

ры мен шынайылығын әңгімелейді. Мао Дунның кеңес әдебиетімен де достық қарым-қатынасы болды. 1959 жылы Кеңес жазушыларының үшінші съезінде алғашқы сөзін: «Барлық ел Кеңес әдебиетінен өз бостандығы үшін және жаңа өмір орнату үшін рухани күш алады. Сондықтан да қытай халқы кеңес әдебиетін құрметпен мойындайды. Оны ең жақсы оқытушысы және жақын досы ретінде санайды. Кеңес әдебиеті бай тәжірибесімен дүниежүзілік көркемдік шығармашылықтың шыңына көтерілуде», - деп бастады.

ҚХР мәдениет министрлігінде және Қытай жазушылар одағында Мао Дун қажымай, көпсалалы еңбек етеді. Халық қалаулылары жиналысының депутаты, түрлі журнал және баспа басшылар редакторы. Одан басқа Мао Дун – дүниежүзілік кеңестің мүшесі, дүниежүзі жақтастарының қозғалысына, халықаралық жазушылар кездесуіне қатысып отырды /5, 6/.

Шет мемлекеттерге әр түлі делегациялар құрамымен бірнеше рет шықты. XX ғасырдағы Қытай прогрессивтік зиялылар қалаулыларына Мао Дунның қырық жылғы шығармашылық жолы терең үлгі болмақ. Ол жас кезінен демокра-

тиялық қозғалыстарға қатысты еңбектер жазды. Талабы идеологиялық күресте және революциялық қозғалыстарда өсіп, шыңдалды. Ол талмай ізденуі арқасында Қытайдағы социалистік әдебиеттің негізін қалаушылардың бірі болды. Сол кезден бері Қытай халқының социалистік мәдениетін құрудағы ұлы делегациясының істеріне қатыса жүріп өзінің қызметін абыроймен орындап келеді.

1. Сорокин В.Ф. Творческий путь Мао Дуна. Академия наук СССР институт народов Азии. Издательство: Восточной литературы. - М, 1962.
2. Федоренко Н.Т. Библиография: Мао Дунь. - М, Знание 1956 г., 32 стр. Кит. Литература М.
3. www.china.kulichki.ru
4. [wopedia-wiki.ru/wikipedia.org/wiki/Мао Дунь](http://wopedia-wiki.ru/wikipedia.org/wiki/Мао_Дунь)
5. Издание: Журнал «Литература народа» ежемесесячник

В статье рассматривается творчество и биография выдающегося писателя новой китайской литературы Мао Дуна.

The article deals with the creative activity and biography of Mao Dun an outstanding writer of modern Chinese literature.

К.Х. Таджикова

«КНИГА БУКВ» АЛЬ-ФАРАБИ И ПРОБЛЕМА АНТИЧНОЙ МЕТАФИЗИКИ

Абу Наср аль-Фараби, будучи последователем Аристотеля и комментатором его философских трудов, при написании своих трактатов всегда использовал методы своего Учителя, это касалось и названий сочинений, и их структуры, и проблем, рассматриваемых в этих сочинениях, и способов аргументации и доказательства спорных вопросов.

Яркой иллюстрацией к сказанному выше является трактат Абу Насра аль-Фараби «Книга букв», комментарий к «Метафизике» Аристотеля. Так же, как и Аристотель, аль-Фараби при рассмотрении центральной проблемы метафизики вопрос о значении понятий для бытия и для знания подвергает анализу разноречивые мнения отдельных античных мыслителей. Делается это, по мнению аль-Фараби, для того, чтобы лучше понять цели исследования метафизики, что влечет за собой необходимость знать воззрения древних относительно предмета метафизики и все «трудные вопросы», связанные с противоречивыми и противоположными аргументами, а иногда абсолютно ложными во взглядах мыслителей предшествующей Аристотелю эпохи. Он так же, как и Аристотель, вникает в суть

учений некоторых представителей различных философских школ, цитирует и подвергает анализу проблему бытия в учениях Парменида, Мелисса, Антисфена.

«Метафизика» Аристотеля с самого начала и до конца пронизана критикой учения Платона об «идеях». На основе этой критики Стагирит выстраивает свое доказательство относительно бытия как предмета познания, протекающего в понятиях. Аристотель полагает, что само по себе существующее и не зависимое от сознания человека бытие уже содержит в себе это понятие, а если это так, то оно вне всякого сомнения может быть предметом познания. В качестве доказательного аргумента он вводит такое понятие, как субстанция, которую он связывает с единичным бытием. Последнее рассматривается им в соотношении формы и материи, единичного и общего, возможного и действительного и т.д. При этом он считает несостоятельным платоновскую трактовку мира чувственных вещей как отражение мира «идей». Согласно Платону, чувственные вещи являются лишь отражением мира «идей», а эти «идеи» есть ничто иное, как сверхчувственное бытие,

или истинно сущее. Реально существуют не чувственные вещи, а вечные и неизменные «идеи», которые и являют собой истинное знание.

Критике платоновских «идей» Аристотель уделяет значительное внимание и именно поэтому вызывает удивление то, что аль-Фараби в «Книге букв» абсолютно не упоминает имени Платона и более того его учение об «идеях». Зато упоминает имя другого античного философа. Это Антисфен, ученик Сократа и противник Платона.

Антисфен упоминается Абу Насром в связи с решением платоновской проблемы соотношения единичного и общего. Платон признает, что вещи чувственного мира заключают в себе нечто общее для них, отсюда делается вывод, что это общее, не являясь составной частью отдельных вещей, образует вполне особый самобытный мир, одинаково возвышающийся и над первым миром «идей», и над миром чувственных вещей. Последовательное развитие подобной аргументации «общего» наводит на мысль о том, что над миром чувственных вещей высится не один – единственный самобытный мир «идей», а бесконечное множество таких миров, которое в аристотелевской трактовке получило название «третьего человека». Поводом к этому послужило рассуждение Платона о том, что кроме чувственного человека и «идеи» человека, или второго человека, необходимо допустить также существование еще одной, возвышающейся над ними «идеи» человека. Это и есть «третий человек», который воплощает в себе идею бесчисленной множественности или некоей бесконечности числом.

В связи с этим, как говорит аль-Фараби, перед Антисфеном встает вопрос о «пределе человека», есть ли этот предел предела, переходящий в бесконечность /1, 45/. Сам аль-Фараби не отрицает того, что умопостигаемые сущности стремятся к бесконечности, однако доказательств, которые относились бы к бесконечности, нет и не бывает. Если у нас есть познание единого, то есть и познание общего, так как в действительности мы знаем то, что содержит в себе общее, которое не является бесконечным числом. Но если имеется «ложность в становлении нашего познания бесконечности, то нет необходимости знать, какова эта бесконечность, даже если мы будем в силах вычислить ее и познать каждое единичное, относящееся к ней, познание будет, возможно, ложным, поскольку значение предела, представляя собой одно значение, является по сути универсалией всех пределов – будь они конечны или бесконечны» /1, 45/. Но, аль-Фараби, приз-

новая стремление сущего к бесконечности, оконечивает его пределом познающего ума.

С именем Парменида связано рассуждение Абу Насра относительно того, чему присуща материя и что обычно рассматривается наряду с сущим, и это – «вещь». «О вещи говорится, – как говорит наш мыслитель, – как обо всем том, чему присуща каким бы то ни было образом некая материя, будь она вне души или воображаемой с какой бы то ни было стороны, делимой или неделимой» /1, 111/. Таким образом, о вещи можно говорить, что она действительно и реально обладает материей, а это значит, что ей присущи все свойства сущего.

Все вещи рассматриваются всеми философами древности с точки зрения наличия у нее противоположности, в данном случае: «вещь» – «не-вещь». Аль-Фараби подвергает анализу мнение Парменида относительно того, как последний понимал эту проблему. По мнению аль-Фараби, Парменид под «не-вещью» подразумевает то, чему совершенно не присуща никакая материя, ни реальная, ни воображаемая. Более того, под «не-вещью» Парменид подставляет идею «не-сущее». «Все то, что не существует не является вещью» /1, 111/, – цитирует наш философ Парменида и делает вывод из этого высказывания, что понимание того, как «то, что соответствует существующему, не является вещью, и что ему совершенно не присуща никакая материя», приводит к утверждению о том, что «множественность существующих объявляется ложным» и декларируется тезис «существующее – единично» /1, 111/.

В учении о бытии объектом исследования для Парменида является умопостигаемое бытие, методом доказательства которого он считает метод логического доказательства истинности этого бытия. К данным чувственного восприятия физического существования бытия он относится с недоверием и призывает доверять только разуму. Согласно же разуму, или «согласно истине», если следовать терминологии Парменида, утверждается положение о том, что «бытие – есть», а «небытия – нет», ибо, как говорит сам Парменид, никогда не может быть доказано, что несуществующее существует. Бытие же может высказываться только в одном значении, в значении существования, как то, что «бытие существует», или «существующее существует».

В качестве первого признака бытия Парменид указывает на его вечность. Сущее, по его мнению, не возникает и не подвергается гибели, оно может или подлинно существовать, или вовсе не существовать. А поскольку им отрицается не-бытие, а признается только бытие в качестве подлинно существующего, то и отри-

цается возникновение бытия из небытия, как об этом говорили древние: «из ничего ничто не возникает». В таком утверждении Парменида о бытии содержится в большей степени понятийная сторона бытия и в меньшей степени его физическая реальность.

Линию Парменида продолжает Мелисс – последний представитель элейской школы, воплотивший в себе синтез двух противоположных философских систем – элеатов и ионийцев. Обращение Абу Насра к Мелиссу /1, 106/ не случайно, ибо он на примере рассуждений Мелисса о бытии хотел показать, где следует видеть точки соприкосновения и точки несовместимости взглядов Мелисса и Парменида на проблему бытия.

Известное положение Парменида «бытие существует, а не-бытие не существует» Мелисс подводит под ионийскую философию бытия, утверждая о том, что все в мире подвержено изменению, а если это так, то «если что-нибудь изменяется, значит бытие исчезает, а не-бытие возникает».

Подобная несовместимость взглядов двух философов касается и проблемы множественности и бесконечности бытия. То, что не имеет начала и конца, то, по Мелиссу, не имеет границы, а, следовательно, оно не имеет границы во времени. Рассуждение Мелисса о временной бесконечности подвело его к умозаключению о пространственной бесконечности.

В отличие от Парменида, который трактовал бытие не только следуя истине логического доказательства, но и как имеющее все признаки телесного бытия, Мелисс понимает бытие только как телесное и считает основным и характерным признаком бытия бесконечность, из которого он выводит все остальные признаки.

Бытие, по Мелиссу, это то, что существует всегда и по самому своему смыслу не может не быть, и, поскольку он не допускает представление о возникновении бытия из ничего, постольку это бытие не имеет ни начала, ни конца во времени, оно бесконечно, а, следовательно и беспредельно. Еще Аристотель критиковал Мелисса за эту недопустимую логическую инверсию: он подменяет временную бесконечность пространственной, которую он выводит из идеи бесконечности, но не доказывает. Доказательство же бесконечности бытия строится на том, что оно неделимо, непрерывно, однородно, неизменно, неподвижно.

Аристотелем также замечено у Мелисса отрицание достоверности чувственного восприятия и пренебрежение данными ощущения, которые Мелисс считает абсолютно ложными, ибо они противоречат понятию невозникаю-

щего единого бесконечного бытия, устанавливаемого разумом.

Сказанное Аристотелем о Мелиссе подтверждается Абу Насром, который раскрывает учение Мелисса о бытии не голословно, а ссылаясь на высказывание самого Мелисса по тому или иному вопросу. «Как говорил [Мелисс], «все, что [имеется] кроме существующего, [относится] к несуществующему, а то, что не существует, оно суть ничто». Эту цитату Мелисса аль-Фараби дополняет своими словами: «Действительно, о том, что не существует, судят как о том, что оно ничто, поскольку под тем, что не существует, подразумевают то, что оно не обладает никакой сутью бытия» /1, 106/.

Однако, вернемся к Аристотелю, который верно подметил, что если серьезно подойти к исследованию бытия, то необходимо оставить без внимания доводы Ксенофона и Мелисса, которые и аль-Фараби считал «порочными», а обратить внимание на Парменида, кто, как, «кажется, говорит с большей проникательностью» /2, 77/.

Действительно, Парменид, которого Гегель назвал первым философом, выдвинувшим понятие бытия и предложившим метод имманентного развертывания категорий из природы данного понятия, является первым в том смысле, что он с предельной ясностью выявил раздвоенное философским мышлением исследуемой действительности на мир согласно истине (бытие единое, неизменное, вечное) и согласно данным чувственного восприятия (бытие множественное, изменчивое, преходящее).

Что касается самого аль-Фараби, то он, придерживаясь взглядов Аристотеля на проблему бытия, утверждал в споре с другими свое видение этой проблемы. Для аль-Фараби истинной, раскрывающей смысл бытия, становится понятие бытия как существующего. Оно представлено им как положение: бытие есть существующее, в котором усматривается такое содержание, которое свойственно логическому понятию бытия. Таким образом, существующее и в онтологическом и в логическом понимании есть самая истинная суть бытия.

Логическое понимание бытия, являясь продолжением его онтологического понимания, представляло собой некий инструмент познания этого бытия. В решении проблем бытия и его познания древние прибегали к различным методам логического рассуждения, одним из которых является силлогизм. Эти методы соответствуют своим силлогистическим искусствам, к коим относятся поэтика, риторика, софистика, диалектика и аподейктика.

Упоминание Абу Насром имени известного

древнегреческого философа, софиста Протагора /1, 195/, продиктовано тем, что, рассматривая проблему использования вопросительных частиц в процессе познания бытия, аль-Фараби отмечает, что одни и те же вопросы, используемые в разных силлогистических искусствах, имеют разные цели.

Вопросу о научном диалоге как средству познания бытия Абу Насром придается важное значение. Вопросов существует много, но применение их различается. Например, аль-Фараби подразделяет их на философские и научные.

Познание бытия начинается с познания единичной вещи при посредстве вопроса «что это?». Знание единичной вещи предполагает знание ее универсалий. О единичной вещи могут спросить: «что есть вещь?», «что есть данная вещь?», «какова эта вещь?», «как существует эта вещь?», «для чего эта вещь?» и т.д. На эти вопросы могут быть разные варианты ответов, все зависит от применения того или иного метода силлогистики.

Абу Насром приводится пример относительно вопроса с вопросительной частицей «ли», как, например, «является ли человек человеком?». Этот вопрос аль-Фараби считает общим вопросом, используемым во всех силлогистических искусствах. Однако, будучи общим вопросом, он различается в частности: либо по своим формам, либо по тем противоположностям, с которыми он связывается, либо по цели. Так, в научном искусстве, к которому аль-Фараби относит аподейктику, вопросительная частица «ли» связывается с двумя противоположными высказываниями. В диалектике она связывается только с двумя взаимоисключаю-

щими высказываниями. В софистике она связывается с тем, о чем, по-видимому, думают, что они взаимоисключающие. А что касается риторики и поэтики, то здесь ее связывают со всеми противоположностями и с теми, которые таковыми не являются. Среди всех искусств софистика, как считает аль-Фараби, менее всего достойна быть искусством, которое можно было бы использовать для исправления ложных мнений. Это, собственно, и адресуется Абу Насром софисту Протагору, «доводы», которого содержат в себе отрицание возможности объективного познания.

Сказанное выше дает возможность утверждать, что Абу Наср аль-Фараби не только был знаком с учениями известных античных философов, но и хорошо знал те проблемные вопросы метафизики, вокруг которых шли острые дискуссии между представителями различных философских школ Древней Греции в доаристотелевский период.

Аль-Фараби. Книга букв. Перевод, примечания и вводная статья К.Х. Таджиковой. - Алматы, «Қазақ университеті», 2005, с. 45.

Аристотель. Метафизика. Соч. в 4-х томах. Т. I, - М., 1975, с. 77.

Мақалада Әбу Насыр Әл-Фарабидің «Әріптер кітабында» қатал сыналған антика дәуірінің кейбір философтарының болмыс пен таным мәселеріне қатысты оның көзқарастары қарастырылған.

The article deals with views of some antique philosophers on problem of existence and its knowledge subjected to critical analysis by Abu Nasr al-Farabi in his work «The book of letters».

О. Фаткулина

ОСНОВНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ НА ПРИМЕРЕ ОБУЧЕНИЯ ЯПОНСКОМУ ЯЗЫКУ

Процессы мировой глобализации, беспрецедентное расширение межгосударственных, межнациональных и межкультурных связей сделало актуальной проблему полноценного общения между представителями различных народов. Полноценное общение включает в себя, в первую очередь, общение языковое. Знание иностранного языка повышает образовательный уровень, расширяет кругозор, способствует более толерантному восприятию окружающего мира.

Отношения Казахстана и Японии начали плодотворно развиваться фактически сразу же после обретения Казахстаном независимости. За

прошедшее время контакты двух стран значительно окрепли, чему в немалой степени способствовала так называемая дипломатия «Шелкового пути». В последние годы в связи с интенсивным развитием деловых и личных контактов, расширением и укреплением экономических и культурных связей Казахстана с Японией, возрос интерес к изучению японского языка. Казахстанские Вузы сотрудничают с ведущими Вузами Японии. Помимо вузовского обучения, интенсивно развивается так называемое вневузовское вечернее, курсовое обучение японскому языку. В этой ситуации стали востребованы