

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601>

EDN: DTUECP

Научная статья / Research Article

Добродетельность как нравственный принцип этики аль-Фараби

М.Б. Муратбеков¹, Б.М. Божбанбаев²  , Т.Х. Габитов³ 

¹Казахский Национальный педагогический университет им. Абая, Алматы, Казахстан

²Казахская Национальная Академия Искусств им. Т. Жургенова, Алматы, Казахстан

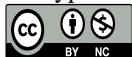
³Казахский национальный университет им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан

 bbozhbanbaev@gmail.com

Аннотация. Данное исследование посвящено изучению этического наследия Абу Насра аль-Фараби, с акцентом на его учение о добродетели и нравственном совершенствовании. Актуальность работы обусловлена значением философских идей аль-Фараби для формирования нравственных ориентиров и гуманистических ценностей в современном обществе. Цель исследования — выявить социокультурный контекст и гуманистическую направленность социально-этического учения аль-Фараби, а также исследовать процесс формирования совершенной личности (*инсан аль-камиль*), являющейся центральным элементом восточного перипатетизма. Анализируется философия «добродетельного города» как идеальная модель справедливого общества, в котором моральные и интеллектуальные достоинства служат фундаментом государственного управления. Рассматривается влияние взглядов аль-Фараби на развитие социально-этической мысли тюркского мира и их актуальность для современных моральных проблем Казахстана. Исследование опирается на первоисточники, включая трактаты аль-Фараби, а также современные интерпретации его философского наследия. В качестве методов использованы сравнительный анализ, историко-философский и герменевтический подходы, позволяющие выявить точки пересечения учения аль-Фараби с более широкими морально-этическими нормами. Уникальность работы заключается в комплексном подходе к анализу аль-Фараби как мыслителя, заложившего основы гуманизма мусульманского Ренессанса, и в раскрытии его идей в контексте современных дискуссий о нравственности и социальном согласии. Результаты подчеркивают значимость философского наследия аль-Фараби в формировании ценностных ориентиров казахстанского общества и подтверждают его актуальность для современных морально-философских исследований.

Ключевые слова: восточный перипатетизм, совершенная личность, добродетельное государство, социальная философия, гуманистическая этика, философское наследие, исламская мораль, этическое руководство

© Муратбеков М.Б., Божбанбаев Б.М., Габитов Т.Х., 2026



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>

Вклад авторов. Все авторы внесли равный вклад в разработку концепции, дизайна исследования, обработку собранных материалов, анализ полученных данных и написание рукописи.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Заявление о доступности данных. Все данные, полученные в ходе этого исследования, включены в опубликованную статью.

История статьи:

Статья поступила 25.12.2025

Статья принята к публикации 20.03.2026

Для цитирования: Муратбеков М.Б., Божбанбаев Б.М., Габитов Т.Х. Добродетельность как нравственный принцип этики аль-Фараби // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2026. Т. 30. № 2. С. 576–601. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601> EDN DTUECP

Virtue as a Moral Principle of al-Farabi's Ethics

Magzhan B. Muratbekov¹, Bauyrzhan M. Bozhbanbaev²  ,
Tursun Kh. Gabitov³ 

¹*Abai Kazakh National Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan*

²*T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, Almaty, Kazakhstan*

³*Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Kazakhstan*

 bbozhbanbaev@gmail.com

Abstract. This study examines the ethical heritage of Abu Nasr al-Farabi, focusing on his doctrine of virtue and moral perfection. The research aims to reveal the socio-cultural context and humanistic orientation of al-Farabi's ethical teachings while exploring his views on the formation of a complete and genuine individual. Special attention is given to the concept of the "Perfect Man" (*Insan al-Kamil*), a key element of Eastern peripatetic philosophy. The study analyzes al-Farabi's philosophy of the "Virtuous City", an ideal model of a just society where moral and intellectual excellence serve as the foundation of governance. The influence of al-Farabi's thought on the ethical philosophy of the Turkic world and its relevance to contemporary moral issues in Kazakhstan is also considered. The study is based on primary sources, including al-Farabi's treatises, and modern interpretations of his legacy. Through comparative, historical-philosophical, and hermeneutical methods, the research highlights intersections between al-Farabi's teachings and broader moral-ethical norms. The findings underscore the significance of al-Farabi's philosophical ideas in shaping contemporary Kazakhstani cultural values and their continued relevance in discussions on ethical development and social harmony.

Keywords: Eastern peripateticism, Perfect Man, Virtuous City, moral philosophy, social ethics, philosophical legacy, humanistic thought, Islamic ethics, ethical governance

Contribution of authors. All the authors contributed equally to the development of the concept, design of the study, processing of the collected materials, analysis of the obtained data and writing the manuscript.

Conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Statement about data availability. All the data obtained during the study is included in the published article.

Article history:

The article was submitted on 25.12.2025

The article was accepted on 20.03.2026

For citation: Muratbekov MB, Bozhbanbaev BM, Gabitov TKh. Virtue as a Moral Principle of al-Farabi's Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2026;30(2):576–601. (in Russian) <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2026-30-2-576-601> EDN DTUECP

Введение

Философское наследие Абу Насра Мухаммада аль-Фараби (870–950) традиционно рассматривается в научной литературе как ключевой этап в развитии восточного перипатетизма и в трансляции аристотелевской традиции в интеллектуальное пространство средневекового исламского мира. Масштаб его философской эрудиции и глубина интерпретации Аристотеля неоднократно подчеркивались исследователями. Так, М.М. Хайруллаев, опираясь на свидетельства средневековых мусульманских авторов, отмечает, что «до Фараби и после него не было философа, так глубоко и всесторонне знавшего Аристотеля <...> Недаром он был назван „вторым Аристотелем“, „вторым учителем“» [1. С. 8]. Данная оценка стала в историографии устойчивой характеристикой места Фараби в истории философии.

Существенный вклад в осмысление философского значения восточного перипатетизма и роли аль-Фараби в трансляции аристотелевского наследия в исламском мире внесли исследования Н.С. Кирабаева. Анализируя арабо-мусульманскую философию как целостную рациональную традицию, Н.С. Кирабаев подчеркивает, что именно у аль-Фараби логика и метафизика впервые приобретают статус универсального методологического основания философского знания, выходящего за рамки комментаторской практики [2. С. 123–125]. На наш взгляд, данная интерпретация позволяет рассматривать аль-Фараби не только как систематизатора античного наследия, но и как оригинального философа, осуществившего переход от рецептивного усвоения аристотелизма к его творческому преобразованию в рамках исламской интеллектуальной культуры. В этом смысле логика и метафизика у аль-Фараби выступают не вспомогательными дисциплинами, а структурообразующим принципом философского мышления, определяющим специфику последующего развития арабо-мусульманской философии.

Вместе с тем преобладание подобного подхода нередко приводит к интерпретации философии Фараби преимущественно как комментаторского проекта, ориентированного на воспроизведение и систематизацию античного наследия. В результате методологические основания его философской системы, прежде всего понимание логики как универсального инструмента научного познания и рационального анализа, остаются недостаточно проблематизированными. Несмотря на значительное количество исследований,

посвященных логике Фараби, они, как правило, носят либо описательный характер, либо ограничиваются сопоставлением с аристотелевской логикой без выявления собственных концептуальных установок мыслителя.

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью переосмысления роли логики в философской системе Фараби не только как элемента аристотелевского наследия, но и как самостоятельного методологического основания философии науки и теории познания. Анализ логического учения Фараби в этом контексте позволяет уточнить характер его философской оригинальности и по-новому оценить причины присвоения ему статуса «второго учителя».

Целью статьи является философский анализ концепции логики в трудах Абу Насра аль-Фараби и выявление ее методологического значения в структуре его философской системы. В рамках поставленной цели предполагается рассмотреть основные подходы к интерпретации логики Фараби в современной научной литературе, определить степень ее преемственности по отношению к аристотелевской традиции и выявить элементы концептуальной самостоятельности мыслителя.

Методы и источники

Методологическую основу настоящего исследования составляет **историко-философский и герменевтический анализ** этического учения Абу Насра аль-Фараби. Историко-философский метод применяется для реконструкции концепции счастья и добродетели в контексте средневековой исламской философии и для выявления степени преемственности и трансформации античной (прежде всего аристотелевской) этической традиции в трудах Фараби. Герменевтический метод используется для интерпретации ключевых понятий и смысловых структур фарабийских трактатов с учетом их терминологической специфики и философского контекста эпохи.

В качестве дополнительного метода применяется **компаративистский анализ**, позволяющий сопоставить этические представления аль-Фараби с положениями аристотелевской этики и с интерпретациями этической проблематики в классической исламской философии. Данный метод используется ограниченно и служит уточнению оригинальности фарабийской концепции, а не ее всеобъемлющему сравнительному обзору.

Источниковедческую базу исследования составляют **оригинальные философские труды аль-Фараби**, в которых затрагиваются проблемы этики, счастья и общественного устройства, прежде всего: «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Ведение к счастью», «Книга о достижении счастья», а также комментарии к «Никомаховой этике» Аристотеля. В работе также используются труды современных исследователей исламской философии и этики, посвященные анализу философского наследия аль-Фараби и его интерпретации в историко-философской перспективе.

Добродетельность как этический императив философии аль-Фараби

В истории мировой культуры немало явлений, обладающих значительной философской и исторической ценностью, которые, тем не менее, длительное время оставались вне поля систематического научного осмысления. Такие явления нередко оказывались на периферии «магистральных» путей развития цивилизации и потому воспринимались как второстепенные или локальные. Однако в условиях современного кризиса ценностей, связанного с усилением технологизации, отчуждения и утратой гуманистических ориентиров, интерес к подобным интеллектуальным традициям закономерно возрастает. В этом контексте особую актуальность приобретает философское наследие мыслителей исламского Ренессанса, в частности понимание добродетельности и нравственного совершенства в их трудах. Одной из таких значимых, но недостаточно осмысленных традиций является этическое учение аль-Фараби, сформированное в русле восточного перипатетизма и тюркской интеллектуальной культуры [3. С. 147].

Исторически сложившиеся социальные и политические катаклизмы оказали существенное влияние на трансформацию представлений о добропорядочности и добродетельности в традиционных обществах, включая казахскую культуру. Многовековая система обычного права, передаваемая из поколения в поколение, претерпела значительные изменения, что отразилось на формировании правового сознания и нравственных ориентиров общества. Нарушение органической связи между обычаем и правом, вызванное внешними и внутренними кризисами, привело к утрате целостного этического фундамента. В этом контексте обращение к философии аль-Фараби позволяет реконструировать рационально обоснованную модель нравственного совершенствования человека и общества, не сводимую к эмпирическим нормам поведения.

В центре философской системы аль-Фараби находится человек как существо разумное и нравственное, ориентированное на достижение личного и общественного счастья. Мыслитель рассматривает интеллектуально-нравственное совершенствование как необходимое условие свободы, гармоничного общественного устройства и устойчивого развития государства. В его трудах анализируются происхождение и функционирование общества, формы правления, роль закона и принципы добродетельного государства, а также качества, которыми должен обладать как гражданин, так и политический лидер.

Антропологическая концепция аль-Фараби основывается на понимании человека как единства телесного и духовного начал. В рамках учения о «совершенном человеке» философ подчеркивает необходимость гармоничного развития физических, интеллектуальных и нравственных качеств. К числу таких качеств он относит здоровье тела, ясность ума, развитое воображение, хорошую память, способность к выразительной речи, стремление к истине, благородство души и презрение к избыточному богатству. Особое место среди этих характеристик занимает справедливость, которая выступает

связующим звеном между индивидуальным нравственным совершенством и общественным благом.

Как отмечает Маджид Фахри, представители восточного перипатетизма — аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд — развили античные представления о морально совершенной личности, предложив рационалистический путь духовного совершенствования. Этот путь мыслится ими как системный элемент мироздания, соединяющий микро- и макрокосм, поскольку природа человека заключается в единстве тела, души и духа [4. С. 79]. В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби подчеркивает равенство всех людей по их разумной природе и утверждает гуманность в качестве фундаментального принципа общественной жизни, связывая ее с универсальной способностью человека к разумному познанию и нравственному выбору.

Добродетели в философии аль-Фараби подразделяются на **этические** и **интеллектуальные**. К этическим добродетелям он относит умеренность, мужество, благородство и справедливость, тогда как интеллектуальные добродетели включают мудрость, разум и рассудительность. Эти добродетели не существуют изолированно: они образуют целостную структуру нравственного и интеллектуального совершенства человека.

Ключевым понятием этики аль-Фараби является счастье (са'ада), которое не тождественно ни чувственному удовольствию, ни внешнему благополучию. Счастье понимается им как высшее состояние совершенства, достигаемое через актуализацию интеллектуальных и этических добродетелей. В этом смысле счастье не «обладает» добродетелями, а реализуется через них: мужество, умеренность и справедливость выступают необходимыми условиями достижения истинного счастья, тогда как интеллектуальные добродетели обеспечивают его рациональное осмысление и устойчивость. Именно поэтому добродетельный человек у аль-Фараби мыслится как свободный по своей природе, поскольку его свобода основана на разумном самоуправлении и нравственной самодостаточности.

Идеал совершенного человека и связь с государственным управлением

Идеал совершенного человека у аль-Фараби тесно связан с идеалом главы государства, поскольку, по его мнению, только совершенный человек способен вести общество к гармонии и счастью. Разумный человек учит людей быть разумными, добродетельный воспитывает их добродетельными, счастливый — делает их счастливыми. Таким образом, человек, достигший высшего совершенства, сочетает в себе качества истинного философа и имама.

Аль-Фараби выделяет двенадцать врожденных качеств, необходимых для нравственного и интеллектуального совершенства. В этом он отчасти опирается на идеи Платона о врожденных добродетелях и способностях души, изложенные в трактате *Государство (Politeia)* — о природе души и распределении добродетелей в идеальном обществе. Сопоставление

с платоновской концепцией подчеркивает преемственность фарабийской мысли в области антропологии и этики.

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби связывает понятие совершенства человека с божественным началом, называя Первого Сущего Всевышним, Всезнающим, Мудрым, Истиной, Живым и Жизнью [5. С. 217]. Совершенство человека у аль-Фараби понимается как отражение космического и божественного порядка: чем выше уровень нравственного и интеллектуального развития личности, тем ближе она к идеалу, установленному Создателем. Таким образом, связь между человеком и Создателем демонстрирует философскую основу этического совершенства: совершенство личности определяется гармонией с универсальным порядком и нравственным законом.

Фараби ясно и последовательно раскрывает причину и значение человеческого совершенства, связывая его с онтологическим статусом Первого Сущего: «Поэтому Первый Сущий, поскольку Он находится в наивысшем совершенстве бытия, должен быть умопостижаем нами в наивысшей степени совершенства...» [5. С. 218]. На наш взгляд, в данном утверждении задается фундаментальная установка всей философии аль-Фараби: человеческое стремление к совершенству обусловлено не внешними социальными целями, а метафизической ориентацией разума на абсолютное бытие как высший предмет познания.

Далее мыслитель подчеркивает уникальность и абсолютность Первопричины: «А так как Первопричина является совершенной сущностью, то ее существование не может принадлежать никакой другой вещи, кроме себя самой. Следовательно, она едина в своем существовании» [5. С. 207]. Тем самым, по нашему мнению, аль-Фараби проводит принципиальное различие между совершенным бытием как самоидентифицирующейся сущностью и производными формами существования, что задает предельную границу человеческого совершенствования.

Совершенство Создателя, согласно аль-Фараби, непревзойденно, однако человек, обладая разумом и интеллектом, способен к Его постижению. При этом философ отмечает, что постижение Первого Сущего возможно, хотя и сопряжено с определенными трудностями: «Относительно Него нам следует знать: Его не трудно постигнуть, потому что Он находится на высшей ступени совершенства, но по причине слабости нашего интеллекта, смещения его с материей и небытием, нам трудно Его понимать и сложно Его постигать...» [5. С. 219]. С нашей точки зрения, здесь аль-Фараби подчеркивает парадокс познания: трудность умопостижения Первопричины проистекает не из ее недоступности, а из ограниченности человеческой когнитивной способности.

Эту мысль философ иллюстрирует метафорой света: «Чем сильнее [свет], тем слабее наше зрение» [5. С. 219]. Интерпретируя данный образ, можно утверждать, что чем более очевидна и совершенна истина, тем труднее она поддается человеческому восприятию. В этом же ключе аль-Фараби пишет:

«Несовершенство знания, которое создается в нас о Нем, происходит из-за того, что Он совершенен...» [5. С. 219].

Абсолютное совершенство Первого Сущего проявляется и в его самоценности: «Он велик и славен в себе, Он возвышен, великолепен и славен, возвеличивали Его или нет» [5. С. 221]. Следовательно, по нашему мнению, совершенство здесь мыслится как онтологически самодостаточное, не зависящее от человеческого признания или оценки.

Развивая эстетическое измерение своего учения, аль-Фараби утверждает: «Красота, великолепие и украшение всякого бытия состоят в том, чтобы осуществить свое бытие наилучшим образом и достичь его полного совершенства...» [5. С. 221]. В этом контексте созданная человеком красота может рассматриваться как отражение стремления приблизиться к совершенству Первопричины и уподобиться ей в пределах человеческих возможностей.

Эта идея получает дальнейшее развитие в учении о наслаждении и блаженстве: «Удовольствие, радость и блаженство происходят и достигают своей полноты только через восприятие красивейшего, самого великолепного и наиболее законченного и совершенного...» [5. С. 222]. На наш взгляд, обращение аль-Фараби к путям ощущения и воображения наряду с рациональным познанием сближает его философию с суфийской традицией, в которой познание Бога мыслится как целостный опыт, включающий интеллектуальное, эстетическое и духовное измерения.

Красота, любовь и нравственное совершенство у аль-Фараби

В исламской философской традиции понятие красоты тесно связано с идеей **любви**, которая понимается как стремление к совершенству. Аль-Фараби пишет: «Для нас объект страстной любви — это совершенство и красота, в то время как страстно влюбленный среди нас не обладает никакой красотой, несовершенством» [5. С. 224]. Далее он уточняет: «Итак Он Первый любимый и Первый страстно возлюбленный, хотя к нему привязаны, а Он — нет, хотя Его любят, а Он — нет» [5. С. 224].

Эти высказывания демонстрируют характерное для исламской философии сочетание этики, эстетики и духовной направленности: любовь здесь выступает не только как эмоциональное чувство, но как рационально осмысленное стремление души к совершенству и божественному началу. В этом контексте можно говорить о влиянии мусульманской мистической традиции, в частности идей, близких к суфизму, где любовь рассматривается как путь к духовному совершенству и познанию Бога.

В отличие от Платона и Аристотеля, для которых любовь (*eros*) прежде всего является эстетическим или метафизическим стремлением к целостности или познанию идей, у аль-Фараби любовь имеет сильный нравственный и духовный компонент: она соединяет стремление к личному совершенству с этическим и космическим порядком. Таким образом, любовь у аль-Фараби не является просто эмоциональной или интеллектуальной категорией,

а выступает мостом между моральным, интеллектуальным и духовным совершенством, что и придает этому аспекту философии черты мусульманского мистицизма.

Знание какого-либо предмета может образовываться либо посредством мыслящей силы, либо воображения, либо ощущения. Если существует желание познать ощутимую вещь посредством силы интеллекта, действие, посредством которого оно достигается, будет [фактом] другой силы, содержащейся в [душе] разумной; и это — сила разумная, которая создает интеллект, видение, сновидение, размышление и заключение [5. С. 269]. Здесь, на мой взгляд, особенно важно отметить, что аль-Фараби подчеркивает не просто функциональность интеллекта, а его неразрывную связь с внутренней силой человека, которая и делает возможным постижение истины.

О прекрасных именах Аллаха аль-Фараби пишет: «Имена, которыми достойно называть Первого Сущего, — это имена, обозначающие совершенство и превосходство в сущностях, нас окружающих, причем в лучших среди них; однако без того, чтобы что-либо в этих названиях обозначало совершенства и превосходства, привычно обозначаемые нами в существах, окружающих нас, притом в лучших из них; но только совершенство, присущее Его субстанции. А также те виды совершенства, которые имеют обыкновение обозначаться этими многими наименованиями, являющимися [самыми] многочисленными» [5. С. 230]. По нашему мнению, здесь проявляется попытка мыслителя соединить метафизическую категорию Бога с практическим этическим совершенством человека, что особенно актуально в контексте современной духовной философии.

Все 99 имен Аллаха служат доказательством совершенства Создателя. Постигание хотя бы одного из качеств имен Аллаха является важным шагом к совершенству. Поэтому, называя людей прекрасными именами Аллаха, люди стремятся хотя бы немного приблизиться к качеству этого имени. «Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить ему для того, чтобы он мог достигнуть своего наивысшего совершенства» [5. С. 288]. В нашем понимании, данное утверждение подтверждает необходимость личностного развития как средства достижения духовной и интеллектуальной полноты.

Понятие достижения является важным фактором в совершенствовании самого себя. Кто достигает совершенства, тот достигает счастья. Счастье, по аль-Фараби, определяется следующим образом: «Счастье — это добро, искомое ради самого себя; к нему никоим образом и никогда не стремятся, чтобы добиться чего-то другого, и по ту сторону [счастья] не находится ничего более значительного, чего бы человек не мог достигнуть» [5. С. 289]. Мы считаем, что здесь особенно важно подчеркнуть автономность счастья: оно не инструмент, а цель, что полностью перекликается с концепцией этического самосовершенствования в турецкой философской традиции.

Достижение счастья связано с благими действиями. «Действия, помогающие достижению счастья, — это прекрасные действия. Нравы и привычки, которые производят их, — это добродетели. Последние — это добро, установленное не ими самими, но с целью счастья. Действия, которые мешают [достижению] счастья, являются плохими или уродливыми действиями. Нравы и привычки, отсюда эти действия исходят, — это недостатки, пороки и низости» [5. С. 289]. На наш взгляд, аль-Фараби ясно показывает, что этическое поведение не является случайным, а имеет строгую телеологическую направленность на счастье, что подчеркивает интеграцию морали и рационального мышления.

Мыслящая сила бывает либо практической, либо теоретической. Практическая создана, чтобы служить теоретической; последняя не создана, чтобы обслужить что-либо, кроме себя, но создана для того, чтобы достичь счастья [5. С. 290]. В современном контексте нам кажется, это утверждение особенно резонирует с идеей, что теоретическое знание должно быть ориентировано на внутреннее развитие и личное совершенствование.

«Если счастье, поставленное целью, познается мыслящей силой, к нему стремятся посредством стремящейся силы, выявляя посредством размышления то, что нужно сделать для достижения его с помощью этого воображения и чувства, и если [наконец] эти действия завершаются посредством органов стремящейся силы, то все человеческие действия хороши и прекрасны» [5. С. 291]. Наше мнение: здесь аль-Фараби связывает когнитивное и волевое начало в человеке, показывая, что рациональное понимание счастья обязательно должно реализовываться в конкретных действиях.

Современная амбициозность, постановка цели и достижение остаются одними из ключевых факторов совершенства человека и в современную эпоху. «Вот почему лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [5. С. 303]. С нашей точки зрения, это подчеркивает актуальность коллективной ответственности и социальной взаимопомощи как условия личного совершенствования.

Аль-Фараби обнаружил, что практическая часть философии непосредственно связана с поведением людей и человеческим обществом. Величайшее благо и высшее совершенство может быть достигнуто, в первую очередь, в городе, а не в обществе, стоящем на более низком уровне совершенства. Я считаю, что это подчеркивает не только важность социальной среды, но и необходимость целенаправленной культурной и этической организации общества для реализации потенциала человека.

Таким образом, наиболее совершенной формой общества аль-Фараби является город. Важное место в социальных и этических учениях аль-Фараби занимает идея добродетельного города. Добродетель, по словам аль-Фараби, — это лучшие моральные качества. Аль-Фараби дает определение

добродетельного города. Аль-Фараби сравнивает добродетельный город с здоровым телом и подчеркивает важность сердца.

Во главе добродетельного города не может стоять любой человек, так как управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению, во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю [5. С. 311–312]. На наш взгляд, это подчеркивает, что аль-Фараби связывает политическое руководство не с формальными полномочиями, а с моральной и интеллектуальной подготовкой личности, что делает управление истинно добродетельным.

Такой человек не управляется никем другим; это человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это человек, у которого способность воображения естественным путем достигла высшей степени совершенства [5. С. 313]. Мы полагаем, что мыслитель таким образом очерчивает образ идеального правителя, где рациональное понимание и моральная зрелость соединяются в единую личность.

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмана и заблудшему городу [5. С. 322]. На наш взгляд, противопоставление служит важной методологической функцией: оно позволяет увидеть, что добродетель и нравственность являются ключевыми измерениями качества общества.

Невежественный город подразделяется на несколько типов: город необходимости, город обмена, город низости и несчастья, честолюбивый город, город властолюбивый, город сластолюбивый, безнравственный город, переменчивый город, заблудший город [5. С. 338]. Общими знаниями для всех жителей добродетельного города являются: знание Первопричины и всех ее атрибутов; знание вещей, существующих отдельно от материи, и их атрибутов; ступени до деятельного разума и деятельность каждой из них [5. С. 338]. На наш взгляд, это демонстрирует философскую глубину концепции: моральное и интеллектуальное совершенство граждан напрямую связано с познанием первооснов и закономерностей мироздания.

У различных добродетельных городов и народов могут быть различные религии, хотя все они верят в одно и то же счастье и стремятся к одним и тем же целям [5. С. 341]. Мы считаем, что это показывает универсальность философской идеи аль-Фараби: независимо от культурного или религиозного контекста, добродетельное общество сохраняет общие этические ориентиры.

Аль-Фараби придает особое значение принципу добродетельности для исламской веры, при этом он считает, что для определенных групп людей религия необходима. Главным качеством людей в добродетельном обществе он ставит человечность, так как мирное существование в обществе зависит от нее: «По отношению же к людям связующим началом выступает человечность, и людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, надлежит поддерживать между собою мир» [5. С. 362]. На наш взгляд, это утверждение сохраняет свою актуальность и в современной социальной философии, подчеркивая этическую основу общественного порядка.

Как считает Н.Л. Сейтахметова, «идея „инсан аль-каamil“ нацелена на разумение сердец верующих, освещением их истинного познания и веры, поскольку центральной идеей концепции инсан аль-каamil является совершенствование и познание. В свою очередь, совершенствование — долгий путь познания, путь обретения веры. В чем же заключается смысл и суть совершенствования? Человек должен в совершенстве познать две основные вещи: постичь мир в абсолютном единстве и обрести великую, подлинную веру, которые будут способствовать образовыванию в человеке человеческого» [6. С. 106]. На наш взгляд, вывод Сейтахметовой подчеркивает, что философская идея «совершенного человека» не ограничивается интеллектуальным развитием, но включает духовное и нравственное измерение.

Автор далее отмечает, что совершенный человек в средневековом измерении — это духовная личность. «Одна из центральных проблем в исламском образовании — проблема формирования совершенного человека — инсан аль-каamil; именно в ней реализовывалась исламская нравственная парадигма — „макарим аль-ахлак“ благородного нрава, которая формировалась в текстах Корана и Сунны. Полисемантическое значение концепта „каamil“ можно выявить в суфийской, каламистской и адабной литературе. В суфизме появляется термин „инсан ал-каamil“ — совершенный человек, в фальсафе — добродетельный человек, а в философской лирике Востока — человек-стоик, человек-скептик, совершенство которого заключалось в трагической мудрости» [7. С. 105]. Мы считаем, что такое комплексное понимание совершенства человека делает концепцию аль-Фараби актуальной и для анализа современных этических и образовательных практик.

Согласно Р. Валзеру, идея совершенного человека аль-Фараби была только частично приемлема для Авиценны (980–1037). Поскольку совершенный человек для Авиценны идентичен пророку, он не может быть удовлетворен тем, что ограничивает пророчество только воображением и подчиняет его философии. И будучи самим философом и отстаивая первенство разума, такого как аль-Фараби (хотя он и ближе к Плотину, чем он), он вынужден отождествлять пророчество с высочайшей степенью философии [8. С. 148].

Совершенный человек аль-Фараби отдает все силы на благо общества и обретает счастье в служении общественным интересам. Совершенный человек, как полагают восточные перипатетики, всегда будет нести милосердие, добро и справедливость. Основная цель совершенной человеческой жизни — достойная подготовка к встрече с Первосущим, потому что только он может дать человеку истинную награду за благочестивую жизнь на земле. Самые важные качества совершенного человека — сострадание и щедрость, доброта и справедливость, смирение и терпимость, ответственность, трудолюбие и отзывчивость.

В трактате «Философия Аристотеля» аль-Фараби выделяет основную идею аристотелевской философии — это проблема человека, человека совершенного, совершенство которого ассоциируется у Аристотеля с обретением

человеком достоверных знаний, «необходимо полезных для его жизнедеятельности, от чего человек приходит в восторг, а „душа его становится“ величественной и благородной». Аль Фараби акцентирует свое внимание на утверждении о том, что стремление человека к познанию окружающей его действительности «является потребностью человеческой сущности» и в этом он видит необходимое условие для формирования человеческой личности и достижения им наивысшего совершенства и мудрости. «Наука, в которой впервые была рассмотрена Аристотелем проблема мудрости, — говорит аль-Фараби, — стала самой первой необходимостью в обогащении разума, ради которого создан человек» [8. С. 143].

Наивысшее совершенство человеческого тела состоит в том, что оно в наилучшей степени прилажено, подогнано к тому, чтобы принять в себя разумную душу... [9. С. 33]. Человек сам по себе, по мнению аль-Фараби, по своей природе предназначен для добра и совершенства, люди имеют склонность к гармонии, ритму и красоте. Естественная красота человека, для аль — Фараби, является совершенной формой организации живых существ, гармоничным единством качеств, свойств и форм целесообразного творчества природы. Красивое в человеке и обществе — это гармония совершенства физического и духовного, где духовное, безусловно, возвышается над физическим.

Таким образом, в человеке Фараби усматривает два аспекта красоты: разум (внутренняя, духовная красота) и физическое совершенство (внешняя телесная красота), причем красоте разума аль-Фараби отдает предпочтение перед красотой телесной. Аль-Фараби в своих произведениях призывал наделять людей «этическими добродетелями», т.е. воспитывать средствами искусства [10. С. 82].

Настоящее благо и счастье — в потустороннем мире, и достичь его человек может лишь перестав сознавать себя чем-то индивидуальным, «слившись» с Богом, а подобное слияние осуществляется на пути непрерывного нравственного самосовершенствования... Высшее благо состоит в познании Бога. Бог создал человека таким образом, что он ощущает желание постигать Бога и его мудрость. Это познание осуществляется через самопознание [11. С. 32].

Философы (фаласифа) рассматривали свою науку как высшую цель гуманитарного образования и средство «спасения» (наджат), т.е. высшего человеческого совершенствования и достижения счастья [10. С. 22]. На наш взгляд, здесь важно подчеркнуть, что философия у аль-Фараби не является абстрактной дисциплиной, а инструментом формирования личности, направленным на практическое достижение этического и интеллектуального совершенства.

Во всех философских трудах великого мыслителя самой актуальной проблемой является проблема совершенства человека [12. С. 33]. По словам Чарльза Э. Баттерворта, произведения Фараби «довольно очаровательны, а зачастую и обманчивы. Его язык удивительно прост, его предложения

довольно просты. Чаще всего Фараби излагает нечто, напоминающее повествование, почти историю о том, как вещи — как естественные, так и обычные — просто не подлежат сомнению. По мере того как повествование разворачивается, читатель постепенно начинает осознавать, что Фараби объясняет политическое лидерство, пророчество, моральную добродетель, гражданский порядок — основные субъекты политического дискурса — совершенно беспрецедентным образом. Обычно в отчете объясняются конечные причины, по которым люди живут в гражданском обществе, как наилучшим образом можно организовать объединение для удовлетворения самых высоких человеческих потребностей, каким образом большинство реальных режимов отличаются от этого лучшего порядка, а также причины, по которым философия и религия желают этого. Считаю этот порядок действительно лучшим» [13. С. 25]. На наш взгляд, комментарий Баттерворта справедливо подчеркивает уникальность политической и этической философии Фараби, где простота изложения сочетается с глубиной содержания и практической направленностью на благо общества.

Произведения аль-Фараби несут на себе выраженный отпечаток полемичности и живой дискуссии различных точек зрения и авторских позиций. Афористичность и краткость, синтез и обобщенность, понятийность и рациональность, пронизанные светом духовности, — отличительные черты его произведений и характера философского творчества [14. С. 19]. Мы считаем, что именно сочетание рациональности и духовной направленности делает его философию универсальной и актуальной для современного гуманитарного знания.

Каждый человек, полагает аль-Фараби, обладает потенциальным разумом и наделен способностью мыслить и осуществлять интеллектуальную деятельность. Но, чтобы потенциальный разум актуализировался и стал благоприобретенным разумом, т.е. культивируемым посредством постоянной интеллектуальной работы и образования, необходимы не только личностные усилия человека, но и участие государства в этом процессе. На наш взгляд, это подчеркивает важность комплексного подхода к развитию личности, где гармония индивидуального и общественного начала является условием реализации интеллектуального и нравственного потенциала.

Граждане Добродетельного города должны повиноваться не установлениям людей, пусть даже наилучших — аристократии, а следовать высшим целям, определенным вселенским разумом. Поэтому все, хотя бы они того или нет, и в разной степени, в силу осуществления своего предназначения, должны быть приобщены к просвещению и образованию [14. С. 9–11]. На наш взгляд, этот тезис демонстрирует философскую концепцию аль-Фараби, где образование и просвещение рассматриваются как фундаментальные условия нравственного и социального совершенства граждан, что сохраняет актуальность и в современном обществе.

Добролетельность как путь достижения счастья

Добродетель, по аль-Фараби, является результатом всего предшествующего процесса жизнедеятельности, упражнения, навыка и воспитания. Человек свободен в том смысле, что только от него самого зависит, каким ему быть в нравственном отношении к моменту совершения поступка. Как утверждает мыслитель: «Любой человек с врожденным состоянием и предрасположением к добродетельным или порочным поступкам способен противодействовать и совершать поступок, исходящий из противоположенного предрасположения, причем это ему дается с трудом до тех пор, пока оно не будет облегчено привычкой и станет легко осуществимым, если закрепится привычкой» [15. С. 185–186]. На наш взгляд, это подтверждает идею о том, что нравственное совершенствование требует активного усилия и сознательной работы над собой, а также демонстрирует важность повторяемых практик в формировании добродетели.

Те или иные добродетели закрепляются в человеческой душе в результате устойчивого повторения действий, соответствующих данной добродетели. Многократно повторяясь, добродетельные действия становятся привычными. «Отказаться от того, что уже стало привычкой, и совершать поступки, противоположные этому, можно, но это дается с трудом до тех пор, пока человек не привыкнет» [15. С. 185–186]. Аль-Фараби разъясняет: «Когда к природным состояниям и предрасположениям к добродетели или пороку присоединяются подобные им нравственные качества, и они закрепляются привычкой, данный человек совершенствуется в этом, и исчезновение таких закрепившихся в нем состояний, хороши они или дурны, затруднено» [15. С. 183]. На наш взгляд, это подчеркивает генетическое и индивидуальное разнообразие человеческой личности, влияющее на формирование нравственного потенциала и пути его реализации.

Жизнь в соответствии с добродетелями гарантирует человеку достижение счастья. Процесс становления и совершенствования добродетелей длится всю человеческую жизнь, прекращаясь лишь со смертью, ибо только жизнь дает человеку возможность творить добро и достигать счастья. Достижение счастья, таким образом, является целью земного пребывания человека, и философия аль-Фараби выступает как жизнеутверждение, направленное на постоянное совершенствование и совершенные поступки. «Первое совершенство — это когда человек совершает действия, [проистекающие из] всех добродетелей. Он не просто обладает добродетелью, не совершая [проистекающих из] нее действий; совершенство [человека] состоит в выполнении им действий, а не в приобретении свойств, благодаря которым происходят действия» [15. С. 262]. Мы считаем, что это положение ясно показывает практическую направленность аль-Фараби: нравственные качества реализуются только через активное действие, а не пассивное обладание ими.

В то же время аль-Фараби не допускает утилитарного или прагматического обоснования добродетели ради получения материальных благ. Он

выступает за самодостаточность и самоценность добродетели. Основными методами постижения добродетелей являются обучение, воспитание и убеждение. «Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании. Обучение осуществляется только словом, тогда как при воспитании народам и горожанам прививают привычку совершать действия, исходящие из свойств, основанных на знании, побуждая их к этим действиям, возбуждая в них желание совершать их, делая так, чтобы эти свойства и связанные с ними действия завладели душами людей и чтобы люди как бы воспылали к ним страстью. Возбуждение же желания совершать что-то осуществляется иногда посредством слова, иногда посредством действия» [15. С. 320–321]. На наш взгляд, этот комплекс методов демонстрирует системность философии аль-Фараби, где обучение и воспитание интегрированы с нравственным развитием и практической жизнью.

Вся система обучения и воспитания жителей Добродетельного города выражает философию упорядоченности, логоса, пронизывающего все земное и космическое и объединяющего их в гармоническое целое. Добродетельный город — это не только конструкция идеального государства, но и философская модель мира, где жизнь общества интегрирована с космическим порядком. Это построенная на принципах разума система совместной жизнедеятельности людей, основанная на взаимопомощи, доброте, знании. Мы считаем, что концепция Добродетельного города отражает уникальный синтез этики, политики и метафизики, присущий аль-Фараби.

Согласно аль-Фараби, существуют два рода добродетелей: интеллектуальные и этические. «Интеллектуальные — это добродетели разумной части [души], такие как мудрость, разум, сообразительность, острота ума, понятливость...» [15. С. 179]. Интеллектуальные добродетели лежат в основе мыслительных способностей, определяющих полезность чего-либо для достижения конечной цели, включая оценку религии, счастья и управления Добродетельными городами. Эти добродетели связаны с теоретическими науками: математикой, физикой и метафизикой.

Этические добродетели определяют характер пользы чего-либо через практические искусства. «Этические — это добродетели стремящейся части [души], такие, как умеренность, храбрость, щедрость, справедливость» [15. С. 179]. Они формируются привычкой: «Этические добродетели и пороки возникают и закрепляются в душе в результате многократного повторения действий, возникающих от данного нравственного [качества], в течение какого-то времени и привыкания к ним» [15. С. 179]. На наш взгляд, это подтверждает важность систематической практики для формирования характера и нравственного потенциала личности.

Добродетель представляет собой среднее между двумя крайностями. «Действия, являющиеся благими, суть умеренные, расположенные посередине между крайностями, которые обе дурны, одна из них — избыток, другая —

недостаток. Точно так же и добродетели — душевные состояния и свойства, находящиеся посередине между двумя состояниями, которые оба являются пороком: одно — излишество, другое — недостаток» [15. С. 186]. На наш взгляд, принцип «золотой середины» является универсальным этическим мерилom, обеспечивающим гармонию личности, общества и отношений с окружающим миром.

Все качества человека зависят от меры действия и соразмерности тела и души, что приводит к гармонии человека с миром, обществом и самим собой. Нарушение меры ведет к дисгармонии: щедрость превращается в скупость или расточительство, остроумие — в шутовство, правдивость — в притворство, дружелюбие — в высокомерие [15. С. 119]. Мы считаем, что это положение подчеркивает естественную предрасположенность человека к добру и гармонии, которая реализуется через воспитание, привычку и рациональное усилие.

Аль-Фараби исходит из того, что человек — существо политическое. Но добродетели не даны человеку природой как некоторые качества души, их надо формировать, воспитывать, культивировать. Исходя из того, что душа человека по аль-Фараби разделяется на стремящуюся часть, ощущающую, воображающую и разумную, он пишет: «[Деятельный разум] наделяет человека этими знаниями и умопостигаемыми сущностями лишь после того, как в нем развивается и образуется сначала ощущающая часть души, [затем] стремящаяся часть, в которой желание и отвращение связаны с ощущением. Орудиями [желания и отвращения] являются части тела. Благодаря им обоим возникает воля. Воля — это в первую очередь желание, [исходящее] из ощущения. Желание относится к стремящейся части [души], тогда как восприятие относится к чувству. Затем образуется воображающая часть души, благодаря которой появляется желание, и, таким образом, вслед за первой волей приходит вторая воля. Последняя является желанием, исходящим из воображения. Благодаря этой [воле человек] может воспринять первые знания, образующиеся благодаря деятельному разуму в разумной части его души. Тогда в человеке образуется третий вид воли, а именно желание, исходящее от мыслительной способности. Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку, но никоим образом не животным. И благодаря этому человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие [поступки] и получать за это воздаяние и наказание.

Первые две воли могут иметь место в неразумном животном. Если же человек наделен третьим видом воли, тогда он может стремиться к счастью, поскольку он обладает способностью различать добро и зло, хорошее и плохое» [15. С. 112–113].

У аль-Фараби же совершенный человек — это размышляющий и действующий субъект, мудрец и правитель. Идеал — жизнь по нормам, социальным санкционированным добродетельным городом (государством).

Конкретизируя цель нашего исследования (этика аль-Фараби), следует отметить, что большой теоретический интерес представляет анализ внутренних и внешних факторов развития совершенного города и их взаимодействие. Аль-Фараби употреблял термин «город» не только для обозначения города как единицы административно-территориального деления, но и для обозначения государства, а также различных социальных групп, имевших место в феодальном обществе. Отсюда, к внешним факторам становления добродетельного города относятся объективные условия развития конкретно-исторического общества, а к внутренним — готовность к совместным действиям, обеспечивающим материальное благополучие, мир и духовное совершенствование.

Высшее благо и совершенство, считает аль-Фараби, могут быть достигнуты в первую очередь «городом», но «никак не обществом, стоящим на более низкой ступени развития». Для аль-Фараби поэтому «город» — это более высокая ступень развития человеческого общества. По его мнению, «звероподобные по природе [люди] не являются горожанами и совершенно не имеют городских объединений» [5. С. 126–128]. Классификация городов в той или иной мере раскрывает у аль-Фараби реалии феодального общества того времени. Исследование видов городов идет как реализация определенной мировоззренческой позиции, определенного понимания смысла жизни и человеческого счастья.

Добродетельный город — идеал аль-Фараби. Невежественные города (города необходимости, города обмена, города низости, города честолюбия, города свободы и коллективности) — реальность, но как считает философ, имеют потенциальную возможность к совершенствованию при условии занятия просвещением, образованием, нравственным воспитанием. От лицемерия же и сознательного обмана спасения нет. «Образование добродетельных городов, — пишет аль-Фараби, — наиболее всего возможно и легко осуществимо в городах необходимости и коллективных городах», в которых могут появиться достойные люди [5. С. 160]. Противопоставление добродетельного и невежественного городов у аль-Фараби идет и по ценностным критериям, которые составляют предмет стремлений их жителей. Одним из таких критериев является рациональное представление о всеобщем благе и счастье, а также степень распространенности добродетелей.

В добродетельных городах у правителя и его жителей имеется и истинное понятие о счастье человека, в порочных же городах отсутствует такое понятие по причине незнания, либо в силу поверхностного, лицемерного принятия истины («безнравственный город»), либо в силу отклонения или забвения правильного понятия («заблудший город»).

«Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общества, где люди помогают друг другу в достижении счастья, — есть добродетельные общества. Народ, все города которого помогают друг другу

в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким образом, вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья» [5. С. 303]. Совершенный город — это город добродетелей. Это бытие человека как нравственного существа, т.е. человека, живущего в обществе и благодаря этому осуществляющего свою жизнедеятельность, как устремленность к счастью, к нравственному совершенству. Нравственность, добродетель человека, утверждение его в сфере социальных, а значит собственно человеческих отношений — вот, что заложено изначально в основу совершенного города.

Общечеловеческие нравственные ценности трансформируются у аль-Фараби в виде конкретных добродетелей, представлений о человеческом благе, счастье жителей добродетельного города. Добродетельный город не является объединением людей, сотрудничающих ради удовлетворения только материальных потребностей, необходимых для физического существования человека; — это город, жители которого не стремятся к богатству как к самоцели. Это — не город, где люди помогают друг другу в достижении почестей; он не существует ради порабощения других; это — не общество анархии, отсутствия целенаправленного сотрудничества; это — не «безнравственный город», где люди, если и обладают истинными знаниями, то, не поступают в соответствии с ними. Это, наконец, не город, в котором люди имеют ложные представления о счастье и, поступая в соответствии с ними, никогда не достигают счастья.

Подобное понимание добродетельного города соотносится с интерпретацией аль-Фараби, предложенной Н.С. Кирабаевым, который подчеркивает, что социально-политическая философия мыслителя опирается на единство этики, логики и метафизики, а нравственное совершенство человека выступает условием гармоничного общественного устройства и подлинного счастья [16. С. 138–156]. На наш взгляд именно в этом нормативном характере учения аль-Фараби проявляется его актуальность: философ рассматривает общество не как механизм удовлетворения интересов, а как пространство моральной реализации личности, где истинное счастье возможно лишь при согласованности знания, добродетели и практического действия.

Добродетельный город — это сообщество людей, которое характеризуется совершенством, полнотой и самодостаточностью. В философии аль-Фараби видит важнейшее средство достижения совершенства и счастья, которое возможно обрести лишь в добродетельном городе. Вне добродетельного города — нет подлинного человека. Чем совершеннее общество, тем совершеннее человек. Потому, во имя своих же интересов, каждый должен вносить реальный и достойный вклад в процветание и развитие общества, в котором он пребывает и жизнедеятелен [15. С. 296]. Достижение человеком счастья, пути и средства его обретения, умение жить в гармонии с мировым целым (человечеством как совершенным сообществом) — основная проблема, с которой сталкивается гражданская философия (этика) Аль-Фараби.

Счастье — центральная категория этики аль-Фараби — не есть нечто индивидуальное, присущее «изолированному» (атомизированному) человеку. Его нельзя достичь в одиночестве на пути самоизоляции и мизантропии (как, например, в этике А.Шопенгауэра, пронизанной пессимизмом и неверием в духовные, нравственные силы человека). Каждый житель добродетельного города получает свою долю счастья в зависимости от своих природных способностей и места, занимаемого им в иерархии города. «Ясно, — указывает аль-Фараби, — что [доля] счастья, которую получают жители города, как в качественном, так и в количественном отношении превосходят друг друга в зависимости от того, насколько превосходят друг друга совершенства, получаемые ими благодаря деятельности города» [15. С. 34]. Личное счастье каждого человека складывается из общих знаний (первоначал), свойственных всем жителям добродетельного города, и частных знаний, необходимых ему для осуществления деятельности. На каждой иерархической ступени добродетельного города происходит относительно самостоятельный процесс достижения счастья, сливаясь, они приводят к общей цели — достижению счастья всем добродетельным городом. Человеческое счастье — абсолютная ценность. Поэтому оно является предметом стремления всех людей. И нет такой ценности, которую можно было бы поставить выше счастья или хотя бы сравниться с ним. Как писал Аристотель, (а его аль-Фараби считал своим Учителем), «счастье — это такая цель, которую никто никогда не избирает средством ради чего-то другого». Вот почему эта цель является высшей, всеобщей, самодостаточной. Идея счастья, как всеобщей цели, как высшего блага, выступает своеобразным знаменателем гуманизма и свободы, справедливости и жизненного смысла.

Чтобы люди были счастливы, надо знать и рационально понимать, в чем состоит подлинное счастье, ибо цена неправильного суждения (невежественные города) слишком велика и наносит непоправимый ущерб нравственному здоровью человека. Для достижения счастья необходимо, прежде всего, теоретическое обоснование его. Поэтому аль-Фараби показывает органическую связь этики и политики (внутренних факторов нравственного совершенствования) с теорией познания (знанием добродетелей). Его трактат «О взглядах жителей добродетельного города», посвященный социально-этическим вопросам, рассматривает также общие вопросы метафизики, космологии, теории познания, (внешние факторы).

Философия в достижении счастья имеет существенное значение. «Поскольку мы достигаем счастья только тогда, когда нам присуще прекрасное, а прекрасное присуще нам только благодаря искусству философии, то из этого необходимо следует, что именно благодаря философии мы достигаем счастья» [14. С. 35]. Для овладения философией, как считал аль-Фараби, необходим хороший нрав, выработанный в результате осуществления прекрасных действий. Поэтому аль-Фараби большое значение придает привычке как фактору, формирующему нравственность и духовное совершенство человека.

Хороший нрав определяется философом как соблюдение меры в действиях, что сближает его с рациональной этикой Сократа и дианозетическими добродетелями Аристотеля [15. С. 198]. Таким образом, добродетельный город как совершенное сообщество является ступенью, шагом, а также и условием достижения счастья. Аль-Фараби, отрицает врожденность моральных качеств. Подобно тому, как человек не рождается разумным, а лишь способным к разумности, так он не рождается злым или добрым. Аль-Фараби писал: «Человек не может быть наделенным с самого начала от природы добродетелью или пороком, так же как он не может быть прирожденным ткачом или писцом» [15. С. 180]. Отсюда первостепенное значение имеет деятельность правителей, которые вдохновляются истинной философией и способны привести данное общество к состоянию добродетели. «Политические деятели делают жители городов хорошими, приучая их делать добро» [15. С. 14].

Назначение правителя, согласно аль-Фараби, заключается в таком управлении государством, «чтобы устанавливалась взаимосвязь и взаимосогласованность частей города и достигался такой порядок, при котором [жители] помогают друг другу в искоренении зла при обретении благ <...> сохраняя и увеличивая то, что как-то содействует и приносит пользу достижению счастья, стараясь сделать полезным то, что приносит вред, и устраняя или уменьшая то [вредное], что нельзя сделать [полезным]» [15. С. 132–133].

Государственный деятель у аль-Фараби — есть ваятель и лекарь человеческих душ. Врачу, лечащему тело человека, его физическую субстанцию, необходимо знать морфологию и физиологию тела, болезни, которые могут поражать организм и каждую из его частей, причины, вызывающие поражение тела и его органов и т.д. «Точно так же, — считает аль-Фараби, — государственному деятелю или правителю, который лечит души, необходимо знать всю душу, ее части, недостатки и пороки, поражающие ее и каждую из ее частей, откуда они происходят и от какого количества причин; необходимо знать те душевные состояния, при которых человек совершает добрые поступки, сколько их, как устранять недостатки у жителей городов, какими искусными приемами добиться укрепления [добродетелей] в душах горожан и какими способами сохранять у них [эти добродетели], дабы они не исчезли» [15. С. 174–175].

Аль-Фараби предъявляет исключительно высокие требования к правителю. Правитель — это совершенный человек, в глазах людей он занимает, в силу своей добродетельности, слишком высокое положение, а потому и достоин управлять, как истинный правитель всеми городами. Человек же противоположенного типа — есть растерянный индивид. «Нельзя, — пишет аль-Фараби, — идти путем, уклоняющимся от истины и добродетели, ибо если человек пойдет этим путем, то впадает в заблуждение и смятение» [15. С. 272]. Самое главное, подчеркивает мыслитель, — это сохранять мудрость в руководстве, ибо при отсутствии таковой, несмотря на другие положительные качества правителя или нескольких правителей, государство не

будет стабильным, и ему будет угрожать гибель. Аль-Фараби констатирует, что если правитель обладает способностью быть умеренным в нравственности и в практических поступках, но при этом неосознанно или сознательно не стремится к выгоде государства, не обращает внимания на вред, наносимый обществу, актуализацию этой способности следует отнести к порочному искусству управления государством. «Истинным правителем является тот, кто в искусстве, посредством которого он управляет городами, ставит целью и предметом стремления, создание для себя и остальных горожан подлинного счастья, которое является пределом и целью искусства правления» [15. С. 198].

Идеальный правитель определяет место каждой группы людей и каждого члена общества в соответствии с их способностями и сообразно с тем, чего они достойны. Основным принципом построения города является принцип управления и подчинения. Основной задачей главы города является обучение. Существуют первоначала, знание которых является необходимым для всех жителей Добродетельного города, помогая им в выборе путей к достижению своих целей.

Этого правителя аль-Фараби во «Взглядах жителей добродетельного города» и в «Гражданской политике» называет первым правителем, а в работе «О достижении счастья» — имамом, философом, законодателем. Первый правитель является философом, поскольку обладает теоретической добродетелью в совершенстве, законодателем, поскольку прекрасно знает условия реализации практических умопостигаемых сущностей среди народов и городов, имамом, поскольку является руководителем в абсолютном смысле, а пророком, поскольку, благодаря способности воображения, он может быть прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий. Таким образом, правители, по аль-Фараби, являются правителями не только по воле, но и по природе.

Указанные нравственные характеристики, необходимые для правителя — любовь к истине, благородство, величие характера, взятые сами по себе — являются идеальной нормой, поддерживающей живучесть утопической концепции «просвещенного абсолютизма», ставшего популярным и в европейской социальной философии XVIII века.

«По отношению же к людям, — отмечает аль-Фараби, — связывающим началом выступает человечность. И людям, поскольку они принадлежат к роду человеческому, подлежит поддерживать между собой мир» [17. С. 362]. Аль-Фараби, как истинный гуманист своего времени, будущее общество представлял без войн, нищеты, мечтал о всеобщем счастье, торжестве справедливости, равенстве, дружбе народов. Однако следует отметить, что высказывание аль-Фараби о возможности объединения и взаимной помощи всех народов в целях достижения истинного счастья каждого и всех исторически воспринималось как утопическое представление — иллюзорная мечта о мирной жизни на земле и дружбе народов. Тем не менее, проповедуя дружбу

между народами, опираясь на «философию надежды» и гуманизм, возвеличивая самого человека и его разум, аль-Фараби в своих этических наставлениях отстаивал реальное счастье людей, призывал их к самосовершенствованию через постоянный нравственный поиск и воспитание. На наш взгляд, этот подход демонстрирует сочетание гуманистической перспективы и практической философии, где нравственное совершенствование личности рассматривается как ключевой фактор построения гармоничного и справедливого общества. Анализ работ, например, Н.С. Кирабаева о свободе как философской проблеме, показывает, что проблема свободы и ответственности личности рассматривается как ключевой ценностный ориентир для построения справедливого общества, что приближает философскую концепцию аль-Фараби к решению практических социальных задач XXI века [18. С. 514–519]. На наш взгляд, это свидетельствует о том, что идеи аль-Фараби сохраняют свою актуальность и в современных условиях, особенно в контексте дискуссий о толерантности, гражданской ответственности и этическом развитии личности.

Заключение

На основании результатов сравнительного анализа социально-этического учения аль-Фараби можно сделать следующие обобщения:

- Исходя из своей метафизики и учения о душе, аль-Фараби вывел теоретические контуры идеального совершенного государства, — «добродетельного города» — как закреплённую систему подлинно человеческих, нравственных отношений между людьми. Главное отличие его от «невежественных городов» состоит в утверждении нравственных добродетелей посредством воспитания, и в категорическом отрицании использования их для достижения политических целей.

- Социально-утопический идеал аль-Фараби (просвещённый абсолютизм) является результатом осмысления им реалий средневекового арабского общества в период расцвета халифата и является отражением интеллектуальной и духовной ситуации того времени.

- Аль-Фараби был первым в исламской философии, кто создал систематическое учение о путях общественного переустройства. Определяющей характеристикой идеального общества по его убеждению должна быть нравственная составляющая.

- Аль-Фараби отталкивается от дихотомии «совершенный, подлинный» человек и «невежественный, низкий обыватель». Аль-Фараби рассматривает проблему на уровне «добродетельного города» и «невежественных городов».

- Аль-Фараби, придавал решающее значение роли социальной среды в формировании человека, что имело большое значение для своего времени, в смысле приближения к научному объяснению источников и причин возникновения и формирования нравственности.

– Аль-Фараби утверждает, что человек не обладает врожденными нравственными качествами и сосредоточивает внимание на воспитании, просвещении и овладении знаниями.

– Аль-Фараби большое внимание уделяют просвещенному управителю, который заботится о благе народа.

– обращение к духовно-нравственному диалогу мыслителей обогащает современную социально-философскую мысль, позволяет осмыслить вектор и тенденции развития евразийской культуры.

Список литературы

- [1] *Хайруллаев М.* Культурное наследие и история философской мысли. Ташкент : Узбекистан, 1985.
- [2] *Кирабаев Н.С.* Историко-философская арабистика в России на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 4. С. 695–719. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-4-695-719 EDN: FGTPQJ
- [3] *Зиманов С.З.* Древний мир права казахов и его истоки. Т. 1. Алматы : Жети Жаргы, 2001.
- [4] *Fakhry M.* Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle // *Journal of the History of Ideas*. 1965. Vol. 26. No. 4. P. 469–478. DOI: 10.2307/2708494
- [5] *Аль-Фараби.* Философские трактаты. Алма-Ата : Наука, 1970.
- [6] *Сейтахметова Н.Л., Смагулов М.* Концепция «инсан аль-камил» как модель совершенного человека и ее ценностная роль в образовательном процессе // *Адам элеми*. 2017. № 1 (71). С. 105–113.
- [7] *Проблемы античного мира: научный сборник статей / отв. ред. В.Н. Вдовин.* Алматы, 2014.
- [8] *Walzer R.* Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination // *The Journal of Hellenic Studies*. 1957. Vol. 77. No. 1. P. 142–148.
- [9] *Касымжанов А.Х.* Эстетические взгляды Фараби. Душанбе : Ирфон, 1990.
- [10] *Жолмухамедова Н.Х.* Идея гармонии в эстетической концепции аль-Фараби // *Аль-Фараби. Философско-политологический и духовно-познавательный журнал*. 2003. № 2 (2). С. 77–84.
- [11] *Коянбаева Г.Р.* Идея совершенного человека в философии аль-Фараби и суфизме // *Аль-Фараби. Философско-политологический и духовно-познавательный журнал*. 2011. № 2 (34). С. 30–37.
- [12] *Сагадеев А.В.* Восточный перипатетизм. Москва : Марджани, 2009. EDN: QWUQFP
- [13] *Butterworth Ch.* Ethics in Medieval Islamic Philosophy // *The Journal of Religious Ethics*. 1983;11(2):18–27.
- [14] *Нысанбаев А.Н.* Наследие аль-Фараби как историческая предпосылка современного межкультурного диалога // *Наследие аль-Фараби и проблемы современного межкультурного диалога*. Алматы, 2009. С. 16–25.
- [15] *Курмангалиева Г.* Социогуманитарное развитие современного Казахстана: духовно-ценностный потенциал концепции интеллектуального развития аль-Фараби // *Аль-Фараби*. 2013. № 2 (42). С. 3–13.

- [16] Кирабаев Н.С. Политическая мысль мусульманского средневековья. Москва : РУДН, 2005. EDN: SQUKVF
- [17] Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Социально-этические трактаты. Алма-Ата : Наука, 1973.
- [18] Кирабаев Н.С., Хрячков А.В. Свобода как философская проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 2. С. 504–519. DOI: 10.22363/231323022025292504519 EDN: UIXLYQ

References

- [1] Khairullayev M. *Cultural Heritage and the History of Philosophical Thought*. Tashkent: Uzbekistan publ.; 1985. (In Russian).
- [2] Kirabaev NS. Historical and philosophical Arabic studies in Russia at the turn of the century (the 2nd half of the XX — early XXI centuries). *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(4):695–719. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-4-695-719 EDN: FGTPQJ
- [3] Zimanov SZ. *The Ancient World of Kazakh Law and Its Origins*. Vol. 1. Almaty: Zheti Zhargy publ.; 2001. (In Russian).
- [4] Fakhry M. Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas*. 1965;26(4):469–478. DOI: 10.2307/2708494
- [5] Al-Farabi. *Philosophical Treatises*. Alma-Ata: Nauka publ.; 1970. (In Russian).
- [6] Seitakhmetova NL, Smagulov M. The Concept of "Insan al-Kamil" as a Model of a Perfect Person and Its Value Role in the Educational Process. *Adam Alemi*. 2017;(1):105–113. (In Russian).
- [7] Vdovin VN, ed. *Problems of the Ancient World: Collection of Scientific Articles*. Almaty; 2014. P. 141–148. (In Russian).
- [8] Walzer R. Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination. *The Journal of Hellenic Studies*. 1957;77(1):142–148.
- [9] Kasymzhanov AKh. *Aesthetic Views of Al-Farabi*. Dushanbe: Irfon publ.; 1990. (In Russian).
- [10] Zholmukhamedova NKh. The Idea of Harmony in Al-Farabi's Aesthetic Concept. *Al-Farabi. Philosophical, Political, and Spiritual-Cognitive Journal*. 2003;(2):77–84. (In Russian).
- [11] Koyanbayeva GR. The Idea of a Perfect Person in Al-Farabi's Philosophy and Sufism. *Al-Farabi. Philosophical, Political, and Spiritual-Cognitive Journal*. 2011;(2):30–37. (In Russian).
- [12] Sagadeev AV. *Eastern Peripateticism*. Moscow: Marjani Publishing House; 2009. (In Russian). EDN: QWUQFP
- [13] Butterworth Ch. Ethics in Medieval Islamic Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*. 1983;11(2):18–27.
- [14] Nysanbayev AN. Al-Farabi's Heritage as a Historical Prerequisite for Modern Intercultural Dialogue. In: *The Heritage of Al-Farabi and the Problems of Modern Intercultural Dialogue*. Almaty; 2009. P. 16–25. (In Russian).
- [15] Kurmangalieva G. Socio-Humanitarian Development of Modern Kazakhstan: The Spiritual and Value Potential of al-Farabi's Concept of Intellectual Development. *Al-Farabi*. 2013;(2):3–13. (In Russian).
- [16] Kirabaev NS. Arabic-language Peripateticism as a philosophical tradition. *Voprosy Filosofii*. 2010;(6):120–131. (In Russian). EDN: SQUKVF
- [17] Al-Farabi, Abu Nasr Muhammad. *Social and Ethical Treatises*. Alma-Ata: Nauka publ.; 1973. (In Russian).

- [18] Kirabaev NS, Khryachkov AV. Freedom as a Philosophical Problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(2):504–519. (In Russian). DOI: 10.22363/231323022025292504519 EDN: UIXLYQ

Сведения об авторах:

Муратбеков Магжан Бауыржанович — докторант образовательной программы «Философия», Казахский национальный педагогический университет имени Абая, Республика Казахстан, 050010, Алматы, пр. Достык, д. 13. E-mail: magzhan2001@gmail.com

Божбанбаев Бауыржан Муратбекович — кандидат философских наук, доцент, Казахская национальная академия искусств имени Т. Жургенова, Республика Казахстан, 050000, Алматы, ул. Панфилова, д. 127. ORCID: 0000-0001-9928-4709. E-mail: bbozhbanbaev@gmail.com

Габитов Турсун Хафизович — доктор философских наук, профессор, Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Республика Казахстан, 050040, Алматы, проспект Аль-Фараби, д. 71. ORCID: 0000-0002-1330-1799. E-mail: tursungabitov@mail.ru

About the authors:

Muratbekov Magzhan B. — PhD student in Philosophy, Abai Kazakh National Pedagogical University, 13 Dostyk Ave., Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan. E-mail: magzhan2001@gmail.com

Bozhbanbayev Bauyrzhan M. — PhD in Philosophy, Associate Professor, T. Zhurgenov Kazakh National Academy of Arts, 127 Panfilov St., Almaty, 050000, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0001-9928-4709. E-mail: bbozhbanbaev@gmail.com

Gabitov Tursun Kh. — DSc in Philosophy, Professor, al-Farabi Kazakh National University, 71 Al-Farabi Ave., Almaty, 050040, Republic of Kazakhstan. ORCID: 0000-0002-1330-1799. E-mail: tursungabitov@mail.ru