

МРНТИ 10.11.01

<https://doi.org/10.26577/JAPJ.2023.v106.i2.01>**Н.Х. Калишева¹**, **Ю.А. Ключкович²**, **Ю.А. Остапец²**¹Казахский национальный университет имени аль-Фараби, Казахстан, г. Алматы²Ужгородский национальный университет, Украина, г. Ужгород

*e-mail: kalish29@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ В УЧЕНИИ АЛЬ-ФАРАБИ

Статья посвящена изучению важных государственно-правовых вопросов в политической, культурной и духовной истории, где имя философа аль-Фараби как личности и его бесценное наследие по праву занимает одно из ключевых мест. Социально-политические идеи аль-Фараби, безусловно, можно рассматривать как попытку спроектировать идеальное человеческое объединение, основанное на вселенской гармонии. Основной целью его, на наш взгляд, являлось бы достижение счастья в социуме, и именно так попытаться теоретически разрешить социально-нравственную проблематику своего времени.

Считаем, что обращение к творчеству знаменитого философа актуально для любого суверенного государства в мировом пространстве, особенно в силу происходящих в мире последних событий.

Основной акцент в научном исследовании сделан на анализе основных дефиниций, таких как общество, государство, власть, этика. Так, у аль-Фараби общество первично по отношению к государству, при этом государство, как и всякое общество есть единственно возможный для человека способ полноценного существования, базирующееся на нравственных и религиозных ценностях.

Свои политические и правовые размышления мудрый аль-Фараби определяет в рамках целостного философского миропонимания, к примеру, создать гармоничное общество, по нему возможно только через познание гармонии космоса и его составных частей (Первую, Вторую причины и Деятельный разум), а это позволяет открыть выход к вечному знанию.

Ключевые слова: добродетель, достижение счастья, этика, общество, невежественный город, коллективный город.

N.Kh. Kalisheva^{1*}, Yu.A. Klyuchkovich², Yu.A. Ostapets²¹Al-Farabi Kazakh National University, Kazakhstan, Almaty²Uzhgorod National University, Ukraine, Uzhgorod

*e-mail: kalish29@mail.ru

Some political and legal views in the teachings of al-Farabi

The article is devoted to the study of important state-legal issues in political, cultural and spiritual history, where the name of the philosopher al-Farabi as a person and his priceless heritage rightfully occupies one of the key places. Al-Farabi's socio-political ideas can certainly be seen as an attempt to design an ideal human union based on universal harmony. His main goal, in our opinion, would be to achieve happiness in society, and this is how to try to theoretically solve the socio-moral problems of his time.

We believe that the appeal to the work of the famous philosopher is relevant for any sovereign state in the world, especially due to the recent events taking place in the world.

Thus, al-Farabi's society is primary in relation to the state, while the state, like any society, is the only possible way for a person to fully exist, based on moral and religious values.

Wise al-Farabi defines his political and legal reflections within the framework of a holistic philosophical understanding of the world, for example, to create a harmonious society, according to him it is possible only through the knowledge of the harmony of the cosmos and its component parts (the First, Second causes and Active reason), and this allows you to open the way to eternal knowledge.

Key words: virtue, achievement of happiness, ethics, society, ignorant city, collective city.

Н.Х. Қалышева^{1*}, Ю.А. Ключкович², Ю.А. Остапец²

¹Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Қазақстан, Алматы қ.

²Ужгород ұлттық университеті, Украина, Ужгород қ.

*e-mail: kalish29@mail.ru

Әл-Фарабидің іліміндегі кейбір саяси-құқықтық көзқарастар

Мақала саяси, мәдени және рухани тарихтағы маңызды мемлекеттік-құқықтық мәселелерді зерттеуге арналған, мұнда философ әл-Фарабидің жеке тұлға ретіндегі есімі және оның баға жетпес мұрасы негізгі орындардың бірін алады. Әл-Фарабидің әлеуметтік-саяси идеяларын, әрине, әмбебап үйлесімділікке негізделген идеалды адам бірлестігін жобалау әрекеті ретінде қарастыруға болады. Оның басты мақсаты, біздің ойымызша, қоғамда бақытқа жету болар еді, сондықтан өз заманының әлеуметтік-моральдық мәселелерін теориялық тұрғыдан шешуге тырысу керек.

Атақты философтың шығармашылығына жүгіну әлемдік кеңістіктегі кез-келген егемен мемлекет үшін, әсіресе әлемде болып жатқан соңғы оқиғаларға байланысты маңызды деп санаймыз.

Ғылыми зерттеулердің негізгі бағыты қоғам, мемлекет, билік, этика сияқты негізгі анықтамаларды талдауға бағытталған. Сонымен, әл-Фарабиде қоғам мемлекетке қатысты бірінші кезектегі мәселе болып табылады, бұл ретте мемлекет, кез келген қоғам сияқты, адамгершілік және діни құндылықтарға негізделген адам үшін толыққанды өмір сүрудің жалғыз мүмкін жолы бар.

Дана әл-Фараби өзінің саяси және құқықтық ойларын біртұтас философиялық дүниетаным шеңберінде анықтайды, мысалы, үйлесімді қоғам құру, оған сәйкес ғарыштың үйлесімділігі мен оның құрамдас бөліктерін (бірінші, екінші себептер мен белсенді ақыл) білу арқылы ғана мүмкін болады және бұл мәңгілік білімге жол ашуға мүмкіндік береді.

Түйін сөздер: ізгілік, бақытқа жету, этика, қоғам, надан қала, ұжымдық қала.

Введение

В учении философа аль-Фараби поднимаются такие важные вопросы для любого общества, которое претендует на звание гражданского, уважает свой суверенитет и не вмешивается в дела другого государства, как о политике, государстве, власти и этике. Им обстоятельно разработаны проблемы происхождения общества и государства, принципы их организации, формы управления, нравственные качества человека, правила и нормы поведения людей, способы достижения счастья, безусловно, имеется попытка на теоретическом уровне разрешить социальные и нравственные проблемы своей эпохи.

Бесспорно, относительно информированности и эрудированности мыслителя – энциклопедиста – Абу ан-Наср аль-Фараби о состоянии имеющих место социально-политических событий имеется много порой противоречивых сведений.

Так, согласно взглядам исследователя, на историю арабо-мусульманского Востока, Игнатенко А., то эти философы чаще всегда были в гуще общественных событий и, если даже непосредственно, не занимались отправлением власти, то находились рядом с правителями, знали политическую кухню не только своей страны, а поэтому могли составить представление о проблемах современного им общества. Например,

известно, что мыслитель аль-Фараби был сведущий в политике Сайф-ад Дауля, халебского султана (Игнатенко, 1989). Известный иранский специалист Динани, утверждал о том, что аль-Фараби вел аскетический образ жизни, был далек от политической деятельности, много написал книг о политике и этике и в Исламском мире его трактаты и афоризмы относят к сокровищнице мировой литературы (Динани, 2001).

Материалы и методы

В своих трудах аль-Фараби, таких как «О взглядах жителей добродетельного города», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля», «О достижении счастья» и других методологические ориентиры основывал на таких важных общеполитических принципах, как единство вселенского универсума, коллективизм, целесообразность и др.

Общеизвестно, что политические идеи аль-Фараби в большей степени основаны на трудах древнегреческих мыслителей, но в вопросах соотношения государства и общества философ средневекового периода выбирает своеобразный путь, при этом не проводит резкого разграничения политики, государства и власти. Так, в отличие от Платона, у которого отчетливо наблюдается отождествление понятий «общество» и «государство», в трудах аль-Фараби общество

первично по отношению к государству. И что примечательно, так это то, что общество может и не являться государственной организацией, в то время как государство есть обязательно общество. Несомненно, можно отметить сходство с взглядами Аристотеля на государство как «объединение людей не на основе кровнородственных связей, и не на основе связей, подобных военному союзу, или какому бы то ни было другому, а как политическое объединение людей на основе их стремления быть счастливыми», но по аль-Фараби, данный институт возникает в силу естественной потребности человека вступать в общение к себе подобными. Именно поэтому-то человек именуется человеческим или гражданским животным» (Аль-Фараби 1973а).

Ведь «каждый человек устроен так, – пишет аль-Фараби, – что «для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и, для достижения которых, он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении и 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...», в этом средневековый философ видит причину возникновения человеческих обществ (Аль-Фараби, 1972b).

На наш взгляд представляется верным суждение мыслителя аль-Фараби, который утверждает, что «Государство есть нечто большее, чем способ физического сосуществования людей», «люди являются членами городского объединения не только благодаря тем возникающим в них свойствам, которые имеют своим источником волю, – таким, как искусства и тому подобные» (Аль-Фараби, 1972b: 307).

Следовательно, являясь единственно возможным для человека способом полноценного существования, государство, как и всякое общество несомненно соответствует человеческой природе, и при этом совершенный человек – тот, к приносит наибольшую пользу государству. Достижение высшего счастья человеком возможно только в обществе, где все помогают друг другу, т.е. в добродетельном городе (Аль-Фараби, 1973а: 196-197). Основным условием является добродетельность людей, т.е. на деле они должны совершать добрые поступки, а не просто быть

способными к таким поступкам. Рассматривая идеи аль-Фараби в терминах гуманизма, очевидно, что мыслитель, требуя деятельной доброты, требует именно гуманизма, как деятельной любви, считая, что доброта проистекает из любви.

Обсуждения и результаты

На наш взгляд, глубоко анализируя творчество аль-Фараби нельзя, назвать его утопистом, так как, напротив, будучи трезвым мыслителем, он всегда понимает, что быть добродетельным и совершать добрые поступки сложно в реальных жизненных условиях и обстоятельствах. Это может осуществляться только посредством развития добродетелей, причем принципиальным для философа является не врожденность, а воспитываемость добродетелей. Мыслитель эпохи Средневековья, обладая знаниями об эгоистической природе каждого человека, справедливо акцентирует на то, что высокие качества человека не являются чем-то недоступным для него, и всецело зависят от его желания (Косиченко 2004).

Вызывает интерес суждение Абу Наср аль-Фараби о том, что благие действия человека поначалу являются только неким усреднением его недостатков, и это важно для обоснования способности человека к саморазвитию. Следовательно, «действия, объявленные благами, суть умеренные, расположенные посередине между двумя крайностями, которые обе дурны. Точно так же и добродетели суть душевные состояния и свойства, находящиеся посередине между двумя состояниями, которые оба являются пороком: одно – *излишество*, другое – *недостаток* (274).

Трудно сказать, рассматривал ли аль-Фараби в своем учении сущность добродетелей, как среднего между пороками, но идея истины, как среднего между заблуждениями или идея добра, как среднего между двумя недобрыми состояниями, и вообще идея о «среднем элементе», срединном пути была очень сильно развита, и в античности, и на арабском средневековом Востоке. Здесь всецело проявляется гуманизм мыслителя, указывая людям реальный путь от их негодного состояния к добродетельной, истинной жизни (Косиченко 2004: 61). Известный казахстанский философ А.Г. Косиченко в своей статье задается вопросом: «Имел ли место гуманизм в творчестве аль-Фараби. И сам же рассуждает дальше, что «обращаемся мы к некоему содержанию имманентного гуманизма у аль-Фараби еще и потому, что современный нам либеральный гуманизм утратил человека, подменив его

примитивной схемой гражданина – человека бездуховного, бесполого и вообще бессмысленного» (Косиченко 2004: 62). Далее цитируются суждения философа что «такого человека нельзя любить; его можно пожалеть, но наполнить его деятельной любовью невозможно: и он не выдержит этой любви, отгородившись от нее самодостаточностью своего ущербного содержания, и потребовать от него принятия этой любви нельзя, и излить на него любовь крайне трудно – его, скорее, необходимо менять, но кто сейчас позволит менять себя?» (Косиченко, 2004: 62).

Таким образом, гуманизм, как обоюдная деятельная любовь, того, кто меняет, и того, кто изменяется, имеет в религии свою истинную форму, то есть человек, находящийся на этом пути, обретает способность к “гуманизму” – он учится любить другого по-настоящему, как должно. Даже если признать, что гуманизм не тождественен религии, что он внерелигиозен, то и тогда сущность гуманизма не может быть развернута вне религии, ибо вне ее нет любви. Либеральный же гуманизм бесплоден, так как безликого человека, который, в сущности, есть абстракция, нельзя любить.

Выше мы уже упоминали о том, что основным принципом социально-политических размышлений в наследии Абу Насра аль-Фараби является идея единства строения человеческого тела, социума (Града) и космоса, так как социум мыслителя полностью подчинен парадигме вселенской гармонии. При этом основной акцент в разрешении проблем общественной жизни делается на происхождении и структуре общественных образований, сущности, функциях и теориях государственных объединений, а также на месте и роли человека как субъекта социальных отношений в средневековом социуме.

Источником создания условий для достижения счастья как основного смысла земного существования для человека, является искусство верховной власти. В трактате «Гражданская политика», политика у аль-Фараби включает в себе нравственное содержание и счастье предстает как результат усовершенствования воли человека и подчинения страстей и эмоций разуму. Никто не должен враждовать между собой в социуме разумных людей, напротив они должны стать полезны друг другу в стремлении к общественному Благу, по-настоящему нравственно свободными и всегда способными к самосовершенствованию.

Идея наилучшего устройства человеческого общества в целях достижения счастья крас-

ной нитью проходит через все творчество аль-Фараби. Если в «Гражданской политике», одной из ранних работ по социально-политической проблематике, в качестве причины возникновения и развития общества философ называет потребность людей в удовлетворении своих материальных и духовных нужд, то чуть позднее, в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» философ глубоко анализирует все имеющиеся модификации общества: семью, жителей городского квартала, общину, граждан добродетельного или невежественного города и др.

Несомненно, в арабо-мусульманской культуре город играл огромную роль как административно-территориальный и политико-экономический центр. Хочется отметить, что в многочисленных трактатах философа данный термин предстает в различных его вариациях, что несомненно оправдывает неиссякаемый интерес уже много лет к творчеству знаменитого аль-Фараби (Большаков, 1982: 176).

Термин «город» в рассуждениях аль-Фараби включает в себе большее, чем просто административно-территориальная единица. Будет верным определить данное понятие как государственной организации людей на основе гражданского участия в политической жизни. Таким образом, «город» – олицетворение государства как всеобщего представителя человеческого общества – вот так можно резюмировать вывод, следующий из анализа произведений аль-Фараби.

Противопоставляя две разновидности городов: «добродетельный город» и «невежественный (недобродетельный) город» философ выражает свои политические идеалы. При этом аль-Фараби полагал, что знание является источником добродетели, а невежество – источник всевозможных пороков, хотя при всем при этом свято верил, что путь, к счастью, всего человечества, напрямую зависит от степени просвещенности общества. Только нравственное совершенство жителей «невежественных» и «добродетельных» городов может быть главным условием добродетельного общества.

Именно для критического анализа имеющихся социальных пороков феодального строя на средневековом арабо-мусульманском Востоке аль-Фараби ввел в оборот категорию «невежественных» городов. А также в таких городах можно узреть яркие антиподы идеального Града. Мыслитель в представленной классификации невежественных городов, определяет базисные основы обществ, которые создают препятствия к публичному прогрессу. Так, анализируя име-

ющиеся особенности, которыми наделены практически все «недобродетельные города», аль-Фараби дает представление о характере в них правления, способах и путях негативных изменений в обществах, находящихся на уровне стагнации.

В качестве действенного критерия им вводятся два основных критерия: знание или незнание об истинном счастье и само непосредственное действие (или бездействие) в соответствии с этим знанием, который показывает реальное видение механизма функционирования сложной системы, а также существующих общественных объединений – городов. Препятствием к общественному идеалу по аль-Фараби может быть только одна причина – это социальная ограниченность экономического, морального и духовного плана. Наиболее ярко это проявилось в «невежественных городах», в меньшей степени – в городах «заблудших» и «безнравственных», – считает мыслитель.

Необходимо учитывать, что в невежественных городах люди вообще не знают, что есть счастье, а не то, чтобы к нему стремиться, и из этого сделать вывод, что этот вариант социальной организации в современных моделях общественного развития присущ застойным обществам, где в качестве стимула к действию имеет место любая экономическая мотивировка к проявлению активности или чьи-то меркантильные интересы.

Дает почву к рассуждению ход мыслей философа Абу Насра о том, что если в «невежественных городах» реальная почва для активной, созидательной деятельности отсутствует вообще, то в городах «безнравственных» такая основа все же имеется. Такой базой у аль-Фараби выступает истинное знание о подлинной сущности счастья, более того рассматриваются соответствующие пути его усовершенствования. Единственным ограничением в движении сообщества к социальному идеалу в обозначенной разновидности социума оказываются социальные формы активности, идущие в разрез с имеющимся знанием и верой.

Так что же такое знание? Ведь до сих пор в философии нет единого ответа на этот вопрос. Классическое определение знания – это «истинное обоснованное мнение». Что из этого следует, а то, что у человека, обладающего знанием о каком-то предмете, есть мнение о нем, есть основания верить в это мнение, а также есть способ подтвердить истинность этого мнения. Можно сослаться здесь на Э. Геттиера, известного

критика, который на трех страницах своего научного труда представил примеры обоснованного истинного мнения, не являющегося при этом знанием (Gettier 2021). При этом он подверг критике достаточность классического определения для понимания того, что есть «знание» и пришел к выводу, что философия должна найти какой-то недостающий компонент определения, чтобы полностью осмыслить понятие знания. При этом разумной будет только идея рассматривать знание с точки зрения определенной формы человеческой деятельности, которая неразрывно связана с самим предметом познания. То есть знание возникает в ответ на условия, поставленные перед нами самой средой и нашими потребностями, заставляющими нас активно преобразовывать эту среду. Доводы критика сводились к тому, что отношение к объективности всегда опосредовано инструментами познания и обществом, в котором мы живем. Именно активность есть единственная гарантия истинности наших знаний. Но при этом знания остаются объективными и верными, так как люди являются частью того мира, который они создают в своей коллективной практике взаимодействия со средой.

С этой точки зрения, проводя анализ безнравственных форм социальных образований, аль-Фараби ставит их в один ряд с «коллективными» городами. Общим началом и в первом, и во втором варианте является анархистские устремления, которые основаны на диктате воли, не ограниченной никакими моральными установлениями общества. При этом основа целенаправленного сотрудничества и в той, и в другой модели общественного объединения отсутствует.

Как видно, на примере классификации форм социумов, аль-Фараби в проблемной форме ставит вопрос о социальном статусе нравственности, являющийся в настоящее время весьма актуальным не только в плане личностного развития индивида, но и в определении перспективных путей общественного развития. В социальном плане мыслитель Арабского Востока безнравственными считает поступки, действия, поведение больших и малых социальных групп людей, которые обладают истинным знанием о счастье и путях его достижения, но вопреки здравому смыслу продолжают культивировать в жизнь антиподы этого знания.

Еще один вид, именуемый «заблудшие города», в отличие от рассмотренной выше группы городов, обладая ложным знанием и соответственно иллюзорными принципами социальной

организации общественной жизни, закрывают перспективу достижения общественного идеала. Именно Добродетельный Град является совершеннейшим идеалом, так как в нем купируются все негативы «несовершенных, невежественных, недобродетельных городов», только в нем может достигнуто единство истинного знания о счастье аккумулирующие данному знанию действия.

Веками у исследователей творчества аль-Фараби вызывает интерес классификация «невежественных городов», то есть их подвидов. Так, феодальная и военная аристократия ассоциируется у него с «честолюбивым» и «властолюбивым» городами, а слои трудящихся и торговцев – с городами «необходимости» и «обмена». Несмотря на то, что торговля традиционно считается на Востоке почитаемым занятием, понятие «город обмена» у философа в его произведениях синонимично «городу низости», который, в свою очередь, является следствием зрелых форм города «обмена». Это сообщество, возникающее с миссией получить максимум телесных удовольствий и постоянно надеется на безудержное потребление ранее созданных систем ценностей. Несомненно, такое общество самоуничтожается и именуется в трактате анархизмом, что в переводе с древне – греческого означает безвластие.

Данному подвиду характерно стремление к неограниченной свободе, в нем отсутствует взаимосоотрудничество, и он стоит на последнем месте в иерархии «невежественных» городов. И что интересно, отношение аль-Фараби к этому подтипу невежественных городов двойственное, с одной стороны, неуправляемое общество порождает хаос как высшую форму общественной дезорганизации, это ассоциируется у мыслителя с социальным злом, с другой стороны, к этому, по существу, анархистскому городу, исповедующему абсолютную свободу, где возвышенное и низменное выражены в категориях порядка и хаоса, мыслитель выражает определенные симпатии.

Справедливо суждение аль-Фараби и в том, что человек разумное существо, в нем постоянно происходит борьба между тем, к чему следует стремиться и тем, чего следует избегать, между социальной нормой и отступлением от нее, предпочтением и воздержанностью. И все это происходит благодаря этой самой стремящейся силе свободы. Именно поэтому анархия, как неограниченная свобода, ассоциируется у аль-Фараби с практической разумной силой, «способностью творчества». Здесь прослеживается идея фило-

софа о возможной способности общественного организма к самоорганизации и самореализации. Только в условиях господства отношений личной зависимости, власти авторитета, характерных для средневекового Арабского Востока стремление к состоянию абсолютной свободы может быть вполне оправданным.

Взяв на вооружение предположение греков о противоборстве двух начал – хаоса и порядка, как категорий, характеризующих состояние процесса, отличающегося сложной структурой, мыслитель видимо по-своему пытался выразить, хотя это и не получило разрешения в его теоретических изысканиях, и гениальные мысли так и остались на уровне неоформленной догадки о взаимозаменяемости процессов самоорганизации и само- дезорганизации как моментов развития социума.

Безусловно, двусмысленная оценка свободы как социального феномена определило и своеобразное отношение аль-Фараби к «коллективному» городу. Принцип Свободного духа обеспечивает, согласно аль-Фараби, равенство между гражданами данного социума и определяет в качестве оптимально приемлемого такой тип власти, который способствовал бы увеличению свободы каждого. При этом воля подчиненных становится доминирующим фактором их отношения к власти. Власть назначается только избирателями и осуществляет руководство только по их воле.

Следовательно, созданная Абу Наср аль-Фараби модель «коллективного города» есть некий прообраз совершенного Града. Бесспорно, очевидно, что при всех даже видимых недостатках этой модели общественного устройства понимание свободы у мыслителя было несомненно новаторским, хотя где-то сквозит и явная односторонность в понимании отдельных деталей. Так, «коллективному городу» в своем известном трактате философ противопоставляет «добродетельный город» как вариант совершенного социально-политического устройства. Однако идея свободы, сформулированная им еще в «Гражданской политике», нашла воплощение в механизме власти идеального Града, плюс неограниченная свобода политического лидера (Первого Главы Града) определила специфику управления в совершенном социуме. Допустимыми полагались лишь ограничения естественно-природного порядка, к каковым относился комплекс необходимых врожденных качеств с преобладанием в качестве основного в них мудрости.

Город «необходимости» как сообщество, ориентированное на сотрудничество в добывании всего естественно необходимого для существования, также не идеален, так как не может способствовать формированию наивысшей ступени совершенства, доступной человеку. Данный город лишь результат политической природы человека. Без постижения данной категорией граждан вечной Истины бытия вход им в Добродетельный Град закрыт, хотя мыслителем не исключается это процесс через соответствующее воспитание и образование.

Надо отметить, что «властолюбивые города-сообщества», как разновидность невежественных городов, философом подвергаются в «Гражданской политике» отрицательной оценке, так как они порочны по своей сути. Аль-Фараби отрицает идею всеобщей вражды, осуждает войны, причиной которых были захватнические и корыстолюбивые амбиции правителей, и всячески приводит доводы об установлении естественной взаимозависимости людей. Заслуживает уважения мысль философа, который не исключает состояния войны, рассматривая ее в качестве варианта «принудительного воспитания». Именно, признание в качестве основной цели существования социума порабощение других народов по оценке аль-Фараби, считается невежеством.

Большое внимание аль-Фараби уделял анализу форм государственной управления, и при этом два условных типа управления, такие как *добровольное управление*, направленное на установление способов жизни, ведущих к истинному счастью и *невежественное управление*, имеющего вектор отхода от социального идеала выделялись им особо.

Искусство управления, полагал аль-Фараби, постигается не только через овладение теорией управления, но и посредством длительной политической практики. Сочетание того и другого позволяет определить наиболее приемлемую в конкретной ситуации форму управления. Поэтому аль-Фараби вопрос о формах государственного управления формулирует, исходя из требований, предъявляемых к главе государства, который должен обладать мудростью, знанием законов и правил государственного управления, умением их применять, знанием военного искусства, справедливостью, любовью к правде и т.п., но на первом месте несомненно оказываются его качества как воспитателя.

Идеальный правитель по аль-Фараби, должен быть способен умело вести народ в направлении достижения всеобщего счастья. Талант

подобного рода может быть только у того человека, который имеет природное величие и неразрывно связан со своим активным разумом. Реализм идеи аль-Фараби проявляется в том, что он понимает, что, вряд ли подобные добродетели могут сочетаться в одном человеке и поэтому здраво рассуждает: «Если же не обнаружится такого человека, который бы один соединил в себе эти черты, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой – удовлетворял остальным условиям, то таковые стали бы главами города» [5, с. 321].

На мусульманском Востоке в X веке феодальная монархия признавалась наиболее авторитетной формой государственного правления. Доминирующий тип социальных связей индивида и общества определил содержание основного принципа данной социумной организации. Аль-Фараби признавал сложившуюся форму правления, при которой духовная жизнь отдельной личности в значительной степени должна была быть внутренним делом каждого, кроме случаев, когда она не породила выступлений против государства.

Особенностью политико-правовых воззрений аль-Фараби, относительно допустимых вариантов правления заключается в том, что философ не отдает предпочтения ни одному из них, полагая, что реальная практика социальных перемен сама должна определить его окончательную версию.

Безусловно, можно утверждать, что аль-Фараби, является сторонником теократического строя, но отсутствие его рассуждений о какой-то конкретной форме правления наводит на мысль о возможности коллективного правления, «правления самых достойных» членов в идеальном сообществе. Это проистекает из рассуждений аль-Фараби о том, что двенадцать врожденных природных качеств идеального правителя, которого он называет имамом, можно распределить между двумя, тремя, большинством... Для мыслителя не столь важно сколько человек у власти, самое главное, чтобы те, кто будут управлять городом обладали бы этими добродетельными качествами. Бесспорно, для мусульманской общественной мысли того времени эта идея была совершенно новой. Причиной, определившей указанную позицию, является разделение властей на светскую и духовную с закреплением каждой из них соответственно за эмирами и султанами, с одной стороны, и халифом – с другой.

Следует отметить, что одним из основных понятий, анализируемых аль-Фараби в социаль-

но-политических трактатах, является категория справедливости. Данное понятие арабским мыслителем интерпретируется как процесс распределения, а затем и сохранения распределенных общих благ. Справедливость в понимании философа занимает срединное положение между нанесением и испытанием несправедливости. При этом несправедливым приучается не только насильственное изъятие принадлежащих человеку благ, но и добровольная передача своей доли, при этом имеется специальная оговорка, что это возможно только при условии нанесения самим актом передачи и ущерба социуму.

Правильное распределение поощрения и наказания между членами сообщества, каковым является совершенный город, по аль-Фараби, определяет суть справедливости. А наказание и поощрение, при этом выступают гранями такой справедливости.

«Второй Учитель» как именовали аль-Фараби полностью поддерживает Платона в том, что для становления совершенными людьми, им необходимо развивать чувство умеренности. Следует пренебрегать такими чувствами как постоянная радость или печаль, чрезмерный смех, а, следовательно, надо находить золотую середину. «Добродетели, – рассуждает аль-Фараби, могут быть двух видов: *этические и интеллектуальные*. Интеллектуальные – это добродетели разумной части [души], такие, как мудрость, разум, сообразительность, остроумия ума, понятливость. Этические – это добродетели стремящейся части [души], такие, как умеренность, храбрость, щедрость, справедливость. Также делятся и, пороки» (Аль-Фараби, 1994с: 180). «Этические добродетели и пороки, могут возникать и закрепляться в душе в результате многократного повторения действий, возникающих от данного нравственного [качества], в течение какого-то времени...» (Аль-Фараби, 1994с: 180).

Требования, которые предъявляются к форме правления государством (у аль-Фараби это коллективное на основе мудрости руководство жизнью общества), говорит о демократичности его государственно-правовых воззрений, о бережном отношении к законодательной практике прошлого (Калишева, 2021: 84).

В рассуждениях арабского мыслителя аль-Фараби относительно политического устройства за основу бралась мусульманская община – территориальное объединение верующих на основе шариата, которая имела сильное влияние на властные структуры. Для правильной оценки города-государства важно рассмотрение мораль-

но-религиозных качеств мусульманской общины («уммы»). Так, по аль-Фараби, коллективный город, занимающий промежуточное положение между добродетельным и невежественным городами, Фараби описывает близко к критическому изображению демократии у Платона (Лейст, 1997).

На наш взгляд, вызывает интерес отношение аль-Фараби к вопросам демократии и народовластия, а под демократией мыслитель подразумевает «коллективный город». Каждый, чего бы он ни желал, может найти в нем, и поэтому люди разных национальностей и религий прибегают именно к этому обществу, чтобы жить сообща. В этом городе существует множество добродетелей и грехов, с ростом населения и расширения благополучия, грехи и добродетели также увеличиваются. По аль-Фараби демократия, наравне с другими политическими системами: олигархией («город «обмена») и тиранией («властолюбивый город»), подвергается критике (Лейст, 1997).

Достижению счастья, согласно аль-Фараби, в достаточной мере, должна способствовать и религия. Со свойственной ему широтой кругозора аль-Фараби говорит не о какой-то определенной религии, а о религии вообще, религии как способе мировосприятия (Аль-Фараби, 1972b: 340-341). Религию мыслитель представлял, по сути, полезной для общества, как одну из форм просвещения народных масс, далеких от философии. В отличие от других мыслителей мусульманского средневековья, аль-Фараби полагал, что добродетельные города и добродетельные народы могут исповедовать различные религии, а руководствоваться при этом верой в единое счастье. Поэтому, нельзя утверждать, что он связывал построение своего идеального государства с исламской идеологией, с ролью шариата в достижении социального идеала.

Заключение

Таким образом, можно констатировать, что в своем аль-Фараби прибегает к объяснению Бога как Первопричины, опираясь на возможность рационалистического постижения. Философское видение аль-Фараби близко теологическим взглядам его эпохи, но, нельзя отождествлять их с фидеистско-религиозными взглядами традиционалистов. На наш взгляд, несомненно, выразим мнение многих ученых, которые полагают, что концепция совершенного Града у философа над-религиозна.

Вызывает по сей день интерес затронутые в социально-политических исследованиях вопросы соотношения религии и юриспруденции, где аль-Фараби рассматривает последнюю как науку, вооружающую индивида способностью оценивать любые вещи, «недостаточно ясно определенные в каноническом праве какой-либо религии, установленном для какого-либо народа», и вносить в них изменения (Аль-Фараби, 1972b:183-184).

Аль-Фараби удалось создать гармоничное сочетание своих идей с философско-этическими воззрениями античного мира, что способствовало созданию первой социально-политической концепции мусульманского Востока, основанной на системе нравственного должностования.

Бесспорно, надо признать гуманизм и человеколюбие авангарда средневекового Востока Абу Наср аль-Фараби, который призывал обеспечить человеческое счастье в этой, земной жизни, но в силу неразвитости социальных отношений, к сожалению, он не видел иных путей к достижению счастья, кроме нравственного совершенствования самих себя. Именно ему принадлежит заслуга и первенство в разработке системы взглядов на человека, в расширении границ умозрения до рассмотрения природы человека, смысла его жизни, его места во Вселенной и роли в обществе, природы государственного объединения, в способности оригинально выразить свою позицию неудовлетворенности исламской концепцией человека.

В целом, истинный гуманизм аль-Фараби заключался в создании учения о совершенном правителе, способном осуществлять политику, направленную на благо человека и государства, раскрыть людям смысл счастья, заслужить их любовь, указывая путь к улучшению жизни, что наиболее актуально и по сей день. Ведь особо

несчастливы по аль-Фараби жители безнравственного города, которые, зная, что есть счастье, не намерены стремиться к его реализации и помимо того умышленно осуществляют безнравственные поступки.

В этом заключается, по нашему мнению, и суть политической философии аль-Фараби, именно эта философия аль-Фараби, охватывая многие стороны жизни общества в целом, посвящена принципам и нормам функционирования различных типов политических сообществ, т.е. выработке руководств управления людьми и способов реализации всеобщего счастья через деятельность политических объединений. Государство при этом является лишь средством достижения счастья.

В странах Арабского Востока была выражена тесная связь религии и политики, а это можно объяснить тем, что действующее право содержалось в Коране, а власть выступала средством его осуществления. Это по сути объясняет многие причины, почему в теоретических конструкциях исламских мыслителей не было места для обсуждения проблем происхождения, устройства, форм государства, соотношения государства и права, церкви и государства, светского и канонического права и много других проблем, которые интересовали мыслителей Западной Европы. При этом религия выступала у них как социальная и духовная основа права, государства, политики, которая объединяла мусульманские общины.

В этой связи считаем, что политико-правовые воззрения аль-Фараби во все времена являются своевременными и актуальными, особенно для развития современных независимых государств, их надо изучать вновь и вновь, переосмысливать отдельные ключевые положения мыслителя, распространяя в нашем общественном сознании свет добра и гармонии.

Литература

- Игнатенко А.А. В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М.: Мысль, 1989. -255с. – С.47-48.
- Гулям Хосейн Ибрахиме Динани. Аль-Фараби и религия // Наследие аль-Фараби и мировая культура. Материалы международного конгресса (28-29 сентября 2000). Алматы: КИЦ ИФиП, 2001. – 475с. – С.31.
- Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата: Наука, 1973. – 400с. – С.296.
- Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. – 430с.
- Косиченко А.Г. Гуманизм аль-Фараби. Ж. «Аль-Фараби» №2 (6) 2004.
- Аль-Фараби. Избранные трактаты: научное издание / Аль-Фараби; ИАН РК, Ин-т философии. – Алматы: Ғылым, 1994. – 445 с.
- Большаков О.Г. Средневековый арабский город//Очерки истории арабской культуры V-XVв.в. Материалы и исследования. М.: Наука, 1982. – 440 с. – С.156-214.

Gettier E.L. // ж. «В поисках истины: как устроено знание». Тюменский гос.унив. 2021 – Режим доступа: <https://postnauka.ru/longreads/155958>

Калишева Н.Х. История политических и правовых учений: учебное пособие //Н.Х. Калишева Н.Х.- Алматы: Казак университети, 2021- 324с.

Лейст О.Э. История политических и правовых учений, гл.VI. М.1997

References

Ignatenko A.A. V poiskakh schastya: obshchestvenno-politicheskiye vozzreniya arabo-is-lamskikh filosofov srednevekoviya [In search of happiness: socio-political views of Arab-Islamic philosophers of the Middle Ages]. – М.: Mysl, 1989. –255s. – S.47-48.

Gulyam Khoseyn Ibrakhime Dinani. Al-Farabi i religiya // Naslediye al-Farabi i mi-rovaya kultura. Materialy mezhdunarodnogo kongressa (28-29 sentyabrya 2000). [Al-Farabi and religion // Heritage of al-Farabi and world culture. Proceedings of the International Congress (September 28-29, 2000)]. – Алматы: KITs IFiP, 2001. –475s. – S.31.

Al-Farabi. Sotsialno-eticheskiye traktaty [Social and ethical treatises]. Alma-Ata: Nauka, 1973. – 400s. – S.296.

Al-Farabi. Filosofskiye traktaty [Philosophical treatises]. – Alma-Ata: Nauka, 1972. – 430s.

Kosichenko A.G. Gumanizm al-Farabi. Zh. «Al-Farabi» №2 (6) 2004.-

Al-Farabi. Selected treatises: scientific publication / Al-Farabi; NAS RK, Institute of Philosophy. – Алматы: Gylym, 1994. – 445 p.

Bolshakov O.G. Srednevekovi arabskiy gorod//Ocherki istorii arabskoy kultury V-XVv.v. Materialy i issledovaniya [Medieval Arab city//Essays on the history of Arab culture V-XVv.v. Materials and research.]. М.: Nauka, 1982. – 440 s. – S.156-214.

Gettier E.L. // zh. «V poiskakh istiny: kak ustroyeno znaniye». Tyumenskiy gos.univ. [«In search of truth: how knowledge works» Tyumen State University]. – 2021 – Rezhim dostupa: <https://postnauka.ru/longreads/155958>

Kalisheva N.Kh. Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheny: uchebnoye posobiye [History of political and legal doctrines: textbook] //N.Kh. Kalisheva N.Kh.-Almaty: Kazak universiteti, 2021- 324с.

Leyst O.E. Istoriya politicheskikh i pravovykh ucheny [History of political and legal doctrines], gl.VI. – М. -1997