

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ В СТАНОВЛЕНИИ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ИСЛАМСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Отношение между философией и религией было одним из острейших взаимоотношений, пронизывающих собой всю духовную жизнь исламского общества. Исторически оно нередко маркировало границу между свободомыслием и догматизмом, показывало возможности и притязания этих двух форм мировоззрения на ведущую роль в духовной жизни общества, в формировании интеллектуальных и ценностных установок и норм поведения. Парадигмальность этого отношения начала складываться уже в раннесредневековую эпоху, а ее классические формы выраженно представлены и отчетливо прослеживаются в «золотой век» исламской культуры.

Как известно, в историко-философской концептуальности имеют место различные точки зрения по проблеме соотношения философии и религии, разума и веры, которые можно обобщенно представить в виде двух стратегий – объединяющей и разъединяющей.

Исследователи, придерживающиеся разъединяющей стратегии, считают, что вера и разум представляют собой противоположные феномены, соотносящиеся как иррациональное и рациональное. При этом различие этих позиций определяется, в том числе, и тем, что одна из них подчеркивает приоритет веры, другая – разума. Исследователи же, придерживающиеся объединительной стратегии, пытаются преодолеть противостояние веры и разума, стремясь гармонизировать их отношения. Они считают, что и вера, и разум одинаково равноправны в поисках истины и взаимосвязаны, так как «вера ищет разумения», а «разум ищет веру».

В вопросе понимания веры как феномена рационального или иррационального исследователи также неоднозначны в своих позициях. Одни из них утверждают, что вера является феноменом рациональным, поскольку она опирается на рационально обоснованные предпосылки, использует доказательства бытия Бога и аргументы, подтверждающие истинность Священного Писания. Другие же утверждают, что вера является феноменом иррациональным, специфика которого заключается в опоре не столько на интеллектуальную составляющую человека, сколько на эмоционально-волевую, где разум бывает бессильным и уступает в гносеологическом отношении сердцу.

В нашем же понимании исходным является тезис о том, что религиозная вера включает в себя опору на разум, а феномен разума, рациональности в религиозном сознании не рассматривается вне и независимо от феномена веры. «Разум, - утверждает Станислав Вшолек, - принимает самое непосредственное и активное участие в вере: он действует не только до или после веры, но прежде всего в самом акте веры» [1, с.10].

Проблема отношения веры и разума становилась предметом рассмотрения не только в исламской философии, но и в христианской. Если остановить внимание на истории христианства, то уже в философии Августина Блаженного рациональность веры нашла отражение в объединительной стратегии – «понимай, чтобы верить, верь, чтобы понимать». Однако в христианской мысли Запада укоренилась трехступенчатая схема интерпретации взаимоотношений веры и разума, разрушающая формулу Августина и подчеркивающая временное логическое первенство или веры, или разума [См.: 1, с.48-60].

Согласно ей, первый шаг разумного и верующего человека принадлежит разуму, который подготавливает основания, благодаря которым вера становится возможной как разумный акт. Это преддверие веры, территория работы разума. Только на основе посылок, предоставляемых разумом, вера может существовать как акт желания человека, его воли. Второй шаг – это свободный акт воли человека, представляющий собой ответ на рациональные основания и доводы разума. Это шаг веры как таковой. И, наконец, третий шаг, который, как и первый принадлежит разуму, где он объясняет принятые истины веры, рассеивает сомнения и т.д.

В этой закрепленной схеме либо разум опережает веру, размещаясь в ее преддверии, либо следует после веры, объясняя ее истины, в то время как сама вера требует применения разума. Поэтому, считает Станислав Вшолек, «разум является внутренним фактором, формирующим веру, разум участвует в самом акте веры, (независимо от того, вера ли это богослова или обычного человека), а не только в предварительном или последующем ее осмыслиении. ... Говорить о первенстве в принципе ошибочно. Вера является частью разума, а разум - частью веры. ... в вере воля желает того, о чем одновременно рассуждает разум» [1, с.60]. Таким образом, в данной позиции, опирающейся существенным образом на трактовку взаимосвязи разума и веры в учениях Августина Блаженного и Фомы Аквинского, не отрицается и не устраняется познавательный характер веры, а утверждается, что вера требует применения разума.

В исламской философии, как и в целом в исламской культуре, особенно в классический период, обусловивший понимание соотношения разума и веры на всю дальнейшую историю, также проявили себя две традиции – разъединяющая и объединяющая. Они показали притязания разума и веры на решение не только умозрительных, но практических вопросов. Следует напомнить, что на христианское решение данной проблемы в лице Фомы Аквинского, искавшего разумные основания веры в философии Аристотеля, оказала влияние средневековая исламская философия в лице аль-Фарabi, Ибн Сины, Ибн Рушда, не просто передавших идеи Аристотеля христианскому Западу, но и личностным образом развивших их.

Уже в Коране были заложены глубокие идеи почитания разума и стремления к преодолению невежества, так как, обратившись к Мухаммеду со словами - «Читай!», Бог уже тем самым определил стремление человека преодолевать свое незнание, а обществу отвратиться от эпохи джихилий – эпохи политеизма как эпохи невежества.

Традиция разъединения веры и разума наиболее выражено проявила себя в каламе, где возобладала позиция аль-Ашари, утверждавшего приоритет веры и дословного принятия коранических истин. Великие же исламские философы, отмеченные выше, настаивали на гармонии веры и разума, исходили из концепции двойственной истины, где вера требовала применения разума. Так, Ибн Рушд писал: «...религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение

сущего посредством разума..., религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства» [2, с.172]. «А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, - продолжает он, - то мы [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противополагает себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу» [2, с.177].

Таким образом, в духовной культуре исламского общества получили развитие идеи, в которых разум становился условием и средством решения религиозных и практических вопросов, и на основе чего складывалась устойчивая тенденция возможности нахождения прочного основания интеллектуально-духовной жизни.

Все направления средневековой исламской философии стремились постыть Бога и его намерения, равно как предназначение и сущность человека в этом контексте. Движимые в смысловом поле, обусловленном духовной наполненностью ислама, к одной цели, пересекаясь в точках сближения и расходясь в точках различий, они в совокупности представили полноценную картину сложных взаимоотношений друг с другом и разнообразие решений одной целевой задачи.

В постижении трансцендентного начала одни прибегали к иррационализму, другие - к рационализму, одни акцентировали внимание на чувственности, другие на интеллигibility. Но между этими полюсами было много представителей, так или иначе занимавших промежуточное положение, соглашавшихся в одном с одними представителями идейных течений и не соглашавшихся в другом с другими представителями этих же течений.

Необходимость решения проблемы веры и разума определялась тем, что средневековая философия была привязана всей своей проблематикой к исламскому мировоззрению.

Ислам представлял собой всепроникающую мировоззренческую систему, определившую отношение человека к государству и обществу, политике и культуре. Он являлся не только религиозным учением, но и глубинным ядром социально-экономических институтов, государственно-правовой системы, политической идеологии и философских теорий, основой исторических традиций и нравственных принципов. Для своих последователей ислам являлся образом жизни, кодексом поведения и системой ценностей, регулирующих всю жизнедеятельность человека.

Религия обращалась к душе человека, показывая ему путь обретения вечности, и тем самым определяла судьбу человека, когда ему приходилось решать – следовать или же не следовать ему путем, переданным через Откровение. Ведь Коран, согласно твердым установкам исламской культуры, – это истинное слово Бога и он предназначен для всего человечества, а, следовательно, и для каждого человека в отдельности. «...если ислам, - подчеркивает Т. Буркхарт, - смог сохраниться в неприкосновенности на протяжении столетий, - сохранился, несмотря на изменения в человеческой психике и на этнические различия между исламскими народами, - то это, несомненно, ни коим образом не обусловлено относительно динамическим характером ислама, которым он обладает как коллективная форма. Причина заключается в том, что во все времена ислам заключал и заключает в себе возможность интеллектуального созерцания, которое превосходит все эмоциональные состояния человеческой души» [3, с.15].

Известно, что в исламской духовной культуре сложилось многообразие религиозных форм постижения Божественного Слова, которое было обусловлено рядом причин, в целом определивших полемический характер духовной атмосферы. Эта атмосфера способствовала выработке критического дискурса, распространению высоких эталонов мыслительной деятельности, выработанных, в частности, в предшествующей античной философской традиции, и развитию разных способов постижения коранической истины.

Последнее же, в свою очередь, свидетельствует не о том, что Божественное Слово – противоречиво и потому может быть прочитанным по-разному, а, следовательно, быть неистинным, а о том, что оно настолько глубоко и всепоглощающе, что человеческий разум блекнет перед ним. Слабость человеческого разума, с одной стороны, и всепоглощающая мощь предмета его постижения, с другой стороны, порождают многообразие интерпретаций феномена столь неординарного и сложного, каковым предстает перед человеком Божественная Истина.

Размышляя на тему полемической атмосферы в духовной сфере, Т. Буркхарт подчеркивает: «Разнообразие религиозных форм не только обнаруживает неадекватность любого формального

выражения перед лицом тотальной Истины, но и, косвенным образом, демонстрирует духовную подлинность каждой формы, ее неподражаемость – ту, в которой утверждает себя непревзойденность их общего принципа» [3, с.8]. Тем самым акцентируется внимание на том, что та или иная позиция – веровательная или научная - улавливает Истину в некоем ее измерении.

Божественное Откровение поэтому можно постичь разными путями, но ведущими к одной цели. Прежде всего, оно может быть постигнуто изучением Корана и преданий о добродетельной жизни Мухаммеда; затем - изучением природного мира, ибо каждая его вещь, как и он в целом, есть творение Бога его символизация; и наконец, оно может быть постигнуто актом мистического характера.

Рационалистического плана постижения истины в исламской средневековой культуре придерживались представители калама и восточного перипатетизма, мистического – суфии, а представители ишракизма опирались и на аргументацию, и на душевное усердие и очищение души. Калам, совпадая с восточным перипатетизмом в точке опоры на рационалистическую аргументацию, вместе с тем отличается от него в том, что считает исходные рационалистические принципы, на которые опирается доказательство, - каноническими (в случае с ашаритами) или рационалистическими «правилами милости» (в случае с мутазилитами).

Мистика и калам противостояли философии и по многим вопросам расходились во взглядах с ней. Однако по отношению ко всем упомянутым идеальным течениям справедливо будет утверждать, что они были рождены Кораническим Словом, над ними довел особый дух ислама, а столкновения между ними оказали влияние на развитие интеллектуальных поисков на протяжении всей истории исламской культуры.

В те времена, когда был жив Пророк, идеальные и политические разногласия в исламском обществе, по существу не возникали. Если же они и возникали, то не носили такого характера и напряжения, как после его кончины. Это было обусловлено тем, что, во-первых, сам Пророк своими высказываниями вносил ясность и поправки в понимание Божественного Слова, а, во-вторых, верующие не столько полагались на свой разум, сколько всецело доверялись его словам. Совсем иной оказалась ситуация после ухода Пророка. Разногласия и противостояние в спорах по поводу не только вопросов вероучения, но и политического лидерства возрастили и нередко принимали антагонистический и кровопролитный характер.

Средневековый период развития исламской культуры отличался напряженными духовными и интеллектуальными поисками. Они возникали в результате взаимодействия с разнообразными культурными влияниями иных, нежели исламская, цивилизаций, а также в результате идеальной борьбы внутри самого исламского общества. Идейное развитие исламской цивилизации, считает С.М. Хатами, проходило под влиянием трех значимых и соперничавших друг с другом течений: тошаро (от слова «шариат»), суфизму и рационализму. «Важно отметить, - пишет он, - что термин «тошаро» в данном контексте означает внешнее соблюдение основных и второстепенных догматов религии; суфизму – мистику в общем смысле этого слова, ...а рационализм – это философское миропонимание, которое развивалось в мусульманском мире в основном под влиянием греческих и Александрийских трактатов» [4, с.179].

Самое большое влияние на духовную жизнь средневекового исламского общества оказало тошаро, социальной основой которого были широкие народные массы и который развивался, опираясь на обыденное сознание верующих. Сторонники шариата, несмотря на все внутренние разногласия, сходились в одном: основы веры и проистекающие из них нравственные задачи для каждого человека необходимо брать в Священном Писании и хадисах. Они не признавали вмешательства человеческого разума в определение добра и зла и служили только внешней стороне шариата. У них не было никаких сомнений в том, что сторонники субъективного толкования Священной Книги, пытавшиеся разработать логическую интерпретацию норм религиозности, являлись отступниками.

Формирование калама как «исламской науки» произошло благодаря усилиям представителей раннего калама - мутазилитов, разработавших рациональное учение. Мутазилиты «считали, что Откровение и разум не могут противоречить друг другу, и утверждали даже, что сообщенное в Откровении всегда должно быть познано разумом, ибо естественная религия предшествует религии Откровения и долгое время ее было достаточно» [5, с.261]. Такое умонастроение имело

своим следствием зарождение в исламской духовной культуре устойчивого направления с выраженной ориентацией на рационализм.

Новая ортодоксальность аль-Ашари стала более развитым видом традиционализма. Ашари разошелся с мутазилитами, придававшими большое значение разумным рассуждениям. Поэтому в его воззрениях разум не занял того важного места, какое он занимал во взглядах мутазилитов. Однако не следует считать аль-Ашари, как и других сторонников хадисов и поверхностного понимания Корана, человеком, целиком и полностью выступавшим против разума и размышлений. Он старался использовать разум для доказательства того, что содержалось в Откровении. Он в отличие от других представителей религиозной исламской мысли, споривших о допустимости аналогии и аллегории, прибегал к Корану как наиболее достоверному источнику, допускающему это в принципе.

Широкие слои средневекового общества в большей степени принимали шариат и суфизм, чем философию, так как шариат был более понятен простым людям, тем более, что соблюдение шариата было в их глазах высшим видом религиозности. Суфизм же был молод, носил в то время в большей степени практический характер и не вынуждал своих адептов проходить сложные пути для занятий, каковые требовались для освоения философии. Лишь позднее суфизм разовьется в учение, требовавшее больших интеллектуальных усилий, и будет представлен такими столпами интеллектуального созерцания как Ибн Араби. Философия же в силу своих греческих источников принималась за «чужеродную науку» и подвергалась нападкам. Она также требовала определенной образовательной подготовки для интеллектуальных занятий ею, о чем, например, говорит аль-Фараби в трактате «О том, что должно предшествовать изучению философии» [6, с.2-14].

По мере продвижения философии в интеллектуальном пространстве средневековой исламской культуры и вовлечении в ее орбиту все большего количества заинтересованных лиц возникала и все более усиливалась конфронтация между философией и шариатом, в одной стороны, и суфизмом – с другой стороны. «Мистика и калам, - пишет Мортаза Мотаххари, - наряду с тем, что столкновением и противодействием давали импульс развитию исламской философии, открыли для философии и новые горизонты» [7, с.30]. Эти новые горизонты мысли виделись философии в признании человеческой свободы, в отрицании абсолютного предопределения, в ответственности человека за свои поступки, в том, что самое точное действие Бога по отношению к людям – это справедливость и др.

В средневековой исламской культуре, считает Сейид Мохаммад Хатами, можно выделить несколько наиболее важных тенденций, имевших разное влияние на судьбы исламского общества и его духовную атмосферу:

- тенденция гармоничного соотношения между религией и философией;
- тенденция, ставящая человеческий разум выше религии и не принимающая доводы религии;
- тенденция, отрицающая способность разума и философии постичь истину;
- тенденция, считающая разум ничтожным по сравнению с религией и шариатом [4, с.194].

Первая тенденция была сформирована философской позицией представителей восточного перипатетизма, которые сформулировали концепцию «двойственной истины» и не принимала позиции, обращенной к «массе», «толпе» и т.д.

Вторая тенденция, которую Хатами обозначает как «еретический рационализм». Она была сформирована взглядами Ахмада ибн Тайеба Срахси, Ибн Раванди и Мухаммада ибн Зикрия Рази. Они восприняли идеи древнегреческой философии, но ввиду их несоответствия части Откровения и религиозных учений, выразили скептицизм в отношении последних. Поэтому эта позиция критиковалась с двух сторон. С одной стороны, она критиковалась за отход от традиций аристотелевской школы и возврат к древним натурфилософским взглядам, а с другой стороны, – за выступления против некоторых принципов ислама. «Еретический рационализм» в противостоянии философии и религии, Откровения и разума встал на сторону философии, полностью, отвергнув религию. Он не нашел поддержки ни в широких кругах исламского общества, ни среди избранных и политической элиты, так как политическая элита в управлении предпочитала опираться на религиозность и религиозное сознание.

Третья тенденция, выраженная суфийскими взглядами, продолжала развиваться и находить своих последователей, как в широких слоях исламского общества, так и среди интеллектуальных, просвещенных кругов. Она все более и более набирала силу. Философия осталась в пределах

немногочисленной высокообразованной и просвещенной части общества, не став такой идеологической силой, как суфизм и шариат.

«Таким образом, - заключает Хатами, - только «тошаро», благодаря субъективным и объективным условиям, фактически проявилось в качестве господствовавшей тенденции в умах и сердцах людей и везде, где только могло, притесняло не только одних еретиков, но и мусульманских философов, рациональных каламидов и суфииев, считавших суть истины превыше всех внешних слоев религиозных учений» [4, с.195].

Согласно Мортаза Мотаххари, в средневековой исламской культуре получают развитие следующие направления: дискурсивное перипатетическое, иллюминативистское, мистическое и каламистское дискурсивное направление [7, с.31-34]. Дискурсивное перипатетическое философское направление было представлено такими выдающимися представителями как Аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Насир ад-Дин Туси, Ибн Рушд, Ибн Баджа, Ибн ас-Санги Андалуси и др.

Оно, считает Мотаххари, опиралось только на рациональное доказательство и рационалистическую аргументацию. Иллюминативистское направление, или философия озарения – ишракизм, имело гораздо меньше своих приверженцев и «олицетворением и совершенным представителем» этого направления был Шихаб ад-дин Ас-Сухраварди. В этом направлении признают права разума, который ограничен в постижении трансцендентного начала, и поэтому обращаются к мистической интуиции и душевному очищению и просветлению. Полемизируя с Ибн Синой и другими представителями рационалистического направления, Сухраварди отстаивал преимущества интуитивного познания и божественного Откровения, но при этом отдавал должное разуму, рассматривая его в качестве необходимой ступени достижения озарения.

Суфизм имел множество последователей в своих рядах. Он завоевал свои позиции благодаря деятельности таких выдающихся суфииев как Баязид Бистами, Ибн Халладж, аль-Мисри, Саррадж, Кушайри, Ибн Араби и др. Суфизм сближает с позицией философии ишракизма отправная точка учения: принцип совершенствования человека на основе очищения и исправления души. Различия же состоят в том, что суфии не считают аргументацию, основанную на доводах разума, способной в достижении цели, преследующей постижение трансцендентального начала. Философия же ишракизма полагает, что разум является необходимой ступенью, подготавливающей к этому акту. Кроме того, философия озарения делает целью открытие истины, а суфизм – соединение с ней.

Калам, в котором выделяются мутазилитское, ашаритское и шиитское направления, согласно Мотаххари, так же, как и перипатетизм, «опирается не рационалистическую аргументацию, но с двумя различиями». Первое заключается в том, что представители калама начинают с принципа рассмотрения – с принципа «прекрасного и безобразного». Но мутазилиты считают его рационалистическим, а ашариты – каноническим. Перипатетики же принцип «прекрасного и безобразного» считают принципом общепринятым, основанном на диалектических посылках, а не аподейтических. Далее, мутакаллимы полагают себя «обязавшимися», т.е. считают, что они обязаны защищать святость ислама, поэтому при любых дискуссиях цель их рассуждений предопределена. В то время как философы-перипатетики свободны от этого, целью их рассуждений не является доказательство уже заранее результата.

Наиболее ортодоксальными в толковании коранических истин и интеллектуальных споров по проблемам Корана были ханбалиты. «Представители этого течения, - пишет Мортаза Мотаххари, - будучи исламскими учеными, в принципе стали противниками калама, т.е. противниками интеллектуального спора о принципиальных исламских проблемах, и считали его ересью и недозволенным занятием. Они известны под названием хадисистов» [7, с.81-82]. Ибн Ханбал выдвинул идею очищения ислама от «нововведений» через обращение к Сунне как авторитетному источнику вероучения. Согласно взглядам ханбалитов, Сунна объявлялась тафсиром к кораническому тексту, а хадисы поднимались до уровня сакрального текста, поскольку принимались на веру без озадачивания вопросом «как?». Они отрицали любую возможность рационального толкования текста Корана и отрицали любые нововведения в вероучении, не имеющие прямого обоснования в Коране и хадисах.

Древнегреческая иalexандрийская философия стали достоянием интеллектуальных кругов исламского средневекового общества тогда, когда шариат уже занял прочные позиции в исламском обществе. Его представители были ревностными защитниками своих взглядов, пользовались авторитетом у политической элиты общества и в глазах широких слоев исламского общества

илицетворяли собой истинное знание, получая все более широкую поддержку во всех слоях общества. Суфизм также занимал привилегированное положение. Поэтому в такой ситуации философия должна была определиться по отношению к этим двум мощным идеологическим тенденциям духовной жизни общества.

Большая заслуга восточных перипатетиков состояла не только в глубоком понимании философии и в выдвижении новых идей, но и в твердом выражении отношения между религией и философией, заключавшейся в попытке гармонизировать их сосуществование. Аль-Фараби первым занялся поисками ответа, основанного на рациональных аргументах и опирающегося на естествознание и человекознание.

Таким образом, интеллектуально-духовная обстановка средневекового исламского общества все более показывала актуальность отношения между философией и религией, их притязания быть ведущей мировоззренческой силой общества и попытку утвердить свои приоритеты. Объективный процесс усложнения форм мыслительной деятельности, углубления смысла, прочитываемого в Коране, вызвав к бытию рассмотренные формы постижения коранической истины, определил полемическую интеллектуально-духовную атмосферу исламского общества, которая стимулировала его историческое развитие.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вшолек С. Рациональность веры (Серия «Богословие и наука»). - М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
2. Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973 (Мыслители прошлого).
3. Буркхарт Т. Введение в доктрину суфизма. - Таганрог: Ирбис, 2009.
4. Хатами Сейид Мухаммад. Традиция и мысль во власти авторитаризма // Хатами Сейид Мухаммад. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. - Алматы: Дайк-Пресс, 2002.
5. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Пер. с фр. - М.: Республика, 2004.
6. Аль-Фараби. О том, что должно предшествовать изучению философии //Аль-Фараби. Философские трактаты. [Пер. с арабского]. - А-А: Наука, 1972.
7. Моттохари М. Философия и калам. Знакомство с исламскими науками. – Алматы: Уш Қиян, 2004.

LITERATURA:

1. Vsholek S. Racional'nost' very, 2005 (in Russ.).
2. Ibn Rushd. *Rassuzhdenie, vynosjashhee reshenie otnositel'no svyazi mezhdju religiej i filosofiej* // Sagadeev A.V. Ibn Rushd (Averroes), 1973.
3. Burkhardt Titus. *Vvedenie v doktrinu sufizma*, 2009.
4. Hatami Sejid Muhammad. *Tradicija i mysl' vo vlasti avtoritarizma* // Hatami Sejid Muhammad. Dialog civilizacij: put' k vzaimoponimaniju, 2002.
5. Zhil'son Je. *Filosofija v srednie veka. Ot istokov patristiki do konca XIV veka*, 2004 (in Russ.).
6. Al'-Farabi. *O tom, chto dolzhno predshestvovat' izucheniju filosofii* //Al'-Farabi. Filosofskie traktaty, 1972.
7. Mottohari M. *Filosofija i kalam. Znakovstvo s islamskimi naukami*, 2004 (in Russ.).

Резюме

Күрманғалиева Ф.Қ. Исламның ортағасырлық қезеңінде рухани мәдениетің қалыптасуындағы философия мен дін

Макалада философия мен діннің арақатынасы олардың өзарақатынасын біріктіруші және ажыратушы стратегиясы контекстінде қарастырылады. Автор әлемді рухани игерудің түрлі формалары өмір сүрген ортағасырлық ислам қоғамындағы полемикалық рухани жағдайлары көрсетеді. Ислам қоғамының рухани мәдениетіндегі философияның, калам мен сопылықтың ролі мен магынасын аша отырып, олардың магынасыз және қын қыннастары исламдық ортағасырдың рухани-интеллектуалдық мәдениеттің дамуына әсер еткені жайлы қорытынды шыгарылады.

Summary

Kurmangaliyeva G.K. Philosophy and Religion in the Formation of the Spiritual Culture of the Islamic Middle Ages

The article deals with the relation of philosophy and religion in the context of a unifying strategy and disconnection of their relationship. The author shows the spiritual situation of polemical medieval Islamic society in which coexisted different forms of spiritual development of the world. Expanding the role and importance of philosophy, Kalam and Sufism in the spiritual culture of the Islamic society, it is concluded that they are ambiguous and complex relationship contributed to the development of spiritual and intellectual culture of the Islamic Middle Ages.