

УДК 141+130.3

*Рахім Амір Хуссейн
аспірант кафедри філософії і основ
загальногуманітарного знання*

Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

КОНЦЕПТ ДУХОВНОСТІ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ІСЛАМСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Постановка проблеми. Соціокультурний розвиток сучасного людства супроводжується безліччю проблем кризисного характеру, девальвацією системи цінностей, руйнацією традиційних життєвих уявлень і світоглядних принципів, в основі яких стан духовності соціуму. Для вирішення цих проблем людству необхідно зробити правильний вибір найбільш оптимального шляху розвитку, визнавши пріоритетом гармонію духовно-морального і тілесного в людині та суспільстві. Досконала людина, ідеальний суспільний устрій є мрією багатьох поколінь. Цей ідеал, сплав досконалості тілесного і духовного, виник ще в античні часи і знайшов своє закріплення в принципі калокагатії (грец. kalos – прекрасний і agathos – добрий), а пізніше був підхоплений мислителями середньовічного Сходу, які розробили власний ідеал досконалої людини (араб. *يُكامل* – каміл), з чітко вираженим особистим началом, що прагне змінити себе і навколишню дійсність.

Актуальність теми дослідження визначається потребою в соціально-філософському осмисленні концепту духовності в різних світоглядних парадигмах, зокрема й мусульманському світорозумінні, для рішення проблем гармонійного розвитку соціуму й особистості в сучасному полікультурному світі. Моделі духовного розвитку завжди містять досягнення минулих поколінь і той ідеал досконалої людини, що склався в певному соціокультурному середовищі. Однак в розумінні феноменів духовності, духовного життя існують різні моделі та принципи аналізу, відсутні єдині критерії оцінки феномену духовної сутності людини, що робить дану тему теоретично значущою й актуальною. Крім того, концепт «духовність», з одного боку, є надзвичайно популярним і поширеним, а з другого – доволі «розмитим» у семантичному плані, що актуалізує задачу аналізу одного з контекстів звернення до нього, а саме: у межах середньовічної ісламської філософії.

Метою статті є аналіз концепту духовності в середньовічній ісламській філософії.

Аналіз досліджень і публікацій. Різні аспекти соціально-філософської думки середньовічного ісламу плідно вивчалися декількома поколіннями вчених. До числа найбільш значущих досліджень необхідно віднести роботи таких вчених, як: М. Айні, А. Блек, К. Брокельман, Г. Гібб, З. Джалілов, Д. Доналдсон, Н. Жолмухамедова, А. Корбен, Дж. Макдісі, У. Мехмет, Ю. Михайлов, Е. Музикіна, М. Муттахарі, А. Сагадеев, Р. Усанов, Є. Фролова, М. Хаддурі, А. Хаурані, Г. Шаймухамбетова та ін. Незважаючи на тривалість і плідний процес дослідження ісламської філософії, все ще недостатньо робіт, присвячених осмисленню концепту духовності в середньовічній ісламській філософії.

Виклад основного матеріалу. Традиційно в науковому ужитку закріпилися декілька термінів, що охоплюють величезний пласт філософії середньовічного мусульманського Сходу: «арабська філософія», «ісламська філософія», «арабо-мусульманська філософія», «філософія Арабського Сходу» тощо. В арабських і європейських країнах більш поширеним є термін «арабська філософія», у Сполучених Штатах Америки (далі – США) й інших, неарабських ісламських країнах – «ісламська філософія». Останній термін представляється більш коректним, оскільки охоплює досвід специфічної філософської рефлексії, що виникла на підґрунті ісламського світогляду, об'єднавши філософію усього середньовічного Сходу, а не тільки арабів. Значне місце в духовному житті цього регіону посідала мова фарсі-дарі, якою писалися наукові праці, розвивалася поезія. Дослід-

ниця середньовічної мусульманської філософії Є. Фролова вважає більш точними термінами «арабо-ісламська» або «арабо-персидська філософія», які підкреслюють домінуючу роль ісламу і той факт, що філософія цієї доби «розвивалася в регіоні, народи якого мали власні культурні, зокрема мовні традиції, в регіоні, де доволі розповсюдженою була писемність фарсі» [14, с. 7]. Французький дослідник А. Корбен зазначає, що «вселенський сенс слова «Іслам» не може бути обмеженим національними або етнічними межами» [9, с. 3]. Звісно, більшість філософських і наукових творів в Арабському Халіфаті писалися арабською мовою, яка відіграла роль латини в середньовічній Європі.

Будь-яка цивілізація є продуктом людської діяльності, що здійснюється в межах певних концептів, під впливом конкретних ціннісно-світоглядних постулатів, і важливо виділити те підґрунтя, яке впливає на їх формування. Найчастіше таким підґрунтям є релігійний компонент, ісламська цивілізація є тому яскравим прикладом. Те, що в ісламі ніколи не було інституту церкви, обумовило самостійні пошуки граничних засад буття та місця людини у світі. Як наслідок, з'явилися три основні напрями середньовічної ісламської думки: калам (філософська теологія), аль-фальсафа (орієнтована на античні моделі філософствування) і суфізм (мусульманський містицизм). Варто зауважити, що зі становленням ісламу як інституціональної структури в арабській частині території переважну роль стала відігравати ортодоксальна теологія, а власне філософські пошуки стали все більше концентруватися в Ірані та Середній Азії. Необхідно звернути увагу й на те, що аль-фальсафа, а отже, і раціоналізм, найбільшого поширення набула в шийтському середовищі, тоді як в сунітських країнах перевагу віддавали каламу.

Власне філософське вчення, на основі містицизму, було розроблено суфіями. Це вчення мало значний вплив на середньовічну ісламську філософію пізнього періоду і зберігає своє панування в поглядах багатьох мусульманських філософів і літераторів донині. Суфізм вважає, що логічним завершенням духовних пошуків мусульманина є тасаввуф – «шлях ірраціонального знання й аскези», положення якого мають прийматися на віру і засвоюватися душею та серцем людини [2, с. 92]. Метою тасаввуфа є вдосконалення духовного світу людини, формування в неї піднесених моральних якостей [1, с. 18]. Духовна практика запобігає перетворенню релігії на механічне виконання обрядових і правових положень і допомагає реалізувати такі якості душі, як віра, покірливість, терпіння, надія, протистояти душевним порокам. Метою тасаввуфа є виховання «досконалої людини» (аль-інсан аль-каміл), яка звільнилася від мирської суєти і поборолла негативні якості своєї природи. Тасаввуф відіграв величезну роль у розвитку етики, естетики, літератури, архітектури, образотворчого мистецтва, музики в мусульманському світі.

Іслам став визначальним ідейним підґрунтям нової цивілізаційної парадигми. Він запропонував абсолютно нові засади осмислення навколишнього світу і внутрішнього духовного життя людини, тому всі філософські школи середньовічного Сходу, як релігійні, так і світські, були пов'язані з ісламом. Одночасно існує відмінна ознака, що відрізняє середньовічну світську філософію ісламського світу (аль-фальсафу) від християнської філософії Європи того ж історичного періоду: фальсафа ніколи не була «прислужницею релігії» і навіть протистояла її претензіям на світоглядну гегемонію. Коло інтересів представни-

ків фальсафі (фаласіфа) було доволі широким: політика, право, етика, медицина, фізика, географія, астрономія, хімія, математика, механіка, музика тощо. Саме томо період Х–ХІ ст. називають східним Ренесансом. Казахський філософ З. Джалілов, підкреслюючи величезний внесок представників іранської науки, навіть називає цей період «ірано-центральноазійським Відродженням» [6, с. 17]. Вільнодумство окремих філософів доходило навіть до критичного ставлення до релігійності взагалі. Так, у трактаті персидського мислителя IX – X ст. Абу Бакра Ар-Разі «Машарік аль-анбія» («Про омані пророків») міститься твердження, що всі люди рівні від природи, а отже пророки не можуть претендувати на духовну вищість.

Термін «духовність» (араб. *فنيان* «руханія», перс. *شیرون* «манавія» – «дух», «сенса») в ісламі означає зосередженість на внутрішньому. Джерелом духовності є Коран у його внутрішній реальності й сакраментальності та субстанція душі Пророка, яка незримо перебуває не лише в хадісах і Сунні, але й в серцях мусульман. Особливістю, яка визначає розуміння духовності в ісламі, є відсутність поняття первородного гріха і, відповідно, гріховної природи людини [11, с. 109]. Людина не народжується зі злом душі й не несе його в собі, її душа не є ареною світової битви добра зі злом. Моральність не є засобом подолання власного злого начала, людині не потрібно постійно доводити свою моральність відстороненням від власної природи, демонструвати готовність дати відсіч будь-якій спокусі. В ісламі шлях духовного вдосконалення пов'язаний із покірою прямим указівкам Аллаха, цілісністю свідомості, людині дана лише «можливість жити згідно із Законом Божим» [10, с. 139], Аллах «знає про те, що в грудях» (11:7) [8].

Людина – істота духовна за своєю природою. Духовність в ісламі розуміється інакше, ніж в християнстві: істотними ознаками духовності є віра, наука і знання. Віра є необхідним атрибутом людини, особливою відзнакою її розумної природи. З погляду ісламу, духовний потенціал пов'язаний із вірою в Аллаха, рівнем внутрішньої культури, розвитком ціннісних орієнтацій, прагненням жити гармонічним життям. Так, таджицькі вчені Р. Усанов і М. Бегматова звертають увагу на те, що «<...> Ар-Разі, виходячи із цілісності морального життя людини або ж єдності моральних засад її духовної сутності та доводячи надприродність і трансцендентну співвіднесеність її душі як основи моральності людини з Богом чи Вищим началом буття, вважає, що в духовних засадах моральної цінності людини є саме нагадування про мету, про замисел Бога відносно людини, здійснення якого вимагає граничної концентрації моральних якостей, зосередженості їх на ідеї безумовного добра» [13, с. 60].

Спіраючись на віру, людина здатна розкрити свій потенціал через науку і знання. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини: «Людина прагне до освоєння наук не тільки для того, щоб забезпечити своє панування над природою. У людській душі закладений інстинкт пошуку істини і прагнення до досліджень<...> Людина воліє бути обізнаною навіть у таємницях галактик, знання чи незнання яких ніяк не впливає на її життя. Людина за покликом своєї природи уникає невігластва і прагне до науки. Тому знання й інформованість становлять один із духовних компонентів людського існування» [12, с. 93–94].

На відміну від християнської філософії, в якій чітко розрізняються божественна премудрість і земні знання, що не мають позитивного впливу на духовний розвиток людини, в ісламській філософії склалося благоговійне ставлення до будь-якого достовірного наукового знання: «Віра створює людину, а людина – силою науки перетворює світ» [12, с. 113]. Мети свого життя людина досягає за правильного поєднання науки і віри. Величезну роль інтелектуального знання в ісламській філософській традиції демонструє той факт, що в дискусіях, які організовувалися теологами-мутакалімами (вчителями калама), і участь в яких брали представники різних конфесій, існувало правило доводити свої тези не посиланнями на Писання, а виключно раціональни-

ми доводами. Мутакаліми також вважали, що людський розум є критерієм для розрізнення добра і зла.

Ісламські філософи, відповідно до античної традиції, вважали, що людство поділяється на розумну меншість («обраних») і нерозумну більшість («масу»). Інтелектуальна еліта, в якій знаходить своє втілення «людяність», на їхню думку, забезпечує спадкоємність і прогрес єдиного, загальнолюдського розуму. Так, Ар-Разі вважав, що людина як жива істота прагне до отримання радості знань. Люди, здатні досягти істини, філософи, повинні походити на творця: бути справедливим до людей і поборжливим до їхніх помилок, тому що кожний іде шляхом до істини і лише в міру своїх сил наближається до неї [4, с. 24–25].

Ібн Сіна у своїх роботах «Книга знань», «Книга вказівок і настанов» підкреслював необхідність освіти, важливість наукового знання: «Невігластво, яке є одним із найбільших пороків і недоліків, протилежне знанню, яке є найвеличезнішою з чеснот» [3, с. 747]. З позицій раціоналізму філософ трактує навіть велич Аллаха: «Хвала Аллаху, натхненнику благого розуму» [3, с. 753]. У роздумах про духовне життя Ібн Сіна постійно повторює слова «думати», «розмірковувати»: «Залишаючись на самоті, вільний від співрозмовників, вона [людина] повинна думати про красу душі та помислів, розмірковуючи про Першоцаря і Його царство» [3, с. 744]. Схожі думки ми знаходимо і у Ар-Разі: «Завдяки розуму ми пізнаємо все те, що нас звеличує і поліпшує» [4, с. 24]. Аль-Фарабі теж вірить у силу людського розуму, здатність людини пізнати навколшній світ. Розум, яким Аллах наділяє людину, робить її єдиносущою з Богом. Розум є універсальним принципом людяності та духовності.

Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували крізь призму раціоналізму. Думка про те, що розумна людина повинна бути високодуховною і високоморальною, притаманна вченням багатьох ісламських філософів. Добросовісність і моральність в їхніх трактатах були нероздільно пов'язані з розумністю і розсудливістю. Аль-Фарабі, Ібн Сіна, Ар-Разі та їхні послідовники були переконані, що рівень моральності, добродійності людини визначається рівнем її розумності й розсудливості.

Наприклад, у міркуваннях Ібн Сіни щодо моральної поведінки цілком відсутній трансцендентний аспект: у них немає жодного ісламського чи навіть взагалі релігійного контексту. Показовим є вислів, згідно з яким, «задачею людських душ, характерною тільки для них, не є лише сприйняття тих явищ, які можна охопити розумом. Вони за співучасті тіла покликані виконувати й інші дії, завдяки яким досягається щастя» [3, с. 750]. Тобто Ібн Сіна проголошує подейбічне щастя як вище блага людської, зокрема й духовної, діяльності.

Представляють інтерес роздуми Ібн Сіни щодо співвідношення духовного і тілесного, в яких філософ, з одного боку, визнає необхідність приборкування пристрасті та підкоряння тваринних сил владі розуму, а з другого, як лікар, він переконаний у великому значенні фізичного здоров'я для духовності: «<...> коли тваринні сили укріплюються, у них виникає здатність до сприйняття піднесеного» [3, с. 752]. У розумній душі водночас не лише виникають більш сильні враження, а й це більш укріплюється сам зв'язок душі з тілом.

Ще одним атрибутом духовності є прагнення до краси, що має всеосяжний характер: від бажання мати красиве ім'я, одяг, житло, до прагнення створювати твори мистецтва. Потяг до зовнішньої краси, який у християнському аскетизмі розглядається як можлива причина мирського марнославства, в ісламі відносять до проявів духовності. Іслам стверджує необхідність підкорення краси духовно-моральному ідеалу: «<...> краса існує в багатьох формах – у природі, у людській праці, у вчинках тощо, але найбільше цінується краса освіченого розуму, гармонія душі і тіла віруючої людини» [7, с. 68]. Прекрасне («хусн») постає як один із засобів пізнання всеосяжних істин духа, що містять загальнолюдський зміст. Для аль-Фарабі тільки та людина є прекрасною, яка звільнилася від негативних рис характе-

ру, здатна бачити прекрасне в природі та суспільному житті, високо цінить красу людської душі [5, с. 34].

У середньовічній ісламській філософії порушується питання духовної активності людини, яке пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності. Духовна активність розуміється як творче ставлення до світу, навколишнього середовища, суспільства, до самого себе, спрямоване на реалізацію певних цінностей та ідеалів. Зміст цих конкретних цінностей та ідеалів безпосередньо визначає роль моралі в розвитку і самовдосконаленні індивіда. Мораль також розглядає активність і цілеспрямованість як обов'язок кожного члена суспільства. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості. Ар-Рази прямо вказує: «Воістину розум, завдяки якому ми відрізняємось і перевершуємо всі інші нерозумні істоти, привів нас до благосного життя, до опори один на одного. Більша частина нашого прекрасного життя проходить у співробітництві та дружбі між нами. І якщо б не це, ми не мали би в нашому благосному житті жодних переваг перед тваринами» [4, с. 73].

Для ісламських мислителів середньовіччя, зокрема ірано-персидських, удосконалення морального світу людини потребує настанови на творче використання своїх сил, внутрішню мобільність. Визначальним підґрунтям такої активності, на їхню думку, є свобода вибору людини, насамперед, її моральна свобода і готовність до рішучого протистояння всім проявам зла. Згідно з Ар-Рази, моральна й розумна поведінка удосконалюють характер людини і сприяють щасливому життю. У середньовічній ісламській філософії, так само, як і в античній, тема щастя, його природи, шляхів досягнення стала одним із найважливіших питань, яке розглядалося не тільки у філософсько-етичному, але й у політичному, правовому, медичному та інших аспектах. Більшість філософів (аль-Фарабі, Ібн Сіна, Ар-Рази та ін.) пов'язували поняття щастя з досконалістю, до якої прагне людина. Так, Ібн Сіна зазначає: «Щастя для душі полягає в удосконаленні своєї сутності в притаманній їй стихії, тобто – в її постійному русі в раціональному світі. А з погляду взаємозв'язку, що існує між нею і тілом, її щастя полягає в досягненні піднесеного стану, тому нам необхідно прагнути найкращої досконалості, щоб вміти представляти співвідношення своїх дій із діями тих живих істот, що відрізняються від нас і змушують відмовитися від них. Тим самим ми готуємо себе до цілковитої найвищої досконалості» [3, с. 751–752].

Досконалість людини, згідно з ісламськими філософами, збігається з її моральною досконалістю, а метою моральної діяльності є щастя. Аль-Фарабі прямо вказує: «<...> метою існування людини є досягнення вищого щастя, але для цього їй необхідно знати, що таке щастя, зробити його своєю метою і йти до неї. Потім їй необхідно пізнати, що варто робити для досягнення щастя» [5, с. 121]. Усі ісламські філософи вважали, що щастя не є даром, а досягається активними духовними і фізичними діями людини. Досконалість і щастя досягаються дією і знанням.

Абу Бакр Ар-Рази переконаний, що шлях до духовної досконалості і щастя складний і тернистий, насамперед, людина повинна навчитися стримувати афекти душі: «Людина, звісно, може повірити, що давши волю пристрасті, накличе на себе інші наслідки, що спричинять їй біль, для позбавлення від якого доведеться докласти набагато більше зусиль, ніж ті, що могли знадобитися для прояву витримки і терпіння. Отже, у стримуванні її має бути проявлена рішучість. Навіть якщо людині доведеться докласти вдвічі більше зусиль, вона також повинна направити їх на її приборкання, бо воістину перша гірка капля пиття м'якше і легше, ніж наступна, яку, у будь-якому разі, неминуче доведеться випити» [4, с. 27]. Крім того, Ар-Рази пов'язує щастя із «піднесеними» задоволеннями й «ідеями, які не мають меж» [4, с. 40], пов'язаними з пізнанням, розумінням і знанням. Рівень досконалості й розумності людини визначається тим, наскільки правильно вона вибирає задоволення. Цей

вибір ґрунтується на свободі волі, яку мислитель пов'язує з бажанням.

Отже, ісламські філософи середньовіччя важливим засобом досягнення щастя вважають правильні дії, в основі яких добра воля і вільний вибір, такі дії мають бути навмисними і проявлятися протягом всього життя людини. Для досягнення справжнього щастя дії, вчинки, духовна активність і розсудливість мають гармонічно відповідати одне одному. Визначаючи духовність як творчу силу людини, іманентно притаманну їй потребу в самовдосконаленні, подоланні інтелектуальних і фізичних меж, поставлених природою, показуючи потенціальну безкінечність становлення людського духу, ісламські філософи закликають людей до духовної активності.

Висновки. Іслам дав світу прекрасну спадщину своїх мислителів, які зайняли гідне місце в скарбниці світової філософії. В ісламській традиції духовність має гностичний характер, інтелектуальність і духовність нероздільні – вони є іпостасями єдиної реальності. Ознаками духовності є віра, наука і знання. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини. Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували крізь призму раціоналізму. Одним із атрибутів духовності є прагнення до краси, що має всеосяжний характер. У середньовічній ісламській філософії порушується питання духовної активності людини, яке пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості.

Література

1. Ayni M. İslam Tasavvuf Tarihi / M. Ayni. – İstanbul : Akabe Yayınları, 1985. – 208 s.
2. Mehmet Ünal Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetilik / M. Ünal // Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2012. – Sayı: 26. – S. 91–104 [Elektronik kaynak]. – Erişim modu : <http://sdu.dergipark.gov.tr/download/article-file/117843>.
3. Абу Али Ибн Сина Трактат об этике / Абу Али Ибн Сина // Сочинения. – Душанбе : Дониш, 2005. – Т. 2. – С. 740–753 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : https://iphiras.ru/uplfile/ethics/biblio/avic_2.pdf.
4. Абу Бакр Ар-Рази Духовная медицина / Абу Бакр Ар-Рази – Душанбе : Ирфон, 1990. – 88 с.
5. Аль-Фараби Социально-этические трактаты / Ал-Фараби. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 399 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://abhidharma.ru/A/Islam/Content/0026.pdf>.
6. Джалилов З. Ученые мусульманского Востока : Абу Бакр ар-Рази и его философия / З. Джалилов // Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук. – 2008. – № 2. – С. 17–21 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://nblib.library.kz/elib/library.kz/journal/Dжалилов_З.Г.а.pdf.
7. Жолмухамедова Н. В поисках прекрасного: аль-Фараби и Ибн Сина : [монография] / Н. Жолмухамедова. – Алматы : ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.
8. Коран / пер. и коммент. И. Крачковского. – М. : Наука, 1986. – 727 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://e-q.narod.ru/eq/q_kr/index.html.
9. Корбен А. История исламской философии / А. Корбен ; пер. с франц. А. Кузнецова. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 360 с.
10. Михайлов Ю. Пора понимать Коран : [сборник статей] / Ю. Михайлов. – М. : Ладомир, 2008. – 240 с.
11. Музыкаева Е. Концепция человека в исламской антропологии / Е. Музыкаева // Исламоведение. – 2017. – Т. 8. – № 1. – С. 105–111 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.intelros.ru/pdf/Islamoved/2017_01/Islamoved%202017-1-10.pdf.
12. Муттахаири М. Человек и вера : Человек с точки зрения Корана / М. Муттахаири. – М. : Исток, Серия «Знакомство с исламом», 2009. – 168 с.
13. Усанов Р. Интеллектуальный поиск способа устранения социального зла в творчестве ар-Рази / Р. Усанов,

М. Бегматова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. – 2017. – № 1(50). – С. 58–61 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/v/intellektualnyu-poisk-sposoba-ustraneniya-sotsialnogo-zlav-tvorchestve-ar-razi>.

14. Фролова Е. История средневековой арабо-исламской философии : [учебное пособие] / Е. Фролова. – М. : ИФ РАН, 2006. – 199 с.

Анотація

Рахим Амир Хуссейн. Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії. – Стаття.

Термін «духовність» в ісламі означає зосередженість на внутрішньому, істотними ознаками духовності є віра, наука і знання. Віра є необхідним атрибутом людини, особливою відзнакою її розумної природи. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини. Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували кризою призму раціоналізму. Духовна активність людини пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності і розуміється як творче ставлення до світу, оточуючого середовища, суспільства, до самого себе, спрямоване на реалізацію певних цінностей та ідеалів. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості.

Ключові слова: ісламська філософія, духовність, калам, аль-фальсафа, суфізм, тасаввуф, раціоналізм, моральність, прекрасне, духовна активність, досконала людина.

Аннотация

Рахим Амир Хуссейн. Концепт духовности в средневековой исламской философии. – Статья.

Ислам стал определяющей идейной основой новой цивилизационной парадигмы. Он предложил совершенно новые принципы осмысления окружающего мира и внутренней духовной жизни человека. Термин «духовность» в исламе означает сосредоточенность на внутреннем, существенными признаками духовности являются вера, наука и знания. С точки зрения ислама, духовный потенциал связан с верой в Аллаха, уровнем внутренней культуры, развитием ценностных ориентаций, стремлением жить гармоничной жизнью. Стремление к знанию объявляется существенной характеристикой духовной природы человека. Духовность человека также определяет нравственность, которую исламские философы трактовали сквозь призму рационализма: добродетель и нравственность неразрывно связаны с разумностью и рассудительностью. Еще одним атрибутом духовности является стремление к красоте, исламские философы утверждают

необходимость подчинения красоты духовно-нравственному идеалу. В средневековой исламской философии поднимается вопрос духовной активности человека, которая связывается с его отношением к собственной жизни и деятельности. Духовная активность понимается как творческое отношение к миру, окружающей среде, обществу, к самому себе, направленная на реализацию определенных ценностей и идеалов. Социально-идейная направленность взглядов средневековых исламских философов ставила их знания на службу человеку, возвеличивая его духовные и физические качества. Определяя духовность как творческую силу человека, имманентно присущую ему потребность в самосовершенствовании, преодолении интеллектуальных и физических границ, поставленных природой, показывая потенциальную бесконечность становления человеческого духа, исламские философы призывают людей к духовной активности.

Ключевые слова: исламская философия, духовность, калам, аль-фальсафа, суфизм, тасаввуф, рационализм, моральность, прекрасное, духовная активность, совершенный человек.

Summary

Rahim Amir Hussain. Concept of spirituality in middle age Islamic philosophy. – Article.

Islam has become the defining ideological basis of the new civilization paradigm. It proposed completely new principles for understanding the surrounding world and the inner spiritual life of a man. The term “spirituality” in Islam means a focus on the inner, essential signs of spirituality are faith, science and knowledge. The desire for knowledge is declared an essential characteristic of the spiritual nature of a man. Spirituality also determines the morality that Islamic philosophers interpreted through the prism of rationalism. Another attribute of spirituality is the desire for beauty, Islamic philosophers affirm the need to subordinate beauty to the spiritual and moral ideal. In medieval Islamic philosophy the question of man's spiritual activity is raised which is understood as a creative attitude to the world, the environment, society, to himself, aimed at the realization of certain values and ideals. The socio-ideological orientation of the views of medieval Islamic philosophers placed their knowledge at the service of a man, exalting his spiritual and physical qualities. Defining spirituality as the creative power of a man, immanently inherent in him the need for self-improvement, overcoming the intellectual and physical boundaries posed by nature, showing the potential infinity of the formation of the human spirit, Islamic philosophers call people to spiritual activity.

Key words: Islamic philosophy, spirituality, kalam, al-falsafa, sufism, tasawwuf, rationalism, morality, beautiful, spiritual activity, perfect person.