон: Рутледж и Кеган Пол, 1979. 77–96-б.
61. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов. Пер. с фр. А.Б. Гофмана. Теоретическая социология: Антология: в 2-х ч. Под ред. С.П. Баньковской. Ч. 1. М.: Книжный дом «Университет», 2002, 41-б

62. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов. Пер. с фр. А.Б. Гофмана. Теоретическая социология: Антология: в 2-х ч. Под ред. С.П. Баньковской. Ч. 1. М.: Книжный дом «Университет», 2002. 26, 27, 31, 37, 38-б.
63. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда [Текст] / Э. Дюркгейм - Москва «Канон», 1996 - 432 с.
64. Закария Рази. Мунтахаби осор. [Текст] / Душанбе. Адиб. 1989. – 160 б.
65. Зеленкова И.Л., Беляева Е.В. Этика. — Минск, 1995
66. Злотников, Р.А. Духовные потребности советского рабочего / Р.А. Злотников. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1975. – 236 с.
67. Зотов, Н.Д. Личность как субъект нравственной активности: природа и становление / Н.Д. Зотов. – Томск: ТГУ, 1984. – 248 с.
68. Ибн Сина, Абу Али // Золотая поэзия Востока: Сб. / Абу Али Ибн Сина. – Симферополь, 1998.
69. Ибн Сина: Избранное / Ибн Сина. – Ташкент, 1981.
70. Ивин, А.А. Философия: энциклопедический словарь / А.А. Ивин. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с.
71. Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период) [Текст] / гл. ред. К.П. Буслов. – Минск: Наука и техника, 1977. – 279 с.
72. Индийская философия С. Ратхакришнан М., 1956 Том 1, изд. Иностр. Лит. 624 с.
73. Иноземцев, В.Л. Потерянное десятилетие / В.Л. Иноземцев. – М.: Московская школа политических исследований, 2013. – 600 с.
74. История философии [Текст]: учеб. для вузов / под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. – М.: Академический Проект: 2005. – С.391(общий объем книги 680 с.)
75. История эстетики [Текст]: в 5 т. / гл. ред. М.Ф. Овсянников. – М.: Изд-во Акад. художеств, 1962. – Т. 1. – 682 с. (Памятники мировой эстет. мысли).
76. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М., СПб., 1998, С. 340;
77. Касымжанов А.Х. Абу-Наср аль Фараби. – М.: Мысль, 1982. – 198 С.

78. Кессиди, Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность / Ф.Х. Кессиди // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 76–77.
79. Кон, И. С. Открытие «Я» [Текст] / И. С. Кон. – М.: Политиздат, 1978. – 367 с.
80. Кононов, А. Н. Поэма Ю. Баласагунского «Благодатное знание» [Текст] / А. Н. Кононов // Баласагунский Юсуф. Благодатное знание. – М.: 1983. – С. 495-517, 518.
81. Кононов, А.Н. Махмуд Кашгарский и его «Дивану лугат ат- тюрк» [Текст] / А.Н. Кононов // Сов. тюркология. – 1972. – № 1. – С. 16–77.
82. Конрад, Н. И. Запад и Восток [Текст]: ст. / Н. И. Конрад. – М.: Наука, 1966. – 519 с.
83. Конрад, Н. И. Избранные труды. История [Текст] / Н. И. Конрад. – М.: Наука, 1974. – 469 с.
84. Конфуций Суждения и беседы [Текст] / пер. с кит. П. С. Попова.-СПб.: Азбука. 2020.-224 с.
85. Кочеткова, В.И. Палеоневрология [Текст] / В.И. Кочеткова. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. – 244 с.
86. Крамер, С. История начинается в Шумере [Текст]: пер. с англ. / С. Крамер. – М.: Наука, 1965. – 256 с.
87. Краткий этимологический словарь русского языка [Текст] / Н.М. Шанский, В.В. Иванов, Г.В. Шанская; под ред. С.Г. Бархударова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Просвещение, 1971. – 542 с.
88. Крутов, Н. Н. Мораль в действии [Текст]: о закономерностях влияния морали на поведение личности / Н. Н. Крутов. – М.: Политиздат, 1977. – 255 с.
89. Крутова, Н. Н. Человек как творец морали [Текст] / Н. Н. Крутова. – М.: Знание, 1985. – 64 с.
90. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993. [Текст] -С. 31.

91. Ксенофонт. Сократические сочинения [Текст]: воспоминания о Сократе, защита Сократа на суде, пир, домострой / Ксенофонт Афинский. – М.; Л.: Academia, 1935. – 417 с.
92. Кувакин В. А. Гуманизм – основа гражданского согласия и прогресса в России [Текст] / В.А.Кувакин //Здравый смысл. 2002, № 23, 48 б.
93. Кузнецова, Г. В. Мораль и гуманизм [Текст] / Г. В. Кузнецова. – Горький: Волго-Вят. кн. изд-во, 1979. – 110 с.
94. Култегин. Тунукок [Текст] / Култегин. – Нарын: [б-сыз], 2003.
95. Кун, Н. А. Легенды и мифы древней Греции [Текст]: пособие для учителя / Н. А. Кун. – Фрунзе: Мектеп, 1984. – 448 с.
96. Кыдырбаева, Р. З. Генезис эпоса «Манас» [Текст] / Р. З. Кыдырбаева. – Фрунзе: Илим, 1980. – 279 с.
97. Кыргыз поэзиясынын антологиясы [Текст]: 2 т. / түз. К. Жусупов. – Бишкек: «Кыргызстан – Сорос» фонду, 1999. – 1-китеп. – 740 б.
98. Кыргыз поэзиясынын антологиясы. 2томдук. 1-китеп /Түз. Жусупов К. – Бишкек: Кыргызстан-Сорос фонду, 1999. – 740 б.
99. Кыргыз совет адабиятынын тарыхы [Текст]: 2 томдук. – Фрунзе: Илим, 1990. 2- т. – 692 б.
100. Кьеркегор, С. Страх и трепет – М.: Культурная революция, 2010.-488 с.
101. Кэндзюро, Я. Философия истории [Текст] / Я. Кэндзюро. – М.: Прогресс, 1969. – 240 с.
102. Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры [Текст] / Н.И.Лапин // Социологические исследования. 2000, № 7. 5-б.
103. Лапенок, С. Д. Семья и духовное развитие личности [Текст] / С. Д. Лапенок. – Минск: Беларусь, 1977. – 126 с.
104. Леви-Стросс К.Мораль мифов. Мифологиики – Т.3. Происхождение застольных обычаев. – М., СПб., 2000, С.386;
105. Леви-Стросс, К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. –М.: Наука, 1985. – 535 с.

106. Лейбин В.М. Глобальная этика [Текст] / В.М.Лейбин // В кн.: Глобалистика: Энциклопедия. 232-233-б.
107. Лекторский В.А. Идеалы и реальность гуманизма [Текст] / В.А.Лекторский // Вопросы философии, 1994, № 6, 22-28-б.
108. Летов, О. В. Gubernetika [Электронный ресурс] / О. В. Летов. – Режим доступа: Ru Article/U/208-02-020- Nanotechnology –I-Etika- Analiticheskiy – Obzor/ Niewer/. – Загл. с экрана.
109. Летов, О. В. И благо и угроза: Социальные и этические проблемы нанотехнологий [Текст] / О. В. Летов // Россия и современный мир. –М., 2008. – № 3. – С. 175-193.
110. Лившиц, В. А. Предисловия [Текст] / В. А. Лившиц // Авеста. – Душанбе: 1990. –С.3-5.
111. Линицкий, В. С. Человек, природа, воспитание [Текст] / В. С. Линицкий. – М.: Изд-во МГУ, 1977. – 56 с.
112. Лифшиц М.А. Собрание сочинений: В 3т. – Т.3. – М., 1998, С. 391;.
113. Локк Дж. Эмпиризм: Опыт о человеческом разумении // Сочинения в 3 томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – 560 с.
114. Локк, Дж. Соч. в 3 т. / Дж. Локк. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 621 с.
115. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство [Текст] / Ч.Ломброзо. -М.: Республика, 1995. - 398 с. 47-54-б.
116. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1994 - 544 с.
117. Лосев А.Ф. Эстетика возрождения. -М.: Мысль, 1982.- 623 с. [Текст] -С. 109.
118. Лосев, А. Ф. Философия. Мифология. Культура [Текст] / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
119. Лось, В.А. Глобализация и переход к устойчивому развитию / В.А. Лось, А.Д. Урсул, Ф.Д. Демидов. – М.: изд-во РАГС, 2008. – 316 с.
120. Лоусон, Т. Социология: А-Я: словарь-справочник / Т. Лоусон, Д. Гэррод. – М.: ФАИМР-ПРЕСС, 2000. – 608 с.

121. Лукреций, К. О природе вещей [Текст] / К. Лукреций. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1945. – 458 с.
122. Лурье, С. Я. Демокрит [Текст]: тексты, переводы, исслед. / С. Я. Лурье. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
123. Любутин К.Н. Критика современной философской антропологии [Текст] / К.Н.Любутин. - М.: Изд-во МГУ, 1970. 18 б.
124. Макиавелли, Н. Государь [Текст] / пер. с ит. М. Юсима – СПб.: Азбука, 2022-448 с.
125. Малькова Т.П. Киборгизация: онтологические проблемы исследования [Текст] / Т. П.Малькова// Манускрипт. 2018.№3. 63-78-б.
126. Мамдрдашвили М. Мои опыт нетипичен. [Текст] / М. Мамдрдашвили – СПб.: Азбука, 2000.- 33-б.
127. Мамедова А. Гуманизм светский и гуманизм религиозный [Текст] / А.Мамедова // Здравый смысл. 1998, № 7, 94 б.
128. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. – Т. 13. – 770 с.
129. Маркс, К. Капитал. Теория прибавочной стоимости / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 26. – Ч. 2. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1963. – 680 с.
130. Мелетинский Е.М. Мифтин поэтикасы. - М.: Наука, 1976. 407 - б.
131. Методика преподавания этики в высшей школе [Текст]: метод. пособие для преподавателей / [С. Ф. Анисимов, В. И. Бакштановский, Е. И. Бородихина и др.]. – М.: Высш. шк., 1980. – 144 с.
132. Методология этических исследований [Текст] / [Л. М. Архангельский, Н. А. Головкин, Л. В. ...]
133. Мифологический словарь [Текст] / гл. ред. Е. М. Мелетинский. – М.: Сов. энцикл., 1991. – 736 с.
134. Мифология народов мира [Текст]: энцикл.: в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Сов. энцикл., 1980. – Т. 1.– 671 с.
135. Мораль и культура [Текст]: препр. материалов методол. семинара по теме «Мораль и культура» / редкол.: А.А. Баженова. – М.: [б.и.], 1980. – 260 с.

136. Мораль и современность [Текст]: некоторые актуал. пробл. этики: сб. ст. / отв. ред. О. Н. Крутова. – М.: ИФАН, 1984. – 136 с.
137. Мораль, общество, личность [Текст]: сб. ст. / под ред. Б. О. Николаичева. – М.: Изд-во МГУ, 1981. – Вып. 3. – 89 с.
138. Моральный выбор [Текст] [А. А. Гусейнов, Р. И. Александрова, С. Ф. Анисимов и др.]. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 344 с.
139. Мунарова Р.У., Камолова Ш.У., Шакарбоева Ш.А., Каршибоева Д.Б., Алимкулов С.О.У. Великие мыслители Средней Азии о воспитании гармоничного и всесторонне развитого поколения // Проблемы педагогики, 2016. № 2 (13). С. 17-19
140. Мусульманские ученые [Электрондук ресурс] / Мухаммад ибн Исмаил аль-Бухаринин // Кируу режими: <https://medinaschool.org/library/lichnosti/musulmanskie-uchenye/muhammad-al-buhari>
141. Насущные проблемы этики [Текст]: респ. сб. / ред. А. Л. Хайкин. – Тамбов: Тамбов. пед. ин-т, 1976. – 159 с.
142. Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах [Текст] / ред. Л. Б. Баженов, М. Д. Ахундов. – М.: Наука, 1980. – 362 с.
- Наука и нравственность [Текст] / сост. В. И. Толстых. – М.: Политиздат, 1971. – 439 с.
143. Наука этика, гуманизм [Текст] // Вопр. философии. – 1973. – № 6/8. – С. 39-58.
144. Наука-Техника-Гуманизм [Текст] // Вопр. истории естествознания и техники. – М., 1982. – № 2. – С. 97-115.
145. Нисбет Р. Социологическая традиция. Нью-Йорк: Basic Books, 1966. - 351 б.
146. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла [Текст] / Ф.Ницше. – Соч., т.2. – М.: Мысль, 1990, С.238 – 407. 289-б.
147. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. [Текст] / Ф. Ницше– М.: Мысль. 1990. 2-т. 244-б.

148. Ницше Ф. Эки тараптан тең жакшы жана жаман [Текст] / Ф.Ницше. – Сочи, т. 2. – М.: Мысль, 1990, 238 - 407-б.
149. Нойманн, Э. Глубинная психология и новая этика[Текст] / Э. Нойманн.- СПб .:Изд. дом «Азбука -классика», 2008.-256 с.
150. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды: Пер. с исп. /Сост., предисл. и общ. ред. А.М.Руткевича. – М.: Издательство “Весь мир” 1997. – 704с.
151. Парсонс Т. Система современных обществ [Текст] / Т.Парсонс. –М., 1998. 46-б.
152. Парсонс Т. Социальная система. Эд. автор: Б.С. Тернер. Лондон: Рутледж, 1991. – 404 б.].
153. Паточка Я. Философская антропология [Текст] / Я.Паточка. – М.: Наука, 1975. 208 б.
154. Педагогические взгляды Абу Али ибн Сины (Авиценны) [Текст] / Ш.У.Камалова [и др.] // Молодой ученый. — 2015. — №9. — С. 1068-1070.
155. Першиц А.И. Проблемы нормативной этнографии. Исследования по общей этнографии. - М., 1979, “Наука” С. 215;
156. Пико дела Мирандола, Дж. Речь о достоинстве человека [Электронный ресурс] /Дж.Пико дела Мирандола// История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т.1. – С. 506-514. – Режим доступа: [http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm.](http://psylib.org.ua/books/_pikodel.htm)]
157. Платон. Собр. соч. В 4-х т. /Общ. ред. А.А. Лосева. -М.: Мысль, 1990-1994. Т.1. –1990.–861с. Т.2.–1993.–526с. Т.3.–1994.–654с. Т.4. –1994. –830с.
158. Платон. Собр. соч. Т.1. -С.558.
159. Платон. Сочинения. В 4-х т[Текст] / Платон. – М.: Политиздат, 1984.т 2., 238 б.
160. Плеснер Х. Ступени органического и человек [Текст] /Х.Плеснер //В кн: Проблема человека в западной философии. –М.:Прогресс, 1988, 98 – 199-б.
161. Под общ. Ред. Розенталя М. М. Философский словарь. М.: изд. Ин. лит., 1961 – 720 с

162. Поломошнов П.А. Проблема личности в исламе [Текст] / П.А.Поломошнов // Исламоведение. Т.6. № 4 (26). 81-б.
163. Пятницкая А. Китайскому ученому, создавшему ГМО-детей, грозит смертная казнь [Текст] / А.Пятницкая // ИД «Комсомольская правда» URL: <https://www.kp.ru/online/news/3348578/> (дата обращения: 11.03.20)
164. Разин А. В. От моральных абсолютов к конкретной действительности [Текст] / А.В.Разин. -М.: «Изд-во МГУ», 1996. 16-б.].
165. Разин, А.В. Этика [Текст] / А. В. Разин. – М.: Академический Проект, 2006. – С.274-289 (общий объем книги 624 с)
166. Разин, А.В. Этика [Текст] / А.В. Разин. – М.: ИНФРА-М, 2016. – 4-е изд., перераб. и доп. – 416 с.
167. Ракитов, А.И., Панов Е.Д. Путь России: понять и жить. Социально-философские этюды / А.И. Ракитов, Е.Д. Панов. – М.: Республика, 1995. – 127 с.
168. Рахматуллаев Н. Философские взгляды ибн Сино в «Указаниях и наставлениях» / Н. Рахматуллаев. – Душанбе: «Ирфон». – 1980. – 187 с
169. Рикер П. Человек как предмет философии [Текст] / П.Рикер. – Вопросы философии, 1989, № 2, с.41-50.
170. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека [Текст] / К.Р. Роджерс. 246-б.
171. Сагадеев А.В. Ибн-Сина. – М.: Мысль. – 1985. – 222 с.
172. Смирнов, А.В. Классическая арабская философия. [Электрондук ресурс] / А. В. Смирнов Уч. Пос // Кируу режими: <https://avsmirnov.info>>vin>teash
173. Соколов В. В. Средневековая философия [Текст] уч. Пособ./ В. В. Соколов 214 стр. М. высш. Школа. 1979.-448 с.
174. Соколов В.В. Средневековая философия / В.В. Соколов. – М.: «Прогресс». – 1979. – 204 с.
175. Соколов, Э.В. Культура и личность / Э.В. Соколов. – Л.: Наука, 1972. – 226 с.

176. Соловьев, В.С. Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – 892 с.
177. Соловьев, В.С. Сочинения в 2 т. / В.С. Соловьев / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева; Примеч. С. Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – 822 с.
178. Сорокин, П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
179. Социальные, этические и эстетические взгляды аль Фараби. Алма -Ата 1984 г. 176 с.
180. Спенсер Г. Научные основания нравственности. Данные науки о нравственности. СПб.: Изд-во И. Перевозникова и И. Иванова, 1896. 130-б. (китиептин жалпы колуму 446б.)
181. Степин, В.С. Диалог культур в глобализирующемся мире / В.С. Степин. – М.: Наука, 2005. – 428 с.
182. Степин, В.С. Методы научного познания / В.С. Степин. – Минск: Вышэйшая школа, 1974. – 152 с.
183. Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика / В.С. Степин. – М.: Наука, 1996. – 456
184. Сунатулло Джонбобоев Эпистемология Ибн Сины: о движении мысли от иллюзии к истине. ОКНГН, Университет Центральной Азии. 2020 г. – 204-с.
185. Терборн, Г. Глобализация и неравенство. Сумерки глобализации: настольная книга антиглобалиста / Г. Терборн. – М.: АСТ, 2004. – 380 с.
186. Титаренко, А.И. Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования / А.И. Титаренко. – М.: Мысль, 1974. – 278 с.
187. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории / А.Дж. Тойнби. Сборник. Серия: Историческая библиотека. Пер. с англ. Киселевой И.Е., Носовой М.Ф. М. – СПб. Прогресс-Культура, Ювента 1996. – 480 с.

188. Токарев С.А. Религии в истории народов мира [Электронный ресурс]. <http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000008/st019.shtml>
189. Токоева Г.С. Бытие человека в миропонимании Ю. Баласагуни // Вестник КазНПУ. – 2014 / [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://articlekz.com/article/18590>
190. Туманян, Т.Г. Статья. Средневековый мусульманский законовед Абу-л-Хасан ал-Маварди и его теоретическое наследие. [Электрондук ресурс] / Т.Г. Туманян журн. Этносоциум и межнациональная культура // Кируу режими: <http://ethnosocium.ru/tumanyan-t-g-srednevekovyi-musulmanskii-zakonoved-abu-l-khasan-al-mavardi>
191. Философский энциклопедический словарь Москва: советская энциклопедия 1983 г.840с.
192. Франк, С. Реальность и человек / С. Франк. – М.: Республика, 1997. – 479 с.
193. Хайдеггер, М. Время и бытие: ст. и выступления [Текст] / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
194. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме [Текст] / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступления. – М., 1993. – С.192–220.
195. Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма [Текст] / Ф.А. Хайек. – М., 1992. – М.: Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallaxu», 1992. – 304 с.
196. Хайек, Ф.А. фон. Дорога к рабству [Текст]: пер. с англ. / Ф.А. фон Хайек. – М.: Новое изд-во, 2005. – 264 с. (Б-ка Фонда «Либеральная миссия»).
197. Хайруллаев, М.М. Абу-Наср аль-Фараби. Москва: Наука, 1982. – 304 с.
198. Хайруллаев, М.М. Фараби – крупнейший мыслитель средневековья. Ташкент: Фан., 1973. 100 с.
199. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб: «Terra Fantastica», 2003. – 379 с.
200. Хитлин С. Социально-психологические составляющие социологии морали // Справочник Пэлгрейва по альтруизму, морали и социальной

- солидарности. формулирование область исследования. Эд. В. Джеффрис. Нью-Йорк: Пэлгрейв Макмиллан, 2014. 195–217-б.
201. Хитлин С., Вейси С. Новая социология морали // Ежегодный обзор Социология. 2013. № 39- 53-б
 202. Хитлин С., Вейси С. Новая социология морали // Ежегодный обзор Социология. 2013. № 39. 51- 68 с.
 203. Худайбергенов Р.Х., Абдураззакова Д.А. Классическая и неклассическая рациональности философии в парадигме системы образования // Проблемы науки, 2019. № 1 (37). С. 61-62
 204. Цитата по журналу // Вопр. философии. – 1990. – № 10. –
 205. Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения в 9 томах [Текст] / Н.Г.Чернышевский. -М.: Госполитиздат, 1947. 3-т., 251-б.
 206. Чернышевский, Н.Г. Избранные эстетические произведения [Текст] / Н.Г. Чернышевский. – М.: Искусство, 1978. – 560 с.
 207. Чернышевский, Н.Г. Полное собрание сочинений [Текст]: в 15 т. / Н.Г. Чернышевский. – М.: Гослитиздат, 1948. – Т. 4. – 984 с.
 208. Чистов Г.А. Гуманизм как универсальный принцип саморегуляции истории [Текст] / Г.А. Чистов // Проблемы человека в историческом процессе: Учёные записки. - Челябинск, 1999. 122-б., 123-124-б.
 209. Чумаков, А.Н. Философия глобальных проблем / А.Н. Чумаков. – М.: Знание, 1994. – 159 с.
 210. Шадриков В.Д. Происхождение человечности: Учебное пособие для высших учебных заведений [Текст] /В.Д.Шадриков. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Логос, 2004, 14-15-б.
 211. Шаймухамбетова Г.Б., Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. [Текст] / Изд. Наука., Москва 1979 – 153 б.
 212. Шаповалов В. Ф. Основы философии. От классики к современности [Текст] / В.Ф. Шаповалов. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 1998. -575 с. 559-б.
 213. Шафф А. Философия человека. Марксизм и экзистенциализм[Текст] / А.Шафф. - Варшава, 1962. 268 б.

214. Швейцер А. Культура и этика [Текст] / А.Швейцер. -М.: Прогресс, 1973. - 343 б. 331-б.
215. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
216. Шелер М. Избранные произведения [Текст] / М.Шелер. - М.: Гнозис, 1994. 490 б.
217. Шелер М. Положение человека в Космосе [Текст] /М.Шелер // В кн.: Проблемы человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988, 50-б.
218. Шелер М. Человек и его история [Текст] / М.Шелер // В кн.: Человек: образ и сущность. Под ред. П.С.Гуревича и др. - М.: Наука, 1991, 137-б.
219. Шердаков В. Н. Социально-психологический анализ христианской морали. [Текст] / – В. Н. Шердаков Л.: Наука, Изд. ГМИРиА, 1974.-.168 б.
220. Шестов Л. Киргегард и экзистенцианальная философия. [Текст] / Л. Шестов Москва Прогресс-Гнозис 1992 г. - 304 б.
221. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
222. Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпосаМ., Наука 1983 ж. 297 б.) (эл. Рес.)
223. Эйзенштадт, Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
224. Элиаде М. Словарь религий, обрядов, верований.-М., СПб.: Рудомино: ВГБИЛ:1997, С. 231;
225. Энгельс Ф. Диалектика природы [Текст] / Ф.Энгельс. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20. 523-б.
226. Ясперс К. Там же. [Текст] / К. Ясперс 423 б.
227. Ясперс К. Философская вера. [Текст] / К. Ясперс - 457-458 б.
228. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими:
https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_colier/

229. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: file:///C:/Users/admin/Downloads/avidreaders.ru__kniga-o-skupyh.epub
230. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://gufo.me/dict/islam/>
231. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-xadis-1/31433/>
232. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://hadis.uk/saxix-al-buxari-xadis-1/31433/>
233. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://helpiks.org/7-21392.html>
234. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://islam-today.ru/istoria/kto-takie-dzabarity-i-kadarity/>
235. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://medinaschool.org/library/obshestvo/islamskoe-pravo/fikh>
236. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
237. [Электрондук ресурс] / Кирүү режими: <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
238. Dic. Academic.ru.
239. --<https://achiqkitab.aztc.gov.az/az/file/view/aristotel-nikomaxovaya-etika-2.pdf>
240. <https://hadis.uk/drugie-sborniki-xadisov/kitab-az-zuxd-abdully-ibn-al-mubaraka/>
241. <https://hadith.islamnews.ru/?p=4821>
242. <https://medinaschool.org/library/creed/koran/koran-i-sunna>
243. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>