

ОБРАЗОВАНИЕ КАК СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТИЧЕСКИХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ: ФИЛОСОФИЯ АЛЬ-ФАРАБИ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А.Б. ДИДИКИН

Maqsut Narikbayev University (Астана, Казахстан)
abdidikin@mail.kz

Э. Е. ШУМИЛОВА

Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева
(Астана, Казахстан)
e-shumilova@yandex.ru

ANTON DIDIKIN

Maqsut Narikbayev University (Astana, Kazakhstan)

ELINA SHUMILOVA

Eurasian National University of L.N. Gumilyov (Astana, Kazakhstan)

EDUCATION AS A WAY OF FORMING THE ETHICAL VIRTUES:

AL-FARABI'S PHILOSOPHY AND CLASSICAL TRADITION

ABSTRACT: The philosophical ideas of Abu Nasr al-Farabi on the ethical foundations of education have a close connection with the classical tradition, which combines both the metaphysical and ethical concepts of Plato and Aristotle, as well as Islamic theology. The role of systematic learning in the development of moral qualities and rational thinking forms the basis of the pedagogical model, the essence of which is embodied in various teaching methods for the elite and the majority and the deep connection of intellectual development with the moral improvement of the individual. In al-Farabi's philosophy education is considered not only as the transmission of knowledge but also the formation of the ability to apply it in practice, integrating it into human behavior and values. The research is based on a comparative analysis of al-Farabi's philosophical texts and a critical review of modern interpretations of his ideas. Special attention is paid to the interaction of the philosophical and religious foundations of al-Farabi's system of views, which makes his model universal for different cultural and educational contexts. The results show that al-Farabi's ethical concept of the «virtuous city» combining elements of Platonic utopia and Aristotelian logic remains relevant including for the development of modern education.

KEYWORDS: al-Farabi, ethics, virtues, education, virtuous city, pedagogical model, Plato, Aristotle, Islamic philosophy, humanities.

* The paper was prepared within the framework of the scientific grant project BR21882302 «Kazakh society in the context of digital transformation: prospects and risks».

Введение. Философские взгляды Абу Насра аль-Фараби формировались в период IX–X вв., когда арабские учёные и мыслители переводили и интерпретировали труды Платона, Аристотеля и неоплатоников, адаптируя их к исламскому мировоззрению. Историческое значение аль-Фараби определяется связующим значением его метафизических и этических идей между древнегреческой философией и исламской традицией. Как отмечает Уолцер, аль-Фараби развивал философию, опираясь на неоплатонические и аристотелевские идеи, адаптируя их к исламскому контексту¹.

Концепция «добродетельного города» аль-Фараби представляет собой не просто политический идеал, но и образовательную модель, направленную на формирование определенного типа личности. Для аль-Фараби политика неотделима от этики, а этика немыслима без правильного образования². Тем самым образование выступает как целостная система, объединяющая индивидуальное нравственное совершенствование с социальным благом.

Актуальность философского наследия аль-Фараби подтверждается растущим интересом к обоснованию добродетелей в гражданском образовании. Исследователи еще со времен появления классического труда Макинтайра *После добродетели* указывают на необходимость развития гражданского образования на основе аристотелевской традиции³. В основе такого синтеза этики и образования лежит модель, разработанная аль-Фараби десять веков назад.

Этические добродетели в образовании: от античности к исламской философии

Философское наследие аль-Фараби невозможно понять вне контекста соотношения античной классической традиции и исламской теологии. Его этико-педагогическая система представляет собой творческое переосмысление идей Платона и Аристотеля в рамках исламского монотеизма, то есть уникальный синтез, где греческий рационализм сочетается с исламским представлением о божественном откровении⁴. Этот синтез особенно ярко проявляется в его учении о добродетелях и их формировании в процессе образования.

¹ Walzer 1985, 14.

² Mahdi 2001, 97-122.

³ Макинтайр 2000; Lu 2024, 1.

⁴ Netton 1992, 41.

Философия образования аль-Фараби строится на основе аристотелевской классификации добродетелей, которую он творчески переработал. В *Никомаховой этике* Аристотель разделял добродетели на дианоэтические (разумные) и этические (нравственные), подчёркивая, что последние формируются через привычку и практику⁵. В отличие от Аристотеля, который подчеркивал роль привычки в становлении нравственных добродетелей, аль-Фараби акцентировал внимание на гармонии разума и нравственности, утверждая, что истинная добродетель невозможна без деятельного разума и правильного порядка душевных аффектов⁶. Для него человек – это существо, наделенное разумом, но нуждающееся в обществе для своего совершенствования: «эти [добродетели] могут быть приобретены двумя первичными путями: обучением и воспитанием. Обучение — это наделение теоретическими добродетелями народов и городов. Воспитание — это способ наделения народов этическими добродетелями и искусствами, основанными на знании»⁷. В этом контексте формирование добродетелей становится не просто индивидуальным делом, но и социальной необходимостью, поскольку цель жителей добродетельного города – не достижение господства и обладание миром и другими людьми, а стремление к более высокой духовной цели – истинному счастью⁸.

Аль-Фараби заимствовал аристотелевскую теорию четырёх причин, применяя её к педагогике и образованию. Так, учитель выступает в качестве формальной причины, формирующей интеллект ученика (материальная причина), а знание становится целевой причиной, ведущей к счастью. Его определение того, что «добродетель — это середина между двумя порочными крайностями»⁹ почти дословно повторяет аргументы Аристотеля, но дополняется понятиями исламской философии, в частности понятием единобожия, то есть идеи о том, что все науки в конечном счёте ведут к познанию единого Бога, а также понятием умеренности как принципа исламской этики.

⁵ Аристотель, *Никомахова этика* 1103а.

⁶ Mattila 2022, 164. При этом аль-Фараби отмечает, что «мыслительной добродетелью является та, которой выявляют то, что приносит наибольшую пользу в какой-то добродетельной цели. Такая мыслительная добродетель является гражданской мыслительной добродетелью» (аль-Фараби 1973, 306).

⁷ аль-Фараби 1973, 320.

⁸ Suleimenov, Sadvakasova, & Turgumbayeva 2017, 476; Kurmangaliyeva & Azerbayev 2016, 90.

⁹ Аристотель, *Никомахова этика* 1106b.

Примечательно, что аль-Фараби, в отличие от многих исламских мыслителей своего времени, не стремился к простому примирению философии с религией, но пытался создать систему, где они дополняют друг друга. Философия и религия – это два разных языка, описывающих одну и ту же реальность: «философия говорит языком разума, а религия – языком образов и символов»¹⁰. Такая концепция множественной истины позволила аль-Фараби сохранить автономию философского мышления, одновременно признавая ценность религиозного откровения.

Три этапа обучения добродетели в учении аль-Фараби

В педагогической модели аль-Фараби обосновывается три этапа постижения добродетелей в процессе образования. Первый этап (очищение души) предполагает аскетические практики, направленные на подавление низменных страстей¹¹. В этом вопросе он следует традиции платонизма, адаптируя его идеи, изложенные в диалоге *Федон*, о роли философской рефлексии в очищении души от материальных привязанностей для нравственного совершенствования¹².

Второй этап (интеллектуальное развитие) в учении аль-Фараби включает в себя изучение логики, математики и метафизики, что прямо отсылает к аристотелевскому идеалу постижения истины через научное познание¹³. Аль-Фараби творчески переосмысливает идеи Аристотеля о необходимости систематического обучения для развития способностей души, обосновывая развитие интеллекта благодаря изучению естественных наук, математики и метафизики: «теоретическим вещам [широкую публику] следует обучать методами убеждения, а многие из теоретических [знаний] воспринимаются путем воображения... Широкая публика должна их постигать в образной форме, а закреплять их в душах [представителей широкой публики следует] методом убеждения»¹⁴. При этом человек достигает счастья только тогда, когда постигает идею прекрасного в мире благодаря искусству и философии¹⁵.

¹⁰ Gokaru & Abdullah 2024, 154.

¹¹ Аль-Фараби 1972, 344–345.

¹² Платон, *Федон* 64a; Mirzayev 2025, 81.

¹³ Rauf, Ahmad, Iqbal 2013, 92.

¹⁴ аль-Фараби 1973, 323.

¹⁵ «Поскольку мыслительная добродетель, которой выявляют самое полезное и прекрасное в общих для народов, народа или города целях и обстоятельствах... обладает самым совершенным главенством и самой большой силой, то и связанные с

Третий этап (социализация) подразумевает применение знаний в общественной жизни, будь то управление государством или преподавание наук¹⁶. В этом вопросе прослеживается влияние платоновской идеи о философах-правителях в идеальном государстве, однако аль-Фараби для добродетельного города формулирует правила, касающиеся нравственных качеств правителя как учителя и наставника для горожан¹⁷.

Исследователи отмечают, что аль-Фараби был первым исламским философом, который систематически соединил политическую философию Платона с этикой и метафизикой Аристотеля¹⁸. Этот синтез нашел свое выражение в его концепции «добродетельного города», которая объединяет платоновский политический идеал с аристотелевским учением о добродетелях.

Особый интерес представляет трактовка аль-Фараби аристотелевского понятия *φρονεσις* (практическая мудрость). Если у Аристотеля *фронезис* является добродетелью, позволяющей правильно применять этические принципы в конкретных ситуациях, то аль-Фараби расширяет это понятие, включая в него не только этическую рассудительность, но и политическую мудрость, необходимую для управления «добродетельным городом»¹⁹.

«Добродетельный город» и «идеальное государство»: сходства и различия

Концепция «добродетельного города» аль-Фараби – это творческое переосмысление и развитие идей платоновского «идеального государства». Как и Платон, он разделял общество на три сословия (правителей-философов, воинов и ремесленников), но в вопросах постижения знаний делал акцент на логических доказательствах и мистическом озарении. Такое сочетание рационального и иррационального в познании отражало исламский контекст, где философия сосуществовала с религиозным откровением.

В платонизме идеальное государство должно управляться философами, поскольку только они способны постичь истину и справедливость: «пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать

ней [этические] добродетели обладают самым совершенным главенством и самой большой силой» (аль-Фараби 1973, 312).

¹⁶ аль-Фараби 1972, 338–339.

¹⁷ аль-Фараби 1972, 308–309, 317–318.

¹⁸ Adamson & Pini 2019.

¹⁹ аль-Фараби 1972, 308–309.

и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор...государствам не избавиться от зол»²⁰. Аль-Фараби развивает эту идею, но добавляет к ней исламское измерение, отождествляя философа-правителя с имамом, который сочетает рациональное познание с божественным откровением. Он использует термины «философ», «первый лидер», «правитель», «законодатель» и «имам» в одном и том же смысле²¹.

Однако в отличие от Платона, который был склонен к радикальному переустройству общества, аль-Фараби предлагает более гибкую модель, учитывающую разнообразие существующих политических систем. Он обнаружил, что люди, занимающие общественные должности в городе, не были предназначены для этой цели Богом или природой. Они становятся таковыми благодаря своим способностям и собственности, хотя аль-Фараби и обосновывал необходимость наличия некоторых врожденных качеств у правителей²².

Впрочем, среди исследователей есть критики, отмечающие утопизм политической модели у аль-Фараби²³. «Добродетельный город» предполагает полное подчинение индивидов интересам общества, что игнорирует существование личных прав и свобод. Однако именно этот элемент утопизма оказывается важным и делает его философию столь актуальной в эпоху глобальных кризисов, когда образование всё чаще рассматривается как инструмент формирования коллективной идентичности.

В отличие от Платона, аль-Фараби не отвергает существующие формы правления, но пытается их улучшить через обучение и воспитание граждан. Он стремился объяснить сущность государства не так, как это объясняли богословы, находя причины его возникновения в самом общественном устройстве. Такая позиция делает его подход более применимым к современному пониманию гражданского образования²⁴.

Дифференциация образования: элита и массы

Важным элементом модели аль-Фараби является дифференциация методов обучения для элиты и масс. Для будущих правителей-философов он разрабо-

²⁰ Платон, *Государство* 473d.

²¹ Бижанов & Курмангалиева 2020, 11.

²² Suleimenov 2017, 480.

²³ Mahdi 2001, 18.

²⁴ Suleimenov 2019, 151–152.

тал программу, основанную на демонстративных доказательствах, заимствованных из аристотелевской логики. Они должны изучать не только логику, но и метафизику, стремясь постичь «Первоначало». Для широких масс образование сводилось к риторике и религиозным проповедям, что позволяло поддерживать социальный порядок через эмоциональное воздействие, а не рациональное убеждение²⁵. Тем самым аль-Фараби считал, что различные методы подходят для разных категорий людей в зависимости от их природных способностей и социального положения, предлагая многоуровневую систему образования, где каждый уровень соответствует определенной степени абстракции и сложности²⁶. Эти идеи предвосхищает современные теории дифференцированного обучения, учитывающие индивидуальные особенности учащихся.

Особое место в этико-педагогической системе аль-Фараби занимает концепция счастья. В отличие от гедонистического понимания счастья как удовольствия аль-Фараби определяет счастье через добродетели, отмечая, что цель гражданской науки состоит в том, чтобы научить человека отличать истинное счастье от мнимого через воспитание добродетелей²⁷. Однако он расширяет это определение, включая в него не только этические и интеллектуальные добродетели, но и духовное измерение, связанное с приобщением к божественному разуму.

Гражданское образование и воспитание характера: современный дискурс

Наиболее важная параллель между учением аль-Фараби и современной теорией образования заключается в признании социального характера образования. Для аль-Фараби образование неотделимо от формирования гражданских добродетелей, необходимых для существования «добродетельного города». Эта идея находит отражение и в современных дискуссиях о взаимосвязи между характером человека и гражданским образованием.

²⁵ «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» (аль-Фараби 1973, 321).

²⁶ Rauf, Ahmad, & Iqbal 2013, 89.

²⁷ аль-Фараби 1972, 176–177.

Современные исследования в области гражданского образования все чаще обращаются к аристотелевской традиции, которую развивал аль-Фараби в контексте подготовки учеников к участию в общественной жизни²⁸.

Такой подход напрямую перекликается с концепцией аль-Фараби о том, что формирование добродетелей неотделимо от подготовки граждан к активной публичной жизни в «добродетельном городе»²⁹.

Заключение. Этика и философия образования аль-Фараби формирует универсальную модель, которая сохраняет свою актуальность в различных исторических и культурных контекстах. Его подход объединяет античный рационализм и исламскую теологию, подчеркивая, что подлинное образование – это не только накопление знаний, но и путь к нравственному совершенствованию личности. В условиях современных вызовов, таких как цифровизация образования и кризис гуманитарных наук, философские идеи аль-Фараби напоминают о необходимости гармоничного развития интеллекта и этики.

Концепция «добродетельного города» в его учении выступает не только политическим идеалом, но и определенной системой обучения и воспитания граждан, нацеленной на формирование личности, сочетающей интеллектуальные и этические добродетели. В этой системе развитие гражданских качеств личности неотделимо от участия в достижении общественного блага.

Хотя этические и педагогические взгляды аль-Фараби отражают социальную иерархию общества его времени и в целом далеки от современных представлений о формальном и социальном равенстве, они служат основой для переосмысления образовательных практик, объединяя индивидуальное развитие с заботой об общественном благе, а технологический прогресс – с этическим измерением поведения человека. Такой анализ позволяет изучать образование в целостном виде, которое не только передает знания, но и формирует общественное участие и активную позицию граждан.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аль-Фараби (1972) *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука.
Аль-Фараби (1973) *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука.
Аристотель (2020) *Никомахова этика*. Москва; Берлин: Директ-Медиа.

²⁸ Peterson, 2018, p. 212

²⁹ Lu, 2024, p.154

- Бижанов А., Курмангалиева Г. (2020) «Наследие аль-Фараби и модернизация общества и государства», *Аль-Фараби. Журнал социогуманитарных исследований* 2 (70), 3–17.
- Макинтайр А. (2000) *После добродетели. Исследования теории морали*. М., Академический проект; Екатеринбург, Деловая книга.
- Платон (2007) *Сочинения в четырех томах*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
- Adamson, P., & Pini, G. (2019) "Al-Farabi's philosophy of society and religion", in E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-soc-rel/>
- Gokaru, S., Abdullah, M., Abdul Hamid, F., & Bensala, Y. (2024) "Language and its philosophy in the views of Al-Farabi. Discussion in the Light of the Quran", *International Journal of Islamic Thought* 25, 152–159.
- Ibrahim, A. (2014) "The ethical dimensions in Al-Farabi's political philosophy", *Journal of Islamic Philosophy* 10, 98–112.
- Kurmangaliyeva, G., & Azerbayev, A. (2016) "Al-Farabi's virtuous city and its contemporary significance (Social state in Al-Farabi's philosophy)", *Anthropologist* 26(1–2), 88–96.
- Lu, Y.-C. (2024) "The compatibility of character education and citizenship education in Aristotelian approaches to moral development", *Journal of Moral Education* 53(2), 153–168.
- Mahdi, M. (2001) *Al-Farabi and the foundation of Islamic political philosophy*. University of Chicago Press.
- Mattila, J. (2022) *The eudaemonist ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Leiden: Brill.
- Mirzayev, A., Mattiev U. (2025) "The analysis of al-Farabi's theoretical pedagogical views", *Web of Humanities: Journal of Social Science and Humanitarian Research* 3, 78–82.
- Netton, I. R. (1992) *Al-Farabi and his school*. Routledge.
- Peterson, J. B. (2018) *12 rules for life: An antidote to chaos*. Random House Canada.
- Rauf, M., Ahmad, S., & Iqbal, Z. (2013) "Al-Farabi's philosophy of education", *Educational Research International* 1(2), 86–94.
- Suleimenov, P., Sadvakasova, Z., & Turgumbayeva, A. (2017) "The doctrine of the virtuous city of Abu Nasr al-Farabi: A philosophical analysis", *Man in India* 97(26), 473–484.
- Suleimenov, P. (2019) "The philosophical basis of Al-Farabi's concept of «virtuous city»", *Acta Baltica Historiae et philosophiae Scientiarum* 7.3, 147–157.
- Walzer, R. (1985) *Al-Farabi on the perfect state*. Oxford University Press.
- References in Russian:*
- Аль-Фараби (1972) *Философские трактаты*. Alma-Ata: Nauka.
- Аль-Фараби (1973) *Социально-этические трактаты*. Alma-Ata: Nauka.
- Bizhanov A., Kurmangaliyeva G. (2020) «Nasledie al'-Farabi i modernizaciya obshchestva i gosudarstva», *Al'-Farabi. Zhurnal sociogumanitarnykh issledovanij* 2 (70), 3–17.
- Makintajr A. (2000) *Posle dobrodeteli. Issledovaniya teorii morali*. M., Akademicheskij projekt; Ekaterinburg, Delovaya kniga.