

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ І. І. МЕЧНИКОВА

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

РАХІМ АМІР ХУССЕЙН

УДК 316:613.8]-029.1:28(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

**«ДУХОВНА МЕДИЦИНА» АБУ БАКРА АР-РАЗІ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

Спеціальність: 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ (Рахім Амір Хуссейн)

Науковий керівник – Голубович Інна Володимирівна, доктор філософських наук, професор

Одеса – 2021

АНОТАЦІЯ

Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Кваліфікаційна наукова праця на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний інститут імені К. Д. Ушинського. Одеса, 2021.

Метою дисертаційного дослідження є здійснення соціально-філософського аналізу проєкту «Духовної медицини» видатного персидського філософа-медика, вченого-енциклопедиста Середньовіччя Абу Бакра ар-Разі, експлікація цього комплексу ідей як соціокультурної універсалиї в сучасних цивілізаційних контекстах, виявлення його загальнолюдських гуманістичних смислів. Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в соціально-філософському ракурсі представлені сутність та зміст ідейного комплексу (проєкту) «Духовної медицини». Визначені перспективи збагачення ідеями та практиками холістичного проєкту «духовної медицини» сучасної філософії здоров'я (фізичного, психічного, духовного, соціального), біоетичної парадигми, медичної аксіології, соціальної екології тощо. Досліджені та узагальнені принципи гармонійної взаємодії інтелектуалів та влади в арабо-мусульманському світі в епоху Мусульманського Відродження і шляхи застосування цих принципів для досягнення соціальної рівноваги, сталого та прогресивного розвитку соціуму на усіх його рівнях (індивід – спільнота (міська спільнота) – суспільство в цілому – глобальний соціальний універсум). Проєкт «духовної медицини» реактуалізовано в ситуації пандемії COVID-19, глобальної медикалізації публічної сфери та стрімкої технологізації медицини.

Світоглядна та теоретико-методологічна настанова цієї роботи – це гуманізм як ідейна основа всієї світової культури, що стверджує цінність людини для суспільства і держави. Методологічним орієнтиром дослідження постає «арабський гуманізм», складовою якого є базові засади арабо-мусульманської філософії, яка була орієнтована на греко-елліністичні традиції, на світську

культуру, на гостру полеміку з жорсткою релігійно-догматичною ідеологією. Мусульманські філософи зуміли поєднати античну філософську традицію з ісламом, в результаті чого виникла течія аль-фальсафа, її особливість – прагнення за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства. Тому засади «арабського гуманізму» та аль-фальсафа, на які спирається це дослідження, дозволяють суттєво посилити його соціально-філософську спрямованість. Ще одна концептуальна настанова нашої роботи – антропологізм, антропологічна інтенційність, що дозволяє досліджувати основну проблему, на якій зосереджувалася увага середньовічної ісламської філософії, – формування розумної, духовно активної, моральної і досконалої людини. Концептуальною засадою для експлікації та реактуалізації соціально-філософських смислів й морально-ціннісних основ проекту «духовної медицини» в сучасних умовах є теорія комунікації як основа соціальних перетворень постмодерної доби О. Є. Висоцької.

Вибір конкретних методів зумовлений змістом дослідження і послідовністю розв'язуваних завдань у відповідності до обраних теоретико-методологічних засад, серед яких найбільш суттєві: компаративістський підхід, що базується на уявленні про універсалізм світової культури та врахуванні цивілізаційно-культурних відмінностей і розмаїття (в контексті цієї роботи суттєвим стало порівняння засад європейського Відродження та «Мусульманського Ренесансу»); герменевтико-текстологічний підхід, методи філософської герменевтики (експлікація соціально-філософських складових трактату «Духовна медицина» на підставі аналізу його архітекtonики та змісту; біографічний підхід, який застосовано для реконструкції інтелектуальної біографії Абу-Бакр ар-Разі на фоні його епохи (І. В. Голубович, В. І. Менжулін); синергетичний (соціо- та психосинергетичний) підходи, які допомагають реактуалізувати соціально-філософські запити та смисли «духовна медицина» як соціокультурної універсалії, що є невід'ємною від процесів самоорганізації соціуму та індивіда, а також концептуально осмислити складність природи людини у взаємодії її біологічної, соціальної, духовної складових (І. В. Єршова-

Бабенко, І. М. Предборська); стратегія багатомірного мислення, що дозволяє утримувати в єдиному полі дослідження різні виміри людського буття, їхню ієрархічність, інтегральність та інтервальність (Л. М. Богата). Прийоми аналізу і синтезу, індукції та дедукції використовувалися впродовж усього дослідження для з'ясування природи феномена «духовної медицини» та його особливостей в умовах глобалізаційних викликів.

У дисертаційному дослідженні здійснена систематизація джерельної бази за п'ятьма змістовними напрямками: публікації, які присвячені життю та творчості видатного мислителя та вченого-енциклопедиста (П. Адамсон, Р. Валзер, Х. Волфсон, М. Диноршоев, З. Джалилов, Н. Джураєва, Х. Додіходоев, А. Ікбал, І. Карімов, П. Краус, Т. Мардонов, Дж. Матилла, М. Мирбобоєв, М. Муїн, М. Наджамаді, А. Партав, Д. Санаа Хадр, С. Хайдарова, Д. Халід Аль-Харбі, А. Хікмат, П. Шад, А. Шамолов, М. Шариф та ін.); історико-філософські дослідження арабо-мусульманської філософії Середньовіччя та сучасності (Д. Блек, О. Борисова, М. Кирюшко, О. Книш, І. Лапідус, О. Лімен, Дж. Монтгомері, М. Лубська, Ф. Нофал, А. Сагадеев, А. Смірнов, Л. Сулейманова, А. Ухтомський, М. Фахрі, Р. Франк, О. Фролова, Х. Ханафі, А. Ціпко, О. Шокало, Дж. Еспозіто, М. Якубович, О. Ярош та ін.); література, яка присвячена феномену Східного Відродження, Мусульманського Ренесансу, його плідному впливу на Європу та гострим сучасним дискусіям навколо цього феномену (Д. Бартельс, Ф. Бютген, С. Гугенайм, З. Джалилов, Р. Коллінз, А. Корбен, А. де Лібер, А. Мец, М. Рашед, І. Розье-Катак, І. Саліх, С.-Ф. Старр та ін.); філософські та соціально-філософські тексти сучасних зарубіжних та українських учених, які створюють загальні соціокультурні та цивілізаційні рамки дослідження (Л. Бевзенко, Є. Бистрицький, Л. Богата, Є. Борінштейн, О. Висоцька, Ю. Габермас, О. Гомілко, І. Голубович, Ж. Дюмазедьє, І. Єршова-Бабенко, О. Кирилюк, М. Колінько, Т. Лютий, М. Препотенська, С. Пролеєв, С. Секундант, В. Табачковський, Ч. Тейлор, Ф. Тихомірова, І. Шамша та ін.); обрані публікації з філософії медицини та біоетики, які створюють ситуацію полікультурного діалогу через століття щодо

проблем здоров'я, холістичної медицини, загроз медикалізації суспільного життя (С. Вековшиніна, В. Войно-Ясинецький (св. Лука), В. Запорожан, В. Копа, В. Кулініченко, В. Москаленко, В.-Р. Потер, С. Пустовіт, І. Шармін, Ю. Шевченко, О. Шестерікова, В. Ханжи, Ю. Ходанич та ін.). Така систематизація джерел та літератури дозволила встановити соціально-філософські пріоритети у дисертаційному дослідженні.

У роботі здійснено вибір теоретико-методологічних засад соціально-філософського дослідження. Йому найбільш релевантна версія компаративістського підходу, яка співставляє міжцивілізаційні основи логіки смислу, стратегії організації смислового простору (А. Смірнов, М. Якубович) і сприяє репрезентації «духовної медицини» як однієї з базових інтуїцій та смислових структур арабської культури, що може бути співвіднесеною з відповідними смисловими структурами культури європейської. Це дисертаційне дослідження спирається на підхід українського арабіста М. Якубовича, який визначає імпліцитну наявність спільних логіко-смислових та змістовно-концептуальних паралелей між українською та арабською філософськими традиціями. Визначений один з головних концептів роботи «арабський розум» (Аль-Джабірі), в основі якого – уявлення про субстанцію мислення («фікр»), що притаманна усім сферам життя, релігії, моралі, соціально-політичним феноменам. Цей узагальнений тип розуму як епістемологічний базис арабської культури порівнюється з «розумом грецьким» та «сучасним європейським розумом». Саме лікування і виховання стриманості розуму, його гармонізація є найсуттєвішим завданням «духовної медицини», яка в цьому контексті порівнюється з європейським концептом Нового часу «*medicina mentis*». Співставлення цих концептів на рівні епістемологічних базисів культур виявляє їх соціально-філософські смисли: спрямованість на виховання «розумної» людини – досконалого члена суспільства, громадянина, відповідального за спільне благо.

Систематизовані та представлені як єдиний комплекс соціально-філософські складові дослідження обраного феномена. Первинна, онтологічна

підвалина – соціальне буття як таке у порівнянні західної та східної традицій. На цьому рівні акцентується базисна повага та довіра до влади/правителя в арабській культурі як умова можливості створення серії творів у жанрі «духовної медицини». В традиції Київської світоглядно-онтологічної школи обрано соціально-філософську, цивілізаційну, політичну («полісну») оптику, що передбачає повагу до локальних форм життя, національно-етнічних культурних форм, до «фундаментального права на свій голос у колективному всесвітньому ансамблі спілкування» (Є. Бистрицький). Саме в цій антиглобалістській оптиці можливе повноцінне засвоєння східної моделі «духовної медицини». Застосовані сучасні теорії «публічної сфери» (Ч. Тейлор, Ю. Габермас та ін.) для розуміння специфіки ісламської соціальності та публічності (у версії українського філософа-сходознавця О. Яроша), для реактуалізації проєкту «духовної медицини» в сучасному публічному просторі, ідей соціального порядку («хисба») в ісламському світі, де «хвороба», «хвора душа» є ознаками «хвороби» соціального організму, відсутності соціальних чеснот. Екоантропоцентрична комунікативна етико-ціннісна модель (О. Висоцька) застосовується для залучення східної «духовної медицини» в полікультурний діалог, в обґрунтування оновленої ієрархії цінностей для ХХІ ст. «Духовна медицина» представлена в роботі як цивілізаційна універсалія, соціокультурний інваріант, що перегукується з європейськими культурними інваріантами «духовних вправ», «турботи про себе», “*medicina mentis*” тощо. В їх основі – світоглядні гранічні категорії «життя», «смерті», «безсмертя» (О. Кирилюк). На підставі цих теоретичних припущень у підрозділі розглядаються твори середньовічних ісламських філософів з назвою «Духовна медицина» Аль-Кінді, Абу аль-Фараджа Ібн аль-Джаузі, Абу Ісхака Ібрахіма аш-Ширазі, а також жанр «адаб» (популяризація здорового образу життя в легкій повчальній формі).

Доведено, що жанр «духовна медицина» не випадково був поширеним в східному Середньовіччі (твори Аль-Кінді, ар-Разі, Абу аль-Фараджа Ібн аль-Джаузі, Абу Ісхак Ібрахім аш-Ширазі та ін.). Він відповідає «духовній медицині» як світоглядній настанові, умонастрою, соціокультурній універсалії епохи.

Виділені базові характеристики цього комплексу ідей: принцип холізму; єдність та демаркація двох різновидів медицини: фізичної та духовної; філософський розум як головна рушійна сила «духовної медицини». Даний концепт постає динамічною єдністю раціоналізму, утилітаризму, гуманізму, евдемонізму, соціально-етичної спрямованості; модель «духовної медицини» визначена як «сократична».

Соціально-філософський зміст проєкту «духовної медицини» зафіксований у виділенні двох видів медицини: громадської й духовної. «Розумна людина» – базова антропологема трактату ар-Разі, головний адресат і ідеальна мета «Духовної медицини», носій і гарант духовного й соціального здоров'я. Найвищою мірою всіх рис розумного чоловіка і розсудливої людини повинен бути наділений правитель. «Образ життя» – ключовий орієнтир цього проєкту. «Образ життя» представлений переважно в колективістському вимірі, як співжитті з іншими.

«Духовна медицина» в тексті Абу Бакра ар-Разі постає як соціокультурна універсалія якщо експлікуватимемо її базовий сенс в широкому діахронічному контексті суспільного розвитку, де долаються хронологічні й цивілізаційні кордони. Він виявляється співзвучним концепту «культури турботи/пеклування про себе», «духовних вправ» (М. Фуко) й базових засад сучасної біоетичної парадигми (з її базовими принципами – автономність, «інформована згода», справедливість, «роби благо» – «не нашкодь»). Перспективою соціально-філософської та біоетичної реактуалізації середньовічного проєкту «духовної медицини» є сприяння діалогу європейської та ісламської біоетичних парадигм, їхніх аксіологічних засад. Одним з найбільш актуальних для України напрямків засвоєння проєкту «духовної медицини» є становлення біоетичної свідомості в українському соціумі та реалізація державної політики у сфері захисту прав та гідності людини у зв'язку з використанням досягнень біології і медицини.

Одним з найбільш актуальних для України напрямків засвоєння проєкту «духовної медицини» є становлення біоетичної свідомості в українському соціумі та реалізація державної політики у сфері захисту прав та гідності людини

у зв'язку з використанням досягнень біології і медицини. Україна підписала відповідну міжнародну Конвенцію, створені Українська асоціація з біоетики, Національний науковий центр медико-біотехнічних проблем при Президії НАНУ, проводяться щорічні національні конгреси з біоетики з міжнародною участю, формується нормативна база біоетичної експертизи та створення біоетичних комітетів тощо. Проте, як продемонстрував здійснений в дисертаційному дослідженні аналіз, в цій соціально значущій діяльності вкрай бракує плідного діалогу зі східною, арабо-мусульманською традицією холістичної гуманістичної філософії здоров'я, однією з вершин якою є твір видатного персидського інтелектуала Середньовіччя.

Ключові слова: «Духовна медицина», Мусульманське Відродження, холістична медицина, «розумна людина», соціальна гармонія, *medicina mentis*, «арабський гуманізм», публічна сфера, соціокультурна універсалія, медикалізація суспільства, духовне і соціальне здоров'я.

SUMMARY

Rahim Amir Hussein 'Spiritual Medicine' of Abu Bakr ar-Razi. – The qualification academic work on the rights of the manuscript.

The dissertation for the degree of the Candidate of Philosophical Sciences on specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. The State Institution 'South Ukrainian National Pedagogical Institute named after K.D. Ushinsky'. Odessa, 2021.

The purpose of the dissertation research is carrying out a socio-philosophical analysis of the project 'Spiritual Medicine' by the prominent Persian philosopher-physician, the scientist-encyclopedist of the Middle Ages Abu Bakr ar-Razi, an explication of this set of ideas as a sociocultural universals in modern civilizational contexts. The scientific originality of the received results is the essence and content of the ideological complex (project) of 'Spiritual Medicine' that are presented for the first time in the socio-philosophical outlook. The defined prospects for enriching the ideas

and practices of the holistic project 'spiritual medicine' of modern philosophy of health (physical, mental, spiritual, social), bioethical paradigm, medical axiology, social ecology, etc. are determined. The principles of harmonious interaction of intellectuals and power in the Arab-Muslim world in the Muslim Renaissance and ways to apply these principles in achieving social balance, sustainable and progressive development of society at all levels (individual - community (urban community) - society as a whole) are studied. The project of 'spiritual medicine' was reactivated in the situation of the pandemic COVID-19, global medicalization of the public sphere and rapid technification of medicine.

The world philosophy and theoretical-methodological guidance of this work is humanism as the ideological basis of all world culture that presents the value of a person for society and the state. The methodological guideline of the study is 'Arab humanism' that is a part of the basic principles of Arab Muslim philosophy that was focused on Greek-Hellenistic traditions, secular culture, a sharp controversy with a rigid religious and dogmatic ideology. Muslim philosophers were able to combine the ancient philosophical tradition with Islam, resulting in the current of al-Falsaf, its peculiarity – the desire with the help of philosophy to respond to the practical demands of society. Therefore, the principles of 'Arab humanism' and al-Falsaf, on which this study is based, can significantly strengthen its socio-philosophical line. Another conceptual guideline of this work – anthropologism, anthropological intentionality that allows us to explore the main problem on which the focus of medieval Islamic philosophy – the formation of an intelligent, spiritually active, moral and perfect man must be done. The conceptual basis for the explication and re-actualization of socio-philosophical meanings and moral and value bases of the project 'spiritual medicine' in modern conditions is the theory of communication as the basis of social transformations of the postmodern period (O.E. Vysotska).

The choice of specific methods is determined by the content of the study and the sequence of tasks in conformity with the selected theoretical and methodological principles, among which the most important are: a comparative approach based on the idea of universalism of the world culture and consideration of civilizational and

cultural differences and diversity; the comparison of the principles of the European Renaissance and the ‘Muslim Renaissance’ became significant); hermeneutic-textological approach, methods of philosophical hermeneutics (explication of socio-philosophical components of the tractate ‘Spiritual Medicine’ based on the analysis of its architectonics and content; the biographical approach that was used to reconstruct the intellectual biography of Abu Bakr ar-Razi in the background of his epoch (I.V. Golubovych, V.I. Menzhulin), synergetic (socio- and psychosynergetic) approaches that help to re-actualize socio-philosophical demands and meanings of ‘spiritual medicine’ as a socio-cultural universal that is inseparable from the processes of self-organization of society and the individual, as well as conceptually realize the complexity of human nature in the interaction of its biological, social, spiritual components (I.V. Ershova-Babenko, I.M. Predborskaya); the strategy of multidimensional thinking that allows to keep in a single field of study different dimensions of human existence, their hierarchy, integrity and interval (L.M. Bogata). The techniques of analysis and synthesis, induction and deduction were used throughout the study to clarify the nature of the phenomenon of ‘spiritual medicine’ and its peculiarities in the context of globalization challenges.

In the dissertation research the systematization of the base of sources is carried out in five meaningful directions: publications devoted to the life and work of the outstanding thinker and scientist-encyclopedist (P. Adamson, R. Walzer, H. Wolfson, M. Dinorshoev, Z. Dzhililov, N. Juraeva, H. Dodikhodoev, A. Iqbal, I. Karimov, P. Kraus, T. Mardonov, J. Matilla, M. Mirboboev, M. Muin, M. Najamadi, A. Partav, D. Sanaa Khadr, S. Khaidarova, D. Khalid Al-Harbi, A. Hikmat, P. Shad, A. Shamolov, M. Sharif, etc.); historical and philosophical studies of Arab-Muslim philosophy of the Middle Ages and modernity (D. Black, O. Borisova, M. Kiryushko, O. Knysh, I. Lapidus, O. Limen, J. Montgomery, M. Lubska, F. Nofal, A. Sagadeev, A. Smirnov, L. Suleymanova, A. Ukhtomsky, M. Fakhri, R. Frank, O. Frolova, H. Hanafi, A. Tsipko, O. Shokalo, J. Esposito, M. Yakubovich, O. Yarosh and etc.); literature devoted to the phenomenon of the Eastern Renaissance, the Muslim Renaissance, its fruitful influence on Europe and the sharp modern discussions around this phenomenon (D.

Bartels, F. Butgen, S. Guggenheim, Z. Jalilov, R. Collins, A. Corben, A. de Lieber, A. Metz, M. Rashed, I. Rozier-Katak, I. Salih, S.-F. Starr, etc.); philosophical and socio-philosophical texts of modern foreign and Ukrainian scientists that create a general socio-cultural and civilizational framework of research (L. Bevzenko, E. Bystritsky, L. Bogata, E. Borinstein, O. Vysotska, Y. Habermas, O. Gomilko, I. Golubovich, J. Dumazedier, I. Ershova-Babenko, O. Kyryliuk, M. Kolinko, T. Lyutyi, M. Prepotenska, S. Proleyev, S. Sekundant, V. Tabachkovsky, C. Taylor, F. Tikhomirova, I. Shamsha, etc.); selected publications on the philosophy of medicine and bioethics that create a situation of multicultural dialogue via the centuries on health issues, holistic medicine, threats to the medicalization of public life (S. Vekovshinina, V. Voyno-Yasinetsky (St. Luke), V. Zaporozhyan, V. Kopa, V. Kulinichenko, V. Moskalenko, V.-R. Potter, S. Pustovit, I. Sharmin, Y. Shevchenko, O. Shesterikova, V. Khanzhi, Y. Khodanych, etc.). This systematization of sources and literature allowed to establish socio-philosophical priorities in the dissertation research.

The classification of the theoretical and methodological grounds of socio-philosophical research was made in the paper. The version of the comparative approach is the most appropriate one that compares the intercivilizational foundations of the logic of meaning, the strategy of semantic space (A. Smirnov, M. Yakubovich) and contributes to the representation of ‘spiritual medicine’ as one of the basic intuitions and semantic structures of Arab culture that can be correlated with relevant semantic structures of European culture. This dissertation research is based on the approach of the Ukrainian arabist M. Yakubovych who determines the implicit existence of common logical-semantic and semantic-conceptual parallels between the Ukrainian and Arab philosophical traditions. One of the main concepts of the work ‘Arab mind’ (Al-Jabiri), based on the idea of the substance of thought (‘fikr’) that is appropriate in all spheres of life, religion, morality and socio-political phenomena. This generalized type of mind as the epistemological basis of Arab culture is compared to the ‘Greek mind’ and the ‘modern European mind’. It is the treatment and education of restraint of the mind, its harmonization is the most important task of ‘spiritual medicine’ that in this context is compared with the European concept of the New Age

‘*medicina mentis*’. Comparison of these concepts at the level of epistemological bases of cultures reveals their socio-philosophical meanings: focus on the education of a ‘smart’ person - a perfect member of society, a citizen responsible for the common wealth.

Socio-philosophical components of the study as a single set of the selected phenomenon are systematized and presented. The initial, ontological basis is social existence in comparison with Western and Eastern traditions.

At this level the basic respect and trust in the government/ a ruler in Arab culture is shown as a condition for the possibility of creating a series of works in the genre of ‘spiritual medicine’. Socio-philosophical, civilizational, political (‘polis’) optics were chosen in the tradition of the Kyiv world-view-ontological School that provides respect for local forms of life, national and ethnic cultural forms, and for ‘the fundamental right to vote in a collective global ensemble of communication’ (E. Bystrytsky). It is in this anti-globalist optics that the full adoption of the Eastern model of ‘spiritual medicine’ is possible. Modern theories of the ‘public sphere’ (Ch. Taylor, Y. Habermas, etc.) were used to understand the specifics of Islamic sociality and publicity (in the version of the Ukrainian philosopher-orientalist O. Yarosh), to re-actualize the project of ‘spiritual medicine’ in modern public space; ideas of social order (‘hisba’) in the Islamic world, where ‘disease’, ‘sick soul’ are signs of ‘disease’ of the social organism, the absence of social virtues. Ecoanthropocentric communicative ethical and value model (O. Vysotska) is used to involve Eastern "spiritual medicine" in multicultural dialogue to justify the renewed hierarchy of values for the XXI century. ‘Spiritual medicine’ is presented in the work as a civilizational universal, a socio-cultural invariant that echoes the European cultural invariants of ‘spiritual exercises’, ‘self-care’, ‘*medicina mentis*’ and so on. They are based on world boundary categories of ‘life’, ‘death’, ‘immortality’ (O. Kyryliuk). This part examines the works of medieval Islamic philosophers with the title ‘Spiritual Medicine’ Al-Kindi, Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi, Abu Ishaq Ibrahim al-Shirazi as well as the genre of ‘adab’ (promotion of a healthy lifestyle in an popular form) is based on these theoretical ideas.

It is proved that the genre of 'spiritual medicine' was not accidentally widespread in the Eastern Middle Ages (works of al-Kindi, ar-Razi, Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi, Abu Ishaq Ibrahim al-Shirazi, etc.). It corresponds to 'spiritual medicine' as a world philosophy, mindset, socio-cultural universal of the era. The basic characteristics of this set of ideas are highlighted: the principle of holism; unity and demarcation of two types of medicine: physical and spiritual; philosophical mind as the main driving force of 'spiritual medicine'. This concept appears as a dynamic unity of rationalism, humanism, eudemonism, socio-ethical orientation; the model of 'spiritual medicine' is defined as 'Socratic'.

The socio-philosophical content of the project 'spiritual medicine' is fixed in the allocation of two types of medicine: social and spiritual. The 'intelligent man' is the basic anthropologist of Ar-Razi's tractate, the main addressee and an ideal goal of 'Spiritual Medicine', the bearer and guarantee giver of spiritual and social health. The ruler must be endowed with the highest degree of all the qualities of a wise man. 'Lifestyle' is a key focus of this project. 'Lifestyle' is represented mainly in the collectivist dimension as coexistence with others.

'Spiritual medicine' in the text of Abu Bakr ar-Razi appears as a socio-cultural universal if we explain its basic meaning in the broad diachronic context of social development where chronological and civilizational boundaries are overcome. It is harmonious with the concept of 'culture of self-care', 'spiritual exercises' (M. Foucault) and the basic principles of the modern bioethical paradigm (with its basic principles - autonomy, 'informed consent', justice, 'do good' - 'no harm'). The prospect of socio-philosophical and bioethical re-actualization of the medieval project of 'spiritual medicine' is to promote the dialogue of European and Islamic bioethical paradigms, their axiological grounds.

One of the most important areas for Ukraine to master the project of 'spiritual medicine' is the formation of bioethical consciousness in Ukrainian society and the implementation of state policy in the field of protection of human rights and dignity in connection with the use of biology and medicine. Ukraine has signed the relevant international convention, established the Ukrainian Association of Bioethics, the

National Research Center for Medical and Biotechnical Problems under the Presidium of NASU, holds annual national congresses on bioethics with international participation, forms a regulatory framework for bioethics and bioethics committees. However, as the analysis that was carried out in the dissertation research showed this socially significant activity is extremely lack of a fruitful dialogue with the Eastern, Arab-Muslim tradition of holistic humanistic philosophy of health, one of the peaks of which is the work of a prominent Persian intellectual of the Middle Ages.

Key words: ‘Spiritual medicine’, Muslim Renaissance, holistic medicine, ‘intelligent man’, social harmony, medicina mentis, ‘Arabian humanism’, public sphere, socio-cultural universals, medicalization of society, spiritual and social health.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях, зареєстрованих МОН України:

1. Рахім Амір Хуссейн Гуманістичні ідеї філософії Абу Бакра ар-Разі. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2017. Випуск 10. С.72-77.
2. Рахім Амір Хуссейн Духовна медицина Абу Бакра ар-Разі: філософський аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2017. Випуск 12. С.118-124.
3. Рахім Амір Хуссейн Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2017. №19. С. 132-136.
4. Рахім Амір Хуссейн Рецепція ідей епікуреїзму в «Духовній медицині» Абу Бакра Ар-Разі: соціально-філософський контекст. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії.* 2018. Випуск 18.С. 26-33.
5. Рахім Амір Хуссейн Питання практичної філософії в трактаті Абу Бакра ар-Разі «Духовна медицина»: соціально-етичний аспект. *Докса. Збірник наукових робіт з філософії та філології. Вип 1 (29): Про сакральне-1.* Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2018. С. 69-78.

Статті у наукометричних міжнародних виданнях:

1. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі у міжкультурному діалозі: соціально-філософські сенси та орієнтири. *European Philosophical and Historical Discourses*. 2020. Volume 6. Issue 1. P. 120-126.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів

кваліфікаційної роботи:

1. كاتلتور زانستدا و ئايين ففلسفةفقو لفئيوان فففسانة حسين ففمير – 2. – 2010. – 157-144. (Рахім Амір Хуссейн Афсана ля неван фальсафа і аін ізанест/ Міфологічне мислення між філософією, релігією та наукою. *Контур*. 2010. №2. С. 144-157).
2. محمد ئاركون كوجي بفرمةفديكي رفخنةكر لفشيوازي فوندر فوانةفي بفرکردنةفوي فائيني. كاتلتور – 2. – 2010. – 13-8. (Мухамад Аргон кочі бірмандекі рахнагр ла шейоази тундрайоані біркрднайоаі айні Мухамад Аргон: смерть мислителя і критика радикального ісламського мислення. *Контур*. 2010. №2. С.8-13).
3. Рахим Амир Хуссейн Философские взгляды Абу Бакра ар-Рази в контексте полемики с его современниками, последователями и критиками// Матеріали ІІІ Інтернет конференції студентів, аспірантів та молодих науковців «Суспільство, культура, особистість у сучасному світі». Луцьк: ЛНТУ, 2016. С. 42-43.
4. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі в контексті сучасної біоетики. *Філософські засади медичної теорії та практики*. Матеріали VІІІ Наукового симпозиуму з міжнародною участю, присвяченого 100-річчю заснування Національної медичної академії післядипломної освіти ім. П. Л. Шупіка МОЗ України (27-28 вересня 2018 р., м. Київ)/ Упор. С. В. Пустовіт, Л. А. Палей. К.: Графіка і дизайн, 2018. С. 85-87.
5. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі: холістичні та аксіологічні виміри. *Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та соціально-психологічні аспекти здоров'я*: Збірник матеріалів наукової інтернет-конференції, м. Одеса, 21 червня 2018 р. /Одеськ. нац. мед ун-

т, каф. філософії та біоетики: Міжнародна академія психосінергетики та альфалогії. Одеса, 2018. С. 75-79

ЗМІСТ

ВСТУП	18
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ «ДУХОВНОЇ МЕДИЦИНИ» АБУ БАКРА АР-РАЗІ	26
1.1. Філософська спадщина Абу Бакра ар-Разі в контексті «Мусульманського Ренесансу» (Ірано-Центральноазіатського Відродження) та сучасних тенденцій цивілізаційного розвитку	26
1.2. Теоретико-методологічні засади соціально-філософського дослідження «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі	41
1.3. Соціально-філософські виміри та складові дослідження: «духовна медицина» як соціокультурна й цивілізаційна універсалія	55
РОЗДІЛ 2 «ДУХОВНА МЕДИЦИНА» АБУ БАКРА АР-РАЗІ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИМІРАХ ІСЛАМСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ (В КОНТЕКСТІ МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ)	84
2.1. «Мусульманський Ренесанс» (Ірано-Центральноазійське Відродження): соціально-типологічні й цивілізаційні акценти «перерваного проєкту»	85
2.2. Ситуаційно-історичний та інтелектуально-біографічний контексти створення «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі	99
Висновки до II розділу	106
РОЗДІЛ 3 «ДУХОВНА МЕДИЦИНА» АБУ БАКРА АР-РАЗІ: РЕКОНСТРУКЦІЯ, ЕКСПЛІКАЦІЯ ТА АКТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ СМИСЛІВ	109
3.1. «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі – соціальне замовлення на формування «розумної людини» та ідеального громадянина	109
3.2. «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі про засади соціальності та соціокомунікативні аспекти пороків і чеснот	120
3.3. Проєкт «духовної медицини» в сучасних соціальних та цивілізаційних реаліях (тотальна медикалізація суспільства, інтеркультурна медицина, холістична філософія здоров'я, медична аксіологія й біоетична парадигма)	152
Висновки до III розділу	176
ВИСНОВКИ	180
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	188

ВСТУП

Актуальність теми. Соціально-філософські смисли філософії і духовно-інтелектуальної традиції середньовічного Сходу, періоду найвищого розквіту цієї культури, залишаються багато в чому непрочитаними. Її історію глибоко досліджують, реконструюють, інтерпретують переважно історики східної і арабо-мусульманської філософії – достатньо ексклюзивної, елітарної ланки історико-філософської науки. Історія філософії східного і арабо-мусульманського Середньовіччя часто сприймається як архів, а її відтворення – як археологія (навіть не в сенсі М. Фуко, але в достатньо традиційному значенні). Актуальним і нагальним є завдання живої реактуалізації, справжньої зустрічі з цією традицією, коли смисли і зміст арабо-мусульманського Сходу зможуть вступити в істинно діалогічні, драматичні й непередбачувані відношення зі смислами, змістами, викликами й запитамі сучасної західної культури, її сьогоденного соціального буття, становлення громадянського суспільства України.

Саме тому величезний інтерес представляє творча спадщина видатного персидського вченого-енциклопедиста, лікаря, теоретика медицини, філософа Абу Бакра ар-Разі (865 – 925 рр.). Реактуалізація його проєкту «Духовної медицини», виявлення її універсальних загальнолюдських гуманістичних смислів буде сприяти розвитку сучасної філософії медицини та становленню біоетичної парадигми в Україні та світі, усталеному діалогу з цією тематикою з мусульманською спільнотою, вплив якої на сучасні соціокультурні та політичні процеси стрімко зростає. Радикальна всесвітня медикалізація соціуму та публічної сфери в епоху пандемії COVID-19, граничні для людської природи режими біовлади та біополітики сьогодення суттєво посилюють нагальну актуальність звернення до ідей, концептів, проєктів та практик, які реалізують усталений, оптимальний гармонійний зв'язок медицини та суспільного управління, регуляції усіх сфер життя. А саме такий гармонійний синтез медицини, лікування тіла та душі, з одного боку, соціального устрою та

контролю, з іншого, пропонує персидський інтелектуал Середньовіччя, який розробив цілий комплекс вправ «духовної медицини», що гармонійно єднають усі рівні існування людини – тілесний, духовно-душевний, інтелектуальний, соціальний тощо. Ці рекомендації постають вкрай необхідними сучасній людині з її «розірваною» свідомістю, втратою відчуття соціальності та внутрішньої єдності. В сучасній ситуації всесвітньої пандемії та сплеску як здавалось людству подоланих та зовсім нових масових хвороб необхідно згадати, що саме Абу Бакр ар-Разі одним із перших у світі розробив методи медично-соціальної протидії епідеміям загрозливих інфекційних захворювань.

З урахуванням вищезазначених чинників, важливим є **наукове завдання** здійснення соціально-філософського аналізу проєкту «Духовної медицини» видатного персидського мислителя Середньовіччя Абу Бакра ар-Разі в сучасних цивілізаційних контекстах.

Зв'язок роботи з науковими програмами і темами. Дисертація виконана у межах тем НДР кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова «Дослідження філософсько-методологічних, культурологічних та теоретико-системних аспектів знання та пізнання» (номер держреєстрації 011U005724, наказ ОНУ імені І. І. Мечникова від 13.05.11 р. № 1268-18), «Дослідження процесів інтеграції й диференціації в сучасному науковому та філософському знанні» (номер держреєстрації 0117U004073, наказ ОНУ імені І. І. Мечникова від 13.12.2016 р. № 3217-18), а також теми НДР кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету «Постнекласична наукова парадигма: методологічні засади та концептуальні моделі» (№ держреєстрації 0116U001760).

Метою дослідження є здійснення соціально-філософського аналізу проєкту «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі та експлікація «духовної

медицини» як соціокультурної універсалії в сучасних цивілізаційних контекстах, виявлення загальнолюдських гуманістичних смислів цього комплексу ідей.

Досягнення поставленої мети передбачає реалізацію таких дослідницьких **завдань:**

– проаналізувати потенціал джерельної бази дослідження, систематизувати та класифікувати основний корпус наукових праць за темою, з'ясувати стан її наукової розробки;

– окреслити концептуально-методологічні підходи, методи та уточнити понятійно-категоріальний апарат дослідження;

– представити жанр «духовної медицини», розроблений в арабомусульманській культурі та філософії Середньовіччя, як соціокультурну універсалію і загальноцивілізаційний інваріант, релевантний відповідним концептам в європейській традиції – «духовні справи», «турбота/піклування про себе», “*medicina mentis*” тощо;

– реконструювати інтелектуально-біографічний та ситуаційно-історичний контексти створення «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі;

– охарактеризувати архітектоніку, зміст та структуру трактату «Духовна медицина», експлікувати та актуалізувати його соціально-філософські смисли,

– розглянути «духовну медицину» як соціальне замовлення влади і суспільства на формування «розумної людини» та ідеального громадянина;

– визначити соціокомунікативні аспекти вчення Абу Бакра ар-Разі про чесноти та пороки;

– обґрунтувати праксеологічний базис реактуалізації проєкту «духовної медицини» в сучасних соціальних та цивілізаційних реаліях України та світу, а також в аспекті радикальної медикалізації соціального життя та публічної сфери в умовах пандемії COVID-19;

– розкрити значення вчення про «духовну медицину» в її соціально-філософському вимірі для формування біоетичної парадигми, поширення та

удосконалення сучасних візій та практик інтеркультурної медицини, холістичної філософії здоров'я, медичної аксіології, соціальної екології тощо.

Об'єктом дослідження є проєкт «Духовної медицини» видатного філософа та медика Східного Середньовіччя Абу Бакра ар-Разі.

Предметом цієї роботи є соціально-філософські смисли проєкту «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі, його загальнолюдські універсальні виміри та перспективи реактуалізації на сучасному етапі соціального та цивілізаційного розвитку.

Методи дослідження. Світоглядна та теоретико-методологічна настанова нашої роботи – це гуманізм як ідейна основа всієї світової культури, що стверджує цінність людини для суспільства й держави. Методологічним орієнтиром дослідження постає «арабський гуманізм», складовою якого є базові засади арабо-мусульманської філософії, яка була орієнтована на греко-елліністичні традиції, світську культуру, гостру полеміку з жорсткою релігійно-догматичною ідеологією. Мусульманські філософи зуміли поєднати античну філософську традицію з ісламом, в результаті чого виникла течія аль-фальсафа, її особливість – прагнення за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства. Тому засади «арабського гуманізму» та аль-фальсафа, на які спирається це дослідження, дозволяють суттєво посилити його соціально-філософську спрямованість. Ще одна концептуальна настанова роботи – антропологізм, антропологічна інтенційність, що дозволяє досліджувати основну проблему, на якій зосереджувалася увага середньовічної ісламської філософії, – формування розумної, духовно активної, моральної і досконалої людини. Концептуальною засадою для експлікації та реактуалізації соціально-філософських смислів і морально-ціннісних основ проєкту «духовної медицини» в сучасних умовах є теорія комунікації як основа соціальних перетворень постмодерної доби О. Є. Висоцької.

Вибір конкретних методів зумовлений змістом дослідження і послідовністю розв'язуваних завдань у відповідності до обраних теоретико-методологічних засад, серед яких найбільш суттєві: компаративістський підхід,

що базується на уявленні про універсалізм світової культури та врахуванні цивілізаційно-культурних відмінностей і розмаїття (в контексті нашої роботи суттєвим стало порівняння засад європейського Відродження та «Мусульманського Ренесансу»); герменевтико-текстологічний підхід, методи філософської герменевтики (експлікація соціально-філософських складових трактату «Духовна медицина» на підставі аналізу його архітекtonіки та змісту; біографічний підхід, який застосовано для реконструкції інтелектуальної біографії Абу-Бакр ар-Разі на фоні тлі епохи (І. В. Голубович, В. І. Менжулін); синергетичний (соціо- та психосинергетичний) підходи, які допомагають реактуалізувати соціально-філософські запити та смисли «Духовної медицини» як соціокультурної універсалії, що є невід'ємною від процесів самоорганізації соціуму та індивіда, а також концептуально осмислити складність природи людини у взаємодії її біологічної, соціальної, духовної складових (І. В. Єршова-Бабенко, І. М. Предборська); стратегія багатомірного мислення, що дозволяє утримувати в єдиному полі дослідження різні виміри людського буття, їхню ієрархічність, інтегральність та інтервальність (Л. М. Богата). Прийоми аналізу й синтезу, індукції та дедукції використовувалися впродовж усього дослідження для з'ясування природи феномена «духовної медицини» та його особливостей в умовах глобалізаційних викликів.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в соціально-філософському ракурсі представлені сутність та зміст ідейного комплексу (проєкту) «Духовної медицини» видатного персидського мислителя, медика, вченого-енциклопедиста Абу Бакра ар-Разі.

Вперше:

- виділені у комплексному вигляді соціально-філософські складові «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі;
- єдність ідей «духовної медицини» представлена як соціокультурна універсалія, цивілізаційний інваріант, який має позачасове загальнолюдське значення і повинен бути відроджений та активно впроваджений у життя в сучасних умовах;

- визначені перспективи збагачення ідеями та практиками холістичного проєкту «Духовної медицини» сучасної філософії здоров'я (фізичного, психічного, духовного, соціального), біоетичної парадигми, філософії здоров'я, інтеркультурної медицини, медичної аксіології, соціальної екології тощо.

Дістало подальшого розвитку:

- розуміння сутності арабо-мусульманської філософії здоров'я та ісламської біоетики, їхніх аксіологічних засад, в тому числі, принцип «хіфз аль-навс» (захист та збереження життя);

- реконструкція інтелектуальної біографії Абу Бакра-ар Разі на тлі плеяди арабських інтелектуалів-універсалів (учених-енциклопедистів, філософів та медиків) «золотого віку» східного Середньовіччя;

- визначення принципів гармонійної взаємодії інтелектуалів та влади в арабо-мусульманському світі в епоху Мусульманського Відродження, шляхів реактуалізації цих принципів для досягнення соціальної рівноваги, сталого та прогресивного розвитку сучасного соціуму на усіх його рівнях (індивід – спільнота (міська спільнота) – суспільство в цілому – глобальний соціальний універсум);

- напрямки соціально-філософського аналізу цінності здоров'я в сучасному техногенному світі в ситуації пандемії COVID-19 та глобальної медикалізації публічної сфери, соціального та індивідуального життя;

- стратегії порівняльного аналізу феномену здоров'я в різних культурно-історичних та цивілізаційних контекстах.

Уточнено:

- параметри компаративного аналізу ісламської та християнської релігійних парадигм, арабської та української культурної традицій та форм соціального життя за критеріями логічно-сміслових та змістовно-концептуальних особливостей різних культур, спільностей та відмінностей типів досвіду (філософського, релігійного, містичного, наукового, повсякденного тощо);

- розуміння універсального суспільного «трикутника» (тріади) арабо-мусульманської культури: вчений-інтелектуал (радник) – соціальні спільноти (сектори суспільства) – правитель (який оточує себе радниками-інтелектуалами);
- архітектоніку, зміст та структуру трактату «Духовна медицина» як соціального замовлення на формування «розумної людини» та ідеального громадянина; соціокомунікативні аспекти вчення Абу Бакра ар-Разі про чесноти та пороки людини;
- сучасні візії та практики холістичної філософії здоров'я, інтеркультурної медицини, біоетичної парадигми, медичної аксіології, соціальної екології тощо.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що вони можуть бути використані державними органами та громадськими організаціями у процесі вироблення культурної та гуманітарної політики в публічній сфері, в системі охорони здоров'я, захисту прав та гідності людини. Фактичний матеріал та узагальнення, сформульовані у висновках, можуть бути застосовані для підготовки навчальних лекційних курсів і спецкурсів з філософії, соціальної філософії, філософії арабо-мусульманського світу, філософії здоров'я, етики, біоетики, медичної етики, соціальної екології, теорії міжкультурної комунікації тощо. Результати дисертаційного дослідження мають практичне значення для викладання філософсько-гуманітарних дисциплін іноземним студентам з країн Сходу, які навчаються в українських закладах вищої освіти для сприяння міжкультурній комунікації, діалогу соціокультурних традицій, ціннісних орієнтацій, уявлень про моделі здорового та досконалого способу життя. Положення кваліфікаційної роботи, які було представлено, можуть використовуватися для розробки стратегії розвитку соціальної, гуманітарної, біоетичної експертизи та аналітики в Україні.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є результатом самостійної дослідницької роботи здобувача. Висновки, узагальнення й положення наукової новизни сформульовані автором самостійно.

Апробація результатів дисертації. Основні положення і висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на методологічних семінарах та засіданнях кафедри філософії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету, кафедри філософії соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського». Апробація матеріалів роботи здійснювалася під час виступів на міжнародних та загальноукраїнських конференціях: щорічній звітній конференції професорсько-викладацького складу та аспірантів ОНУ імені І. І. Мечникова (2016-2017 рр.), III Інтернет-конференції студентів, аспірантів та молодих науковців «Суспільство, культура, особистість у сучасному світі» (м. Луцьк, 2016 р.), Науковому семінарі «Мислення та свобода в людському бутті» (Університет Рапарін, м. Раньє, Ірак, Іракський Курдістан, 2016 р.), XVIII міжнародній науковій конференції «Про природу сміху» (м. Одеса, 2018 р.), VIII Науковому симпозиумі з міжнародною участю «Філософські засади медичної теорії та практики» (м. Київ, 2018 р.), науковій інтернет-конференції «Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та соціально-психологічні аспекти здоров'я» (м. Одеса, 2018 р.), міжнародній науково-практичній конференції «Репрезентація міста в культурних, історичних та соціальних практиках» (м. Одеса, 2019 р.).

Публікації. Загальний зміст та висновки кваліфікаційного дослідження відображені в 11 публікаціях без співавторів. У тому числі – 5 статей у спеціалізованих фахових виданнях, зареєстрованих МОН України; 1 – у наукометричному виданні за фахом; 5 – матеріали конференцій.

Структура та обсяг кваліфікаційної роботи. Структура та обсяг дисертації зумовлені метою та завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, що містять вісім підрозділів, висновків і списку використаних джерел (338 найменувань). Обсяг рукопису становить 220 сторінок (з них 220 сторінок основного тексту).

РОЗДІЛ I
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНО-
ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ «ДУХОВНОЇ МЕДИЦИНИ»
АБУ БАКРА АР-РАЗІ

У червні 2009 року Іран подарував відділу Організації Об'єднаних Націй у Відні «Павільйон персидських учених», розміщений на центральній площі Меморіалу Віденського міжнародного центру. Цей павільйон включає в себе статуї чотирьох відомих персидських діячів науки: Авіценни, Абу Рейхана Біруні, Абу Бакра ар-Разі і Омара Хайяма. Ці генії Сходу зробили неоціненний внесок у розвиток різних наук, мистецтва і літератури. З цієї «зіркової четвірки» ім'я Абу Бакра ар-Разі (865-925), вченого-енциклопедиста, лікаря, алхіміка, філософа, менше всього відомо широкому загалу. Це – важливий привід звернутися до філософської спадщини «персидського Галена», повернути в актуальний соціокультурний культурний обіг його проєкт духовної медицини, комплекс його ідей. І це повернення має бути не лише історико-філософською реконструкцією, а й соціально-філософським аналізом та реактуалізацією важливих суспільних і цивілізаційних смислів проєкту «духовної медицини». Тому в цьому розділі ми маємо систематизувати та синтезувати теоретичні джерела різного рівня, проблемної та дисциплінарної спрямованості.

1.1. Філософська спадщина Абу Бакра ар-Разі в контексті «Мусульманського Ренесансу» (Ірано-Центральноазіатського Відродження) та сучасних тенденцій цивілізаційного розвитку

Творче осмислення філософської спадщини минулого має особливе значення для розвитку сучасної філософської думки. Актуальність дослідження тієї чи іншої національної традиції філософської та суспільно-політичної думки визначається необхідністю ідентифікації нації в епоху глобалізації, висвітлення історії національної філософії і розробки національної ідеї в їх найсучасніших вимірах. Сучасна філософія Ірану представляє собою продовження тієї класичної традиції, що бере свій початок у стародавні часи і ніколи не переривалася, але не була належним чином оцінена істориками філософії. Внесок іранського народу,

як і багатьох інших народів, у скарбницю світової культури величезний, але значною мірою не проаналізований, тому вивчення творчості його вчених, філософів є однією з нагальних задач сучасних дослідників.

Оскільки сукупність завдань дисертаційного дослідження потребує комплексного міждисциплінарного підходу, ми спираємось на широке коло *теоретичних джерел*. *По-перше*, це публікації, які присвячені життю та творчості видатного мислителя та вченого-енциклопедиста. *По-друге*, найважливішу для нашого дослідження область теоретичних джерел складають історико-філософські праці, присвячені розвитку арабо-мусульманської філософії Середньовіччя. *По-третє*, це література, яка стосується феномена Східного Відродження, Іранського чи Ірано-Центральноазіатського Ренесансу та його плідного впливу на Європу. *По-четверте*, філософські та соціально-філософські праці сучасних зарубіжних та українських учених, які створюють загальні соціокультурні та цивілізаційні рамки дослідження, виявляють загальнолюдські універсальні смисли середньовічного східного проєкту «духовної медицини», а також ті сучасні виклики, на які такий проєкт може ефективно відповісти. *У п'ятих*, це обрані публікації з філософії медицини та біоетики, які також створюють ситуацію міжкультурного діалогу через століття щодо проблеми здоров'я, здорового способу життя, холістичної та гуманістичної медицини, співвідношення тілесного та духовно-душевного в людині.

Перше коло джерел. Основні віхи біографії і теоретично-філософської спадщини Абу Бакра ар-Разі на пострадянському просторі вивчили та систематизували таджикські перекладачі і дослідники М. Диноршоев, Т. Мардонов, М. Мирбобоев, які у 1990 році, тобто лише 30 років тому, переклали та у першому наближенні стисло і лапідарно прокоментували трактат «Духовна медицина» [66]. Таджикський філософ С. С. Хайдарова у 2012 році захистила першу на пострадянському просторі дисертацію, присвячену філософським та етичним поглядам Абубакара ар-Разі (саме так в запропонованій нею транскрипції, на відміну від більш сталого варіанту Абу

Бакр ар-Разі) [216]. Проте в цій кваліфікаційній роботі не ставилось завдання дослідити соціально-філософські аспекти «Духовної медицини».

Дослідження поглядів Ар-Разі ведеться за п'ятьма основними напрямками: медичним, хімічним, філософським, математичним і фізичним. Утім, саме філософські роботи Ар-Разі найменш досліджені в світовій історико-філософській науці. Серед дослідників творчості Ар-Разі, перш за все, необхідно назвати іранських філософів: М. Наджамаді, С. Мухаммад Табатабаї, А. Ікбал, М. Муїн, А. Хікмат, А. Халабі, М. Мухаккік, С. Наср, А. Партав, Ф. Мехди, М. Хансари, А. Халаби, И. Хусейни, М. Шариф [216, 173, 174, 153, 266, 267].

Світогляд ар-Разі також розглядається в роботах таджицьких учених: Г. Ашурова, А. М. Богоутдінова, М. Діноршоєва, М. К. Мірбобоєва, М. Осімі, А. Девонакулова, Ш. Муллоабдолова, А. А. Шамолова, Н. Негматова, М. Ісоєва, Х. Мірзозода, М. Раджабова, І. Рамезі, Н. Кулматова, Ф. Сіроджева, А. Шаріпова, Ю. Нурулієва. У роботах З. Г. Джалилова, Н. Н. Джураєвої, І. У. Карімова, М. Ісоєва, А. А. Шамолова розглядаються окремі аспекти духовної та інтелектуальної спадщини вченого [22, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 102, 229]. Питання духовної медицини в творчості Ар-Разі стали предметом дослідження В. І. Ісхакова, Т. Н. Ісхакової, Х. Карамана та ін. [103, 280].

У наших власних публікаціях та розробках ми зосереджуємо увагу на філософському та соціально-філософському ракурсі аналізу «Духовної медицини» [175-183, 326-328]. Слід зазначити, що соціально-філософські орієнтири та смисли цієї спадщини ще не стали предметом спеціального аналізу.

В Україні філософські ідеї видатного персидського (чи персидсько-таджикського, як наполягають дослідники з Таджикистану) мислителя залишаються практично невідомими. Немає поки що жодної спеціальної публікації, крім наших власних попередніх розвідок. Предметом роздумів українських дослідників став ряд проблем середньовічної ісламської філософії, які допомагають краще зрозуміти ідейно-філософську спадщину ар-Разі (праці О. Борисової, М. Лубської, А. Ухтомського, М. Якубовича, О. Яроша та ін. [138, 237, 238, 239, 241]).

Насправді, філософське сходознавство та ісламознавство в Україні динамічно розвивається. В Інституті філософії НАН України імені Г. С. Сковороди створено сектор історії східної філософії під керівництвом О. А. Яроша. У своїх розробках ми спираємось на останню його працю «Іслам у публічній сфері: теорії та суспільні практики» [241], де розглядається теоретичний внесок мусульманських мислителів у розробку теорії та практики публічної сфери, соціальних процесів, обґрунтовується концепт «ісламська публічна сфера». Це дозволило краще зрозуміти соціально-філософську складову обраної теми дисертаційного дослідження.

Також слід згадати М. Якубовича, дослідника філософської думки арабського світу, голову Центру ісламознавчих досліджень «Острозької академії», який нещодавно представив переклад твору Ібн-Сіні (Авіцени) «Книга спасіння» [91], а до цього переклади Ібн Рушда [90]. Він, до речі, дослідив паралелі між українською та арабською філософськими традиціями, вплив на них аристотелізму та неоплатонізму, певну етнокультурну спорідненість [237]. На спільність традицій України та країн Сходу вказували також А. Ціпко, О. Шокало [225, 234]. Змістовне порівняння соціального буття людини у християнській та ісламській культурах знаходимо у кандидатській дисертації Л. Ф. Сулейманової [202], одній з небагатьох українських праць, де порівняння двох типів соціокультурного буття здійснюється саме у соціально-філософському напрямку. Ці доробки ми також враховуємо в нашому дослідженні.

На філософському факультеті (далі – на кафедрі філософії факультету історії та філософії) Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, де виконувалось це дисертаційне дослідження, також створюється майданчик сходознавчих досліджень: діє міжнародний науковий факультатив з академічної юдаїки (спільно з Єврейським університетом, Єрусалим, Ізраїль), започаткована серія наукових статей «Юдаїка в Одесі», в якій вийшло вже 5 випусків [104], де почала видаватися серія «Філософське сходознавство в Одеському університеті» (2016), в якій вийшли дослідження та переклади молодого арабіста, випускника

філософського факультету ОНУ імені І. І. Мечникова Ф. О. Нофала «Категорія «віра» в класичній ісламській теології», «Арабський екзистенціалізм: Антологія» [6, 157]. У цих публікаціях автора, а також у його книзі «Діалектика авраамічного символу» [156] представлена методологія компаративістики, яка дозволяє створювати простір діалогу між європейською та арабо-мусульманською традиціями, виявляти складну діалектику, парадокси та суперечливості такого діалогу, експлікувати первинну спорідненість традицій та можливості їхнього синтезу (наприклад, йдеться про синтетичну смислову побудову – «авраамічний символ», а також про сутнісні засади «ісламської свідомості», «ісламського міфу»). У роботах філософа-арабіста вражає чітко вибудований, концептуалізований компаративістський підхід, за яким численні сюжети, сенси, тематичні регіони культури арабо-мусульманського світу проблемно співвідносяться з проблемами й питаннями культури європейської, західної, східнослов'янської. Надзвичайно гостро й максимально актуально для сучасного світу філософ зіставляє фундаментальні засади та презумпції ісламу та християнства (західного і східного). Послідовно оформлений Ф. О. Нофалом компаративістський підхід став однією з методологічних засад нашої роботи. Проте він розроблений в історико-філософському та теологічному напрямку. Соціально-філософське осмислення представлених сюжетів ще попереду. Певні соціально-філософські аспекти представлені ще в одній науковій серії, започаткованій філософами ОНУ імені І.І. Мечникова, – «Урбаністика: першоджерела та дослідження» [3], яка також почалась з арабістики і з перекладу, здійсненого Ф. О. Нофалом: це хроніка Ахмада ал-Будайрі «Щоденні пригоди Дамаску» (XVIII ст.). У передмові та вступу до цього твору простого дамаського циркульника в достатньо традиційному жанрі «хавадіс» – щоденні пригоди, Ф. Нофал, О. Петріківська та І. Голубович [51, 158] продемонстрували можливості діалогу між різними цивілізаційними типами урбаністики, концептуально охарактеризували феномен міста в арабському соціумі, що вкрай важливо для нашого дисертаційного дослідження. Нагадаємо, справжніми адресатами «Духовної медицини», і не лише в авторстві Абу Бакра ар-Разі, були

жителі міст, а місто є ядром арабської культури, його головним символічним текстом. Тому, можемо стверджувати, що головним наадресатом трактату (чи однойменних трактатів, більшість з яких до нас не дійшла) було Місто як соціальна спільнота, як базова форма життя цього типу соціуму.

По-друге, найважливішу для нашого дослідження сферу теоретичних джерел складають історико-філософські праці, присвячені розвитку ісламської філософії саме того часу, в який жив і творив Абу Бакр ар-Разі. Вказуємо на фундаментальну працю видатного французького сходознавця Анрі Корбена «Історія ісламської філософії» (1964) [127, 258]. Як наголошують сучасні дослідники, Анрі Корбен – професор Сорбони й директор Франко-Іранського інституту, що функціонував у 60-х років минулого століття в Тегерані – один із небагатьох європейців, що зміг усвідомити й вивчити ісламську філософію й містику зсередини, у той час, як чимала кількість ґрунтовних робіт багатьох інших західних дослідників – спроби більш-менш детально висвітлити численні факти під кутом зору європейського корпусу філософських понять, які абсолютно відмінні від ісламської метафізики.

Ми спирались на низку західних досліджень з історії ісламської філософської традиції (роботи О. Лимена, D. L. Black, T. J. de Boer, J. Esposito, M. Fakhry, H. Hanafi, I. M. Lapidus, J. M. Montgomery, R. M. Frank [137, 254, 256, 265, 266, 267, 268, 275, 283, 286, 288]). Слід зазначити праці, які безпосередньо стосуються творчості Абу Бакра ар-Разі (P. Adamson, P. Kraus, Th.-A. Druat, J. Mattila, M. Mohaghegh, R. R. Walzer, H. A. Wolfson [243-246, 260-262, 318, 320]). Вони присвячені переважно медицині, філософії, етиці видатного мислителя та вченого. Соціально-філософські акценти його ідей ще не були предметом наукової рецепції в західному науково-гуманітарному просторі. Особливо слід звернути увагу на вихід саме у 2021 році першої англomовної монографії про ар-Разі (Al-Razi), яку представив проф. П. Адамсон (Лондон-Мюнхен), коло інтересів якого – антична та арабська філософія. У передмові до видання зазначається, що воно інтегрує медичні та філософські ідеї вченого, детально представляє грецькі джерела, які використовував ар-Разі, перш за все,

Платона, Аристотеля, Галена [244]. У минулому році Адамсон представив дослідження феномену здоров'я в історії [245], а також співвідношення філософії та медицини в ісламському світі [243, 246]. Звертаємо також увагу на те, що західні дослідники творчості ар-Разі порівнюють його ідеї «духовної медицини» з ідеями про «духовні вправи» видатного французького антикознавця ХХ ст. П. Адо [1, 286] Теза про «філософію як про духовні вправи», яка базується на глибокому знанні античної традиції, часто згадується у широкому контексті обґрунтування «мистецтва жити» як необхідної умови гармонійного індивідуального та соціального буття. Ар-Разі часто називали «арабським Галеном», взагалі йдеться про «арабський галенизм. Є, на наш погляд, перспектива розглянути арабську «духовну медицину» та європейські «духовні вправи» і модель «турботи про себе» (М. Фуко) [214, 215] як складову єдиної духовної, соціокультурної універсалиї всього людства.

Ми орієнтувались на історико-філософські праці з країн Сходу, представників сучасних арабо-мусульманських філософських шкіл (Єгипет, Іран, Ірак, Ліван, Сірія): Д. Али Хусейн аль-Джабри, Д. Муса аль-Мусави, Мифтах Мухаммад Діаб, Д. Рауф Сабхани, Д. Мехди Мохакік, Джамал Хусейн, Д. Санаа Хадр, Д. Халід Аль-Харбі, Д. Аль-Бадаві Абдулрахман, І. Мухаммад, М. Мухаммад Діаб, Тарік бін Алі Хабіб, Рауф Сабхані, Дж. Хуссейн, М. Фаршади, Я. Каболі, М. Джугі, Алі Язді Неджад, М. аль-Мусаві та ін. [321-323, 329, 330, 331, 333, 336, 337]. Переважно, це роботи з історії східної та ісламської філософії загального характеру. Творчості Абу Бакра ар-Разі присвячені дослідження Азіза Азме, Шейха Камеля Мухаммада Авейда, Д. Санаа Хадра, Д. Халида Аль-Харбі [324, 325, 332, 334, 335], які переважно стосуються медичних і науково-експериментальних аспектів спадщини ар-Разі.

У роботі ми спиралися на дослідження істориків ісламської філософії на пострадянському просторі О. Фролової, Х. Додихудоева, Т. Ібрагіма, А. Сагадеева, А. Смірнова, М. Степанянц [71, 72, 73, 93, 100, 187, 190-192, 195-197, 199, 200, 208-213]. Праці відомого філософа-арабіста А. В. Смірнова поєднують глибоке занурення в конкретно-історичний контекст широкої

панорами арабо-мусульманської філософії та духовності з таким же глибоким усвідомленням фундаментальних логіко-сміслових і культурних засад людського існування. Такий глибинний синтез та змістовний компаративістський аналіз є орієнтиром для нашого дослідження, яке також орієнтується на виявлення універсальних, загальнолюдських, цивілізаційних засад одного з сутнісних логіко-сміслових елементів арабської філософії та культури – ідейного комплексу «духовної медицини» [190-192].

Відомий філософ-арабіст, перекладач і коментатор А. В. Сагадєєв у роботі «Статус философии в «теологизированном обществе» мусульманского Востока» [187] виокремлює сутнісні риси цієї філософії та духовно-інтелектуальної традиції в цілому, необхідні для розуміння специфіки творчості ар-Разі. Вчений підкреслює, що специфіка арабо-мусульманської філософії у вузькому сенсі цього слова, тобто філософії, зорієнтованої на еллінські та елліністичні традиції, полягала в тому, що вона ніколи не демонструвала прагнення стати служницею теології, а філософи виступали прихильниками світської культури, яка зростала з розвитком міст; і це обов'язково суперечило панівній у середньовічному «теологізованому суспільстві» [187, с. 8] релігійно-догматичній ідеології.

Також А. В. Сагадєєв критикує стійке уявлення про нероздільність у суспільстві такого типу елементів світської та духовної влади, про панування теократичного принципу. Автор акцентує на активній ролі в політичних процесах багатьох мислителів і богословів, що визначало ідейну й тематичну спрямованість їхніх праць. Між духовними лідерами та правителями сформувалося щось на кшталт «мовчазної згоди» щодо розподілу сфер діяльності. Правителі були зобов'язані визнавати вищий авторитет надсвітового трансцендентного Божественного принципу, а богослови й мислителі – санкціонувати й освячувати цим законом світську владу. Таким чином, богослови зберігали в суспільстві ключові позиції, виконуючи роль офіційних ідеологів, своєрідного «приводного ремня» між державною владою та народом. Презентовані таким чином соціально-політичні умови функціонування

релігійно-філософських ідей у «теологізованому суспільстві» середньовічного мусульманського Сходу дозволяють краще зрозуміти підґрунтя та спрямованість праць Абу-Бакра ар-Разі. Дотримуючись діалектичного принципу, А. В. Сагадеев презентує і протилежний настрій, властивий цій культурі – свідому відмову декого з інтелектуалів від надто тісного спілкування з представниками влади, султанами, емірами, а також оформлення такого відмежування в теоретичних і етичних принципах. Наприклад: «Найгірші серед емірів ті, що найбільш віддалені від учених, а найгірші з учених ті, що до емірів найближчі» [187, с. 9].

На тлі запропонованої узагальненої характеристики ролі інтелектуалів у тогочасному суспільстві доцільно, дотримуючись точки зору дослідника, розрізнити статус філософа та статус богослова в культурі, де за останніми мала зберігатися позиція максимальної відмежованості від світського життя, зважаючи на те, вони переймалися проблемами надчуттєвими й не були здатні надавати реальну практичну допомогу у веденні державних справ. На противагу їм у «середньовічному мусульманському світі найвідоміші філософи перебували в безпосередньому оточенні халіфа, еміра чи візіря: вони потрібні були носіям світської влади як політичні радники чи своєрідні «технократи» [187, с. 10], при цьому світська спрямованість розуму, універсалістське, недогматичне світобачення цілком влаштовувало високопоставлених покровителів. Дослідник вибудовує відповідний типологічний ряд, де Абу Бакра ар-Разі слід вважати не лише лікарем, а й радником свого покровителя.

Такими ж були ролі засновника східного перипатизму ал-Кінді, який став придворним філософом ал-Мустасімі; ал-Фарабі, який користувався прихильністю двору Сайф ад-Даула в Алеппо; Ібн Туфайл, що був візирем алмохадських халіфів та багато інших. Безпосередня близькість філософів до управління та власне правителів стало обов'язковою умовою їх наукової діяльності. Акценти, зроблені відомим філософом-арабістом, допомагають посилити соціально-філософську спрямованість цього дослідження та зрозуміти роль і місце проєкту «духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі із соціокультурних координат тієї епохи та в перспективах сучасності.

Особливу увагу слід звернути на роботу С. Хайдарової, як на єдину на пострадянському просторі дисертацію, присвячену філософським та етичним поглядам Абу Бакра ар-Рази [216]. Також ми орієнтуємося на роботу відомого таджицького філософа Хаєлбека Додіхудоєва – фахівця з ісламізму та вільнодумства середньовічного Сходу «Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази» [72]. Це одна з небагатьох робіт останніх років, присвячена цьому мислителю, що піддає сумніву деякі стійкі штампи оцінки його ідейного спадку. По-перше, автор наголошує на полемічному характері мислення й стилю ар-Рази, оскільки полеміка була одним із найулюбленіших його жанрів. Не варто забувати, що полеміка й полемічність були сутнісними рисами цього періоду розвитку філософії та богослов'я арабо-мусульманського Сходу. По-друге, автор заперечує стійку для історіографії думку про те, що Абу Бакр ар-Рази належав до ісмаїлітів. Навпаки, на думку вченого, через власні «еретичні» погляди аль-Рази постійно потрапляв у осереддя полеміки з ними, з огляду на що дослідник відносить Абу Бакра до матеріалістів (*ashab al-hayula*). Також автор уточнює правильне (з його точки зору) використання імені філософа. Він переконаний, що йменування «Закарія ар-Рази» замість «Абу Бакр ар-Рази» є помилковим. Закарія ар-Рази — батько філософа Абу Бакра. У першоджерелах критики філософа називають його «Син Мухаммада Закарії». [153 с. 298, 303, 309]. У центрі уваги цієї розвідки — полеміка Абу Бакра ар-Рази з Абу Хатимом ар-Рази, що розгорталася в усному спілкуванні та численних зустрічах опонентів. В історії філософії одним із суперечливих питань щодо Абу Бакра ар-Рази є відношення його до матеріалістів та атеїстів. Якщо в радянські часи відповідь на це питання розумілася як однозначно позитивна, то для сучасних учених відповідь не така вже однозначна. А ось Х. Додіхудоєв вважає думки попередників цілком помилковими.

По-третє. Важливою складовою джерельної бази для нас постає література, яка присвячена феномену Східного (Мусульманського) Відродження, Іранського чи Ірано-Центральноазійського Ренесансу та його плідному впливу на Європу (Праці А. Корбена, А. Меца, Д.Е. Бартельса,

З. Г. Джалилова, Р. Коллинза, І. Саліха, С.Ф. Старра та ін. [15,64, 122, 127, 150, 188, 198, 258]). Абу Бакра Мухаммеда ібн Закарія ар-Разі справедливо вважають одним з яскравих представників Східного Ренесансу. З іншого боку, ми враховуємо позиції сучасних дискусій щодо ісламофобії в європейському суспільстві та гуманітаристиці і заперечення ролі мусульманської культури у розквіті Європейського Ренесансу та становленні сучасної західної цивілізації. Це, перш за все, провокативна робота французького професора середньовічної історії Сільвана Гугенайма «Аристотель у Мон-Сен-Мішель. Грецькі корені християнської Європи» [272] та відповідь на неї групи французьких гуманітаріїв (Ф. Бютгена, А. де Лібера, М. Рашеда, І. Розье-Катак) у колективній монографії «Греки, араби і ми. Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках» [59]. Підкреслимо, що духовна спадщина Абу Бакра ар-Разі, який в Європі отримав надзвичайно широке визнання (його праці неодноразово перекладали вже з XI-XIII ст.), латинізовані імена Разес (Rhazes) і Abubate, а також славетне прізвище «Арабський Гален» [Гитиновасов], в контексті цієї бурхливої та гострої, вкрай актуальної для сьогодення полеміки, ще не розглядалася. Згадаємо, що сам термін «Мусульманський Ренесанс» запровадив відомий швейцарський сходознавець і арабіст Адам Мец (1869-1917), автор однойменної фундаментальної праці «Мусульманський Ренесанс» (1922), [150].

Серед сучасних західних досліджень варто виокремити роботи відомого американського вченого С. Ф. Стара (*Stephen Frederick Starr*), засновника Інституту Центральної Азії та Кавказу, радника з Євразії трьох президентів США, професора Школи перспективних міжнародних досліджень при університеті Джона Хопкінса, котрий видав у 2013 році книгу «*Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*», опубліковану російською у 2017 р. під назвою «Утраченное Просвещение: золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана») [198, 311]. Він номінує досліджувану нами епоху як «Золотий вік Центральної Азії» чи «Втрачене Просвітництво». Позиція автора для нас особливо цікава, оскільки він, як учений-експерт, акцентує увагу на соціально-політичному,

соціокультурному аспектах ісламської цивілізації, на загальних типологічних рисах і культурних універсаліях. Це дає підстави вивчати спадок цього регіону в глобальному, загальносвітовому цивілізаційному контексті. Саме такий підхід до теми дослідження є для нас ключовим.

По-четверте. У роботі, яка має соціально-філософську спрямованість, використовуються філософські та соціально-філософські праці зарубіжних та українських учених, які створюють загальні соціокультурні та цивілізаційні рамки дослідження, виявляють загальнолюдські універсальні смисли середньовічного східного проєкту «духовної медицини», а також ті сучасні виклики, на які такий проєкт може ефективно відповісти.

Загальною теоретичною рамкою цього дослідження є комплекс ідей Юргена Габермаса, представника Франкфуртської школи, які стосуються «публічної сфери» — одного з ключових концептів комунікативної теорії впливого соціального мислителя [273]. Цей концепт, як ми згадували вище, використовує для розуміння специфіки ісламської соціальності та публічності український філософ, голова сектору східної філософії Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди О. Ярош [241]. Також звертаємо увагу на розробки канадського соціолога та філософа Ч. Тейлора, в яких публічна сфера інтерпретується в габермасівському дусі [313]. Ідея французького соціолога Ж. Дюмазедьє про сучасний глобальний зсув до «цивілізації дозвілля» [79, 263, 264] створює плідну напруженість між інтелектуалістським духовним гедонізмом Абу Бакра ар-Разі та консьюмерським, позбавленим духовної складової, гедонізмом сучасного суспільства споживання, між радикально різними способами планування життя та вільного часу. Роздуми про суперечливі тенденції сучасної «цивілізації дозвілля», необхідність знайти гармонійний баланс людського існування та функціонування соціуму, акцентування антропо- та соціорятівній ролі філософії, на якій наполягає середньовічний персидський мислитель, знаходимо у працях українських філософів В. Табачковського, Т. Лютого та І Шамши [228].

Що стосується інших напрямків філософської думки в Україні, то ми використовуємо широке коло джерел з софільної філософії, спираємось на базові теоретичні підходи соціосинергетики та психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко [80-84], М. С. Дмитрієва [68], та ін.), теорії багатомірного мислення (Л. М. Богата) [20]; філософської біографістики для реконструкції інтелектуальної біографії ар-Рази (І. В. Голубович) [47, 48], філософських досліджень екологічної культури особистості, соціальної екології та урбаністики (О. Є. Висоцька, Ф. А. Тихомірова, М. П. Препотенська) [36-38, 54, 55, 169, 204], теорії культурогенної сутності соціальної самоорганізації (І. А. Доннікова) [74-76, 259], теорії міжкультурної комунікації на прикладі моделі «Схід-Захід» (М. В. Колінько [118-121]), теорії світоглядних категорій граничних підстав в універсальних вимірах культури (О. С. Кирилюк [107-108]), підходи до аналізу ціннісних орієнтацій особистості, особливостей самореалізації людини в сучасних умовах (Є. Р. Борінштейн, А. І. Кавалеров [28-30]), аналіз культури і комунікації в глобальному світі (Є. К. Бистрицький, С. В. Пролєєв [31, 34]), розробки в царині «гуманітарної експертизи» (І. В. Голубович [46, 49, 50]), історико-філософську інтепретацію європейського концепту «*medicina mentis*» (С. Г. Секундант) [189].

У п`ятих, це обрані публікації з філософії медицини та біоетики, теоретичні підходи щодо проблематики здоров`я, здорового способу життя, холістичної та гуманістичної медицини.

У філософсько-теологічних, медичних і психолого-психотерапевтичних розробках відомих сучасних християнських науковців Г. У. фон Бальтазара, М. Бека, Є. Древермана, Ієрофея (Влахоса), Л. Жерона, В. Лехлера, Й. Мюллера, К. Ранера, Дж. Романідеса, Ж.-К. Ларше, був запропонований синтез біблійної, патристичної та сучасної психотерапевтичної стратегії лікування і збереження духовного здоров`я [95] [135], [136], [145], [147]. Цей науковий проєкт отримав назву «терапевтичної теології» [146] та був розвинутий у католицькому і православному релігійному середовищах [77], [142], [257], [270]. Зокрема, він вплинув на виникнення «агіотерапії» як особливої форми знання і практик, що

були розроблені сучасним хорватським християнським мислителем Т. Іванчічем [94].

Зауважимо, що напрям «терапевтичного богослов'я» у сучасній християнській теології активно розвивається та практично розкривається в різних конфесійно спрямованих проєктах: «агіотерапії» [144], «духовно орієнтованої, святоотцівської, або ж православної психотерапії» [5] та інших, створених на основі біблійної та патристичної антропології, досягнень сучасної психології та філософії [19], [41], [78], [143], [161], [186], [205], [292].

Карл Барт, відомий теолог реформатської церкви, у своїх богословських працях неодноразово підкреслював єдність та концептуальну цілісність Біблії як Слова Божого. Він зауважував, що Святе Письмо, багатогранне і різнопланове за способами свого впливу на людину, воно «може не тільки втішати, зцілювати, животворити нас, воно може не тільки наставляти та просвіщати нас, воно також може судити, карати, умирати нас; і воно дійсно робить все це» [13, С. 117].

К. Барт створює ідеал духовно здорової людини, яка існує у системі соціальних зв'язків, яка діє і говорить, та протиставляє його образу «бездомної» людини післявоєнної епохи, що живе виключно в надії на диво перетворення, людини зруйнованих зв'язків, людини, позбавленої мови і будь-якої внутрішньої опори [14]. Основа його діалектичної теології полягає в тому, що, покладаючи безкінечну «відстань» між людиною та Богом, вона тим самим пропонує безмежний шлях удосконалення людини, невичерпне прагнення, нескінченну інтенцію» [165, С. 103].

«Терапевтичний поворот» у християнській теології та психології актуалізує звернення до спадщини авторів східної патристики як важливої джерельної бази для розвитку психології здоров'я та відповідних психотерапевтичних практик [147]. На жаль, в українському релігієзнавстві немає комплексних аналітичних досліджень концепції духовного здоров'я людини в антропології східної патристики та сучасній теології [142], [145].

Відзначимо, що здійснено комплексну філософсько-релігієзнавчу реконструкцію вчення мислителів східної патристики про духовне здоров'я

людини як цілісної системи антропологічних ідей, виявлення впливу східнопатристичної антропології здоров'я на сучасну католицьку і православну теологію [145]. Український релігієзнавець О. Т. Марчук висвітлив характерні риси сучасного біблійно-патристичного, філософського та психотерапевтичного синтезу ідей про духовне здоров'я людини у творчості представників «терапевтичної теології», виявив особливості впливу богословської спадщини мислителів східної патристики на сучасну християнську терапевтичну теологію у її конфесійних вимірах. Дослідником реконструйовано східнопатристичну антропоморфологію духовного здоров'я; висвітлено принципи, ознаки та способи досягнення позитивних функціональних станів природи людини як результату духовної генези-богоуподібнення; виявлено особливості ідейного впливу патристичної антропології здоров'я на сучасну християнську терапевтичну теологію [147].

У сучасній українській філософії життєвий модус здоров'я як іманентний атрибут здорового способу життя і як соціальну цінність розглянуто у працях В. М. Копи, Ю. І. Кундієва, В. Б. Ханжи [124, 125, 133, 218-222]. Якщо говорити про окремі аспекти біоетики та соціально-екологічні ідеї, то для нашого дослідження можна вважати корисними, насамперед, праці М. М. Бойченка, Н. М. Бойченко, В. Д. Бойчука, В. Є. Бореяка, С. В. Вековшининої, В. Л. Кулініченка, О. В. Лисенко, В. Ф. Москаленка, М. В. Попова, Ван Потера, С. В. Пустовіт, Ф. А. Тихомірової, Л. Г. Царенка [25, 26, 27, 167, 168, 171, 172, 204, 224, 235, 236].

Смислові та світоглядні засади роботи співзвучні науковим пошукам філософів, які представляють наукову філософську школу Одеського національного медичного університету (І. В. Єршова-Бабенко, В. Б. Ханжи). Ми долучались до виконання наукової теми кафедри філософії та біоетики «Постнекласична наукова парадигма: методологічні засади та концептуальні моделі». Засадничим для дисертаційного дослідження є науковий проєкт філософів та медиків ОНМедУ – створення наукового журналу «Інтегративна антропологія» як майданчика діалогу філософії, біології та медицини, як

стратегія створення холистичних моделей філософії та медицини, як протидія «технократизації медицини», як синтезування здобутків медицини та духовної культури Сходу та Заходу [87, 88, 97] (І. В. Єршова-Бабенко, В. Н. Запорожан). У передмові до першого випуску журналу, його ініціатор – акад. АМН України В. М. Запорожан підкреслив завдання створення «інтеркультурної медицини», яка повинна поєднати в собі лікувальні та діагностичні методи, філософсько-гуманістичні ідеї Заходу та Сходу [97, с. 4]. Ідея «інтеркультурної медицини» є смисловим орієнтиром нашої роботи.

Огляд джерельної бази, який ми здійснили, дозволив довести актуальність та наукову новизну теми цього дисертаційного дослідження. Можемо зробити попередній висновок про те, що незважаючи на наявність широкого кола літератури та джерел із загальних питань, близьких до обраної проблематики, відповідні до тематики ґрунтовні праці майже відсутні.

Отже, комплексна джерельна база, систематизована за декількома тематичними регіонами (напрямами), синтез теоретико-методологічних доробок різних дисциплін, створює умови для оптимального виконання поставлених наукових завдань.

1.2. Теоретико-методологічні засади соціально-філософського дослідження «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі

Теоретико-концептуальними орієнтирами та рамками ми обираємо наступні проблемні контексти. *Контекст перший:* рецепція феномена «Східного (ірано-персидського, ірано-центральноазіатського, арабо-мусульманського) Відродження»; дискусії про вплив арабо-мусульманського світу на Європу і західну цивілізацію, спроби переглянути усталені підходи до цього питання; розквіт ісламофобії не лише в соціально-політичній площині, але і в гуманітарному знанні. *Контекст другий:* становлення біоетичної парадигми та біоетичної соціальної інфраструктури. Значні трансформації в сучасній філософії медицини, діалог між західними та східними моделями. *Третій контекст,* підходи видатних українських медиків-мислителів, які з'єднали у своїй професійній діяльності та духовно-інтелектуальній творчості науку і релігію,

практичну і дієву медицину з глибокою живою релігійною вірою. Саме такі діячі запропонували у ХХ столітті в найскладніших для релігійної свободи умовах радянської доби моделі, які в тому чи іншому відношенні співпадають з базовими інтенціями «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі.

Для одеського духовно-інтелектуального ландшафту особливе значення мають такі визначні постаті, як Володимир Петрович Філатов (1875-1956 рр.) та святий Лука (мирське ім'я – Валентин Феліксович Войно-Ясенецький, (1877-1961 рр.).

Володимир Філатов, усесвітньо відомий хірург-офтальмолог, який одночасно був активним релігійним діячем радянської доби, приділяв величезну роль духовному складнику лікування, писав духовно-релігійну поезію та прозу. Архієпископ Лука, канонізований церквою у 1995 році, був лауреатом Сталінської премії за свої досягнення в галузі медицини (особливо у галузі гнійної хірургії) та автором пастирських та богословських праць. У нашому контексті було б украй плідним порівняти його роботу «Дух, душа і тіло» [40] з книгою «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі.

У більш широкій історичній перспективі слід згадати великого українського хірурга Миколу Івановича Пирогова (1810-1881 рр.). Він відомий усьому світові як видатний учений, геніальний першопроходець у медичній науці, талановитий лікар-практик, а також новатор у галузі виховання, навчання. М. Пирогов усвідомлено, шляхом переживань, духовних пошуків і моральних страждань, і назавжди долучився до рятівного джерела православної віри. І якщо науковий геній М. Пирогова став предметом найсерйознішого дослідження з боку медичної спільноти ще за життя вченого, то на морально-релігійні погляди «чудесного доктора», викладені в його «Щоденнику старого лікаря», звернули увагу не відразу. Видатний філософ і релігійний мислитель школи «київського гуманізму» С. Л. Франк писав: «Можна тільки пошкодувати, як мало російське суспільство і колись, і особливо тепер, звертало увагу на цю чудову філософську та релігійну сповідь одного з найбільших і видатних російських умів другої половини ХІХ ст.» [207, с. 84].

У 1911 році професор богослов'я Томського університету, протоієрей Яків Галахов підготував дослідження «Микола Іванович Пирогов і його релігійно-філософські погляди», в якому детально зупинився на аналізі духовних шукань великого хірурга та оцінці його релігійного світогляду. Священик і богослов справедливо робить висновок, що Пирогов «...був великий не в одній тільки медицині. Перед нами постає велика фігура своєрідного релігійного мислителя, який поставив своїм завданням висвітлити свій життєвий шлях ідейним змістом, отримати відповідь на запити, що йдуть із глибини душі» [42, с.17-18].

У 1914 році з'явилося дослідження «Микола Іванович Пирогов як релігійний мислитель», що належить перу священика В. Кожина, в якому великий хірург представлений як учений, який вірує, добрий християнин, який мав цілком цілісну систему релігійних поглядів, засновану на православному віровченні. Аналізуючи цю систему, автор справедливо приходить до висновку, що для Пирогова, на відміну від таких ліберальних релігійних мислителів, як Штраус, Ренан і Толстой, «тільки віра в Боголюдину і служить основою християнського вчення. [111, с.16].

Перші два контексти будуть тією чи іншою мірою актуальними для нашої роботи, вони будуть задіяні у викладі дисертаційного матеріалу. Третій контекст є потенційним, він обумовлює перспективи подальшої розробки проблематики «духовної медицини», які виходять за обмежені рамки кваліфікаційної роботи, проте створюють її смисловий горизонт.

Послідовно оформлений компаративістський підхід став однією з методологічних установок нашого дослідження. Найбільш релевантною до поставлених дисертаційних завдань є версія компаративістського підходу відомого філософа-арабіста А. В. Смірнова [190-192]. Одне з головних питань, яке ставиться: чи існують варіативні стратегії формування смислу в різних культурах та типах суспільств, що означає така варіативність з точки зору уявлень про універсальність розуму? Таке фундаментальне запитання щодо цивілізаційних засад логіки смислу вимагає поєднання аналітичної філософії, філософії мови, теорій культур та цивілізацій тощо. А. В. Смірнов здійснює

порівняльний аналіз на матеріалі повсякденного та теоретичного мислення класичної арабської культури, він занурюється до рівня базових смислових структур. Різні сегменти арабо-мусульманського культурного світу (наука про мову, поезія, філософія, історія, музика) досліджуються з точки зору сутнісних прийомів смислопокладання: розуміння базових категорій (річ, єдність, множинність, ціле та частина), які організують дискурс інтелектуалів Сходу. В центрі уваги – стратегії організації смислового простору в арабо-мусульманській культурі. Перспективою нашого дослідження є репрезентація «духовної медицини» як однієї з базових інтуїцій та смислових структур арабської культури, що може бути співвіднесеною з відповідними смисловими структурами культури західної. Вказані культурно-смислові сегменти можуть бути органічно доповнені ще й медициною – фізичною та духовною, яка разом з уявленнями про сутність здоров'я організує певний простір смислів. Проте виконання таких надскладних завдання виходить за рамки цього дослідження, яке є лише одним з перших кроків на цьому шляху.

Оскільки в центрі уваги нашого дисертаційного дослідження є ідея діалогу арабської та європейської культур, а також культури української, слід вирішити методологічне питання про засади компаративних студій та міжкультурних порівнянь універсального рівня. Для цього ми звертаємось до розробок відомого українського арабіста М. Якубовича, який намагається змістовно та евристично плідно порівняти арабську та українську філософські традиції [237]. Він вважає найбільш адекватною схемою для компаративних студій теорію смислогенезу. Засади різних філософських традицій він поділяє на логічно смислові та змістовно-концептуальні. «Якщо у перших розкривається специфіка підходу до формування, означення та вирішення філософських проблем, а також головні смислові орієнтири категоріального тезаурусу, то другі конституюють реальний зміст філософського знання, конкретні системи поглядів, їхнє культурне (локальне) та надкультурне (всезагальне) значення» традиції [237, с. 73]. На цій підставі М. Якубович визначає імпліцитну наявність спільних логіко-смислових та змістовно-концептуальних паралелей між

українською та арабською філософськими традиціями. Ми маємо зазначити, що специфіці соціально-філософського аналізу відповідає в цій схемі поле змістовно-концептуальних паралелей. Запропонований компаративістський підхід дозволив виявити спільність саме у соціокультурному контексті існування двох філософських традицій. Автор підкреслює, що обидві традиції відводили надзвичайно важливу роль трансляції сакрального знання у широкий соціальний та етнонаціональний контекст. І в арабській, і в українській традиціях розроблялась так звана «відкрита» недискурсивна герменевтика (Абу Хамід аль-Газалі – Герасим Смотрицький), яка виступала не стільки в якості інструментарію розуму, скільки методу розуміння світу. Міжкультурну спорідненість демонструє не стільки змістовна частина певних філософських концепцій, скільки смисл базових філософем для культури загалом, спільні моменти філософського дискурсу обох традицій [Див: 237, с. 77].

Ще одна світоглядна й теоретико-методологічна домінанта цієї роботи – це гуманізм. Взагалі-то гуманізм слугує ідейною домінантою всієї світової культури, що стверджує цінність людини для суспільства й держави, представляє собою квінтесенцію антропологічного та аксіологічного антропоцентризму. В науковій літературі зазвичай відмічають, що гуманізм є суто європейським досягненням. Однак, перш ніж утвердитися в суспільстві як цінність, гуманізм пройшов складний шлях оформлення своїх основних ідей і принципів. Ідеали гуманізму вперше були усвідомлені вже філософами Стародавнього світу. О. А. Фролова пропонує розглядати гуманізм як «історико-культурний, морально-культурний феномен, який характеризує ідейний настрій епохи, свідомість народів, які живуть у ній» [208, с. 64].

Також ми можемо підкреслювати в якості методологічного орієнтира саме «арабський гуманізм», з його особливими рисами. Розвиток філософської думки і загальне піднесення культури в мусульманському світі IX-XII ст. є невід'ємною частиною загальносвітової гуманістичної культурної традиції. Один із найвідоміших сучасних ісламських інтелектуалів Мохаммед Аркун відмічає: «...довгий час невизнаним залишався арабський гуманізм, який отримав

розвиток і розповсюдився на всьому середземноморському просторі приблизно між 800 і 1300 роками, тобто набагато раніше гуманістичного руху в Італії» [326]. На думку М. Аркуна, арабський гуманізм об'єднує філософську думку Стародавньої Греції, епохи еллінізму, іудо-християнську теологію та гуманістичні ідеї європейського Відродження. Мусульманські філософи зуміли поєднати античну філософську традицію з ісламом, в результаті чого виникла течія аль-фальсафа. Цей термін часто переводять як «світська філософія», але його сенс набагато ширше. Професор М. В. Лубська відмічає, що особливістю фальсафи була її «близькість до життєвих речей, прагнення за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства» [138, с. 142]. Основною рисою фальсафи став інтерес до людської особистості на рівні моралі, що свідчить про утвердження принципу гуманізму. Не лише в мусульманській філософії, а й у цілому в ісламі людина визнається однією з найвищих цінностей, іслам – це той шлях, що веде до розкриття людиною своєї сутності через відданість Богу.

Поряд з концептом «арабський гуманізм» необхідно поставити в контексті сучасних палких дискусій стосовно долі арабської культури та традиції концепт «арабський розум», який розробляє і активно пропонує відомий сучасний марокканський мислитель Абід Аль-Джабірі (його книга «Структура арабського розуму» (1984) викликала широкий резонанс [210, 212]). Аль-Джабірі для розробки цього вкрай актуального для сучасності концепту активно використовує ресурс арабської середньовічної філософії. Інтелектуал ХХ-ХХІ ст. ставить завдання реконструкції «арабського розуму», вивільнення його від буквализму та ірраціоналізму, метою якого є отримання «чистого наукового розуму». В його основі – думка («фікр»), субстанція мислення, його компоненти, тобто погляди, ідеї, які народ застосовував для вираження своїх інтересів у будь-яких сферах – релігія, мораль, віра, політичні та соціальні інтенції. В цьому намаганні ми без перебільшення можемо бачити смисли «духовної медицини», лікування розуму, що в принциповому відношенні відповідає, на наш погляд, європейському концепту *medicina mentis*.

О. Фролова наголошує на міжкультурному, міжцивілізаційному контексті роздумів Аль-Джабірі. Дослідниця зазначає, коли ми обговорюємо «арабський розум» чи «арабську культуру», ми визнаємо, явно чи ні, існування іншого «розуму» чи «культури» – «розуму грецького» і «сучасного європейського розуму». Ці три «розуми» виділяються тому, що вони створили раціональну теоретичну думку в формі, яка зробила можливим наукове, філософське, юридичне знання, що не засновано на легендах та міфах. На наш погляд, ідея порівняння трьох цивілізаційних типів «розуму» актуалізує спадщину великих раціоналістів Сходу, які у своїх власних духовно-інтелектуальних світах, поєднували чи пов'язували вказані типи «розумів». Абу Бакр ар-Разі та видатні вчені-енциклопедисти його епохи дійсно поєднували в собі «арабський розум» з «грецьким», їхня спадщина була своєрідним містком між «розумом арабським» та «сучасним європейським розумом».

Аль-Джабірі підкреслює сутнісну рису арабської цивілізації – спорідненість арабського розуму з культурою, на відміну від грецького та європейського. Друга відмінність полягає в тому, що в греко-європейській культурі етика базується на знанні, а в арабо-ісламській культурі знання базується на етиці. Завдання розуму – передання його носіям розуміння благої поведінки, спрямованого на те, щоб застерегти людину від здійснення вчинків, що породжують лихо. Також Аль-Джабірі додає до сутнісних характеристик «арабського розуму»: розумним є той, хто стримує себе. Нагадаємо, що одна з важливих вправ «духовної медицини» – це виховання стриманості розуму. В арабській мові слово «акала» означає не лише «розуміти, розмірковувати», але й «стримувати, стриножити, приборкувати». Аль-Джабірі проводить паралель між арабським «акала» і кантівським Vernunft. Є, на його погляд, деякі речі ще з доісламських часів, що застосовуються сьогодні, і що існують в режимі вічної усталеності цієї культури. «Час арабського розуму – це те ж саме, що і час арабської культури» [213, с. 212] «Арабський розум» – епістемологічний базис арабської культури, таке резюме надає цьому обґрунтуванню Аль-Джабірі у спеціальній статті О. А. Фролова [210].

Ще одна концептуальна настанова нашої роботи – антропологічна, антропологізм як свідомий принцип, антропологічна інтенційність. Основною проблемою, на якій зосереджувалася увага середньовічної ісламської філософії, – формування духовно активної і досконалої людини. Найважливішою умовою формування духовної людини ісламські філософи вважали підкорення почуттів законам розуму, який є основою досконалої поведінки людини, на їх думку, розумність і моральність невід’ємні одна від одної. Відмовляючись від законів розуму, людина позбавляє себе осмисленого, добродесного життя, моральної чистоти, підпадає під дурний вплив, наслідки якого можуть бути трагічними. Персидські філософи, поети і просвітителі, такі як Ібн Сіна, Абу Бакр ар-Разі, Нізам ал-Мульк, Аль-Біруні, Нізамі Гянджеві, Фарід ад-Дін Аттар, Джалаледдін Румі, Абу Хамід аль-Газалі, Сааді Ширазі та багато інших, уважали, що людина здатна розумом оцінити свої дії та вчинки. Людина в роботах ар-Разі постає найвеличнішою істотою, найкращим із усіх природних створінь. Значимість людини не залежить від її соціального походження, місця та статусу в суспільстві. Гуманізм Ар-Разі проявлявся і в його практичній діяльності: він завжди допомагав бідним, для нього не існувало національних, релігійних чи расових меж і заборон. Гуманістичний підхід є засадничим принципом всієї філософської системи Абу Бакра Мухаммада ібн Закаріа ар-Разі.

У сучасному соціальному пізнанні застосовуються ідеї синергетики, яка досліджує нестабільні, відкриті системи, випадкові, нелінійні процеси. В руслі синергетики знайшли інтерпретацію і своє вирішення задачі з галузей фізики, хімії, біології, медицини тощо. Із синергетикою асоціюються насамперед такі фізичні об’єкти і явища, як: атрактори, біфуркація, хаос і детермінований хаос, відкриття системи в стані рівноваги, фрактали, дисипативні процеси, самоорганізація (когерентна, континуальна і в інших інтерпретаціях). Значно розширилася сфера застосування синергетики в зв’язку з розвитком теорії фракталів. Зазначимо, що саме Г. Хакен поширив ідеї синергетики на біологічні явища: переходи між паттернами в біології та можливості дослідження біологічної еволюції як процесу самоорганізації в складних системах. Його

трактування синергетики є розширеним. Разом з тим, дослідники наголошують на тому, що сьогодні не можна говорити про сформовану категоріальну схему та цілісність синергетики. У працях Г. Хакена [217] розглядаються, з одного боку, фізичні об'єкти і системи, які досліджені та виражені математичним інструментарієм синергетики. З іншого, Г. Хакеном досліджувалися біологічні макросистеми, зокрема моделі людського сприйняття й електричного струму в мозку, моделі когнітивних процесів, типу прийняття рішень, моделі біологічного розвитку. Слід зазначити, що і в бельгійській синергетичній школі існував інтерес її фундаторів до соціальних і гуманітарних проблем, пов'язаних із теорією самоорганізації. І. Р. Пригожин [117,170] вказував, що існує певна аналогія між мережевим суспільством і процесами самоорганізації у фізиці та хімії. Г. Хакен також стверджував, що принципи синергетики можна застосувати до численних систем, які належать до різних дисциплін, і це дало можливість створити нові програми та підходи, зокрема в психології та психотерапії, наприклад, у вивченні зміни поведінки та навичок. Сьогодні у контексті синергетики проводяться соціальні та гуманітарні дослідження стосовно людиномірних систем, вона швидко інтегрується в ділянці гуманітарних наук. Виникли нові напрямки – соціосинергетика, синергійна антропологія тощо. Оскільки синергетика спрямована на розкриття універсальних закономірностей еволюції і самоорганізації складних систем будь-якого типу, як природних, так і соціальних, то ми використовуємо запропоновані нею певні методологічні орієнтири для дослідження такого холистичного проекту, як «Духовна медицина», її взаємозв'язку з сучасними проблемами філософії здоров'я, біоетики, соціальної екології, медичної аксіології та інтеркультурної моделі медицини. Першими роботами в Україні, в яких порушувалися питання екстраполяції синергетики на сферу соціогуманітарного знання, були роботи І. С. Добронравової (1990), І. В. Єршової-Бабенко (1992), І. М. Предборської (1995) [69], та ін. В якості пріоритетної ми обираємо модель психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко)[80-84], в ній здійснюється різкий стрибок у дослідженні психіки людини, переходячи від класичної теорії відображення до нового

постнекласичного (синергетичного) бачення психічних процесів людини. У зв'язку з цим, вона вводить ряд нових термінів, а також порушує цілу низку важливих питань і проблем у дослідженні психіки (її цілісність, екологія, складність, нелінійність, людиномірність, проблему внутрішньо психічних взаємодій тощо). Зокрема ставиться питання про психомірність соціальної реальності. На цьому підґрунті І. В. Єршовою-Бабенко пропонується нове розуміння соціальної реальності як «психомірного середовища/системи». «Психомірність соціальної реальності» розуміється як її принципова залежність (системоформувальний чинник) від станів психічного середовища/системи індивідів, що складають це суспільство. Суттєвим є те, що всі ці питання не могли бути вирішені в рамках колишнього класичного підходу до психіки. Нині у психосинергетиці розробляється питання про формування цілісної концепції психіки людини – гіпертеорії – як складного середовища/системи, що самоорганізується, в якій об'єднуються такі ключові концепти, як «мозок» (brain), «свідомість» (consciousness), «розум» (mind), «психіка» (psyche). Ця гіпертеорія може стати не тільки підставою для більш глибокого вивчення психіки людини, але вона має трансдисциплінарний вимір, що дозволяє вивчати людину в цілісності її біологічної природи (організм, мозок), соціокультурної складової (соціум) і особистісної (культурної) діяльності. Останнє істотно впливає на розробку освітніх, соціальних, психологічних, реабілітаційних та інших стратегій, які покликані сприяти гармонійному (екологічному) цілісному розвитку людської особистості в сучасному плинному й хаотичному світі. Дослідження «психомірності соціальної реальності» є важливим науковим завданням як для психосинергетики, так і для соціальних дисциплін. Психосинергетичне бачення соціальних процесів як складних, самоорганізаційних, нелінійних, відкриває нові можливості для пізнання як суспільства, так і людини в ньому. Ці дослідження дають можливість виявити суттєві аспекти соціальних взаємодій людини і суспільства як складних систем/середовищ, що самоорганізуються. Вони також мають вагомий евристичний потенціал, оскільки орієнтуючись на трансдисциплінарність,

пропонують аналіз широкого спектру питань соціальної, культурної, наукової, технічної, творчої діяльності людини, яка є психомірною. Тобто, по суті, психомірність охоплює всю сукупність соціальної і культурної дійсності, пов'язану з людиною.

За умови такого підходу реалізуються установки сучасної постнекласичної психології, яка ґрунтується на поняттях «самоорганізація», «самодетермінація», та «саморозвиток»: «фокус інтересу психологічного пізнання зміщується з соціодетермінації до самодетермінації, від дослідження «особистості, яка змінюється, у світі, що змінюється» (у термінах О. Г. Асмолова) психологія перейшла до вивчення «особистості, яка творить та змінює себе та власний життєвий світ» (у термінах Д. О. Леонтьєва)», до її трансформації і творення себе в рамках психосинергетичного методу «Створювальна Сила» І. В. Єршової-Бабенко. На основі цього синтезу синергетика і психосинергетика пропонують побудувати цілісну картину світу, яка дає нове бачення, розуміння взаємин між природою, людиною і суспільством.

У психосинергетиці розглянуті в цьому контексті питання нової концепції хвороби [84], де хвороба виступає як нелінійний процес – продукт нелінійних середовищ/систем: психіки, мозку, свідомості, організму. Це виражено гіпертеорією та однойменним концептом "brain-psyche-mind/consciousness", термінами «психомірність хвороби/здоров'я», «психомірність соціальної реальності», їхня хаотизація. Така хаотизація може бути надмірною або достатньою для конкретної особистості, організму, спільноти, оскільки кожен з подібних об'єктів дослідження, зокрема хвороба і здоров'я, має ознаки нелінійності. Сьогодні медицині як ніколи потрібна світоглядна й методологічна адекватність її підходів і клінічного мислення щодо реальності під назвою «хвороба» або «здоров'я». Зокрема, це особливо належить до «психічного здоров'я», людиномірної реальності, з якою потрібно взаємодіяти як із середовищем/системою/процесом певного класу – відкритою нелінійною, що самоорганізується зі складною поведінкою, а не тільки впливати на неї за класичними канонами людської діяльності. Аналіз природи інформаційно-ментально-духовно-емоційного середовища (ІМДЕС), який здійснює

І. В. Єршова-Бабенко та її учні [112] дозволяє краще зрозуміти духовний вимір феномена здоров'я та сам концепт «духовної медицини».

У межах соціальної синергетики виникла також теорія соціальної самоорганізації (Л. Д. Бевзенко, І. А. Доннікова, І. М. Предборська та ін.) [16, 74-76], яка висвітлила нові проблемні галузі соціального знання. Самоорганізація в суспільстві є об'єктивним процесом, характерним для розвитку складних відкритих соціальних систем, що самоорганізуються, таких як індивід, соціальна група, соціальний інститут, суспільство і культура. Таким чином, культура, соціальна реальність та індивід, з точки зору соціальної синергетики, є дотичними одне до одного, стимулюючи процеси самоорганізації зовні та всередині себе. При цьому самоорганізація соціальної реальності, індивіда та культури, що протікає на макро- та мікрорівнях, забезпечує перехідний процес від встановлення порядку в кожній із цих сфер, до проходження стадії хаотизації та нестабільності. У сучасній філософії ідеї синергетики мають фундамент у філософії становлення, концепціях відкритого світу, ідеї коеволюції природи і суспільства, універсального еволюціонізму.

Корисним для нашого дослідження вбачаємо підхід до вивчення соціальної самоорганізації, запропонований І. А. Донніковою, яка визначає його як філософсько-культурологічний [75, с. 5]. У концепції дослідниці соціальна самоорганізація розглядається крізь призму культурологічного підходу, який реалізує ідею негентропійної функції культури. Культура розглядається як один із можливих способів самоорганізації суспільства, який є «людиномірним», тобто, спрямованим на творення та утвердження смислових констант людського існування. Культура постає «захисним покриттям» людського буття, вона здійснює вибір соціальних стратегій та інновацій, які входять до загальнолюдського смислового контексту.

Саме в коло цих вкрай актуальних проблем та методологічних пошуків може органічно увійти дослідження проєкту «духовної медицини», особливо у версії Абу Бакра ар-Разі, вченого та мислителя, який у власній унікальній особистості відтворив універсум цілісного універсального знання, яке ми сьогодні позначаємо як міждисциплінарне, трансдисциплінарне,

інтердисциплінарне тощо. Йому вдалося поєднати такі царини, як філософія, теологія, хімія, медицина, валеологія, біологія, психологія, етика, теорія соціального життя, і навіть соціальна екологія, урбаністика.

Ми використовуємо методи герменевтичного й текстологічного аналізу. Стратегічним орієнтиром є один із важливих герменевтичних принципів – переважно виходити з тексту і лише з тексту. Ці методи особливо релевантні для третього розділу, в якому детально аналізується власне текст «Духовної медицини». Історичні й сучасні контексти тут будуть застосовані в мінімальному обсязі й лише для того, щоб вказати на опорні змістовні точки «збирання» загальної архітектоніки тексту. Біографічний аналіз також важливий для нашої роботи, оскільки він містить реконструкцію духовної та інтелектуальної біографії Абу Бакр ар-Разі, важливих її контекстів. Застосовується один із найважливіших принципів соціогуманітарного дослідження – принцип індивідуалізації, в рамках якого особливий акцент потрібно робити на унікальності кожного видатного історичного діяча, неординарного мислителя й ученого, яким і був Абу Бакр ар-Разі. З іншого боку, слід усвідомити особистість кожного ученого як найбільш яскравого виразника духу епохи й конкретного часу. Отже, нам не обійтися без схематичної реконструкції інтелектуальної біографії філософа. Таким чином, у структурі дисертації необхідно застосувати біографічний метод і метод інтелектуально біографічної реконструкції, урахувавши досвід І. В. Голубович, В. І. Менжуліна [47,48].

Одна з методологічних дилем цієї роботи – який тип реконструкції слід уважати пріоритетним: історико-генетичний, історико-фактологічний або історико-типологічний. На нашу думку, потрібна не лише історико-генетична та історико-фактологічна реконструкція, а й історико-типологічна, що відповідає завданням соціально-філософського дослідження, головна мета якого – демонстрація загальнолюдських і загальноцивілізаційних змістів та текстів «Духовної медицини» як певної соціокультурної універсалії.

Детальний історичний опис (у дусі марксистської парадигми, де домінують економічні фактори) історичної ситуації, у якій жив і творив Абу Бакр ар-Разі ,

здійснила таджицька дослідниця С. Хайдарова — авторка єдиної на пострадянському просторі кандидатської дисертації, присвяченої філософській та етичній спадщині Абу Бакр ар-Разі [216]. Однак, на наш погляд, таку реконструкцію не можна назвати повністю релевантною щодо духовно-інтелектуальної сфери. Залишилась певна «щілина» між описом соціально-економічної ситуації та деталізацією історичних подій того часу (а саме на історичній ситуації держави Сассанідів робить акцент здобувачка) й діяльністю та працями ар-Разі.

Серед методологічних підходів, на які ми орієнтуємося, варто відзначити макросоціологічний підхід відомого американського соціального мислителя Р. Коллінза, який у своєму масштабному дослідженні «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуальної зміни» вивчає інтелектуальні спільноти та пропонує власну версію «мережевого підходу», який вивчає «інтелектуальні мережі» [122]. Особливо цікавий для нас розділ «Мусульманський світ: інтелектуальне співтовариство на прив'язі політизованої релігії», який і дозволяє застосувати соціально-філософський аналіз до вивчення духовної та інтелектуальної культури ісламу. Роботу Р. Коллінза навряд чи можна вважати історико-філософською в повному сенсі цього слова, оскільки вона дещо нівелює конкретні деталі й занадто генералізує та узагальнює історичний матеріал заради загальної парадигмальної схеми. В цьому разі маємо поєднання компаративістського й мережевого підходів (під останнім ми розуміємо запропонований американським ученим аналіз інтелектуальних спільнот і комунікацій). Це дозволяє вибудовувати справжній діалог європейської та ісламської культур з урахуванням сучасних реалій і викликів, що стосуються сучасної глобалізованої цивілізації, поглянути на обрану нами тему й головний концепт «духовна медицина» з точки зору синтетичної єдності універсальї культури, серед яких і «духовна медицина», піклування про себе, єдність духовного й тілесного лікування.

Під час роботи автором були застосовані загальнонаукові та спеціальні методи дослідження. Прийоми аналізу й синтезу використовувалися впродовж

усього дослідження для вивчення природи феномена «духовної медицини» та розвитку його особливостей в умовах глобалізаційних викликів. Компаративістський метод вже в загальноприйнятому значенні дозволив простежити зміни, що відбуваються в інтерпретації феномена здоров'я на різних етапах його еволюції, та відмінність західної та східної парадигми лікування хвороб.

Отже, вибір конкретних методів зумовлений змістом дослідження і послідовністю розв'язуваних завдань у відповідності до обраних теоретико-методологічних засад, серед яких найбільш суттєві: компаративістський підхід, який базується на уявленні про базовий універсалізм світової культури та врахуванні цивілізаційно-культурних відмінностей і розмаїття (в контексті цієї роботи суттєвим стало порівняння засад європейського Відродження та «мусульманського Ренесансу»); герменевтико-текстологічний підхід, який дозволив експлікувати соціально-філософські складові трактату «Духовна медицина» на підставі аналізу його архітектоніки та змісту; біографічний підхід, який застосовано для реконструкції інтелектуальної біографії Абу-Бакра ар-Разі на фоні його епохи; синергетичний (соціо- та психосинергетичний) підходи, які допомагають реактуалізувати соціально-філософські запити та смисли концепту «духовна медицина» – соціокультурної універсалії, що є невід'ємною від процесів самоорганізації соціуму та індивіда, а також концептуально осмислити складність природи людини у взаємодії її біологічної, соціальної, духовної складових; стратегія багатомірного мислення, що дозволяє утримувати в єдиному полі дослідження різні виміри людського буття, їхню ієрархічність, інтегральність та інтервальність.

1.3. Соціально-філософські виміри та складові дослідження: «духовна медицина» як соціокультурна й цивілізаційна універсалія

У цьому підрозділі ми спробуємо виявити соціально-філософські виміри та складові проекту «духовної медицини» в культурі країн Сходу та розглянути сутнісні характеристики ідейного комплексу «духовної медицини», окреслити його як певний концепт і своєрідну соціокультурну й цивілізаційну універсалію.

Таке спрямування відповідає завданням соціально-філософського аналізу обраної теми. Ми систематизуємо та синтезуємо соціально-філософські складові дослідження феномена «Духовної медицини» не лише у варіанті нашого головного персонажу, а й як значущої соціокультурної та цивілізаційної універсалії. У сукупності цих складових ми повинні експлікувати потенціал синергійного (соціо- та психосинергійного) ефекту.

Перша з цих складових – первинна, базова, онтологічна підвалина – соціальне буття як таке, соціальне буття у порівнянні західної та східної традицій. Вказуємо в цьому сенсі на дисертаційне дослідження української дослідниці Л. Сулейманової, яка порівнює базові засади соціального буття людини у християнській та ісламських культурах [202]. Застосовуючи компаративістський підхід до вивчення християнської та ісламської культур на онтологічному рівні, українська дослідниця Л. Сулейманова підкреслює: в християнській і в ісламській соціокультурних спільнотах є вимога ставитися до влади з повагою. Проте людина не повинна сліпо підкорятися правителям, які здійснюють державне управління, якщо порушуються вищі принципи справедливості та добра [202, с. 22]. Саме така первинна, базисна повага та довіра до влади/правителя є взагалі умовою можливості (онтологічною умовою) створення творів у жанрі «Духовної медицини» в арабському середньовіччі, а конкретно – праці з відповідною назвою Абу Бакром ар-Разі, що ми спробуємо довести в розділах, де аналізується архітектоніка та зміст трактату.

У традиції світоглядно-онтологічного розуміння соціокультурного буття, яке було створено в сучасній українській філософії (Київська світоглядно-онтологічна школа), можна евристично плідно окреслити базові настанови цього дисертаційного дослідження. Орієнтиром для нас є принципові положення, які були висловлені Є. К. Бистрицьким якраз у контексті цивілізаційного діалогу в збірці «Казахська цивілізація»: «...Культуру вже недостатньо розуміти так, як це робила попередня модерна гуманітарна думка <...> Культура – не лише сфера універсального духовного надбання людства, спільних для усіх людей цінностей, норм, знань. Це, перш за все, – локальний спосіб буття людей, їх повсякденний

життєвий світ, який складається природньо-історично і максимально визначає екзистенційний вимір міжлюдських зв'язків – особистісні переживання людей, їхня аутентичність, розуміння ними смислу повсякденного життя, їх людські чесноти (*virtus*), почуття, їх культурну ідентичність і т.і.» [34]. Таке трактування культури не є самоціллю для філософа, це – не спроба сформулювати ще одну дефініцію культури поряд із сотнями та тисячами інших. Найголовніше, тут оформлюється нова соціально-філософська, цивілізаційна, політична оптика подолання цілеспрямованого насильства, тоталітарної організації суспільства, машинерії тоталітаризму; виховання поваги до локальних (персональних і колективно-особистісних) форм життя, в тому числі, національно-етнічних культурних форм. У цій оптиці «локальний» переважно має означати «екзистенційно-особливий», «локальність» – як культурні світи життя, особливі і унікальні способи буття, як конкретно-історичні варіації *human condition*, як онтології різних культур. У світлі такого онтологічного розуміння локальності культур, занурення в унікальний життєсвіт Абу Бакра ар-Разі та його епохи не лише має присмак інакшості, а й посилює смислову домінанту збереження культурного розмаїття, супротиву будь-яким, навіть і вишуканим та прихованим, формам насильства, нетолерантності.

У новій книзі «Комунікація і культура в глобальному світі» (2020)[31] Є. Бистрицький та його співавтори – відомі українські філософи Р. Зимовець, С. Пролєєв – обґрунтовують «провідну роль культури в її національних проявах як головного чинника опору процесам глобалізації та, водночас, їх основного мотиватора». «...Йдеться про фундаментальне право на свій голос у колективному ансамблі спілкування», – підкреслюють автори. В такому сенсі ґрунтовний аналіз творчості та ідей видатного представника Мусульманського Відродження постає у відповідальному сенсі справжнім культивуванням етичної та соціально-філософської настанови – «фундаментального права на свій голос у колективному ансамблі спілкування».

Як ми вже згадували, загальною теоретичною рамкою цього дослідження є комплекс ідей Юргена Габермаса, представника Франкфуртської школи, які

стосуються «публічної сфери» – одного з ключових концептів комунікативної теорії впливого соціального мислителя [273]. Цей концепт, як ми підкреслили вище, використовує для розуміння специфіки ісламської соціальності та публічності український філософ, голова сектора східної філософії Інституту філософії НАН України імені Г. С. Сковороди О. Ярош [241]. Публічна сфера, за Ю. Габермасом, є соціальним інститутом, де реалізується комунікативна дія, формується суспільний консенсус щодо спільного добра, відбувається вільна й рівноправна комунікація громадян із приводу суспільно значущих проблем, якими для нас виявляються, перш за все, проблеми здоров'я. Також О. Ярош звертає увагу на розробки канадського соціолога та філософа Ч. Тейлора, в яких публічна сфера інтерпретується в габермасівському дусі [313] як загальний простір, де члени суспільства нібито зустрічаються віч-на-віч за допомогою різноманітних засобів масової інформації. Саме крізь призму розуміння публічної сфери сучасного суспільства необхідно ставити питання про реактуалізацію проєкту «духовної медицини» в її загальнолюдських універсальних засадах (До речі, вже є спроби залучити концепт «публічної сфери» до проблематики медичної етики (Р. Komesaroff [281])).

О. Ярош у роботі «Іслам в публічній сфері: теорії та соціальні практики» [241] враховує два сенси термінів «публічне», «публічна сфера». Перший смисл – класичний, усталений, який дозволяє описувати та аналізувати на соціально-філософському рівні соціально-політичний устрій будь-яких епохи та типу культури. Хоча, все ж таки, перевага надається західному світові. «Латинське *publicus* означає «спільний» (на протипагу до *privates* – «особистого»), а терміном *res publica* позначається колективне врядування, метою якого є добро для всіх членів політичного тіла» [241, с. 9]. Другий смисл формується в сучасному соціально-філософському та політичному дискурсах – у габермасівському ключі: простір спільної комунікації, комунікативної дії, дискурсивної дії, опосередкований мережею передачі інформації. Перший смисл ми враховуємо, коли аналізуємо специфіку типу соціальності, який сформувався Східним Середньовіччям, де склалися певні умови можливості

тісної та плідної взаємодії між інтелектуалами та владою, де ідея «духовної медицини» зайняла своє чільне місце в соціальному просторі. Другий смисл концепту «публічна сфера» слід взяти до уваги, коли ми розмірковуємо про перспективи та потенціал реактуалізації проєкту «духовної медицини» в сучасних умовах.

Разом з Олегом Ярошем виділимо деякі позиції соціальної теорії, запропоновані мусульманськими мислителями, які важливі для розгортання теми дисертаційного дослідження. Дослідник посилається на працю «Правила правління» («Акхам аль-султаніййа») відомого шафіїтського правника часів Аббасидського халіфату Абу Хасан аль-Маварді (974-1058) [314], де ставиться проблема публічного порядку («хісба»), розглядаються функції особи, яка має його контролювати, вказувати на добро і забороняти погане – «мухтасіб». В арсеналі видатного мусульманського мислителя Абдуррахмана ібн Махаммада Ібн Хальдуна виділяється термін «мадіна», який відповідає грецькому «поліс». У цій моделі людина здатна забезпечувати суспільний та політичний лад, коли вона є спроможною відрізнити добро від зла.

Звернення до ідей видатного сучасного мусульманського богослова Мухаммада аль-Газалі (1917-1996), що висловлені в книзі «Моральність мусульманина», дозволило зрозуміти глибинну спорідненість семантичних полів соціальності та здоров'я/хвороби в арабській культурній традиції. Достатньо у першому наближенні подивитися на риторичну фігуру «хвороби», «хворої душі», коли йдеться про соціальні чесноти: «Адже хвора душа сіє безлад у керівних системах і може проникнути туди для реалізації своїх нищих потреб. Шляхетна ж душа латає діри при пошкодженнях, і піднесенність осяює її зсередини. Вона гідно поводитиметься під час бід та негараздів» [241, с. 20; 4]. У комплексі ідей аль-Газалі сучасний український дослідник виділяє поняття довіри – «амана», складовою амані-довіри є «амана», яку має чи не має ціла нація, велика спільнота. О. Ярош звертає увагу на ісламську традицію «аль-шура» – обговорення, яка відображає рівень свободи думки й слова в суспільстві [241, с. 32]. Безумовно, одним з головних понять, яке охоплює, характеризує

арабо-мусульманську соціальність – це «умма», – мусульманська спільнота, сутність та трансформації якої сьогодні знаходяться в центрі наукових та публічних дискусій. Одна з поширених тез: транснаціональна та понадісторична єдність умми, її універсалізм.

Відомий соціолог ісламу А. Сальваторе на основі порівняльного аналізу публічної сфери ісламського та європейського типів визначає ядро цього поняття. Це ідея спільної діяльності, дискусії і рішень, які легітимізуються через раціональне прагнення до колективного інтересу [279, 307, 241, с. 34]. Важливим є акцент ученого на тому, що «публічна сфера» – широке поняття, яке дозволяє охопити й домодерні суспільства. Спадщина одного з видатних полемістів свого часу, майстра гострих дискусій Абу Бакра ар-Разі є вкрай актуальною в цьому контексті, як і полемічний характер інтелектуальної культури того часу взагалі [183, 72].

У сучасному науковому просторі з'являється термін «ісламська публічна сфера», який вводить німецький учений Рейнгард Шульце [308]. Він має на увазі комунікаційні структури, що формуються наприкінці ХІХ ст., коли зароджуються нові інтелектуальні еліти ісламського світу. В нашому контексті виникає питання: чи можемо ми поширити сферу використання концепту «ісламська публічна сфера» на історичний період, що розглядається в дисертаційному дослідженні? Серед тих, хто схиляється до більш широкого історичного вжитку цього концепту, О. Ярош згадує, приміром, М. Гекстер, яка говорить про суто ісламське відношення між індивідом та спільнотою, коли публічна сфера не є антитезою до приватної, а являє собою інтегральний компонент мусульманського життя в усі епохи. На думку Ш. Ейзенштадта, ключовими паттернами становлення публічної сфери в арабо-мусульманському світі є модель взаємодії між мусульманськими вченими, певними секторами суспільства й правителями [315]. Таку універсальну тріаду: «вчений – спільноти (сектори суспільства) – правитель» бачимо ми в унікальній історичній конфігурації у випадку з Абу Бакр ар-Разі.

Чим ще, на наш погляд, звернення до спадщини середньовічного мислителя Східного світу може бути корисним для формування сучасних форматів публічності? Д. Ейкельман і А. Сальваторе пропонують концепт «публічний іслам», окреслюючи розмаїття різних аспектів та вимірів, ідей та практик, які привносяться в громадське життя та публічні дискусії мусульманськими вченими, релігійними авторитетами, світською інтелігенцією, представниками різних гендерних, вікових, професійно-корпоративних груп. [241, с. 38, 279]. У цьому комплексі ідей, практик, соціальних та дискурсивних взаємин будується специфічний соціальний простір, формуються нові колективні ідентичності, нові конфігурації солідарності й довіри. Одна з тенденцій формування «публічного ісламу» сьогодні – раціоналізація соціополітичної сфери, публічного та приватного життя, зменшення ролі релігії, секуляризація тощо. Тому, вкрай важливим для «публічного ісламу» є звернення до спадщини ар-Разі, який сповідував раціоналізм, критикував релігійний догматизм, був орієнтований у своїй багатоманітній творчості на суспільне та індивідуальне благо, на досягнення повноцінного фізичного, соціального, духовного здоров'я.

Соціально-філософську спрямованість дослідження також значно посилює звернення до комплексу ідей української філософині О. Є. Висоцької, яка пропонує оригінальну комунікативну етико-ціннісну модель. На її думку, саме така модель є визначальною у сучасному світі, для котрого первинною є проблема комунікації й обміну інформацією у світі, де найважливішою постає «методологія розуміння» як можливість встановлення контакту з представниками інших культур, а також як передумова для інтеграційних процесів у суспільстві. Також пропонується розглядати «екоантропоцентричні» цінності як визначні. Цінність тут безпосередньо ототожнюється з поняттям блага. Вона є не засобом для досягнення певних цілей (як це має місце в концепціях «керування»), а основною ідеальною величиною будь-якого рішення і дії. Зокрема, для філософів екзистенціальної спрямованості важливий індивідуально-суб'єктний характер оцінки. У цьому разі будь-яка процедура

встановлення ієрархії цінностей супроводжується їхньою трансценденталізацією, коли цінності мають апріорний характер і виступають у ролі ідеальних сутностей, що носять форму благ [36-38].

Дослідниця підкреслює важливість «емоційно-психологічного аспекту ціннісного вибору», який включає розгляд навколишнього світу з погляду його «прийняття» (світоствердження) або «неприйняття» (світозаперечення). «Будучи виразом особистісного світовідношення, ці настанови фіксують інваріантні для будь-якої культури засоби взаємодії з природою, що визначаються характером вірувань, індивідуальними психологічними перевагами, а також конкретною життєво-смісловою ситуацією людини» [37, с. 168]. В цій моделі акцентується специфіка когнітивних засобів поводження з природною реальністю, що обумовлює певні типи ціннісних орієнтацій стосовно природи – від суб'єкт-об'єктних до інтерсуб'єктивних (суб'єкт-суб'єктних) та об'єктивованих безсуб'єктних (об'єкт-об'єктних) бінарних опозицій як раціональних передумов ціннісного орієнтування. «Суб'єкт-об'єктний підхід до природної дійсності репрезентує новоєвропейські ціннісні ідеали, що поступово витискуються інтерсуб'єктивною і безсуб'єктною моделями етичної взаємодії з природою. Також в останні десятиліття все більш розповсюдженою стає настанова, що припускає зняття зазначених бінарних опозицій через децентрацію людського «Я» і спрямованість на ідеали єдності» [37, с. 168]. Духовна та культурна настанова на ідеали єдності може бути, на наш погляд, посилена зверненням до скарбниці культури і філософії Сходу, до спадщини видатного персидського філософа-лікаря Абу Бакра ар-Разі.

Після окреслення деяких суттєвих для нас соціально-філософських аспектів та меж, у яких має розгортатися виклад конкретного матеріалу, нам необхідно представити «Духовну медицину» не лише як назву окремої праці Абу Бакра ар-Разі чи жанр/субжанр літератури Східного Середньовіччя, а як духовну та цивілізаційну універсалію, соціокультурний інваріант цього типу культури, який типологічно співвідноситься з подібними духовно-практичними комплексами в культурі західній. Таке завдання можна вирішити лише після

звернення до теоретичних визначень понять «універсалії культури», «інваріанти соціокультурного буття» тощо. З багатьох підходів до вивчення універсальї культури ми обираємо підхід, пропонований відомим українським філософом О. С. Кирилюком (Одеська філія Центру гуманітарної освіти НАН України), який на підставі теоретичних положень Київської школи філософії з її центральною темою «людина – світ» досліджує світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури [107, 108]. Він доводить, що світ є проєкцією людиновимірних смислів на об'єктивну реальність. Філософ стверджує, що найбільш суттєвими смислами для людини є світоглядне осягнення життя, смерті та безсмертя. «Саме з розгляду культури в широкому контексті відношення «Людина – світ» стає зрозумілим, що її інваріантами є ті «незмінні складові», які, за нашим переконанням, можна звести до категорій граничних підстав (народження, життя, смерть і безсмертя та таких світоглядних кодів, як аліментарний, еротичний, агресивний та інформаційний)» [108, с. 9]. У цьому дисертаційному дослідженні ми не використовуємо увесь багатий евристичний потенціал зазначеної теорії, ми лише знаходимо загальні засади для нашого власного розуміння культурних (соціокультурних) універсальї, однією з яких саме для арабської культури ми вважаємо «духовну медицину». Спираючись на запропонований О. Кирилюком підхід, розуміємо «духовну медицину» як культурний інваріант, а не лише як конкретний варіант (варіанти), що були створені видатними арабськими інтелектуалами, філософами-медиками. В цьому інваріанті «духовної медицини» знаходимо зміст, який перегукується з європейськими культурними інваріантами «духовних вправ», «турботи про себе», “*medicina mentis*” тощо. В основі цього інваріанту – граничні категорії «життя», «смерті», «безсмертя». В принциповому відношенні універсалії культури слід тлумачити як загальні граничні онтологічні, діяльнісні, світоглядні, мисленнєві форми.

Важливо для нас те, що один із суттєвих підходів до складного концепту «універсалія культури» розроблявся саме у сходознавстві (проект «Парадигми уможливленості в східних філософських традиціях» Центру східних філософій РАН

(1996-1998, керівник М. Степанянц) [108, с. 7, 199]. У сходознавчому напрямку були запропоновані суттєві ідеї щодо розуміння універсальї культури, зафіксовані певні загальнолюдські властивості культури, виокремлені специфічні для кожної культури набори універсальї. Цей дослідницький пошук сходознавців вплинув на формування вже згаданого універсалістського підходу арабіста А. В. Смірнова, для якого головним чинником, що конститує універсальї, є логіка та стратегії формування смислу певної культури й типу цивілізації. Цю ж лінію продовжує український дослідник арабо-мусульманської філософії М. Якубович, для якого пошук універсальї культури також здійснюється на засадах смислогенезу, логіко-смислових та змістовно-концептуальних паралелей чи інваріантів [192, 237].

Слід також підсумувати стиль соціально-філософського мислення на Близькому та Середньому Сході. Перші елементи соціальної рефлексії виникли вже в космологічних міфах IV-III тисячоліть до н.е., але вони не привели до створення системи раціональної соціальної теорії, основним елементом якої є аргументований дискурс щодо філософських і прагматичних принципів, які визначають оптимальні та «ідеальні» типи соціуму. Народи Близького Сходу долучилися до традиції філософствування дещо пізніше, в період раннього ісламського середньовіччя завдяки активним філософським пошукам східних перипатетиків. Перекладацький рух, організований за підтримкою халіфа Ма'муна в Багдаді, охоплював найрізноманітніші твори античних мислителів, однак більше всього перекладали роботи, які давали практично корисні знання. Саме під впливом античних моделей філософствування, в середньовічній ісламській інтелектуальній традиції виникає нова, часом не суто світська, а змішана з релігійною культурою, форма раціонального мислення – фальсафа. Мислителі, які практикували принципи фальсафи, фалāsіфа, в межах своїх учень, сформулювали антропологічні та соціальні концепції. Звертаючись до проблеми людської душі, включення людини в природу і суспільство, фалāsіфа були переконані, що моральні якості людини відіграють головну роль у

покращенні взаємовідносин людей у суспільстві, в досягненні щастя і досконалості як самоцілі.

Соціальна проблематика під впливом античної філософії актуалізувалась не лише в раціоналістичній традиції фальсафа, але й інших ідеологічних течіях, таких, як калам, мутазілізм, ісмаїлізм. У складних історичних і соціокультурних ситуаціях середньовічного мусульманського суспільства, де поряд з політичними інтригами та ідеологічними розбіжностями різних національних і релігійних груп, спостерігалися спроби піднесення культурних аспектів соціального життя народів, соціальні проблеми стають актуальним запитом як у теоретичному плані, так і практично. Ці проблеми стали предметом обговорення і дискурсу мусульманських інтелектуалів, які вважали за необхідне створити більш сприятливі умови для існування різних прошарків суспільства, народів і націй на всій території халіфату. Виникали нові теоретичні парадигми суспільного і людського ідеалу, які знаходили своє закріплення в філософсько-етичних ученнях.

Іранський філософ А. Х. Заррінкуб [89] зазначає, що усі джерела свідчать про те, що в початковий період та в перші століття розповсюдження ісламу дух толерантності був більш сильним і явно вираженим, ніж у монгольській і більш пізні періоди. Терпимість і бажання примирення зробили не тільки можливими релігійні і філософсько-схоластичні дискусії, але й дозволили встановити стосунки взаємодопомоги між «людьми Писання» і мусульманами в ісламському світі. Таким чином, особливістю соціальної філософії Абу Бакра ар-Разі, як і всієї ісламської філософії середньовіччя, є акцентування ключової ролі моралі в урегулюванні життя суспільства. Моральні цінності спрямовані на гармонізацію соціальних взаємовідносин людей, соціальної солідарності та гуманності. Тому наявність цих цінностей тісно пов'язана із соціальною практикою і тими змінами, що відбуваються в суспільстві.

Після цих концептуально-теоретичних припущень щодо соціокультурних універсалій переходимо власне до аналізу концепту та практики «духовної медицини».

Комплекс ідей, які були об'єднані під назвою «духовна медицина», відповідає середньовічним уявленням щодо існування двох різновидів медицини: фізичної та духовної, згідно з яким перша є наукою про профілактику та лікування тілесних хвороб, а друга – наукою про моральні засади людської душі та удосконалення духовних якостей людини. Термін «духовна медицина» був поширеним на Сході. Всі середньовічні ісламські філософи вважали душу джерелом людських діянь, як моральних, так і аморальних, усіх якостей, властивостей, спонукань, тому «духовна медицина» була для них ученням про шляхи, засоби й методи виховання в людині високих моральних принципів, подолання низьких моральних якостей і вчинків, нищих пристрастей людської природи. У цьому сенсі «духовна медицина» часто трактується як синонім етики. Як нам видається, таке тлумачення є занадто вузьким, тому що в ідеї духовної медицини можна знайти аксіологічні, антропологічні, соціально-філософські аспекти. Це ми спробуємо довести в ході дисертаційної роботи.

Відомі декілька творів середньовічних ісламських філософів з назвою «Духовна медицина»: першим вважається рукопис засновника арабської філософії Аль-Кінді (не зберігся до нашого часу), другим – праця Ар-Разі, наступна робота Абу аль-Фараджа Ібн аль-Джаузі є компіляцією книги Ар-Разі, доповненою текстами Корану і Сунни, остання робота належить ще одному іранському богослову Абу Ісхаку Ібрахіму аш-Ширазі. Поряд з філософією, математикою, географією, історією медицина була невід'ємною частиною загальної освіти вчених в арабських халіфатах. У Бухарі, Хорезмі, Самарканді, Дамаску, Багдаді, Каїрі, Кордові працювали видатні філософи й лікарі, чії роботи мали величезний вплив на розвиток науки як східних країн, так і Європи. Невипадково період X-XI ст. отримав назву «Східного Ренесансу», йому та сучасним дискусіям навколо цього феномена присвячений наступний розділ.

На підґрунті античної спадщини, ісламської теології, ідей зороастризму, гностицизму та маніхейства, мусульманські філософи Середньовіччя розробили власне оригінальне філософське бачення світу і людини, в якому вчення про розум, знання і душу посідало важливе місце. Мусульманські лікарі надавали

величезного значення збереженню здоров'я за допомогою неагресивного втручання, що відповідало вихідним принципам ісламу. Слова Пророка Мухаммада «Ваше тіло має на вас право» (Сахіх аль-Бухарі) стали основою надзвичайних досягнень у галузі медицини, фармакології та гігієни. Мусульманські мислителі були переконані, що медицина має займатися не лише фізичним тілом, боротися з фізичними симптомами хвороби, але й душею, яка надає тілу життєздатності. Так, Абу Наср аль-Фарабі розробляв теорію інтелектуального, морального, естетичного й фізичного виховання молоді. Головною метою виховання в його концепції було «підвести людину до щастя через оволодіння доброчесністю» [155, с. 4].

Крім названих робіт, у ісламській середньовічній літературі виник особливий жанр – Адаб, в якому в повчальній, легкій формі пропагувалися правила хорошого тону, достойний, здоровий спосіб життя. Вважається, що в Корані Адаб відповідає поняттю «звичка», «спосіб життя». Адаб – це своєрідна філософія здоров'я, аналогом якої є Аша (шлях до істини) в зороастризмі та Дао в даосизмі. Об'єднує ці поняття те, що вони являють собою динамічні системи поведінки людини, її шлях до духовної й фізичної досконалості [103, с. 14].

У творах, написаних у жанрі Адаб, порушено питання загальнолюдських принципів і норм поведінки, любові до ближнього, виховання корисних членів суспільства. Адіби, носії Адабу, поєднували в собі різнобічність світських знань з високою моральністю, витонченою вихованістю, втілювали риси, обов'язкові для освіченої особистості. Саме з цього середовища вийшли видатні мислителі-вільнодумці класичної епохи, до яких належить і Абу Бакр Ар-Разі. Традиційно увагу мусульманських філософів і теологів привертало питання щодо відповідальності людини за свої вчинки. Так, згідно шаріату, лише від дітей і божевільних не можна вимагати благочестя через те, що в них немає розуму, і тому вони не знають закону, але від людини зрілої, в якій є і розум, і знання, очікують праведної, доброчесної поведінки, котра є її прямим обов'язком. О. А. Фролова підкреслює, що в середньовічній мусульманській філософії «...розумність виражає обов'язок людини перед самою собою і перед

суспільством, є умовою праведного життя в суспільстві і спасіння. Поєднуючи у собі знання віри і життєвий прагматизм, розумність, таким чином, постає як практична розумність» [208].

В данному підрозділі ми маємо в стислому та типологічному вигляді представити трактат Абу Бакр Мухаммада ібн Закарі́я Ар-Разі (865-925) як зразок текстів «Духовної медицини», що до нас не дійшли, щоб зрозуміти зміст цього концепту. Детальний аналіз тексту в його унікальності та конкретних рисах буде здійснений у третьому розділі.

Професор Хусейн Караман, ректор університету Сулейманшах, вважає, що написання цієї книги робить Ар-Разі одним із фундаторів медичної етики [280, s.78]. Основним постулатом цієї роботи є підкреслення значення чистоти серця, моралі і доброчесності для здоров'я людини, в ній узагальнені досягнення античної і середньовічної медичної та етико-філософської думки, особисті роздуми автора з названої проблематики. Розділяючи ідеї Платона про душу, Ар-Разі вимагає від людини підкорити свою «рослинну душу» (джерело жадань) і «тваринну душу» (джерело гніву) розуму. Відповідно елліністичній традиції, Ар-Разі саму філософію розуміє як ліки для душі, спасти яку може тільки розум, великий божественний дар, для нього філософія – це образ життя.

Ісламський вчений, як і його сучасники, поставив перед собою задачу віднайти і сформулювати принципи та засоби приведення у рівновагу і гармонізації усіх функцій організму за рахунок оздоровлення людини на фізичному, емоційному, духовному, соціальному та душевному рівнях. Стрижневою особливістю «Духовної медицини» ар-Разі є раціоналізм. Розум є провідною рисою людини, очолює всі інші її духовні якості, має правити нею. Розум мобілізує, дає можливість протистояти сьогохвилинним, оманливим бажанням, пристрастям і поривам, він утримує людину від скоєння нерозважливих вчинків, сприяє тому, щоб життя було сповнено сенсу і насолодами. Згідно ар-Разі, дії і вчинки людини, які не відповідають вимогам розуму, – аморальні. Подібні розмірковування відповідають сократичній традиції в античній філософії, з якою ісламські мислителі були не просто

ознайомлені, але й розвивали у своїх роботах основні ідеї платонізму та перипатетизму. Тому погляди Сократа, який ототожнював моральність зі знанням, були відомі в ісламській філософській думці. Однак такої думки дотримувався не лише Сократ, ми можемо провести паралель між поглядами філософів, яких розділяли час, простір, культурні, релігійні й цивілізаційні відмінності: німецький філософ XVIII ст. І. Кант також вважав, що основу моралі необхідно шукати в людському розумі, бути моральним для нього означало бути розумним. Абу Бакр ар-Разі, як мислитель-гуманіст, вважав людину найдостойнішою істотою, створеною Богом. Основою гуманізму для нього були турбота про народ, захист його від нещастя, правильне виховання, навчання і розвиток людської душі. Питання, які порушувалися в його роботах, в силу свого загальнолюдського, глобального характеру, не втратили своєї актуальності й у нашій динамічній, сповненій соціально-духовними колізіями епосі. Серед них проблема людини, її сутності та духовних сил, значення розуму і виховання доброчесності, взаємодопомоги як умови існування людського співтовариства, моральний прогрес людства.

Для уявлення про сутність концепції «духовної медицини» важливо зазначити, що ця настанова органічно поєднує розум і медицину: «Завдяки йому ж (розуму – АРХ) ми опанували медицину, у якій багато користі для нашої справи, а також інші потрібні мистецтва, що приносять нам користь» [9, с. 24]. Розум, медицина й користь – так виглядає тематична й ідейна єдність усього тексту. Саме як єдине ціле розглядає ар-Разі розум і користь, раціоналізм та утилітаризм. Такий його підхід ми з повним правом можемо вважати раціоналістично-утилітаристським, і це чітко видно з усього тексту трактату. Утилітаризм Абу Бакр ар-Разі також є серединним, що має власні мірила й межі, за якою – верховна мета розуму й усієї життєдіяльності людини. Це – пізнання Бога. Роздуми філософа демонструють алгоритм переходу від усвідомлених розумом високих і глибоких істин до конкретних постулатів та процедур духовної медицини. Звеличивши розум, його переваги, цінності, статус, значимість і перевагу над усім, що є у світі, «духовна медицина» переходить до

опікування розумом, до терапевтичних ідей про те, як його вберегти, зберегти здоровим і неушкодженим. Ар-Разі попереджує, що ми «маємо право не применшувати його гідності, не принижувати його ступінь і не перетворювати його – а він же володар – ані на покірного (слугу), ні в запряженого (коня), бо ж він сам вожак – ані на залежну річ – бо він сам господар» [9, с. 25]. Таку турботу про здоров'я нашого розуму через багато століть висловив відомий математик і логік Льюїс Керролл в есе «Іжа для розуму»: «Ураховуючи той великий сумний досвід, якого багато хто з нас набув при виборі й дозуванні їжі для тіла, я вважаю за доцільне спробувати переробити окремі правила раціонального харчування тіла на відповідні правила харчування розуму <...> Після того, як ми встановили належний гатунок, кількість і різноманіття їжі для нашого розуму, ми маємо лише прослідкувати, щоб між послідовними прийомами їжі були належні інтервали, і, не поспішаючи, ковтати її після того, як гарно прожуємо, щоб вона повністю засвоїлась. Обидва зауваження стосуються їжі тілесної, тому їх доцільно застосовувати й до їжі духовної» [134]. Ми навели лише один невеликий, але яскравий приклад, що демонструє надзвичайну актуальність ідеї піклування про розум у західній та східній культурах.

Ще одна сутнісна риса «духовної медицини» – гуманізм, втілений у цілях трактату: виправлення та удосконалення моральних устоїв особистості та суспільства; забезпечення морального і фізичного здоров'я людини, духовного і морального прогресу суспільства; формування моральних засад радісного і щасливого життя. Так, Абу Бакр ар-Разі, як філософ-гуманіст, приділяє багато уваги аналізу сутності моральних недугів, шляхів і засобів їх подолання. Він переконаний, що здатність людини приборкувати свою натуру є всеосяжною і загальнодоступною, тому «немає необхідності у зв'язку з цим заводити мову про те, що між народами у цій справі існує перевага одного над іншим і величезна відмінність» [9, с.26].

Наступна риса – соціальна спрямованість «духовної медицини». Так для ар-Разі та його сучасників людина – суспільна істота, тут його погляди співпадають з Аристотелем, він не уявляє людину поза суспільством і взаємної

підтримки. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Люди можуть створити суспільство тільки разом, керуючись взаємодопомогою, вона є умовою існування людської спільноти. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ, лікар, вчитель у тому, щоб виховувати людей у дусі єдності, взаємодопомоги, соціальної рівності, моралі. В роботі «Духовна медицина» він наголошує: «Якщо людина буде проявляти справедливість і скромність, буде менш прискіпливою до інших людей, менш упертою і надокучливою з ними, то її будуть більше поважати» [9, с.83].

Наступна загальна риса, яку ми виділяємо – евдемонізм, поєднання гуманізму з евдемоністичним підходом до визначення сенсу людського життя. Теорія моралі ар-Разі ґрунтується на принципі насолоди, з яким пов'язано вище благо – людське щастя. Усі питання життя людини він розглядає в контексті цього принципу. Під насолодою він розуміє звільнення від страждань, головними умовами якого вважає забезпечення необхідними благами, розумний підхід до вирішення будь-яких проблем, передбачення наслідків своїх вчинків і діянь, підкорення усіх пристрастей розуму, подолання тих лихих звичаїв, що ведуть людину до нещастя. Насолода невід'ємна від почуття міри: сенс насолоди у тому, щоб користуватися усіма благами, задовольняти природні потреби, але дотримуючись міри в усьому. Надмірна безперервна насолода призводить до страждань, позбавляє людину почуття справжнього задоволення. Вести розумне, здорове життя, уникати страждань, бути справедливим, моральним, добродішним, корисним іншим людям, служити їм, не боятися смерті – основні вимоги теорії евдемонізму ар-Разі та його часу. Однак учений не був епігоном Епікура. Так, для давньогрецького філософа найкращим засобом запобігання страждань було самоусунення від тривог і небезпек, суспільних і державних справ, досягнення незалежності від зовнішніх умов, ар-Разі, навпаки, наполягає на соціальній активності, зобов'язує людину бути корисною суспільству, долати перешкоди, закликає людей виконувати свої суспільні обов'язки.

Таким чином, ми окреслили зміст та типологічні риси ідеї «духовної медицини»: раціоналізм, гуманізм, утилітаризм, евдемонізм та яскраво виражена соціальна спрямованість. Духовна медицина є безкінечним шляхом морального та інтелектуального удосконалення особистості. Абу Бакр Ар-Разі в своєму вченні вийшов далеко за межі офіційного ісламу і створив раціоналістичну етику, орієнтуючись на реальне практичне життя людей. Основним завданням, яке він ставив перед собою, було прагнення віднайти і сформулювати принципи та засоби приведення у рівновагу і гармонізації усіх функцій організму за рахунок оздоровлення людини на фізичному, емоційному, духовному та душевному рівнях.

Для з'ясування інваріантного характеру ідеї «духовної медицини» спробуємо у першому наближенні порівняти її з одним із важливих концептів європейської філософії – концепт "medicina mentis", «лікування розуму», який запропонували Б. Спіноза й Е. В. фон Чингаус (його вперше в сучасній українській філософії презентував одеський дослідник С. Г. Секундант [189]).

Однак у філософії Нового часу концепт «лікування розуму» в роботі Б. Спінози та особливо Е. В. фон Чирнгауса має виключно раціоналістичний характер, пов'язаний із очищенням та вдосконаленням розуму засобами філософії. Тут майже немає вітальної складової: "Medicina mentis" стає лише «методом для правильного управління розумом для знаходження невідомих істин» [189, с. 94]. Принаймні такий висновок робимо з головної праці німецького філософа польського походження, члена Паризької академії наук, послідовника Спінози, Лейбніца, Декарта, Мальбранша, Еренфрида Вальтера фон Чирнгауса (Чекрноус) "Medicina mentis sive artis inveniendi praescepta generalia", що побачила світ у 1687 р.

Однак є й те, що типологічно зближує Чирнгауса з Абу Бакром ар-Разі та іншими східними авторами трактатів про «Духовну медицину»: пошук через «лікування розуму» надійного шляху до щасливого життя; поєднання раціоналізму з натуралізмом, оскільки лікувальне удосконалення інтелекту через глибоко продумані раціональні процедури відбувається «природним чином»;

евдемоністична настанова передбачає досягнення безумовно необхідного блага, яке полягає в істинній мудрості, спокої духу й совісті (синтез евдемонізму й раціоналізму в сократівсько-платонівському дусі). Також у плані порівняльної характеристики звернемо увагу на дуже серйозний і майже законодавчий для міжнародного культурного співтовариства документ ЮНЕСКО – «Паризьку декларацію про філософію» (1995), смисловий рефрен якого такий: в умовах сучасної цивілізації розум людини «хворий», а його найбільш досконалі «продукти» – логіка і філософія – потребують захисту, як і інше культурне надбання (архітектура, мова, народності, що зникають, культурні практики й мистецтва тощо), потребують опіки та захисту такої структури ООН як United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) (Паризька декларація про філософію [70]).

Думка про те, що розум – вожак і господар сам собі, він ні від чого не залежний, безумовно, корелятивна значимій для європейської культури філософській універсалії «самозаконодавства й автономності розуму», яку ми добре знаємо в кантівському варіанті, і яка лягла в основу найважливіших принципів сучасної біоетики – принципів автономії та інформованої згоди. Однак від широких типологічних узагальнень перейдемо безпосередньо до тексту «Духовної медицини».

«Духовна медицина» як соціокультурна універсалія може бути співвіднесена з іншими сучасними концептами, узагальнювальними метафорами подібного типу. Наприклад, ідея «великого здоров'я» у Ф. Ніцше в контексті його радикальної переоцінки цінностей: «Ми нові, безіменні, погано розуміємося, <...>, ми передчасні плоди недоведеного ще майбутнього, ми для нової мети потребуємо й нових засобів, саме в новому здоров'ї, більш повному, більш гнучкому, більш сміливому, більш веселому, ніж інші здоров'я до сьогодні» [154, с. 87-88]. «Велике здоров'я» не тільки маєш, його безперервно слід завойовувати, бо ним постійно жертвуєш [154, с. 88].

Абу Бакр ар-Разі демонструє можливості «розради філософією», майже чистою філософською терапією, філософським трансцендуванням, до загального

типологічного ряду якої входять і сучасні витончені практики філософського консультування й філософської терапії. «Якщо розумна людина вдумається й ретельно простежить за тим, як чергується в цьому світі буття й небуття, то побачить, що основа його швидкоплинна, хистка й текуча, немає в ньому нічого постійного й наявного відокремлено. Усе в ньому тлінне, схильне до загибелі й розпаду, псування і зникнення. Тому людині не слід вважати найбільшою, найзначнішою й найжахливішою втратою ту річ, яку він втратив, і ту біду, яку світ раптово на нього кинув» [9, с. 63].

Трактат середньовічного мислителя ісламської цивілізації близькосхідного культурного ареалу робить істотний внесок в осмислення «духовної медицини» як соціокультурної універсалії. Він виявляється надзвичайно сучасним і актуальним, співзвучним концепту «культури турботи/піклування про себе» М. Фуко і засадам сучасної біоетичної парадигми. Цей універсальний соціокультурний сенс виражається у ар-Разі та його сучасників в тому, що він вважає обов'язком і зобов'язанням розумної душі прагнення до пізнання власного тіла, його будови, структури, спадку за життя й після смерті. Це можна зіставити з базовим принципом сучасної біоетики та медичної практики – «інформованої згоди» у відносинах між лікарем і пацієнтом. Однак такі широкі й універсальні паралелі слід проводити з обережністю і з розумінням унікальності нашого вихідного джерела, яке не можна редукувати повністю.

Після цієї попередньої загальної презентації ідей праці «Духовна медицина» Абу Бакр ар-Разі, яка буде детально розглянута нами у подальших розділах дисертаційного дослідження, ми можемо узагальнити основні риси концепту «духовної медицини», який у своїй версії з урахуванням культурного контексту певної епохи і типу цивілізації сформулював ар-Разі.

1. Принцип холізму, уявлення про єдність та взаємододатковість фізичного та духовного (духовно-психічного, духовно-ментального здоров'я), фізичної та духовної медицини. Холізм є серцевиною розуміння здорового способу життя.

2. Єдність та демаркація двох різновидів медицини: фізичної та духовної. Фізична медицина є наукою про профілактику і лікування тілесних хвороб, а духовна – наука про моральні засади людської душі та удосконалення духовних якостей людини. Духовна медицина розглядалася як учення про шляхи, засоби і методи виховання в людині високих моральних принципів і подолання нищих пристрастей людської натури.

3. «Духовна медицина» часто виступає як синонім, аналог, гарант медичної етики, деонтології (сьогодні – біоетики, біоетичної свідомості, біотетичної парадигми). Етика формує моральну свідомість, правильне уявлення про природу людини, її духовні сили, сенс життя і діяльності, сприяє задоволенню життям, досягненню щастя і позбавляє від страждань, є основою здорового образу життя. В такому вигляді цей концепт/універсалія знаходиться в смисловому полі філософії з різними її вимірами: філософська антропологія в широкому сенсі слова, аксіологія, соціальна філософія тощо.

4. Сама філософія в такому контексті тлумачиться як свого роду терапія, «ліки душі», лікарське мистецтво, в якому філософськи сформований розум є головною рушійною силою.

5. Концепт «духовної медицини» постає динамічною єдністю, як мінімум, трьох складників – розум, медицина, користь. Ця проблемно-тематична єдність зумовляє специфіку концепту у лікаря-мислителя. Його варіант «духовної медицини» поєднує дві принципові настанови – раціоналізм та утілітаризм, тому його можна позначити як утілітаристсько-раціоналістичний.

6. Ще одна ключова риса концепту «духовної медицини» у Абу Бакр ар-Разі – турбота про розум. Це зближує зазначений комплекс ідей з одним з важливих концептів європейської модерної філософії – "medicina mentis", «медицина розуму» (Б. Спіноза, Е. В. Чингаус) – метод правильного керівництва розумом, який відшукує істину. Розуміючи глибоку різницю, можна виділити універсальні характеристики двох ідей: а) пошук через турботу про розум надійних шляхів до щасливого життя; б) поєднання раціоналізму з натуралізмом, бо удосконалення інтелекту через глибоко продумані раціональні процедури

здійснюється «у природний спосіб»; в) евдемоністична настанова, яка передбачає досягнення безумовно необхідного блага, що полягає в істинній мудрості, спокої духу і совісті (синтез евдемонізму і раціоналізму в сократівсько-платонівському дусі).

7. Один з головних ідеалів «духовної медицини» – рівновага і гармонізація усіх функцій організму за рахунок оздоровлення людини на фізичному, емоційному, духовному та душевному рівнях. В цьому сенсі, якщо розглядати «духовну медицину» як соціокультурну універсалію, то можна зазначити: саме ця смислова універсалія відповідає в культурі людства за збереження та розвиток цього культуроформувального ідеалу, втілення його в життя через різні нормативно-інституційні механізми функціонування суспільства.

8. Філософсько-антропологічною засадою концепту «духовна медицина» є ідея цілісності людської особистості, яка проявляється у взаємозв'язку і взаємодії тілесного і духовного, що завжди було в центрі уваги філософів різних епох і традицій. Основою постановки проблеми людини, її сутності та існування в цьому ракурсі є питання щодо взаємозв'язку природного, фізичного і духовного, морального, їх гармонійного поєднання.

9. Концепт «духовної медицини» тісно пов'язаний з раціоналізмом. Раціоналізм, як було вказано вище, є стрижневою рисою вчення лікаря-мислителя. Розум є провідною рисою людини, підпорядковує та гармонізує інші її духовні якості, має правити нею. В цьому разі маємо «сократичну» модель духовної медицини, інтелектуалістську модель, яка базується на ототожненні моралі, добродієчності, досконалості, щастя з розумністю. Зазначаємо, що є і інші моделі «духовної медицини» які побудовані на радикально інших засадах – натуралізм, ірраціоналізм, утілітаризм, антиінтелектуалістський гедонізм тощо. Проте розгляд таких моделей виходить за рамки нашого дослідження. Ми лише констатуємо їх наявність як історично-конкретних побудов, так і ідеальних типів, які лише можливі в принципі. Сам ар-Разі свідомо орієнтувався на античні зразки, на ідеї платонізму та перипатетизму. Тому конкретним втіленням його

раціоналістичної «духовної медицини» є фігура мудреця («розумного мужа»). В соціокультурному плані ідеалом стає поєднання «іпостасі» мудреця з постаттю правителя. Слід підкреслити, що у варіанті ар-Разі раціоналістична спрямованість ідеї та практики духовної медицини поєднана з евдемонізмом. Тому ми маємо визначити проєкт «духовної медицини» як втілення раціоналістичного евдемонізму.

10. «Духовна медицина» – не лише світоглядна, філософсько-етична умоглядна орієнтація, умонастрій та теорія. Це – певна культурна практика, яка включає в себе комплекс різних узгоджених між собою конкретних практик, практичних рекомендацій, алгоритмів побудови динамічних систем поведінки людини, шляхів досягнення духовної і фізичної досконалості. Якщо додати до цього соціально-філософські змісти, то можемо зазначити, що духовна і фізична досконалість та добродієність є базовою ознакою ідеального громадянина, члена будь-якої соціальної спільноти (міста, наприклад). В праксисному вимірі також реалізується сократівська модель: єдність *Logos* та *Ergon*, Слова та Діла, філософії та життя. Сам Абу Бакр ар-Разі, як і Сократ, будував своє життя у відповідності до своїх переконань, реалізовував їх практично.

11. «Духовна медицина» для ар-Разі мала ярко виражений соціальний вимір. Услід за Аристотелем, він вважає людину суспільною істотою, він не уявляє людину поза суспільством і поза спільнотами. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди, а таким чином і високого рівня «духовної медицини», можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ-лікар, вчитель та протагоніст «духовної медицини» в тому, щоб виховувати соціальні чесноти. Це також одна з цілей його праці «Духовна медицина» та концепту «духовна медицина як соціокультурної та цивілізаційної універсалії».

Висновки до I розділу

Наукове завдання повернення в актуальний науковий обіг філософської спадщини видатного персидського філософа, медика, вченого-енциклопедиста Абу Бакра ар-Разі, реактуалізації соціально-філософських смислів трактату

«Духовна медицина» «персидського Галена» вимагає не лише історико-філософської реконструкції, а й комплексної аналітики, систематизації наукових джерел з різних сфер філософсько-наукового знання. Вперше узагальнений та синтезований нами корпус джерел вважаємо оптимальним для вирішення сформульованого завдання. Він складається з наступних напрямків: а) публікації, які присвячені життю та творчості Абу-Бакра ар-Разі; видатного мислителя та вченого-енциклопедиста; б) історико-філософські праці, присвячені розвитку арабо-мусульманської філософії Середньовіччя; в) література, яка присвячена феномену Східного Відродження, Мусульманському (Іранському чи Ірано-Центральноазіатському) Ренесансу та його плідному впливу на Європу; г) твори, які створюють загальні соціокультурні та цивілізаційні рамки дослідження, виявляють загальнолюдські універсальні смисли середньовічного східного проєкту «духовної медицини»; г) обрані публікації з філософії медицини та біоетики, які створюють ситуацію міжкультурного позачасового діалогу щодо викликів радикальної медикалізації сучасного соціального життя та технологізації медицини; щодо проблеми здоров'я, здорового, морально досконалого способу життя, холістичної та гуманістичної медицини. Здійснена систематизація та проблемно-тематичний синтез джерельної бази не є лише технічним кроком, це – внесок у формування філософського сходознавства (ісламознавства) в Україні, яке лише в останні роки наближається до інституціалізації та дисциплінаризації, побудови наукових шкіл та лабораторій.

Соціально-філософську спрямованість дослідження посилила поліконтекстуальність роботи. Теоретико-концептуальні орієнтири обумовили вибір наступних проблемних контекстів: *контекст перший*: рецепція феномена «Східного (ірано-персидського, ірано-центральноазіатського, арабо-мусульманського) Відродження»; дискусії щодо впливу арабо-мусульманського світу на Європу і західну цивілізацію; розквіт ісламофобії не лише в соціально-політичній площині, але й у гуманітарному знанні. *Контекст другий*: радикальна світова медикалізація соціального життя та технологізація сучасної

медицини, системи охорони здоров'я як зона цивілізаційних загроз, викликів, ризиків, з одного боку; становлення біоетичної парадигми та біоетичної соціальної інфраструктури, значні трансформації в сучасній філософії медицини, діалог між західними та східними її моделями – як позитивні, антропорятівні тенденції розвитку людства, з другого боку.

Компаративістський підхід визначений як найважливіший і найбільш евристично плідний для вирішення дисертаційних завдань. Нами обрано версії міжкультурної компаративістики відомих арабістів А. Смірнова та М. Якубовича, де підставою для порівняльних досліджень є фундаментальні логіко-сміслові та змістовно-концептуальні засади, стратегії смислопокладання в різних культурах, що дозволяє у подальшому досліджувати в цьому полі «духовну медицину як соціокультурну універсалію та цивілізаційний інваріант, як одну з базових інтуїцій та смислових структур культури людства.

Світоглядна домінанта цієї роботи – це гуманізм та «арабський гуманізм» як одна з його варіацій. Він об'єднує античну філософію, іудео-християнську теологію та гуманістичні ідеї європейського Відродження і втілений у течії аль-фальсафа, особливістю якої є близькість до життєвих речей, прагнення за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства, інтерес до людської особистості. Долучаємо також до світоглядної основи концепт *арабський розум* (А. Аль-Джабірі) – епістемологічний та етичний базис арабської культури в його співвіднесеності з «розумом давньогрецьким» та «європейською свідомістю», з наголосом на первинності етики перед теоретичним знанням.

Основою нашої методологічної програми обрана синергетична стратегія (перш за все, стратегія психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко). Оскільки синергетика спрямована на розкриття універсальних закономірностей самоорганізації складних систем будь-якого типу, як природних, так і соціальних, то ми використовуємо запропоновані нею певні методологічні орієнтири для дослідження такого холістичного проекту як «Духовна медицина», та її взаємозв'язку з сучасними проблемами філософії здоров'я, біоетики,

соціальної екології, медичної аксіології та інтеркультурної моделі медицини. Модель психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко), в якій здійснюється різкий стрибок у дослідженні психіки, та всього середовища людини, ставиться питання про психомірність соціальної реальності, формується гіпертеорія, в якій об'єднуються такі ключові концепти, як «мозок» (brain), «свідомість» (consciousness), «розум» (mind), «психіка» (psyche); будується уявлення про інформаційно-ментально-духовно-емоційне середовище (ІМДЕС). Саме в коло цих украй актуальних проблем та методологічних пошуків може органічно увійти дослідження проєкту «духовної медицини», особливо у версії Абу Бакра ар-Разі, який у власній унікальній особистості відтворив універсум цілісності та гармонійного психосоціального людиномірного середовища та запропонував людству систему холістичного лікування.

У розділі систематизовані та синтезовані соціально-філософські складові дослідження феномена «Духовної медицини» не лише у варіанті ар-Разі, а й як значущої соціокультурної та цивілізаційної універсалії. В нашій версії (одній з можливих) експліковані такі аспекти: первинна, базова, онтологічна підвалина – соціальне буття як таке, у порівнянні західної та східної традицій (один із прикладів – первинна, базисна повага та довіра («амана») до влади/правителя в арабо-мусульманській культурі, яка є умовою можливості створення трактатів у жанрі «Духовної медицини»); особливий тип «публічної сфери» в ісламській цивілізації («публічний іслам») у порівнянні з європейським типом публічності (Ю. Габермас, О. Ярош), де публічна сфера є соціальним інститутом, що реалізує комунікативну дію, формує суспільний консенсус щодо спільного добра і блага.

Доведено, що жанр «духовна медицина» не випадково був поширеним у східному Середньовіччі (твори Аль-Кінді, ар-Разі, Абу аль-Фараджа Ібн аль-Джаузі, Абу Ісхак Ібрахім аш-Ширазі та ін.). Він відповідає «духовній медицині» як світоглядній настанові, умонастрою, соціокультурній універсалії епохи. Виділені базові характеристики цього комплексу ідей:

А. Принцип холізму, уявлення про єдність та взаємододатковість фізичного та духовного (духовно-психічного, духовно-ментального здоров'я), фізичної та духовної медицини. Холізм є серцевиною розуміння здорового образу життя.

Б. Єдність та демаркація двох різновидів медицини: фізичної та духовної. Духовна медицина розглядалася як учення про шляхи, засоби й методи виховання в людині високих моральних принципів і подолання нищих пристрастей людської натури, як синонім, аналог, гарант медичної етики, деонтології (сьогодні – біоетики, біоетичної свідомості, біотетичної парадигми). В такому вигляді цей концепт/універсалія знаходиться в смисловому полі філософії з різними її вимірами: філософська антропологія в широкому сенсі слова, аксіологія, соціальна філософія тощо.

В. Сама філософія в такому контексті тлумачиться як свого роду терапія, «ліки душі», лікарське мистецтво, в якому філософськи сформований розум є головною рушійною силою.

Г. Концепт «духовної медицини», який найбільш повно представлений у Абу Бакра ар-Разі, постає динамічною єдністю раціоналізму, утилітаризму, гуманізму, евдемонізму, соціально-етичної спрямованості.

Ґ. Ще одна ключова риса концепту «духовної медицини» – турбота/піклування про розум. Це зближує зазначений комплекс ідей з одним із важливих концептів європейської модерної філософії – «*medicina mentis*», «медицина розуму» (Б. Спіноза, Е. В. Чингаус) – метод правильного керівництва розумом, який відшукує істинну мудрість, вище благо, спокій духу і совісті (синтез евдемонізму і раціоналізму в сократівсько-платонівському дусі).

Д. «Духовна медицина» як соціокультурна універсалія та цивілізаційний інваріант відповідає в культурі людства за збереження та розвиток культуроформувального ідеалу рівноваги і гармонізації усіх функцій організму завдяки оздоровленню людини на фізичному, емоційному, духовному та душевному рівнях, а також втілення цього ідейного комплексу в життя через різні нормативно-інституційні механізми функціонування суспільства.

Е. В арабській культурі втілена «сократична» модель духовної медицини, інтелектуалістська модель, яка базується на ототожненні моралі, доброчесності, досконалості, щастя з розумністю. Умовно можливі й інші моделі «духовної медицини», які побудовані на радикально інших засадах – натуралізм, ірраціоналізм, утилітаризм, антиінтелектуалістський гедонізм тощо, якщо історично-конкретні побудови співставляти з ідеальними типами, які лише можливі в принципі. Арабо-мусульманська модель свідомо орієнтується на платонізм, перипатетизм, галенізм. Тому конкретним утіленням раціоналістичної «духовної медицини» є фігура мудреця («розумного мужа»). В соціокультурному плані ідеалом стає союз мудреця з правителем.

З. «Духовна медицина» – певна культурна практика, яка включає в себе комплекс різних узгоджених між собою конкретних практик, прикладних рекомендацій, алгоритмів побудови динамічних систем поведінки людини, шляхів досягнення духовної і фізичної досконалості. Якщо додати до цього соціально-філософські змісти, то можемо зазначити, що духовна та фізична досконалість та доброчесність є базовою ознакою ідеального громадянина, члена будь-якої соціальної спільноти (міста, наприклад).

И. «Духовна медицина» має яскраво виражений соціальний характер. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди, а таким чином і високого ступеня «духовного здоров'я» можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Ар-Разі та інші автори однойменних трактатів бачили свій обов'язок у виховуванні досконалих соціально-етичних чеснот

Матеріал другого розділу висвітлений в наступних роботах:

1. Рахім Амір Хуссейн Гуманістичні ідеї філософії Абу Бакра ар-Разі / Рахім Амір Хуссейн. *Вісник Львівського університету. Серія філос-політолог. студії.* 2017. Випуск 10. С.72-77.
2. Рахім Амір Хуссейн Духовна медицина Абу Бакра ар-Разі: філософський аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філос-політолог. студії.* 2017. Випуск 12. С.118-124.

3. Рахім Амір Хуссейн Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. №19. С. 132-136.
4. Рахим Амир Хуссейн Философские взгляды Абу Бакра ар-Рази в контексте полемики с его современниками, последователями и критиками. *Матеріали III Інтернет конференція студентів, аспірантів та молодих науковців «Суспільство, культура, особистість у сучасному світі»*. Луцьк: ЛНТУ, 2016. С. 42-43.

РОЗДІЛ II

«ДУХОВНА МЕДИЦИНА» АБУ БАКРА АР-РАЗІ В СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВИМІРАХ ІСЛАМСЬКОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ (В КОНТЕКСТІ МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ)

У межах цієї роботи ми представляємо славетного діяча, який мав величезне коло інтересів і сфер творчої реалізації свого таланту, як автора знаменитого трактату «Духовна медицина». В соціально-філософській оптиці розгляду є надзвичайно актуальним завдання аналізу комплексу ідей «духовної медицини» в соціокультурних вимірах ісламської цивілізації в контексті міжкультурного діалогу. Отже, мета цього розділу – аналіз трактату «Духовна медицина» Абу Бакр ар-Разі в контексті сучасного міжкультурного діалогу, виявлення актуальних для сьогодення його соціально-філософських сенсів та орієнтирів.

Життя і творчість Абу Бакра ар-Разі соціально-географічно пов'язані з двома містами: його рідним містом Рей (нині передмістя Багдада), де вчений почав і завершив життєвий шлях, а також із великим Багдадом, де він реалізував наукові, медичні й філософські таланти, дар великого організатора практики лікування й наукових досліджень. Учений навчався в Мерві, де потім продовжували творити його учні й послідовники (нині цей один із найдавніших і найбільших мегаполісів давнини знаходиться на території Таджикистану, з огляду на що в цій країні спадщина Абу Бакра ар-Разі є національним надбанням, а самого медика й філософа називають ірано-таджицьким мислителем). Його спадщина в соціально-політичному плані належить державі династії Аббасидів, що в той час уже почала занепадати, а в соціокультурному і цивілізаційному плані – до феномена, який отримав найменування Іранське (Ірано-Центральноазійське) Відродження.

У зв'язку з цим у розділі ми здійснимо комплексний соціально-філософський аналіз творчості Абу Бакра ар-Разі та передумов створення проекту «Духовна медицина». Ми виокремлюємо два рівні аналізу відповідно до особливостей його предмета:

1. Ситуаційно-історичний, інтелектуально-біографічний (реконструкція історичної та духовної ситуації, інтелектуальної біографії ар-Разі, значущі її контексти, у тому числі «схоларний», аналіз тих наукових і філософських шкіл, учителів, які вплинули на формування інтелектуально-біографічного профілю досліджуваної особистості). Тут ми опираємося на один із найважливіших принципів соціогуманітарного дослідження – принцип індивідуації, у рамках якого особливий акцент потрібно робити на унікальності кожного видатного історичного діяча, неординарного мислителя і вченого, яким і був Абу Бакр ар-Разі. З іншого боку, слід розуміти кожного мислителя як найбільш яскравого виразника духу епохи й часу.

2. Цивілізаційний. Тут акцент робимо на двох позиціях: впливі європейської спадщини (насамперед греко-елінської, великих філософських вчень греко-римського світу Платона, Аристотеля, Галена й інших) і впливу Мусульманського (Ірано-Центральноазійського) Відродження. Останній контекст, в ідеях і практиці якого в соціокультурних вимірах ісламської цивілізації дуже яскраво проявилися плідні можливості міжкультурного й міжцивілізаційного діалогу – головний смислоутворювальний для нашого дослідження. Саме з нього ми й починаємо розділ, щоб далі саме під цим кутом зору розглянути основні віхи життя і творчості Абу Бакра ар-Разі.

2.1. «Мусульманський Ренесанс» (Ірано-Центральноазійське Відродження): соціально-типологічні й цивілізаційні акценти «перерваного проєкту»

IX-X століття на Сході західні дослідники називають Мусульманським Ренесансом, Іранським (Ірано-Центральноазійським) Відродженням. Для духовно-інтелектуального життя характерні в цей час такі риси: гостра боротьба філософських шкіл, розвиток математичного та природно-наукового знання й медицини. До найважливіших ренесансних рис відносять: а) формування плеяди яскравих мислителів-універсалів мусульманського Сходу («століття ерудитів») – Ібн Сіна, Ал-Фарабі, аль-Ашарі, аль-Батані (Альбатениус), інші видатні вчені IX століття, серед яких і Абу Бакр ар-Разі; б) становлення філософії як особливої

форми суспільної свідомості і важливого духовно-культурного чинника; в) розвиток раціоналістичних тенденцій і раціоналістичних наук у полеміці з ортодоксальним ісламом і його доктринами (з другої половини IX ст.). Також цей період розквіту зіставляється з розвитком європейської духовної та інтелектуальної культури, причому аж ніяк не на користь останньої.

Відомий швейцарський сходознавець і арабіст Адам Мец (1869-1917), автор фундаментальної праці «Мусульманський Ренесанс» (1922), яка і запровадила дискусійний термін, вважав, що гуманізм європейського Відродження був би неможливий без раннього розквіту філософських досліджень у мусульманській культурі, в регіоні Ірану та Центральної Азії [150]. Мислителі мусульманського Сходу реально підготували виникнення філософії і науки Нового часу. Всесвітньо-історична заслуга філософів мусульманського Сходу полягає в тому, що вони по суті з'явилися опосередкованою ланкою, живим мостом між давньогрецькими мислителями і новою філософією.

З іншого боку, формується і набирає силу радикально протилежна позиція заперечення ролі мусульманської культури у становленні європейської цивілізації, наприклад, у вже згаданій праці Сільвана Гугенайма «Аристотель у Мон-Сен-Мішель. Грецькі корені християнської Європи» [272]. Його жорстка теза про те, що засади християнської Європи та ісламського Сходу нібито кардинально несумісні, зумовила серйозну рецепцію та аргументовану контр-відповідь. Першу з них висловили 56 французьких дослідників (Барбара Касен. Ален ді Лібер, Жак Шифоло) в газеті «Liberation» під назвою «Так, християнський Захід зобов'язаний ісламському світові», друга відповідь – колективна праця вчених Франції «Греки, араби і ми», серед авторів якої – Філіп Бютген, Ален де Лібера, Марван Рашед, Ірен Розьє-Катак та ін. [59].

О. Азархіна, яка написала передумову «Хто “ми”?» до українського перекладу французької збірки, зазначила появу нової міцної смислової сполуки – «греки, араби і ми». Це – «непорівнювані одиниці», що існували й існують в одному історичному пласті знання. «Досить скандально і не без ноток тонкого гумору в зв'язку з останніми економічними подіями звучить: «Ми – греки,

безперечно. Ми – араби, не менше» [2]. Звернення до вкрай актуальної і спорідненої в сучасних соціокультурних та цивілізаційних контекстах спадщини Абу Бакра ар-Разі, який був справжнім «греком» і «філеліном», робить цю провокативну тезу вже не такою скандальною. Отже, апеляція до спадщини видатного східного мислителя та медика, ми впевнені, надасть ґрунтовні аргументи в цій гострій актуальній для сьогодення суперечці щодо встановлення «культурної та цивілізаційної субординації між ісламським та європейським світами».

Гостра сьогодні як ніколи проблема культурно-цивілізаційної субординації стала вкрай життєво-актуальною на хвилі кризи мультикультуралізму та політики відкритості Європи. В цій полеміці автори згадують ім'я Абу Бакр ар-Разі. Так, у розділі «Арабська наука і наука взагалі» [59, с. 52] автори критикують точку зору Сильвена Ґугенайма про те, що «мусульманський Схід майже всім завдячує християнському Заходу» [272, р. 101]. Що стосується медицини, то з точки зору Ґугенайма, істотним був вплив християн-несторіан на зародження арабської медицини, а також лікарів Ґундишапуру – в якому знайшло притулок немало християн-несторіан після закриття Едеської школи. Його опоненти стверджують: хибно говорити, крім, можливо, найбільш раннього етапу, про «монополію» християн на медицину [272, р. 131]; «серед цих перших лікарів згадаємо Хунайна ібн Ісхака (несторіанина, лікаря халіфа ал-Мутаваккіля у 847-861 рр.), Кусту ібн Луку (мелькита), Сабіта ібн Курру (язичника) й особливо ар-Разі (865-925, мусульманина, латинізоване ім'я якого Разес), якому завдячуємо, крім численних трактатів із медицини, працями з логіки, філософії та алхімії» [59, с. 52].

«Безодня між мусульманською і західною цивілізаціями нездоланна» – у цьому переконані багато провідних світових політиків, учених і журналістів. Саме точка зору, що «варварський» Іслам є непримиренним ворогом і антиподом «цивілізованого» Заходу, стає найпоширенішою в сучасному світі. Припустити ж, що колись Іслам виступив, свого роду, батьком і матір'ю сучасної західної цивілізації, і в голову нікому не приходить. З полону подібних міфів вирватися

не просто. Особливо, коли і ЗМІ, і кіноіндустрія, і шкільна, і університетська освіта, і наука – все базується на твердженнях про те, що Європа є прямою спадкоємицею античної цивілізації, унікальною, найпрогресивнішою цивілізацією у світі, яка не має аналогів у світовій історії. І при цьому, нібито, її вічним суперником, задрісником, супротивником є мусульманський світ.

Однак обидва поняття є цілеспрямовано створеними міфами, не більш, ніж хибними вигадками, які були покликані утвердити моральне право Заходу на світове панування як спадкоємця Риму і Афін. Насправді ж Захід ніколи не був ні духовним, ні культурним, ні політичним спадкоємцем античного світу. Навпаки, виникнення феодальних держав Європи означало появу зовсім іншої суспільної, політичної та культурної моделі розвитку. А розрив між античністю і європейським Ренесансом, який став епохою відродження античної спадщини, становив більше тисячі років. «Це історія про те, як мусульмани навчили Європу жити і думати. Це історія про те, як Іслам створив сучасний світ», – пише про той період письменник і лауреат премії Едгара Марк Грехем. (Цит. по: [188]). За його словами, якби не було того мусульманського впливу на Європу, то західної цивілізації, якою ми її знаємо, можливо, взагалі б не існувало. У своїй книзі, яка так і називається «Як Іслам створив сучасний світ», він докладно і аргументовано пояснює, як мусульмани не тільки створили власні наукові школи і нові дисципліни, не тільки зберегли античну інтелектуальну і наукову спадщину, значно їх розвинули, розширили і поглибили, але й те, як ця мусульманська спадщина створила той світ, який ми сьогодні сприймаємо як винятково західний.

Мусульманські мислителі, поети і вчені, за словами Грехема, заклали основу для європейського Ренесансу. Він наводить приклади того, як філософські концепції мусульманських учених, наприклад, андалузського філософа Ібн Рушда (Аверроеса), проникали в європейські університети, заперечували і спростовували помилкові й відсталі догмати ортодоксальної церкви, пробивали шлях науковим методам у європейському суспільстві.

Незважаючи на те, що всі провідні експерти і політики розмірковують про неминучість зіткнення мусульманської і західної цивілізацій, Грехем не тільки дозволяє собі сміливі заяви про визначальну роль мусульманської цивілізації у формуванні Європи, але й стверджує, що мусульманська і західна цивілізації виникли з одного інтелектуального і духовного кореня. По суті, Захід і Іслам, на його погляд, можна розглядати просто як різні сторони однієї цивілізації. Саме ці міркування щодо значення Мусульманського Ренесансу для європейської культури стали світоглядною основою цього дисертаційного дослідження. Представлення Арабського Відродження як *Ex oriente lux*, Світло зі Сходу – це, на наш погляд, активна протидія умонастроям та практикам ісламофобії, що значно поширюються сьогодні в європейських країнах.

Ми спеціально створюємо тут певну епістемологічну напругу, ситуацію бінарної опозиції, щоб точка зору про «Мусульманське Відродження» постійно перебувала в межах її «фальсифікації» (за К. Поппером), критики й заперечення.

Абу Бакр Мухаммад ібн Закарія Ар-Рази (латинізоване – Разес) жив і творив у другій половині IX – першій чверті X ст., в епоху, яку ми вслід за багатьма вченими позначаємо як «Східний Ренесанс». Одна з сутнісних рис цього соціокультурного феномена, який досі не отримав однозначної трактовки, полягає в плідному міжкультурному діалозі ідейних комплексів, світоглядів, філософських та релігійних концепцій і уявлень. Це був синтез, подекуди еkleктичне, строкате поєднання ісламської теології, античної спадщини, індійської духовної традиції, ідей зороастризму, гностицизму та маніхейства, на основі якого мусульманські філософи, універсали-енциклопедисти розробили власне бачення людини, світу, соціального устрою, етико-аксіологічних засад життя та поведінки, ставлення до здоров'я.

Як ми вже підкресливали, у культурному, духовному, філософському, релігійному сенсах IX-X століття на Сході називають Мусульманським, Іранським (Ірано-Центральноазійським) Відродженням. Рубіж IX – початок X ст. – найбільш драматична епоха в історії Ірану й Центральної Азії. Сасанідська держава, що займала більшу частину Центральної Азії та Ірану, перебувала в

зеніті своєї слави. Її духовному життю були характерні боротьба філософських шкіл, глибокі трансформації в літературі й поезії, розвиток математичного та природничо-наукового знання (астрономія, хімія тощо) [64, с. 17].

У своїй фундаментальній праці «Історія ісламської філософії» видатний французький сходознавець А. Корбен підкреслив, що в той час, як філософська думка повсюди в ісламському світі перебувала в бездіяльності, представники іранської науки досягли найвищого філософського усвідомлення дійсності [127, 258]. Також цей період розквіту зіставляється з розвитком європейської духовної та інтелектуальної культури, причому аж ніяк не на користь останньої.

Відомий сходознавець-арабіст А. В. Сагадєєв підкреслив, що в цій культурі, насамперед серед представників східного перипатетизму, утвердився смислообраз «подвійного громадянства». Ті мислителі, які й були тим живим мостом, про який йшлося вище, були переважно добропорядними мусульманами (чого не можна сказати повною мірою про Абу Бакра ар-Разі) і, водночас, послідовниками елінської-елліністичних моделей філософування.

Відомий швейцарський сходознавець і арабіст Адам Мец (1869-1917) – автор фундаментальної праці «Мусульманський Ренесанс» (1922) – вважав, що гуманізм європейського Відродження був би неможливий без раннього розквіту філософських досліджень у Центральній Азії [150]. Нагадаємо, що й сьогодні без звернення до фундаментального тексту «Мусульманського Ренесансу» – останньої незавершеної праці А. Меца – не обходиться жодне дослідження історії та культури Сходу. Хоча, як і раніше, не вщухають суперечки щодо власне базового терміну й концепту – «Мусульманський Ренесанс» (буквально «Ренесанс ісламу»), тим більше, що сам Адам Мец не встиг остаточно підготувати рукопис свого "magnum opus". І навіть якщо скептично ставиться до самої ідеї через цей термін перенести духовні реалії європейської культури на світ Сходу, можна підтримати авторську інтенцію витлумачити через «ренесанс» глибокі зміни в культурному житті мусульманського світу X ст. і подальшу їх долю. Тому і «Мусульманський ренесанс», який можна порівняти з Європейським ренесансом, означає розквіт ісламської культури, відродження

ісламської культури (Б. Бартольд). При цьому слід зауважити про істотні відмінності історії Європи й історії країн Сходу.

В дискусіях висловлюється думка, що іслам прийняв свій остаточний вигляд під впливом неарабських елементів – насамперед елінізму, які в IX–X ст. пронизали всі сфери духовної та матеріальної культур. Критики вважали, що А. Мец переоцінив вплив елінізму й не побачив, що перська традиція відіграла не меншу роль, хоча вона також зазнала впливу елінізму. Таким чином підкреслюється значна й навіть вирішальна роль мусульманського Сходу в становленні того вигляду європейської культури, який ми знаємо. Є й інша лінія міркувань, коли Європейський Ренесанс постає як породження мусульманської культури.

Тут пропонуємо вирватися з полону європоцентричних міфів, згідно з якими саме Європа є прямою спадкоємицею античної цивілізації. Підкреслюється, що й самі греки усвідомлювали власну приналежність до великої східної культури (єгипетської, фінікійської). Шлях «похмурої» середньовічної Європи до відродження античної спадщини ісламський світ висвітлював як «маяк світла». Протягом декількох століть, які відповідають європейському середньовіччю, мусульманські столиці – Багдад, Кордова, Толедо, Олександрія – виявилися інтелектуальними центрами всього світу. Таким чином, Багдад, де жив і творив Абу Бакр ар-Рази, відповідно до цієї точки зору, входить до системи цивілізаційних центрів світу цього періоду. Суть такого підходу – в ідеї, що саме мусульманська спадщина створила той світ, котрий ми сприймаємо як виключно західний. По суті, мусульманська й західна цивілізації виникли з одного й того ж духовного коріння та являють собою дві сторони однієї і тієї же цивілізації. Висловлюється ідея забутого мусульманського Ренесансу й заклик до західних учених здійснити повну переоцінку європейського Відродження з урахуванням того впливу, яке на нього справили мусульмани. Було висунуто гасло: європейська культура заборгувала ісламському світові [188].

Відомий американський учений С. Ф. Стар (Stephen Frederick Starr) – засновник Інституту Центральної Азії та Кавказу, радник з Євразії при трьох президентах США, професор школи перспективних міжнародних досліджень при університеті Джона Хопкінса, публікує у 2013 р. книгу "Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane" (в російському перекладі 2017 р. – «Утрачене Відродження: золотий вік Центральної Азії від арабського завоювання до часів Тамерлана»), де позначає описувану нами епоху як «Золотий вік Центральної Азії» або ж «Утрачене Просвітництво». Позиція С. Ф. Стара нам особливо цікава, оскільки він, як учений-експерт, акцентує увагу на соціально-політичному та соціокультурному вимірах ісламської цивілізації, на загальних типологічних рисах і культурних універсаліях. Це дозволяє розглядати спадщину цього регіону в глобальному, загальносвітовому цивілізаційному контексті. Саме такий підхід до теми дисертаційного дослідження є для нас ключовим [198].

«То була воістину епоха Просвітництва – кілька століть культурного розквіту, протягом яких Центральна Азія була інтелектуальним центром світу. Індія, Китай, Близький Схід, Європа – вихвалялися багатими традиціями в галузі наукових відкриттів, однак протягом чотирьох або п'яти століть близько 1000 року саме Центральна Азія, що об'єднувала всі ці регіони, стала центром духовного життя. Вона була подобою моста між часом і країнами, ставши сполучною ланкою між античністю й сучасним світом. Набагато більше, ніж усвідомлюють сьгоднішні європейці, китайці, індійці чи жителі Близького Сходу, усі вони є спадкоємцями багатства, яке було накопичено у процесі неймовірного культурного підйому в Центральній Азії, пік якого припав на час Ібн Сини й Біруні» [198]. Ці слова сказано не просто відомим академічним ученим, а й авторитетним експертом-радником президентів США з центральноазійських і кавказьких питань, Євразії, котрий цінує актуальну сучасну прагматичну складову спадщини, досліджувану нами через Абу Бакра ар-Разі. Він говорить про те, що Центральна Азія протягом 4-5 століть, куди потрапляє і час життя ар-Разі, стала інтелектуальним і духовним центром світу.

Учений послідовно намагається довести, що така оцінка не є перебільшенням – і знову ми стикаємося з ідеєю з'єднувального мосту, сполучної ланки щодо цього типу й періоду ірано-центральноазійської культури, між античністю й сучасним світом. Також Ф. Старр назвав цей період «утраченим Відродженням», закликаючи реконструювати і спробувати втілити в сучасних трансформаціях кращі досягнення тієї епохи. Добре відомі й часто цитуються (майже завжди без посилань) слова Б. Рассела про те, що наука, філософія, поезія і всі види мистецтва процвітали у світі пророка Мухаммеда, тоді як Європа була занурена у варварство.

Характерною рисою Іранського Ренесансу став розвиток раціоналістичної думки й раціоналістична переорієнтація корпусу традиційних наук, яскравим прикладом якого і є творчість Абу Бакра ар-Рази. Характерні спільні дослідження вчених, у диспутах, спільних обговореннях відпрацьовувалася парадигма сучасного наукового етосу (доказовість, раціональність, заборона на бездоказові посилання до авторитетів, навіть священних), відкритий науковий і філософський форуми. Цю атмосферу підтримували поети, музиканти, художники, які творили шедеври в тих містах, де правителі підтримували вчених і митців. [198, с. 6]. Міст між часом і країнами, сполучна ланка між античністю і сучасним світом, неймовірний інтелектуальний і культурний підйом, пік якого припав на епоху Ібн-Сіни й Біруні. Яка ж енергія підживлювала цей несподіваний розквіт? Конструкція з раціоналістичних пошуків, логіки й мусульманського гуманізму, вважає дослідник, який характеризує період, розквіт якого приходить на 750-1150 рр.

Цей період визначається як «століття ерудитів» – учених, які мали енциклопедичні знання і зробили внесок одночасно в кілька різноманітних сфер. «Дисциплінарне» мислення, що розділяє й диференціює науки, не було властиве цій епосі, як і поділ на високу теорію й низьку практику. Рішення теоретичних і метафізичних питань було важливою складовою соціального устрою і практичних соціальних дій. Майже без перебільшення можна сказати, що в історії світової культури навряд чи хтось міг затьмарити енциклопедистів

ісламського Просвітництва – справжніх попередників європейської епохи Просвітництва з її численними дослідженнями, ретельною систематизацією і складанням енциклопедій, компендіумів. Цей час сміливо можна назвати епохою *terra incognita*, бо назавжди втрачено значну кількість праць, а те, що все ж вдалося зберегти, ще переважно не перекладено і не введено в науковий обіг. Це стосується і спадщини Абу Бакра ар-Разі.

Ми даємо опис ісламського Відродження або Просвітництва, можливо, зі спрощенням і надузгагальненням, генералізацією, яку професійний історик або історик філософії критикуватиме, однак ми не ставимо перед собою власне історичних або історико-філософських цілей. Наші презумпції такі: від цієї епохи до нас дійшло дуже мало джерел та оригінальних праць титанів Відродження, тому навіть професійні історики змушені працювати в ситуації джерельної невизначеності. По-друге, ми свідомо обрали такий ракурс, який дозволяв би вибудувати справжній діалог європейської та ісламської культури з урахуванням сучасних реалій і викликів, що стосується тепер уже глобалізованої цивілізації, поглянути на нашу тему й головний концепт «духовної медицини» з точки зору синтетичної єдності певних універсальїй культури, серед яких «духовна медицина», турбота про себе, єдність духовного й тілесного лікування.

Початок епохи Просвітництва в Центральній Азії було покладено приблизно 750 р. Абасиди (нащадки одного з дядьків Мухаммеда) знищили Омейядський халіфат в Дамаску й заснували нову столицю в Багдаді. Під час громадянської смуги у 819 р. переміг аль-Мамун. Кінець цієї великої епохи 750-1150 рр. зумовлений у тому числі й інтелектуально-духовними причинами. Богослов і філософ-містик Абу Хамід Мухаммад ібн Мухаммад аль-Газалі (1058-1111), що обмежив практику логічних міркувань із використанням раціональних аргументів, заявив про «самоспростування філософів».

Ми не ставили завдання здійснити докладну історичну або соціально-політичну характеристику «Золотого століття». Ми лише виділимо ті типологічні риси, які живили Ірано-Центральноазійське Відродження й будуть актуальними для сучасного світу.

1. Взаємозбагачення ідей: ісламська думка тісно взаємодіяла з іншими традиціями. Говорячи сучасною мовою, був створений міжнародний форум ідей завдяки арабській мові.

2. Інтелектуали Золотого століття Центральної Азії втілювали собою дух універсалізму. Вони відкрили людську індивідуальність за півтисячоліття до титанів європейського Відродження.

3. Цей період може бути позначений як «століття ерудитів», котрі мали воістину енциклопедичні знання, кожен з них зробив певний внесок не менше ніж у 5-6 різних дисциплін. До таких універсалів-ерудитів належав і Абу Бакр ар-Разі. Вони не сприймали розрізнених дисциплін; правила, встановлені в одних дисциплінах, були інваріантними й могли бути застосовні й до простого, і до складного, і до повсякденності, і до руху світил. Це був час збирання й систематизації знань, популярним жанром стає енциклопедія.

4. Філософія займає потужну позицію в інтелектуальному житті, яка наближується до космополітизму, індивідуалізму, гуманізму; стає об'єктом критики традиційного ісламу як зухвала, скептична й нечестива. Абу Бакр ар-Разі, якого відносять до вільнодумців і матеріалістів, саме і представляє цю нішу філософської культури своєї епохи.

5. Цей тип інтелектуальної культури можна позначити як «відкритий науковий і філософський форум». Дискусії, гостра й часто непримиренна полеміка також визначали характер інтелектуального спілкування. Найактивнішим учасником полеміки був ар-Разі.

6. Ця культура – культура найбагатших бібліотек. Абу Бакр ар-Разі міг користуватися бібліотечними зібраннями Багдада, Мерва, Рея, які мало чим поступалися столичним.

7. Загальна, майже універсальна характеристика для інтелектуалів – їх праця виключно в містах. У цілому характерною рисою класичної арабомусульманської культури є її міський характер. Як підкреслюють одеські філософи І. Голубович та О. Петріківська: «У мусульманському суспільстві

культура не зосереджувалася в замкнених, позаміських центрах освіченості, подібно монастирям в Європі, а була продуктом діяльності городян» [51, с. 8].

Інтелектуали Сходу (на відміну від римських та інших високоінтелектуальних патриціїв, які шукали спокою від міської смуги в заміських будинках, у селищах), вважали міське життя кращим, зважаючи на різкий контраст між гостинним світом зрошуваних оазисів і ворожим середовищем навколишніх пустелі та степу. Цей контраст змусив мудреців арабо-мусульманського світу зосередити увагу на повсякденному житті міст. У їхній свідомості виникала суміш любові до місцевого колориту й глибокий космополітизм.

8. Інтелектуальна історія Центральної Азії – це й історія покровительства багатих і могутніх людей, котрі визнавали, що заступництво мудреців – один з обов'язків, який приходить разом із високим саном. Їх щедра підтримка в поєднанні з широким світоглядом дозволила кільком блискучим ученим спокійно працювати протягом тривалого часу. С. Ф. Старр переймається прагматичним питанням: хто платив ученим середньовічної Центральної Азії за їх роботу? Біруні вважав, що це обов'язок правителів. Дехто з великих умів епохи знайшов панівних покровителів, хоча відносини між благодійниками та мислителем рідко були спокійними.

9. Медицина стала однією з найпоширеніших і плідних форм реалізації інтелектуальної діяльності, професійною основою кар'єри інтелектуала. «Багато знаменитих мусульманських представників філософа – від ар-Разі та Ібн Сіні – до Ібн Рушда (Аверроеса) і Абу-л-Барраката – були лікарями» [122, с. 537], підкреслює американський соціальний мислитель Р. Коллінз. Далі він пояснює причину такої уваги до медицини і вчених-медиків у соціальному просторі зі сторони правителів. До початку 900-х років переважно завершилася ера перекладів, характерна для ліній грецьких перекладів філософа. Оскільки двір більше не допомагав перекладачам, основною формою соціальної підтримки для філософа стала практична медицина. В античній Греції лікар не тільки відповідав за зцілення хворого, але й був публічною фігурою; доказ своєї правоти і читання

лекцій були головним способом легітимізації медицини в той період, коли вона ще не була особливо ефективною. Цей стиль перенесли й до ісламського середовища» [122, с. 542]. Про сутність зв'язку філософії й медицини американський соціолог відгукується так: логіка Галена й Аристотеля являла собою частину лікарської підготовки та галузю розробки значної частини ідейних нововведень філософа. Разом із тим, слід зазначити, що наші судження про окремих мислителів можуть бути хибними, бо лише невелика частина робіт дійшла до нашого часу.

У дослідженні ми спираємося на теоретичні підходи й конкретні дослідження вже згаданого видатного сучасного соціолога і соціального філософа – професора Пенсильванського університету Р. Коллінза. Він глибоко продумав теоретичні, епістемологічні основи діалогу духовно-культурних та інтелектуальних традицій у фундаментальній і багато в чому революційній для сучасної соціології й соціальної філософії роботі. Ми звернемося до головної праці мислителя «Соціологія філософій: глобальна теорія інтелектуальної зміни» (1998), де представлено макросоціологічну модель глобальних інтелектуальних процесів і мережеву теорію розвитку інтелектуальних спільнот («мережевий підхід»). Однак, нас переважно цікавить саме розділ «Мусульманський світ: інтелектуальна спільнота на прив'язі у політизованій релігії» [122, с. 522].

Одна з головних тез Р. Коллінза така: Іслам виник як теократія. Тут богословські фракції є, насамперед, фракціями політичними. Ця особливість ісламської цивілізації пояснює і її синкретичність (на глобальному рівні), і той конкретний привід, завдяки якому з'явилася «Духовна медицина» – вченому-медику й філософу-богослову замовляє інтелектуальний продукт представник «політичної фракції» – емір, «правитель-теократ» у соціологічній типології американського соціального мислителя. Окремий розділ у фундаментальній праці дещо загострено названо «Мусульманський світ: інтелектуальна спільнота на прив'язі в політизованій релігії» [122, с. 521]. Автор підкреслює, що нерелігійна філософія досягла найбільшого розквіту в Багдаді за заступництва Аббасидів і згасла, втративши захист після 950 р. Також американський учений

формулює важливу для нас позицію: медицина в мусульманській цивілізації стала професійною основою кар'єри інтелектуала. «Багато знаменитих мусульманських представників фалсафи, від ар-Разі та Ібн Сини – до Ібн Рушда (Аверроеса) і Абу-л-Барраката, були лікарями» [122, с. 537]. Як бачимо, у цьому пасажі згадується наш головний персонаж, який в принципі не є центральною персоналією у своєрідній модерністській реконструкції Коллінза. І ще одну згадку про ар-Разі ми знаходимо в розділі про суфіїв: «Провідна фігура кінця 800-х ал-Джунайд, <...>: він об'єднав суфізм за допомогою аналітичної й аргументованої теософії. Його ж учнем був знаменитий ал-Халладж, який навчався у всіх суфійських мережах, вів суперечки з мутазалітами й підтримував особисті контакти з ар-Разі (Разесом), філософом-єретиком» [122, с. 539]. Також Абу Бакр ар-Разі представлений і в іншому місці як «помітна другорядна фігура – найзначніший світський і антирелігійний філософ» [122, с. 540-541]. Одна з методологічних новацій Коллінза, запропонована ним і для розгляду ісламського світу, – акцент на проблемі «культурного капіталу». За його словами, «грецький культурний капітал вихлюпується у сферу діяльності арабських інтелектуалів». Також автор пояснює витoki й результати арабського вільнодумства, зокрема й на прикладі Абу Бакр ар-Разі: «Вільнодумець ар-Раванда ... вимагає самостійності науки як вищої щодо релігії. Ар-Разі, сучасник ал-Фарабі, ще більш відкрито відкидав ворожі одна одній релігійні секти: він стверджував, що пророцтво надлишкове відносно до світла розуму й насправді є причиною насильства між релігійними суперниками. Ар-Разі – один із перших мусульман серед лікарської еліти — працював у руслі діяльності космополітичних спільнот, що перетиналися в Багдаді й запозичили ідеї як з Індії, так і з Греції. Ар-Разі постулював таку систему співвіднесеності принципів: атоми, що рухаються в порожнечі; душі, що переживають цикл народжень; Бог-творець, що рухає ці компоненти. Еклектичний синтез ар-Разі був засуджений всіма сторонами, а в покоління учнів його учнів ці ідеї підхопила ще одна єретична група «Братство чистоти» [122, с. 544].

Р. Коллінз не написав детально про Абу Бакр ар-Разі, зосередивши увагу на вершинних фігурах ісламської цивілізації. Однак, наша дисертація дасть змогу надалі розкрити вагомість спадку ар-Разі на соціально-філософському рівні, дотримуючись запропонованої Коллінзом моделі.

Окремо слід зазначити, що духовна спадщина Абу Бакр ар-Разі, який в Європі отримав надзвичайно широке визнання (його праці неодноразово перекладали вже з XI-XIII ст.), латинізовані імена Разес (Rhazes) и Abubater, а також славетне прізвище «Арабський Гален» [44] у в контексті цієї бурхливої, гострої та вкрай актуальної для сьогодення полеміки ще не розглядалася.

2.2. Ситуаційно-історичний та інтелектуально-біографічний контексти створення «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі

Ар-Разі, вчений, лікар, теоретик медицини, філософ, був однією з визначних постатей цих ренесансних процесів у культурі Сходу. Він став одним з найвидатніших медиків мусульманського світу, що залишили після себе велику спадщину, яка не до кінця засвоєна й сьогодні. Він збагатив фундаментально царини медицини, хімії, алхімії, музики й філософії, написав близько 184 книг і статей у різних наукових сферах. Абу Бакра ар-Разі вважають одним із перших протагоністів експериментальної медицини, батьком педіатрії, першопроходцем у нейрохірургії та офтальмології, новатором холистичної і духовної медицини, щирим пропагандистом оздоровлення організму в цілому. Абу Бакр Мухаммад ібн Закарія ібн Ях'я Ар-Разі народився 28 серпня 865 року в місті Реї – одному з найважливіших культурних і наукових центрів Ірану. Його назва в перекладі з перської мови означає «місто раю, древнє місто під назвою рай». Саме в цьому місті він реалізував себе найбільш повно. Ар-Разі вивчав медицину під керівництвом Алі ібн Сахла Раббана Аль-Табарі (Абу-ль-Хасан Алі ібн Сахль Раббан ат-Табарі, Алі ібн Раббан Аль-Табарі або Алі ібн Сала) (838, Мерв, Табаристан – 870) – лікаря, філософа, творця першої енциклопедії з медицини, психолога, піонера педіатрії. Уродженець єврейської сім'ї, який володів сирійською та грецькою мовами, прийняв іслам на прохання аббасидського халіфа аль-Мутасима. Одна з книг Аль-Табарі з медицини,

присвячена культурі харчування і вживання медикаментів, називається «Кітаб Тухфат аль-Мулюков» («Дар царя»). Метафорично можна сказати, що майбутня книга його учня, Абу Бакр ар-Разі, «Духовна медицина» є «Даром царю/царям», управителям. Аль-Табарі, згідно з наявними фактами, був видатним шахістом (першим шахістом-євреєм). Він часто грав у шахи з ар-Разі, причому нерідко переможцем виявлявся його талановитий учень. Алі аль-Табарі за схемою «інтелектуал при халіфі» служив при дворі аббасидського халіфа аль-Мутасима; на прохання патрона він прийняв іслам, і в цьому статусі аль-Табарі залишався й за наступника аль-Мутасима – аль-Мутаваккіля.

Книга Фірдаус аль-Хікма (Сад мудрості) стала першою енциклопедією з медицини на Сході (а може, і не тільки на Сході). Цей компендіум став синтезом ісламської та давньоіндійської медичної думки. Одним із перших учитель аль-Разі висловив інтенції холистичної медицини, які й сприйняв його учень: аль-Табарі підкреслив тісні зв'язки між психологією і медициною, культурою терапевтичної комунікації.

Ми особливо акцентуємо увагу на цій обставині, ризикуючи гіпотетично припустити, що головний учитель Абу-Бакр ар-Разі в науковій і державній діяльності продемонстрував глибокий зв'язок питань медицини та соціально-політичного управління. Ця ідея є головним смисловим ядром трактату «Духовна медицина» ар-Разі. Це підтверджується і вже наведеним фактом перемог над учителем у шахах, які Алі ібн-Сала рекомендував як засіб для розвитку розумових здібностей. Не міг ар-Разі також пройти повз однієї з базових ідей аль-Табарі про тісний зв'язок між психологією і медициною, прихильність якої ми, безсумнівно бачимо в трактаті «Духовна медицина». Серед впливових на особистість ар-Разі робіт учителя відзначимо його енциклопедію з медицини з особливим акцентом на психології («Фірдаус аль-Хікма» (Сад мудрості)) і «Трактат про релігію і державу»).

Р. Додіходоев доповнює перелік учителів Абу Бакра, вважаючи ар-Разі послідовником великого алхіміка Джабіра ібн Хайана (помер 804 р.), у філософії – учнем іранського філософа Абу-л-Аббаса ал-Іраншахрі (друга половина IX ст.),

який відмовився, за твердженням Насирі Хусрава, від поглядів свого вчителя. Насирі Хусрав вважає Іраншахрі й Абу Бакра ар-Разі представниками «школи матеріалістів» (*асхаб-и хайюла*) й полемізує з ними з тих питань, що і його попередник Абу Хатим ар-Разі [72, с. 128-129].

Самого ар-Разі вже за його життя називали арабським Галеном, тому серед передумов створення цього варіанту «духовної медицини», безумовно, слід мати на увазі рецепцію ідей Галена в мусульманській середньовічній культурі і галенизм. На тему арабського галенизму існує безліч публікацій, переважно – медичних. На жаль, ця цікава лінія роздумів виходить за межі цього дисертаційного дослідження. Ар-Разі керував головною лікарнею Багдада, потім повернувся в рідний Рей і керував Рейською лікарнею. Протягом 15 років він складає Великий звід. У кінці життя вчений осліп. Помер 25 жовтня 925 р. в рідному Реї.

Велика частина спадщини ар-Разі до нас не дійшла. Як підкреслюють коментатори: «Ідейні противники мислителя звинувачували його в ересі й віровідступництві, тому велика частина його наукового і філософського спадку згоріла у вогні гострої, безкомпромісної ідейної і світоглядної боротьби» [66, с. 5].

Наукові й філософські погляди мислителя реконструюються за фрагментами його текстів, що збереглися у творах його ідейних опонентів та послідовників. Достовірних відомостей про життя вченого й мислителя не так вже й багато. Усі вони дійшли у викладі самого Абу Бакра ар-Разі («Сумніви з приводу поглядів Галена») і більш пізніх дослідників його спадщини.

Згідно з власними свідченнями Абу-Бакра ар-Разі, ним написано 20 тисяч листів, 200 книг, статей, трактатів, присвячених різним питанням, у тому числі, філософським. З величезного філософського спадку збереглося два тексти – «Духовна медицина» («Аль-Тібб аль Равхані») і «Філософський спосіб життя».

За словами Ібн Абі Усаїбіє, спадщина ар-Разі складається з 235 книг трактатів і статей. Ось лише деякі назви його робіт: «Сумніви з приводу поглядів Галена», «Вступ до вивчення хімії», «Причини виникнення мінералів»,

«Книга про камені», «Книга про ефір», «Книга проб золота й міді», «Спростування Ал-Кінді, що відкидає хімію», «Спростування Мухаммеда ібн-лайс Ар-раса, що відкидає хіміків», «Книга таємниць», «Книга таємниці таємниць», «Великий звід» (30 томів) (перекладений 1279 року латиною, перевиданий 1486, 1505, 1506, 1509 1542 pp.), «Мансуров звід» або «Мансурова медицина» (переклад латиною 1481), «Царська медицина», «Медицина бідних», «Книга про віспу й кір» (переклад на латинь, французьку, англійську, німецьку, російську, перську), «Слухання про природу» («Вступ у фізику»), «Спростування Масмаї, який спростовував тих, хто визнає вічність матерії», «Мала книга про матерії», «Велика книга про матерії», «Про час і місце», «Про відмінність між початком часу і початком руху», «Про насолоду», «Про трансформації та спростування того, хто стверджує, що зміна є прихованість і прояв», «Про властивості розвитку», «Про те, що тіло має природний двигун, укладений у його сутності», «Мала метафізика», «Духовна медицина», «Мала книга про душу, Велика книга про душу», «Про пророцтва (Скасування релігії)», «Введення в логіку», «Доказ», «Філософський спосіб життя (автобіографія)», «Звід категорій, суджень і аналітик», «Книга доказів», «Принципи аргументації», «Божественна наука», «Метафізика», «Слухання про природу», «Насолода», «Ознаки благополуччя і щастя». Згідно зі свідченнями, що дійшли до нас, Абу Бакр ар-Разі написав 22 книги з хімії, 56 книг з медицини, 130 книг із фізики, філософії, логіки, релігії.

Багато текстів ар-Разі були знищені під час численних воєн і навал, особливо під час монгольського завоювання. Його медичні твори вивчалися в різних країнах Західної Європи аж до XVI ст. За ними здійснювалося викладання в медичних закладах освіти. Беруні в «Фіхрісте» склав список його творів, розділивши його на складові, що відповідають різним галузям наук того часу. Згідно з Беруні, перу ар-Разі належить 56 робіт з медицини, 16 – із філософії, 14 – із богослов'я, 7 – із логіки, 10 – із математики й астрономії, 22 – із алхімії та 33 – із різних питань «науки про природу», тобто фізики.

Ми також хочемо вказати на особливості комунікативної культури арабської інтелектуальної спільноти. Серед найважливіших форм комунікації, трансляції та функціонування ідей, у цьому типі інтелектуальної спільноти велася полеміка агонального характеру. Саме це і щодо духовних, і щодо інтелектуальних контактів Абу ар-Разі підкреслив уже згаданий нами таджицький учений Х. Додіхудоєв у статті про полеміку двох ар-Разі: Абу Бакра і Абу Хатіма – послідовний захисник ісламу [72, с. 522].

«Духовна медицина» була складена на прохання правителя міста Рея, часів правління Саманідів, яким був у 903-905 рр. емір Мансур Ібн Ісхак ібн Ісмаїл ібн Ахмад Асад. Цьому правителю було також присвячено ще одну дуже важливу працю ар-Разі, що отримала навіть відповідну назву – «Мансурова книга» («ал-Кітаб ал Мансурі»). Точний час написання «Духовної медицини» невідомий, його також прийнято визначати часом правління еміра Мансура – 903-905 рр.

Звернемося до зачину «Духовної медицини», оскільки саме він проясняє соціокультурний контекст створення тексту. Тут йдеться про те, що емір велить ученому написати книгу, спрямовану на суспільну користь, орієнтовану на виправлення суспільної моралі. І саме правитель пропонує їй назву – «Духовна медицина» (за аналогією з написаною раніше «Мансуровою книгою», присвяченою медицині фізичній). «Духовна медицина» повинна, за задумом замовника, сприяти гідному управлінню містом та його процвітанню. Сам Абу Бакр ар-Разі спеціально підкреслив, що написанню цього трактату він віддав перевагу у порівнянні з усіма іншими своїми заняттями, вважаючи вкрай важливим завданням для себе, як для вченого і філософа, наблизитися до еміра і стати його радником. Ідея такого союзу філософа і правителя має давню історію, в тому числі, в житті і творчості античних філософів, які були особливо дорогі ар-Разі (найдорожчим був для нього «мудрий і божественний Платон»). Ми можемо розглянути цю ідею як соціологему, важливий ключовий пункт багатьох соціальних проєктів і утопій. Однак не так часто ця соціологема втілюється в життя у формі ідеї і практики «духовної медицини». Отже, зачин твору легітимізує наше дослідження «Духовної медицини» в соціально-філософському

аспекті. Він є смисловим ядром книги і визначає всю смислову архітектуру. Таким чином, «Духовна медицина» є соціальним замовленням, перш за все, на ідеальний тип людини. Це – «розумна людина», досконалий громадянин, в якому фізичне, суспільне і духовне здоров'я пов'язані воедино завдяки «керівництву» «духовної медицини». Однак, в описах книги ар-Разі про «соціальне замовлення» майже не згадується. Ми ж робимо особливий акцент на вступі, вважаючи, що саме ця інтродукція формує найважливіший вихідний сенс усього твору.

Однією з важливих тез у руслі нашого дослідження Абу Бакра ар-Разі вважаємо таку: людині не потрібні пророки й імами, їй не потрібна й сама релігія. Людина сама здатна досягти істини. Абу Бакр, на відміну від Абу Хатіма, вірить у необмежені здібності людини, які потрібно лише правильно скеровувати. Саме такій правильній реалізації служить «духовна медицина», у необхідності якої в лікаря-філософа немає жодних сумнівів. Таким чином, у певному сенсі проєкт «духовної медицини» служить альтернативою релігії та навіть богослов'я. Ар-Разі пропонує замінити релігію філософією, а авторитет пророків – авторитетом найвідоміших філософів античності. Арабський мислитель уважав їхні твори більш корисними, ніж трактати й небесні книги зороастризму, іудаїзму, християнства та ісламу.

У цілому вчення Абу Бакра ар-Разі в його час вважали найбільш небезпечним для ісламу. Його критикували мутазиліти й ашарити, суфії й перипатетики, лікарі, алхіміки та представники інших галузей. Найвідомішими критиками Абу Бакра були аль-Фарабі (870-950), аль-Кірмані (пом. після 1020), аль-Біруні (973-1048), Ібн Сина (980-1037), Насирі Хусрав (1004-1088).

Таким чином, у нашій соціально-філософській настанові дуже важливо продемонструвати полемічний і діалогічний характер робіт і стилю мислення Абу Бакра ар-Разі. Такий діалогічний стиль характерний для розвитку філософії Сходу, інтелектуальних спільнот цієї культури окресленого періоду. У роботі Х. Додіхудоєва «Полеміка Абу Хатімі ар-Разі та Абу Бакра ар-Разі» [72] здійснено аналіз розбіжностей між поглядами вчених. Головним опонентом Абу Бакра ар-

Разі названо його сучасника й земляка Абу Хатім Ахмад ібн Хамдан ібн Ахмад ар-Разі (874–934) – одного з найбільших авторів-ерудитів ісмаїлізму і взагалі ісламу. Звичайно, полеміка Абу Хатіма з Абу Бакром була багатоплановою. У ній перший протиставляє власні онтологічні, гносеологічні, теологічні, релігійні, антропологічні, педагогічні, психологічні й соціальні позиції поглядам Абу Бакра. Хоча жодна зі схвалюваних ним наукових теорій не розглядається в розгорнутій формі, кожна з них може надалі стати предметом спеціального наукового дослідження. Їхню полеміку можна вважати унікальним явищем середньовічної філософії, вираженням її полемічного духу в пошуках істини. Вона неповторна як живий діалог представників двох протилежних шкіл філософської думки та свідчить про свободу філософської творчості, яка була в епоху нібито «безроздільного» панування теології. Опоненти неодноразово зустрічалися, матеріали їх усних дискусій лягли в основу книги «Знамення пророцтва» Абу Хатіма. Пізніші ісмаїлістські автори в критиці Абу Бакра ар-Разі практично повторювали думки Абу Хатім Ахмад ібн Хамдан ібн Ахмад ар-Разі, бо вони вважали своїм обов'язком захищати іслам від еретичного вчення цього великого науковця й філософа-вільнодумця. Крім того, ставиться суперечливе історико-філософське питання про належність Абу Бакра ар-Разі до ісмаїлізму. Сучасний таджицький філософ стверджує, що Абу Бакр ар-Разі жодного стосунку до ісмаїлізму не мав і мати не міг. Навпаки, через його «еретичні» філософські погляди усі середньовічні ісмаїлістські мислителі із ним полемізували.

«Дурну» репутацію Абу Бакра ар-Разі зазвичай пов'язують з його вільнодумством, антиклерикальною критикою всіх, без винятку, релігій. Соціальна філософія персидського мислителя є вершиною життєстверджувального вільнодумства і гуманізму в середньовічній ісламській філософії. Як було зазначено вище, здійснити ґрунтовне й об'ємне дослідження реконструкції соціально-філософських поглядів ар-Разі вкрай важко через те, що майже усі його філософські роботи були знищені, спалені в полум'ї безкомпромісної ідейної і світоглядної боротьби. Реалістичність роздумів

філософа пов'язана з його глибоким знанням повсякденного життя і широкою лікарняною практикою. У співвідношенні дій тіла, душі і духу людини проявляється її індивідуальні цінності, які включають у себе здоров'я і красу, моральність і духовність. Природна краса і здоров'я пов'язуються з фізичним станом, моральністю і духовністю душі на високому рівні людського існування.

Отже, ми спробували на основі біографічних та історико-філософських джерел, присвячених Абу Бакру ар-Разі, відтворити інтелектуальну ситуацію, в якій був створений його твір «Духовна медицина» та продемонструвати його соціальну обумовленість.

Висновки до II розділу

Розгляд «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі в контексті Мусульманського Ренесансу та сучасних суперечливих дискусій навколо цього феномена та його впливу на розвиток європейської цивілізації значно посилює соціально-філософську спрямованість дисертаційного дослідження. Мусульманським Ренесансом (Іранським, Ірано-Центральноазіатським Відродженням) західні дослідники позначили IX-X ст. на Сході. В соціальному та духовно-інтелектуальному житті цього періоду виділяються такі риси: а) формування плеяди мислителів-універсалів мусульманського Сходу («століття ерудитів») – Ібн Сіна, Ал-Фарабі, аль-Ашарі, аль-Батані (Альбатеніус), Абу Бакр ар-Раз та ін.; б) становлення філософії як особливої форми суспільної свідомості і важливого духовно-культурного чинника; в) розвиток раціоналістичних тенденцій і раціоналістичних наук у полеміці з ортодоксальним ісламом і його доктринами. Для нас особливо важливо підкреслити специфічний статус інтелектуала-філософа в суспільстві – перебування в безпосередньому оточенні халіфа, еміра чи візиря в якості радника. Безпосередня близькість філософів до управління та власне правителів стала обов'язковою умовою їх наукової діяльності, вони мали завдяки цьому суттєвий вплив на соціокультурні процеси. Ця обставина складає соціальну умову проекту «духовної медицини».

Феномен «Мусульманського Відродження» знаходиться сьогодні в центрі конфлікту двох позицій: а) європейське Відродження було би неможливим без

раннього розквіту науки та філософії (А. Мец); б) заперечення ролі мусульманської культури в становленні європейської цивілізації, теза про те, що засади християнської Європи та ісламського Сходу кардинально несумісні (С. Гугенайм). У цьому протистоянні ми, безумовно, обираємо першу позицію та обґрунтовуємо її в розділі.

Для Східного Відродження («Золотий вік» Сходу, «Втрачене Просвітництво») характерна агональність, полемічність, ситуація відкритого наукового та філософського форуму, де формувалась одна з версій «східної публічної сфери», парадигма сучасного наукового етосу (доказовість, раціональність, критика будь-яких авторитетів, навіть священних). Ця культура – культура найбагатших бібліотек. Абу Бакр ар-Разі міг користуватися великими колекціями Багдада, Мерва, Рея. Універсальна характеристика для інтелектуалів – їх праця виключно в містах. У цілому характерною рисою класичної арабомусульманської культури є її міський, урбаністичний характер.

Інтелектуальна історія Сходу в цей період в її соціокультурних і соціомережових вимірах – це й історія заступництва філософам та вченим з боку багатих і могутніх правителів. Така благодійність вважалась одним з обов'язків, який приходить разом із високим саном. Медицина стала однією з найпоширеніших і плідних форм реалізації інтелектуальної діяльності, професійною основою кар'єри інтелектуала. Згідно з теорією інтелектуальних соціальних мереж Р. Коллінза, до початку 900-х років переважно завершилася ера перекладів, характерна для лінії грецьких перекладів фалсафа. Оскільки двір більше не допомагав перекладачам, сформувався тісний взаємозв'язок філософії й медицини (медицина Галена та логіка Аристотеля).

Філософський та науковий світогляд Абу Бакра ар-Разі сформувався в атмосфері Східного Відродження. Він став одним із перших протагоністів експериментальної медицини, батьком педіатрії, першопроходцем у нейрохірургії та офтальмології, новатором холістичної і духовної медицини. Здійснена історико-ситуаційна та інтелектуально-біографічна реконструкція доводить, що головним смисловим ядром трактату «Духовна медицина» ар-Разі

є глибокий зв'язок питань медицини з морально-етичним удосконаленням людини та соціально-політичним управлінням. «Духовна медицина» була складена на прохання правителя міста Рея, часів правління Саманідів, яким був у 903-905 рр. емір Мансур ібн Ісхак ібн Ісмаїл ібн Ахмад Асад. Фактично ніхто з дослідників творчості Абу Бакра ар-Разі не звертає увагу на той факт, що саме емір наказує вченому написати книгу, спрямовану на суспільну користь, орієнтовану на виправлення суспільної моралі. І саме правитель пропонує її назву – «Духовна медицина» (за аналогією з написаною раніше «Мансуровою книгою»), присвяченою медицині фізичній). Це соціальне замовлення – наш головний акцент, який дозволяє розкрити соціально-філософські смисли «духовної медицини». Головне «замовлення» – формування завдяки прийомам і засобам «духовної медицини» ідеального типу людини. Це – «розумний муж», досконалий громадянин, в якому фізичне, суспільне і духовне здоров'я гармонійно пов'язані.

Соціальна філософія персидського мислителя є вершиною життєстверджувального вільнодумства і гуманізму в середньовічній ісламській філософії. Проте, здійснити ґрунтовну й об'ємну реконструкцію соціально-філософських поглядів ар-Разі вкрай важко через те, що майже усі його філософські роботи були знищені під час ідейної і світоглядної боротьби.

Матеріал другого розділу висвітлений у наступних роботах:

1. Рахім Амір Хуссейн Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. № 19. С. 132-136.
2. Рахім Амір Хуссейн Рецепція ідей епікуреїзму в «Духовній медицині» Абу Бакра Ар-Разі: соціально-філософський контекст. *Вісник Львівського університету. Серія філос-політолог. студії*. 2018. Вип. 18. С. 26-33.
3. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі у міжкультурному діалозі: соціально-філософські сенси та орієнтири. *European philosophical and historical discourse*, 2020, Volume 6, Issue 1, P. 120-126.

РОЗДІЛ III

«ДУХОВНА МЕДИЦИНА» АБУ БАКРА АР-РАЗІ: РЕКОНСТРУКЦІЯ, ЕКСПЛІКАЦІЯ ТА АКТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИХ СМИСЛІВ

У цьому підрозділі ми здійснимо реконструкцію архітекtonіки, структури та змісту трактату Абу Бакра ар-Разі «Духовна медицина». Її завданнями, відповідно до мети нашої дисертації, є експлікація та актуалізація соціально-філософських смислів, часто не проявлених, неартикульованих і латентних. Нам важливо виявити соціально-філософський горизонт середньовічного трактату, який співвідноситься із сучасними контекстами, смислами, соціокультурними, політичними і глобальними цивілізаційними викликами сьогодення.

Для цього ми використаємо методи герменевтичного й текстологічного аналізу, а стратегічним орієнтиром обираємо знову ж таки один із важливих герменевтичних принципів – розпочинати з тексту. Історичні й сучасні контексти будуть залучені в мінімальному обсязі тільки для того, щоб вказати на опорні смислові точки «збирання» загальної архітекtonіки дослідження в проблемно-тематичній цілісності всіх розділів і підрозділів.

3.1. «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі – соціальне замовлення на формування «розумної людини» та ідеального громадянина

Те, що в основі написання «Духовної медицини» полягає саме соціально-філософське завдання успішного управління полісом, ми підтвердили аналізом зачину, хоча слід наголосити, що в наявних описах книги Абу Бакра ар-Разі про це майже ніколи не згадується. Ми ж робимо особливий акцент на вступ, вважаючи, що саме ця інтродукція надає найважливішого вихідного сенсу всьому твору. Здійснений вище аналіз зачину трактату дає підстави розвинути ідею доцільності союзу філософа і правителя «філософа (інтелектуала-лікаря) біля трону» як базової універсалії для соціального проекту «духовної медицини». Також у центрі нашої уваги базова соціально-антропологічна інтенція – орієнтація на ідеальний тип людини. Правитель, патрон лікаря-

мислителя висловлює в цій орієнтації певне соціальне замовлення на «розумну людину», ідеального громадянина, в якого фізичне (суспільне) і духовне здоров'я пов'язані воєдино завдяки очільництву «духовної медицини».

Далі лікар-мислитель представляє структуру своєї роботи. Він поділив трактат на 20 розділів, які висвітлюють такі теми: гідність розуму, стримування пристрасті, погані ознаки душі, любов, прихильність, насолода, неприйняття марнославства, заздрості, гніву, брехні, скупості, усунення шкоди безплідних роздумів, неприйняття обжерливості, захоплення питтям вина, розбещеності у відносинах, бездумної захопленості, безглузвих звичок, схильності до порожніх забав і фанатичності у віровченні; про неприйняття боротьби за отримання титулів, мирських ступенів, про благородну поведінку, про страх перед смертю. (Див.: [9, с. 23-24]). Ми відзначаємо, що проблематика соціальна, пов'язана із соціальними відносинами, не займає першочергового місця в переліку глав. Однак, більш глибокий аналіз тексту продемонструє, що логіка міркувань автора послідовно веде саме до того, щоб навчити здоровому і гармонійному устрою саме суспільних відносин, відносин між людьми у малих спільнотах. Головна силова напруга трактату – протиставлення розуму і пристрасті, дилема «про гідність розуму» – «про стримування пристрасті». Ця бінарна опозиція пронизує як пропонуваній шлях індивідуальної «духовної медицини», так і стратегію «духовної медицини» громадської, шлях облаштування людського співжиття. Ця опозиція і дескрипція безлічі можливих її модифікацій пронизує також весь текст. Абу Бакр ар-Разі ясно показує у всіх розділах, на який ідеальний тип людини орієнтується проєкт «духовної медицини». Основою став ідеал «розумної людини», «розсудливий чоловік». Ця антропологема, яка тісно і нерозривно пов'язана з набором базових соціологем, також є формотворчою, центральною для всієї архітектоніки трактату. Ідеальний герой – розсудливий чоловік, який втілює перемогу гідності розуму над силою пристрастей, що створює внутрішній духовний простір, в якому може розгорнути весь свій потенціал розумна душа. Також слід зазначити композиційну стрункість тексту. Ар-Разі обирає «серединний шлях», модель аристотелевої «золотої середини».

Він намагається втриматися від крайнощів – від зайвого відносно до поставлених цілей і обраного жанру поглиблення в теорію та метафізику, і від спрощення, яке нівелювало б сам задум «Духовної медицини».

Ми зупинимося на окремих авторських прийомах самостримання й самообмеження, які одночасно виявляють глибоку філософську й богословську ерудицію ар-Разі, що в пропонованій книзі він не вважає за можливе розкривати в повному обсязі, хоча автор часто вдається до метафор і прикладів, повчальних «екземпл», що також обумовлено сугестивною і практичною спрямованістю тексту-нарративу.

У першому розділі «Про гідність розуму і вихвалянні його» ар-Разі оспівує гідність розуму – «найбільшого з благ Аллаха для нас і найкориснішого з речей і найкращої з милостей, нам (посланих)» [9, с. 24-25]. З перших же рядків трактату він демонструє сувору прихильність до раціоналізму та власне методологічне кредо – окреслювати раціональні підстави проєкту «духовної медицини»: «Завдяки розуму ми знайшли переваги над нерозумними тваринами й навіть володіємо ними, керовані ними, приборкуємо їх, змушуємо їх трудитися там, де вони могут приносити нам і собі користь» [9, с. 24].

Так, уже на початку книги автор виводить важливу для себе тему, яка червоною ниткою проходить через увесь текст. Це базові порівняння «людина – тварина», «розумна людина – нерозумна тварина». У цьому контексті концепт «тварина» має негативні конотації як крайня бінарна опозиція навантаженому надзвичайно позитивними ціннісними конотаціями концепту «розсудлива людина». По суті, мистецтво «духовної медицини», на думку ар-Разі, – це мистецтво долати в собі «нерозумну тварину» та культивувати розумну та благородну душу. У зв'язку з цим, однією з важливих терапевтичних процедур, визначених мнемотехнікою «духовної медицини», є наступне: постійно пам'ятати про небезпечні можливості впасти в тваринний стан, тримати перед собою образ нерозумного тваринного й відштовхуватися від нього, відвертатися душею.

Окремо слід наголосити на темі терапевтичних мнемотехнік «духовної медицини», пропонованих персидським ученим. Сьогодні з точки зору формування Animal Philosophy, Animal Ethics, післяреволюційної теорії і практичних пропозицій Пітера Сінгера в його "Animal Liberation" (1975) [298] вони виглядають суперечливо. Слід зазначити, що сучасний філософ власну теорію створював через глибоку й радикальну критику поглядів Аристотеля на природу тваринного, відповідних ідей античності та середньовіччя, авторитетних для нашого автора.

Так коротко, але ємко оспівавши оду розуму, його гідності, цінності, положенню, значущості та вищості над усім, що є в світі, автор тут же приступає до «турботи про розум», до терапевтичних ідей про те, як його зберегти здоровим і неушкодженим. Абу Бакр ар-Разі попереджає, що людина «має право не применшувати його гідність, не принижувати його ступінь і не перетворювати його – але ж він володар – ні в покійного (слугу), ні в запряженого коня, але ж він сам вожатий – ні в залежну річ – бо він сам пан»[9, с. 25].

З'являється у «Духовній медицині» тема пристрасті, як попередження про можливі лиха для розуму: ми не повинні насильно нав'язувати розуму пристрасть, яка «стане для нього лихом, обернеться прикрістю, що можуть відвернути його від його ж принципів, праведного шляху, цілеспрямованості та стійкості, що не дозволяє розумній людині досягти досконалості ... » [9, с. 25]. І на закінчення розділу ар-Разі закликає вправляти душу (вперше з'являється згадка про душу, щоб надалі більш детально, але без зайвої теоретизації, дати основи вчення про душу, яке походить від Платона і Аристотеля). Цілющі вправи полягають у тому, щоб утихомирювати її, випробовувати, змушувати підкорятися розуму. Вправа для душі – майже синонім вправ для розуму, це майже ототожнення, що також тлумачиться у трактаті. Якщо знову повернутися до типологічної стратегії нашого дослідження, ми повинні акцентувати увагу на культурній та інтелектуальній практиці, яка існує в різних культурах – духовних вправах, духовних аскезах (кініки, стоїки, християнські подвижники, сучасні інтерпретації П. Адо і М. Фуко тощо.)

Другий розділ «Про стримування пристрасті і приборкання її, і про основні судження мудрого Платона з цього приводу» є своєрідними філософськими пролегоменами та пропедевтикою, де автор звітує про принципи архітектоніки твору. Він експлікує співвіднесеність мети, композиції та органону – набору базових понять і процедур пояснення («тонкощі, основоположні чинники, явища й поняття, які об'єднують спільне коріння всієї мети» [9, с. 25]). Мета «Духовної медицини», на думку її автора, – виправлення душі й духовних якостей. Основоположною засадою поставленої мети є міркування про розум і пристрасті, виведення вихідного принципу, згідно з яким слід діяти і щодо розуму, і щодо пристрасті. Цей принцип усіх принципів формулюється так: «стримування пристрасті та протидія тому, до чого тягне характер у більшості випадків, привчання до цього душі і постійне підпорядкування її розуму [9, с. 26]. Значення цього принципу для архітектоніки «духовної медицини» величезне: «положення його в справі досягнення загальної мети подібно положенню першоелемента в першооснові» [9, с. 27]. Ще один спонукальний мотив для ар-Разі, що постійно й наполегливо підкреслював значимість першопринципу – мотив практичний. Автор постійно стверджує, що перед нами аж ніяк не теоретичний трактат, де можливо занурюватися в найвитонченіші й різноспрямовані роздуми, це – посібник для лікування.

Отже, здатність до стримування пристрасті й підпорядкування її розуму, навичка управління волею і дії після роздумів, є першою перевагою людей над тваринами (і в першому розділі, як ми вже говорили, і тут, і далі по тексту порівняння із тваринами завжди буде негативними щодо них, оскільки не вміють утримуватися від прагнень і приборкувати натуру. Хоча в другому розділі є невелика обмовка – «ненавчені тварини», отже, і у тварин, залучених до соціального світу людей, є шанс поліпшити свою природу. Побічно ар-Разі свідчить: на тлі порівняння з тваринами всі люди мають безумовну перевагу. Однак, уже в наступному пасажі з'являється соціальна тема нерівності людей і окремих народів: «між народами в цій справі існує велика перевага одного перед іншим і величезна різниця»; «досягнення найвищої досконалості не може бути

доступне для всіх натур людських». Лише мудрий благородний муж – філософ – здатний досягти такої досконалості» [9, с. 26]. Тема «величезних відмінностей» між народами в трактаті не є основною, проте «мудрий, благородний муж» (у цьому разі ототожнений із філософом) є найвищим ідеалом і цінністю, найкращим результатом здійснення цілей «духовної медицини».

Ми хотіли б особливо підкреслити, що в цьому разі йдеться саме про соціальну й культурну нерівність, а не про природжену нерівність душ, адже вчений підкреслює, що спочатку здатністю «приборкувати натуру» володіють всі люди. Важливим для архітектоніки «Духовної медицини» є принцип ієрархічності: «наскільки прості люди перевершують тварин, настільки ж цей чоловік повинен перевершувати простолюдинів» [ДМ, с. 27]. Тварини – прості люди – благородні мужі – саме такі «сходи» вибудовує філософ. І якщо між твариною і людиною лежить прірва, то піднятися східцями від простолюдина до філософа можливо, хоча й неймовірно важко. Прикрасити себе скарбами духовної досконалості можна, лише гранично мобілізувавши душу на боротьбу з пристрастями і спокусами. Володіння умінням стримувати перші та протидіяти їм є найголовнішою і шляхетною з людських чеснот. Спосіб її отримання і пропонує своїм читачам, а головне, своєму замовнику-правителю, Абу Бакр ар-Разі.

Філософ-цілитель докладно описує властивості пристрасті: пошук одномоментних насолод, відсутність роздумів про наслідки. Перебуваючи в пристрасті, людина не бачить себе в жодному іншому стані, крім того, до якого прагне, не думає про можливі біль і муки – неминучі супутники цього стану. Пристрасть до плотських утіх досягає такого рівня, коли людина вже не здатна відчувати задоволення, але й не в може відмовитися від неї. Звичка перетворюється на вкрай необхідну для життєдіяльності річ, а не на предмет розкошів. Найсильнішими й найстійкішими плотськими бажаннями автор називає «втіхи з жінками, винопиття і слухання музики». У результаті мирські турботи «бранців» пристрасті і насолоди перетворюються на порок, що обманює душу й піддає її смертельним небезпекам, змушуючи сприймати лихо як щастя, а

печаль – як радість. Людина втрачає орієнтири й перестає бачити речі, події і вчинки такими, як вони є. Опинившись у лещатах таких оманливих насолод, зрештою пожинає каяття.

Людині сучасної епохи стани, описані Абу Бакром, добре знайомі, вони є неминучими супутниками сучасної цивілізації, де панує культура споживання й розквітає «новий гедонізм», де створилась «цивілізація дозвілля» (Ж. Дюмазедьє). Тому слова, сказані мислителем далекої епохи, звернені й до нас. Філософ підкреслює, що шкода від таких насолод незмірно більша від одержуваної від них користі. Акцентуємо увагу на своєрідній калькуляції, притаманній раціоналістичному обчисленню гедонізму, який сповідує досліджуваний автор. Він пропонує ряд дій – духовних вправ, які й становлять практики стримування пристрасті: рішучість у стримуванні пристрастей («перша гірка пігулка»), підготовка душі до переживання труднощів і звикання до них;

Душа описується насамперед не в її субстанціальних метафізичних характеристиках, а в її акциденціях, здібностях, які є умовами можливості здійснення «духовної медицини»: душа має здатність впливати на саму природу й людські якості, допомагає здолати негативні звички. Проте, для того, щоб досягти поставлених цілей, «духовна медицина» повинна опертися на певну метафізику й онтологію душі, підкреслює ар-Разі. Онтологічна основа, яка заперечує субстанціональність душі: «душа зникає разом зі зникненням тіла» [9, с. 28], вона не дає тим, хто відносить себе до філософів, можливості для управління власною природою та пристрастями. На переконання автора, тільки ті, «хто вважає, що душа має істинність і актуальна за своєю суттю, оскільки вона користується тілом як засобом і знаряддям, із його зникненням ледь жевріє, постійно піднімаються від приборкання природи, упокорення пристрасті та спокуси до ще більш високих ідей» [9, с. 28]. Таким чином, автор базує весь комплекс механізмів, кроків, конкретних прийомів духовного лікування на певних буттєво-світоглядних передумовах, що становить фундамент «духовної медицини». Якщо знову звернутися до сучасної ситуації, то без перебільшення можна констатувати: відсутність таких твердих онтологічних та світоглядних

підстав – одна з глибинних причин кризи сучасної медицини й сучасного ставлення до феномена здоров'я. Ще про один важливий висновок із наведеної сентенції Абу Бакра ар-Разі полягає в тому, що автор акцентує ідею духовної ієрархічності, необхідності сходження духовними сходами до ще більш високих ідей, що виховує «благородну людину».

Далі автор вдається до прийому, який є лейтмотивом дослідження – порівняння людини з тваринами. Власне людина спочатку не пристосована для того, аби нестримно піддаватися насолоді на відміну від «нерозумних тварин». Людині ж, більше за всіх живих істот притаманне вміння мислити, засмучуватися, здатність угамування плотських бажань. Філософськими підставами «духовної медицини» стають не тільки онтологічні аргументи, наведені вище, але й натуралістично-антропологічні.

З точки зору основних етичних орієнтацій, трактат, безумовно, орієнтується на евдемонізм. Тема досягнення щастя червоною стрічкою проходить через увесь текст у різних конфігураціях. У цьому фрагменті ар-Разі в дусі раціоналістичного евдемонізму стверджує, що щастя людина знаходить завдяки здатності мислити і досягати знань про те, що є найбільш гідним, вказуючи на приємне мовлення й бездоганну поведінку. На відміну від тварини, жодна людина не здатна здійснити мрії та задовольнити всі бажання. І знову автор апелює до властивостей душі мислячої – вона прагне того, чим не володіє, і боїться втратити те, чим уже володіє.

І ще на одну властивість мислячої душі вказує, хоча й не роз'яснює докладно, ар-Разі: розумна душа завжди відчуває задоволення від «усвідомлення поліпшення стану іншої людини». Тут, мабуть, уперше з'являється тема іншого, вказівка на те, що корениться в душі мислячій; умови благої соціальності, коли душа насолоджується, зважаючи на покращення стану оточення. З іншого боку, автор також із приязню або нейтрально пише про філософів-аскетів, які приборкують і вбивають мирські пристрасті, прагнуть уникати людей і жити в безлюдних занедбаних місцях, вважаючи, що таким чином вони краще пізнають істинність речей і явищ.

Абу Бакр ар-Разі не робить власного висновку про соціальний ескапізм. Після згадки про життя мудреців-аскетів він переходить до короткого викладу філософського вчення про душу. Він підкреслює, що «висока гідність», багатоплановість і широта теми не дозволяють викласти її докладно та переконує: слід залишити за межами «Духовної медицини» роздуми на фундаментальні теми: що є душа, для чого вона проникає в тіло, який її стан після того, коли вона виходить із тіла. Ар-Разі пропонує коротко розглянути лише ті поняття у вченні про душу, які допоможуть досягти розуміння мети створення книги.

І далі – звернення до Платона, «старійшини філософів і найбільшого з них», щодо його вчення про три види душі: розумної або божественної, гнівливої або тваринної, рослинної або чуттєвої. Дві душі: тваринна й рослинна – створені задля душі розумної. Вони не мають якоїсь особливої субстанції, яка зберігалася б і після зникнення тіла, подібно до субстанції розумної душі. Далі Абу Бакр ар-Разі переводить ці загальні положення у власну термінологію: «Гнівлива душа по суті є нічим іншим, як темпераментом серця, а інша, тобто чуттєва, є по суті темпераментом печінки. Що ж стосується в цілому темпераменту мозку, то це <...> найперше знаряддя й інструмент, які використовуються розумною душею» [9, с. 32].

Не варто надавати риси вишуканості й витонченого смаку плотській любові, як робиться це, зокрема, в ліричних газелях – найпоширенішій формі віршування на Близькому й Середньому Сході.

Витонченість природи, вишуканість розуму й чистота помислів мають цінність лише тоді, коли спрямовуються їхніми власниками на «осягнення далеких і таємничих явищ, отримання витончених і точних знань, розкриття складних і прихованих пеленою невідомості речей, винаходи мають сенс і користь. Ці риси властиві тільки філософам» [9, с. 43]. Тут не тільки апологія платонічного кохання, але й платонівського ідеалу «вищої касты» філософів, царства філософів у цьому разі як царства здійсненої «духовної медицини» [9].

Крім того, у цьому фрагменті відкривається соціально-філософська проблематика, коли автор трактату коротко класифікує народи («народознавство», етнічна антропологія в нашому сучасному розумінні) в їх ставленні до плотського кохання. «Грубі й неотесані» народи – кочові араби й курди – виявляють зайву схильність до плотського кохання. В цьому сенсі вони уподібнюються до «брудних людей і черні», тобто соціальних низів. Серед народів є також «найвища каста»: «Немає народу з більш витонченим і вродженим розумом, більш явно вираженою мудрістю, ніж греки» [9, с. 43]. Вчений показує себе філелліном («любителем еллінів, Еллади), однак, це не заважає інколи дуже критично ставитися до деяких ідей представників улюбленої грецької філософії.

Соціальну проблематику ми виявляємо в розділах про марнославство, заздрощі, гнів (шостий – восьмий розділи).

Так, визначаючи марнославство як рису, що виникла з милування самим собою, коли людина оцінює свою гарну рису більше, ніж та того заслуговує, а погану рису – не помічає. Мовою «суспільної медицини» ми могли б назвати цю недугу моральною сліпотою або короткозорістю. Абу Бакр ар-Разі пропонує соціальні ліки від цієї недуги – оцінку інших. «Відповідна оцінка її (людини – РАХ) поганих і хороших якостей може бути дана тільки іншою людиною, якщо, звичайно, та вільна від симпатій і антипатій до неї, бо розум цієї людини чистий, і над нею не тяжіє і не панує пристрасть» [9, с.46]. З іншого боку, сама по собі оцінка іншими й порівняння не є остаточними ліками від марнославства й інших вад, якщо поруч із людиною, що має порок марнославства, знаходяться люди низькі й порочні. «Вона опиниться в місті, де всі жителі такі», – попереджає автор «ДМ». Якщо людина виправить власну душу й позбудеться поганих якостей, то підсумок боротьби з собою також озвучить і схвалить соціальна спільнота: «Люди назвуть його людиною, яка знає власну ціну» [9, с.47].

У сьомому розділі «Про неприйняття заздрості» остання називається одним із найогидніших проявів натури, яка виникає від поєднання в душі скупості й жадібності. Філософ-медик дає визначення лиходієві: людина, чия

натура відчуває насолоду від шкоди, що обрушується на людей, і ненавидить щось корисне, що вони роблять спільно, хоча ті ні в чому його не обмежили [9 , с.48]. Заздрісник – один із таких лиходіїв, бо бажає, щоб ніхто не мав ніякого блага з того, чим він навіть не володіє. Заздрість називається однією з недуг душі, що завдає їй найбільших страждань. І ця недуга, як і будь-яка інша, подібна до неї, повинна стати об'єктом дії «духовної медицини». І перший крок тут – свого роду *medicina mentis*: розумна людина повинна замислитися над сенсом заздрості й усвідомити її як вид злодійства. «Воістину розсудлива людина приборкає за допомогою розумної душі й міці душі гнівливої свою тваринну душу й утримає її від потягу до речей, що здаються приємними й солодкими, але не приносять насправді ані радості, ані насолоди» [9 , с.50].

Абу Бакр ар-Разі також підкреслює соціальний і комунікативний характер цієї недуги. Він запитує, чому заздрісник не заздрить тим, хто живе в Індії чи Китаї? Заздрити можна лише тим, хто живе поблизу, тим, із ким постійно спілкуєшся. Позбутися заздрості, стерти її з душі можливо тільки завдяки соціальному оточенню. «Розумній людині слід насамперед придивитися до життя людей за їхнім сходженням на високі посади, і шляхів, які вони використовували для своїх цілей ...» [9 , с.51]. Тоді стане зрозуміло, що велич, блиск і багатство об'єкта заздрості насправді ілюзорні. Він зрозуміє, що не варто заздрити будь-кому через блага, яких він сам не потребує при облаштуванні власного життя. Будь-яка грань заздрості відбивається з послуху поклику пристрасті, а не розуму.

Розділ восьмий «Про неприйняття надмірного гніву, що загрожує шкодою» продовжує ту ж соціально орієнтовану лінію в лікуванні недуги – звернення до досвіду інших. «Розумній людині насамперед треба частіше згадувати стан тих людей, гнів яких рано чи пізно призводив їх до поганих учинків, тому, уявивши це, слід стримати себе в момент гніву» [9 , с.53]. Як ми бачимо, об'єкт і адресат цієї книги – «розумна людина», з іншого боку – «ідеальний громадянин» очима еміра, який замовив книгу. Тут також істотне застосування одного з важливих інструментів «духовної медицини» – мнемотехніки: «необхідно частіше

згадувати» стан гніву – свій та інших людей. Мислитель наводить розповідь Галена про те, що його мати зі злістю кидалася на дверний замок і кусала його зубами, якщо він ледь їй піддавався. Це є свідченням того, що Гален для вченого був авторитетом. Розумна людина повинна тримати в пам'яті такі свідчення й робити висновки з них, і таким чином спрямовувати наміри й пориви душі.

3.2. «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі про засади соціальності та соціокомунікативні аспекти пороків і чеснот

У цьому підрозділі текстологічний, герменевтичний аналіз трактату «Духовна медицина» буде зосереджений на обґрунтуванні засад «благої соціальності» та виявленні соціокомунікативних аспектів учення про чесноти та пороки.

Дев'ятий розділ – «Про відкиданні брехні», насамперед, – демонструє соціально-комунікативні витoki цього негативного явища, до якого закликає душа. Людині подобається здаватися такою, яка все знає, оскільки таким чином вона знаходить переваги перед тими, кому вона щось повідомляє, чи щось перевіряє. У цьому розділі автором порушено питання про ганьбу й почуття сорому в брехуна. Ар-Разі пише про «гіркоту сорому та збентеження ганьбою при викритті брехні» і ставить питання про сором як соціально-антропологічний кордон: брехун «може відчувати сором тільки в тому разі, коли ще є людиною, яка знає свою ціну, ще не впавши в повну огиду й ницість» [9, с.55]. Пороки, які описує автор в модусі «відкидання», «неприйняття», «усунення» – це випробування межі людського, людяного, однак, не стільки в тілесно-антропологічному, скільки в соціокультурному сенсі. Сором є одним із таких маркерів. Використовуючи улюблений прийом «екземпл», автор виправдовує брехню заради високих і благородних цілей, проте не як чесноту, зведену в принцип, а швидше як вимушений збіг обставин.

Врахуємо, що набагато пізніше в західній гуманітаристиці сформувалося уявлення про shame-culture, «культуру сорому» (наприклад, у американської культурної антропологині Рут Бенедикт у її роботі «Хризантема й меч. Моделі японської культури» [18]). У десятому розділі «Про відкидання скупості» нашу

увагу привертає розробка теми міри й раціональності як мірила, завдяки якому ми можемо безпомилково розрізнити відхилення й цілком прийнятний формат соціальної поведінки. Так, називаючи жадібність і скупість властивостями душі, які відкривають дорогу пристрасті, принижують і послаблюють людину, Абу Бакр ар-Разі називає два можливих джерела проявів скупості. Перший, порочний, – це примха душі (акцентуємо увагу на понятті «примха»), другий, цілком допустимий, хоча не й надто гідний, – це розум і розважливість, що проявляються в плеканні та збільшенні багатства. І тут мислитель проявляється як раціоналіст: на його думку, навіть не кращі прояви розуму й розважливості переважніше ніж примхи пристрасті.

В одинадцятому розділі – «Про усунення шкоди безплідних роздумів і печалі» – розроблено проблематику надмірності. Ці чинники завдають нам такої же шкоди і збитків, як і «надмірність дій розумної душі» [9, с.58]. Тому розумна людина повинна давати тілу відпочинок і давати йому іноді веселощі, радість і насолоду тією мірою, якою вони будуть йому корисні та збережуть йому здоров'я, щоб воно не зменшувалося, щоб не застаріло, не скінчилось і не стало чужим поза нашою власною волею» [9, с.58]. Ця похвала розумних веселошців, радості й насолоди знову демонструє головну тональність твору – раціоналістичні евдемонізм і гедонізм або евдемоністичний раціоналізм.

Міра також є одним із лейтмотивів розділу. Ар-Разі вказує на відмінності характерів і звичок людей і з огляду на це – на відмінність заходів витримування розумових і фізичних навантажень. І тут важливою є наступна вправа духовної медицини: слід випробувати і пізнавати власні здібності, перш ніж навантаження зростуть і будуть зростати ще більше. Сформована звичка сприятиме зміцненню наших здібностей, тому потрібно знайти міру, «необхідну частку» (знову раціоналістична розумова калькуляція!) веселошців, радості й насолоди. Вони існують не самі по собі, а для того, щоб за їх допомогою людина могла оновити власні сили і зміцнити їх для звершення переходу від одних наших думок і турбот – до інших, завдяки яким ми можемо досягти поставлених цілей. (Подібно прагненню вершника нагодувати коня – це не насолода, однак крок на

шляху до мети). Автор трактату закликає нас поважати власне тіло й цінувати його гідно. Його антиекземпла про міру ставлення до тіла така: з одного боку, людина може до смерті загнати коня на півдорозі до бажаної мети, важко нав'ючивши його й стрімко поганяючи. З іншого, – може старанно зайнятися відгодовуванням худоби та доглядати за нею, що пропустить час, за який повинна була дістатися до потрібного місця. Ще одна повчальна філософська екземпла про те, як загнати себе. У сильному захопленні філософією намірився за один рік опанувати те, що лише за все життя засвоїли Сократ, Платон, Аристотель, Теофраст, Аристип та інші великі мужі [9 , с.58]. Така людина заглиблюється в роздуми, майже не їсть і не відпочиває. Це призводить до безсоння, тривалого активного дня, а далі – до розпачу, зневіри, меланхолії, божевілля, виснаження і зрештою – до передчасного в'янення. Дуже актуальна сучасна картина інформаційного перенасичення й передозування. З іншого боку, учений критикує і шлях філософського пізнання в режимі «час від часу», коли людина ненадовго відривається від насолод і задоволення примх – вона ніколи не наблизиться до поставленої мети. В обох випадках має місце втрата відчуття аристотелівської «золотої середини» та кінцевої мети – або через надмірний запал, або через його недостатність. «Духовна медицина» закликає практикувати помірність у розумовій діяльності та практичних справах.

Несподівано об'ємний дванадцятий розділ «Про позбавлення від печалі» занурює тему смутку в глибокий філософський контекст. Тут уперше і в'єдине ставиться питання про акциденції: печаль – розумова чи емоційна акциденція? Однак автор зупиняє себе, нагадуючи собі й читачеві про те, що він обіцяв не перевантажувати трактат філософськими надмірностями, які безпосередньо не стосуються духовної медицини. Разом із тим, філософське дослідження причин і підстав у контексті цього розділу стає одним із інструментів духовного лікування. «Розумній людині слід відірвати від себе причини печалі й бути незалежним від речей, утрата яких несе печаль, не хизуватися й не обманювати себе втіхою володіння ними, поки вони є, а частіше нагадувати й уявляти собі ту гіркоту, яку доведеться відчути при їх утраті» [9 , с.60]. І знову ми виявляємо в

цьому пасажі разом із філософським дослідженням духовну мнемотехніку – «частіше нагадувати собі ...». Ця духовна мнемотехніка в християнській традиції називається в тому числі «пам'яттю смертною», яка невіддільна від пригадування страждань і гіркоти. Крім мнемотехніки в дусі ретенції, тобто звернення до минулого, Ар-Разі пропонує і проєктну, форсайтну техніку – передбачення майбутнього: людина повинна уявляти в душі й відображати в уяві втрату улюблених речей, досягаючи внутрішнього розуміння їх скороминущості. Далі такий проєктивно-форсайтний досвід необхідно «пам'ятати і зберігати у свідомості». У такий спосіб техніка форсайту і мнемотехніка знаходяться в моделі «духовної медицини» у внутрішній єдності. Ця подвійна техніка додасть твердості й самовладання в реальній ситуації втрати. Так три тимчасових модуси, опрацьовані відповідальним смисловим зусиллями: минуле – майбутнє – теперішнє (дане) (тут саме в такій послідовності), – у своїй єдності входять до базових практик духовної медицини. Як пише сам мислитель, це «урок, вчення і випробування для додання сил душі» [9 , с.62]. Абу Бакр ар-Разі наводить поетичні рядки, які підтверджують користь таких уроків-випробувань. Слід зазначити, що текст «Духовної медицини» досить суворий і аскетичний, майже не прикрашений поетичними й риторичними фігурами. Тому звернення до поетичного твору в цьому фрагменті будемо вважати внутрішньо глибоко обґрунтованим:

«Розумна людина уявляє у власній душі
 Нещастя до того, як вони впали на неї,
 Але якщо вони й нападуть на неї раптово – не налякають,
 Бо вона завчасно уявляла їх у своїй душі.
 Вона розуміла, що нещастя цього буде кінець,
 І вона стане тою, якою була спочатку» [9 , с.62].

Це рядки середньовічного арабського поета Махмуда Варрака (пом. 845 р). Ар-Разі виділяє такі щаблі печалі: печаль людини, яка остерігається щось втратити й тому не обзаводиться певною річчю чи не вступає в певні стосунки; це печаль втрати коханої людини чи улюбленої речі. Він розглядає також у своїй

обчислювально-калькульованій раціоналістичній манері співвідношення між насолодою й болем від втрати, сумом: «Людська природа сприймає таку тривалу насолоду як належне і вважає це за можливе іноді навіть безпідставно» [9, с.60]. У цьому стані вона не позбавлена певної незалежності та прагне пролонгації цього стану до нескінченності з любові до насолоди й туги за нею. У цьому міркуванні автор виходить на рівень базової антропологеми - «людська природа» й демонструє, що її ядром є гедонізм, прагнення до насолоди. Цілком можливо, що більший у порівнянні з іншими фрагментами обсяг цього розділу пояснюється також і тим, що тут філософ засвідчує можливість «розради філософією» (майже чистої філософської терапії, філософського трансцендування), до загального типологічного ряду якої входять і сучасні витончені практики філософського консультування і філософської психотерапії. «Якщо розумна людина вдумається й ретельно стежитиме за тим, як чергуються в цьому світі буття й небуття, то побачить, що основа його скороминуча, хистка й текуча, немає в ній нічого постійного й наявного відокремлено. Усе в ньому тлінне, схильне до загибелі й розпаду, псування та зникнення. Тому людині не слід уважати найбільшою, найзначнішою і найжахливішою втратою ту річ, яку вона втратила, і ту біду, яку світ раптово на неї обрушив» [9, с.63]. «Той, хто бажає вічного буття чогось, воістину бажає того, чого не може бути, але ж той, хто бажає неможливого, накликає тим самим на себе печаль і схиляється від розуму до примх пристрасті» [9, с.63-64]. Тут наш автор говорить мовою метафізики й онтології, однак не для тих самих «філософських надмірностей», яких закликає уникати. Метафізика, онтологія й мова філософії служать справі духовної медицини. Лікує, виявляється, не тільки метафізика й онтологія, але й соціальна філософія: «думка про численність побратимів по нещастю, яке може настигнути будь-кого, уявлення подальшого очікуваного стану після позбавлення від мук і бід у порівнянні зі своїм станом і своїми бідами, якщо вони його сягнуть, трохи полегшує й пом'якшує шкідливий вплив печалі» [9, с.64]. Саме ці філософські ліки допомагають у головному – повному володінні собою і здійсненні контролю над душею в печалі, що є одним і тим самим. І

знову, протиставляючи цілющий, лікувальний розум і згубну, хворобливу пристрасть, автор «Духовної медицини» підкреслює, що в стані печалі людину утримує пристрасть, а не розум, бо «розум закликає до того, що приносить користь. А те, до чого закликає пристрасть, не має меж і від неї немає шляху назад» [9, с.64].

Тут розум з'єднаний із користю – утилітаризм із раціоналізмом. Також пристрасті приписується властивість «не мати межі», на відміну від розуму, який постійно встановлює розумні міру й межі. І завершується цей глибокий і змістовний розділ смисловим рефреном, який майже в таких же словах лунає після інших розділів: розумна людина повинна завжди керуватися тим, до чого закликає її розум, і не слідувати примхам пристрасті.

У тринадцятому розділі – «Про неприйняття обжерливості» – цей недолік і прояв пристрасті постає як з'єднання сили чуттєвої душі та сліпоти душі розумної, яка втратила сором і збентеження. У ненажерливості й жадібності до їжі є щось дике, кровожерливе, шалене. Це якість, якій не протидіє воля, лише посилюється з часом, і від неї буде дуже важко відірвати душу. «Мета і призначення харчування в природі – не отримання насолоди, а можливість існування, без чого не можна обійтися» [9, с.65]. Відомою є сентенція: їсти для того, щоб жити, а не жити, щоб їсти. Через притчу вона вкладається автором в уста філософа, який наставляє юнака, котрий не має життєвого досвіду. Тут знаходимо словосполучення-оксюморон «біль насолоди», яким мислитель позначає плачевний ефект обжерливості: перенасичення вже настало, однак залишається гострий біль відчуття бажання. Ненаситний ненажера говорить у момент пересичення: «От якби мені знову опинитися в тому стані, коли чаша з їжею була ще повна...». Цей різновид підкорення-пристрасті, що закликає до ненажерливості, багаторазово посилюється фразами про насолоду смаком їжі, попереджає середньовічний мислитель. Його настанови суперечать сучасним інтенціям масової культури. Саме вона практикує такий вид підкорення пристрасті – «новий гедонізм», гастрономічний туризм та інші практики сучасної цивілізації.

Розпочату тему продовжує розділ чотирнадцятий – «Про неприйняття захоплення вживання вина», де детальний медичний опис (як і в попередньому розділі) фізичних симптомів недуги пов'язаний із роздумами про душевний та духовний розлади. «Усе це вкупі з іншими недугами призведе людину до божевілля, розбещеності, безчестя, нездатності до сприйняття й відправлення благих і необхідних релігійних і світських потреб» [9, с.66]. Тут особливо яскраво проявляється холістичний підхід «Духовної медицини», де духовно-душевне й фізично-тілесне з'єднані воєдино, де «сприйняття й відправлення благих і необхідних релігійних і світських потреб» може бути піддане ризику через нестриманість у харчуванні й питті.

Коли б знати тобі блага або зуміти знайти їх,
 Якщо навіть ці блага на відстані п'яді від тебе?
 Адже ти засинаєш п'яним і прокидаєшся обтяженим
 Хмелем і знову берешся до пиття вже опівдні...

Ці поетичні рядки приписують самому Абу Бакру ар-Разі (в російському перекладі коментарі мінімальні – усього одна сторінка на весь твір [9, с.87]. Медик-філософ називає пристрасть до вина одним із найбільших пороків душі й найбільшим лихом для розуму, наділяючи силою дві душі: чуттєву і гнівливу, притупляючи сили душі розумної настільки, що вона вже не може мислити й розуміти. Це означає божевілля й перехід у тваринний стан. І знову Ар-Разі апелює до «розумної людини», «людини розсудливої» і до міри. Розумна людина повинна остерігатися надмірного захоплення вином і відвести йому найнижче місце.

Однак автор не закликає до повної відмови від вина, пропонуючи вживати невелику його кількість лише в моменти роздумів і печалі, «а також побоюватися його, як побоювався б він зловмисника, який мав намір відібрати в нього найкращі й рідкісні коштовності» [9, с.68]. Розум уподібнюється в цьому пасажі «рідкісній коштовності», яка може бути викрадена примхами пристрасті. Разом «зі здоровим глуздом» (ще одна варіація «розумності» людини) людина здатна взяти себе в руки й без коливань приборкати пристрасть, не впустити в

себе недолік надмірного пиття вина. Підхід Абу Бакра ар-Разі характеризує раціоналістичний оптимізм, віра в силу розуму, а в основі лежить базова антропологема «розумної людини», яка силою думки, волі й дії перемагає порок.

І далі теорія насолоди сповнюється новими відтінками, вірніше, новими відтінками повторення старої теми: надмірна і стійка пристрасть до насолод притупляє відчуття насолоди й перетворює його на звичайну річ, обов'язкову для життя. І це явище найбільш пов'язане зі сп'янінням.

У цьому ж розділі Ар-Разі розрізняє види насолоди; він, як гедоністично орієнтований мислитель, не цурається насолоди як принципу. Вона негативно оцінюється і критикується у певних станах. «Отримання насолоди і виконання примх заради насолоди» позитивно може маркувати насолоду, позбавлену шкідливого впливу і надміру пристрастей, що минули горнило приборкання пристрастей. І тоді насолода в модусі «золотої середини», «серединного гуманізму» стає найважливішою складовою «духовної медицини». «Розумна людина дозволяє собі випити трохи вина, щоб відігнати печаль і за обставин, коли потрібне розслаблення, схвалення себе й позбавлення нерішучості в дерзаннях. Потрібно відмовлятися від цього, коли треба працювати думкам і розуму, коли потрібні самовираження і самоствердження» [9, с.68].

У п'ятнадцятому розділі – «Про неприйняття розбещеності – в зносінах» цей порок визначається як «поганий прояв душі», до якого її закликає й підбурює пристрасть для випробування насолоди, яка може накликати на його володаря найрізноманітніші лиха й погані хвороби. У цьому розділі Абу Бакр ар-Разі, можливо, якнайповніше проявляється як медик і фізіолог. Фізіологія статевої розбещеності та її згубних наслідків завершується констатацією про те, що цей тип насолоди сильніший за інші, тому й виникає уявлення про його перевагу над усіма. Наслідки тут більш болісні, ніж від інших видів насолод – тому «душа постійно з жахом думає про наслідки цих насолод для себе» [9, с.68]. Дослідження феноменології та типології насолоди мислитель продовжує і поглиблює. На його переконання, розбещена, нестримана, неприборкана душа тут не тільки притуплює відчуття насолоди і робить його повсякденним, як у

попередньому розділі: «Душу неминуче буде розпалювати жар втрати почуття насолоди від предмета бажання. Вона буде відчувати страждання й болісно переживати біль цієї втрати, при тому, що позив і спонукання до насолоди повинні зберігатися в ній непохитно» [9, с.69]. Отже, крайнім ступенем збочення почуття насолоди, що заподіює душі лиха і страждання, лікар-філософ вважає втрату почуття насолоди від предмета бажання за наявності позиву до нього й потреби в ньому. Від цього лиха він пропонує застерегтися завчасно. Діалектика цієї духовної профілактики така: біль і мука від надмірностей цієї вади незрівнянна з хворобливими відчуттями від інших пороків, вона співвідноситься з тим, що сексуальне задоволення не є нагальною потребою, подібною до потреби в їжі і воді. У відмові від цієї насолоди немає того болю, що виникає при відмові від їжі і пиття. Тим часом надмірність цієї насолоди, як мало яка інша, викликає руйнування й загибель тіла. Пристрасть здобуває найбільш відчутну перемогу над розумом. Духовна аскеза «розсудливої людини» в цьому сенсі полягає у відразі до похоті й вищості над нею, придушенні та стримуванні пристрасті, у тому числі й за допомогою описаних раніше мнемотехнік.

І в цей, здавалося б, індивідуалістичний мотив, входить соціальна тема. «Одностайність людей» у спротиву цій пристрасті обумовлена не тільки вродженим відкиданням гидоти або інтуїцією, але, насамперед, вихованням і навчанням, тобто впливом соціального оточення. «Одностайність людей» – основа справжньої соціальності («онтологічної соціальності», «первинної соціальності»). Абу Бакр ар-Разі звертається також до однодумності як основи «доказової науки»: думками, правильність яких не викликає сумніву, є ті, у висловленні яких одностайні всі люди або їх більшість, або найбільш розумні з них» [9, с. 70]. Автор пов'язує закони доказової науки й «одностайність, однодумність людей», когнітивне й соціальне в єдиний комплекс. У цьому розділі характерне для тексту порівняння людини з твариною не на користь тварин змінює полярність. Розпусна людина в очах «розсудливих людей»

виявляється найбільш нікчемною і підкорюється пристрасті навіть більше, ніж тварини, оскільки така людина свідомо йде наперекір голосу розуму.

Назва шістнадцятого розділу «Про неприйняття бездумної захопленості, безглуздих звичок, схильності до порожніх забав і фанатичності у віровченні» породжує питання про те, на якій підставі автор трактату об'єднав такі різні схильності та звички і чому його хвилюють настільки малозначні, на перший погляд, прояви людської поведінки. Мислитель підкреслює, що часто люди, здатні приборкати власну пристрасть із усіма наполегливими позивами й вимогами насолод, виявляються не в змозі утримати душу від порожніх звичок і нікчемних забав. Таким чином автором підкреслюється важливість подолання «порожнього», «безглузлого», «бездумного». Підкреслимо, що нашого сучасника, людину з епохи «цивілізації дозвілля» не потрібно в цьому переконувати: ми живемо у світі тотального панування порожнього, безглузлого, бездумного й фанатичного. І тут Абу Бакр ар-Разі проявляє надмірний раціоналістичний оптимізм. На його думку, для позбавлення від порожніх захоплень і бездумних забав не потрібно нічого, крім твердої волі й рішучості відмови від них, сорому перед ними й відрази від них, а також прийняття правила пам'ятати про це в хвилину таких захоплень і забав, щоб вони самі перетворилися на вузлик, зав'язаний на пам'ять» [9, с. 71]. Правило «вузлика на пам'ять», згадане в цьому висловлюванні, – ще одна вправа в духовній мнемотехніці, яка виховує сили розумної душі. «Вузлик на пам'ять» у зазначеному контексті – пам'ять про сором, гнів, виявлений у світі, у соціальній самопрезентації та спілкуванні. Пам'ять постає тут як лікар, здатний трансформувати отруту (гнів і сором) на дієві ліки. При цьому «міцна пам'ять» повинна бути з'єднана з «пильною зібраністю» у протидії порожньому й бездумному, що стається лише від нехтування й неухважності. Тим часом досвід сьогодення дозволяє поставити під сумнів надто м'який і оптимістичний діагноз середньовічного мислителя. Не тільки нехтування й неухважність живлять пусту, бездумну, безглузду витрату часу, такі форми життя мають колосальну

деструктивну внутрішню енергію, здатну трансформуватися у стійкі й потужні форми соціальної інституціалізації.

У розділах з сімнадцятого по дев'ятнадцятий соціальна проблематика представлена найбільш рельєфно. Розділ сімнадцятий «Про міру витрат і потреб» починається з апології благого соціального життя: «Воістину розум, завдяки якому ми відрізняємося і перевершуємо всі інші нерозумні істоти, привів нас до милостивого життя, до опори один на одного. Ми неймовірно рідко бачимо, щоб тварини спиралися одна на одну. Велика частина нашого прекрасного життя проходить у співпраці та дружбі між нами. І якби не це, ми не мали б у нашому милостивому житті жодної переваги перед тваринами» [9, с. 73]. І знову порівняння з тваринами стає маркером переваг прекрасного соціального життя і способом виявлення основ соціальності: опора один на одного, дружба і співпраця. Згадка про дружбу, безумовно, відсилає до «Нікомахової етики» Арістотеля, де дружба-*philia*, якій присвячено відразу дві книги, названа найнеобхіднішою для життя [7, с.219].

Характеристиками «милостивого життя» спільно названі «досконале почуття співробітництва й розумової взаємодопомоги», характеристиками «благого життя» – «досконале почуття співробітництва й розумової взаємодопомоги». Далі ар-Разі розвиває ідею, яку в Україні прекрасно знають у інтерпретації Г. Сковороди, ідею сродної праці. Він пропонує обирати з усіх наявних занять і ремесел тільки те, із яким вона може найкраще впоратися. Картина ідеального співжиття («сприятливого», «привабливого», «умиротворення») описується таким чином: «коли збирається велика кількість людей, які працюють разом і спільно діють, вони ділять між собою різновиди занять і кожен окремо намагається надавати допомогу іншому в опануванні ремесла до тих пір, доки він не освоїть його досконало. Таким чином, кожен із них стає одночасно і виробником, і споживачем, що працює на іншого, і в той же час отримувачем плодів його праці» [9, с. 74]. За такого громадського облаштування поліпшується життя кожного, й на кожного сходиться благо. Вчений відповідно до своєї максими – викладати теоретичну частину гранично

стисло, тільки як передмову до частини практичної, зупиняє на цьому детальний опис власної соціально-філософської доктрини. Проте, суть його підходу, у принциповому сенсі платонівсько-аристотелівського, читачеві стає зрозумілою. Його соціально-філософський ідеал стає підставою проекту «духовної медицини».

Принцип взаємного співробітництва передбачає, що кожна людина пов'язана з якоюсь однією гранню соціальної взаємодії, тому слід уникати крайнощів (знову принцип золотієї середини і притаманна авторові розумова калькуляція) – надмірності зусиль і їх недостатності. Соціальні типи, які виражають полярні полюси – дармоїд, що сподівається на інших, і людина, яка взяла на себе виснажувальний тягар і опинилася в рабстві, якому немає кінця. Сучасна цивілізація та її соціально-політичний устрій створюють усі передумови для катастрофічного поширення цих двох широко розповсюджених типів. Тому попередження Абу Бакра ар-Разі стає надзвичайно актуальним. До тих, хто опиняється в соціальному рабстві, мислитель зараховує й осіб, які трудяться все життя заради багатства, що перевищує міру витрат і потреб, необхідних для життя. Соціальні крайнощі описуються як реальні тілесні хвороби. «Коли людина бажає віддавати ближнім своїм те, що виробляє, безповоротно й безоплатно, то цим він принижує свою душу і зводить її до положення того, кого невиліковна хвороба і немічність позбавляють надії та можливості купувати щось» [9, с. 74]. Після опису зазначених крайнощів як хворобливих і згубних для людини, мислитель звертається до проблеми соціальної міри («міри майна») як індикатора й гаранта соціального здоров'я, яке ототожнюється тут із «загальною користю» (перед нами, як і в випадку з Аристотелем, пріоритет колективістських норм і цінностей, природно, із певним уточненням на користь принципу індивідуалізму). «Насправді люди встановили міру майна як ознаку й рису, згідно з якою кожен із них знає, що заслужив кожен власними зусиллями та працею на загальну користь» [9, с. 75]. Людина, що порушує міру загальної користі, програє, самообманюється і сама робить себе рабом.

Дуже важливі для сучасної людини, що живе в цивілізації непомірного і неконтрольованого споживання, запропоновані автором «Духовної медицини» роздуми щодо міри споживання. Для збереження духовного й тілесного здоров'я він закликає дотримуватися помірності в придбанні та споживанні: «Що стосується придбання, то ми вже зараз про нього скажемо: справді придбання і дбайливе зберігання майна є одним із вимушених і необхідних заходів, що вживаються для нормального життя і впливають з дару розумового пізнання...» [9, с. 75]. Далі ар-Разі розкриває практичні аспекти сформульованих загальних норм і правил. Так, помірність придбання передбачає, що людина забезпечує власне життя на тому ж рівні, на якому вона знаходиться нині, а ще для того, щоб підтримати власне життя в непередбачених обставинах ще певний час. Якщо ж людина встановлює метою бажання піднятися на вищий і більш престижний рівень у соціальній ієрархії та не замислюється про межі, в яких слід зупинитися, то вона робить із себе раба виснажливої праці й незадоволеного бажання зайняти ще більш привілейовану позицію. І як швидко б цього положення не домоглася особа, вона не зможе відчутти радості й задоволення.

Також мислитель і практик аналізує питання про «найкраще придбання». Що під цим слід розуміти? Найкращими придбаннями – найбільш стійкими, надійними й похвальними – є ремесла, особливо природні, що мають практичне значення, потреба в яких існує завжди і всюди. «Філософи не вважають багатими нікого, крім як людини, що володіє ремеслами, а не багатствами» [9, с.76]. Автор підкріплює цю сентенцію притчею про людину, що пережила корабельну аварію й залишилася без усього багатства. На острові вона побачила геометричну фігуру, накреслену на піску. «Душа цієї людини зраділа, бо зрозуміла, що на острові живуть розумні люди» [9, с.76]. Тут людина стала багатою, посіла трон і за першої ж можливості відправила на батьківщину послання: збирайте і зберігайте те, що не тоне.

Резюме сімнадцятого розділу: заклик до раціоналістично продуманої поміркованості згідно з умовами, в яких він живе, станом, положенням і запасом відповідного достатку.

Розділ вісімнадцятий уже без будь-яких опосередкувань набуває соціально-філософського характеру. Його назва знову подана в модусі «неприйняття»: «Про неприйняття зусиль і боротьби за отримання титулів, мирських ступенів і про відмінність між тим, що відповідає сфері, і тим, що відповідає розуму».

Автор умисно підкреслює, що набуття чесноти цього розділу вимагає опанування всіх попередніх розділів (проявивши стриманість і терпіння, слід уважно перечитати написане раніше, щоб воно утвердилося і знайшло силу в душі й розумі). Абу Бакр ар-Разі закликає розвивати властиву нам здатність до уяви й розумового порівняння (здатність, що містить мнемотехніку), щоб уявляти собі результати подій, уникати шкідливих наслідків і спрямовуватися до корисних. «Ми маємо право звеличувати цю нашу здатність, прославляти її, застосовувати її та спиратися на неї, співвідносити власні дії з нею, бо вона є нашим шляхом до порятунку й злагоди, і вона є гідність, що дає нам перевагу перед тваринами, які кидаються стрімголов, не маючи навіть уявлення про кінцевий результат і наслідки» [9, с. 78]. І знову порівняння з «нерозумними тваринами»! І саме цією здатністю, немов зброєю, слід повною мірою озброїтися, щоб здійснити «неприйняття» цього розділу, відкрити «око розуму, вільного від пристрасті», щоб принципово оцінити власний стан.

Абу Бакр ар-Разі говорить про три соціальні стани: а) стан, у якому ми перебуваємо нині, в якому виховувалися й вирости; б) стан, який незрівнянно кращий за цей; в) стан, який нижчий і гірший за зазначений. Душа завжди спрямовується до стану, який вищий і кращий, однак розум повинен оцінювати те, наскільки «вищий і кращий» стан відповідає звичкам і складу характеру. Також варто уникати обману уяви, яка малює більш високе соціальне становище як стан блаженства й насолоди. Автор вдається до детальної дескрипції відтінків почуттів і настроїв, концентрує інші дескрипції, представлені в розділах про насолоду: печаль, заздрощі, приборкані пристрасті тощо. Недовга насолода й радість – притуплення цих почуттів, відчуття їх буденності – посилення почуття гіркоти – роздратування тривалістю цього стану – смуток – страх перед утратою

стану, який насправді є лише мукою та сумом. Підкреслимо, що ці психологічні переживання не замкнуті в сфері психологічного або емоційного, бо стосуються саме соціальних ролей і статусів («могутність, багатство, слава й інші мирські домагання»). Ар-Разі констатує, що зазначені плачевні реакції стосуються будь-якого стану, що перевищує міру потреби. Немає ступеня отриманого й досягнутого у сфері «мирських змагань», за якого не було б послаблення або втрати почуття радості чи задоволення. Однак, таке усвідомлення неочевидне для того, хто підіймається соціальними сходами. Лікар-філософ попереджає про «хитрощі й підступні пристрасті», які можуть ввести в оману, а після досягнення шуканої ступені висловити уявну згоду, невибагливість і задоволення, щоб примушувати людину підійматися ще вище й вище. «Це один із найбільших підступів і хитрощів пристрасті, оскільки в таких ситуаціях пристрасть немов уподібнюється розуму, присипляє обманом його душу і вселяє йому думку, що вона є нібито категорією розумовою, а не емоційною ...» [9, с. 80].

І в цьому разі однією із найбільш витончених і складних вправ і мистецтв духовної медицини є вміння розрізнати те, на що вказує розум, від того, на що вказує пристрасть. Розум вказує, обирає й вишукує найбільш гідний шлях, який на перший погляд сповнений напруги та труднощів. Пристрасть діє протилежним чином, відокремлюючи й віддаляючи від душі те, що їй найбільш бажане і споріднене. Пристрасть обіцяє хороше там, де його не може бути, засліплює людину щодо її ж недоліків. Пристрасть постійно прагне видати себе за розум, однак доводи її неясні й туманні. Тільки розумна людина в змозі пізнати оману й незрозумілість пристрасті.

Розділ дев'ятнадцятий «Про благородну поведінку» також безпосередньо оповідає про соціальні проблеми, про «життя спільне». Починає автор із досконалого «способу життя», якого дотримувалися найбільші філософи. Нагадаємо, що подібним розділом, який розповідає про філософський, споглядальний спосіб життя, завершується «Нікомахова етика» Аристотеля. Основу цього способу життя становить «справедливість у взаєминах». Розгортається цей принцип через прояв почуттів доброчинності та скромності,

співчуття, прагнення бути корисним тощо. Ар-Разі підкреслює, що до несправедного й жорстокого способу дії людей примушують кепські заволодіння. У цьому розділі, мабуть, уперше ми зустрічаємо згадку про конкретні історичні події й рухи того часу. Наводяться як негативний приклад дайсаніти, мананіти і мухаммаріти. (дайсаніти – послідовники Ібн Дайсан, дуалістичне вчення було названо єретичним християнсько-гностичним напрямом, що запозичує базові ідеї із зороастризму, строго поділяючи світ світла/добра і світ темряви/зла; мананітами в тексті називаються послідовники Мані й маніхейської релігії (Див. докладніше: [12]);) про мухамарітів коротко повідомляється в коментарях до «Духовної медицини» – це група прихильників Бабека ал Хуррем, які вдягалися в одяг червоного кольору [9, с.87]. В описі Абу Бакра ар-Разі заволодіння цих єретичних спільнот допускають підступний обман, вбивство супротивників тощо. [9, с. 83]. Сила цих заволодіння така потужна, що «переконати цих людей відмовитися від свого способу життя не уявляється можливим, окрім як за допомогою бесід, суперечок про переконання й релігійні сенси. Однак мова про це виходить далеко за межі цієї книги» [9, с.83].

Архітектоніка «Духовної медицини» передбачає, як ми спостерігаємо з усього тексту, вміння обмежувати виклад тільки необхідним мінімумом, залишаючи теоретичні передумови ідей, деталі «за кадром». Людиновимірність і «турбота», *medicina mentis* цієї книги полягає в самообмеженні й утриманні «золотої середини»: розуміння – дія – спосіб життя. Цей рефрен самообмеження проходить і звучить скрізь увесь текст.

В аналізованому нами фрагменті обмеження стосується визначенням зони впливу «духовної медицини», тут – спосіб життя, конкретний життєвий прaxis. «Тому нам під час бесіди на цю тему залишається лише нагадати про спосіб життя, дотримуючись якого, людина позбавить себе осуду оточення і завоює їх любов» [9, с.83]. У цій рекомендації, яка носить явний соціально-філософський характер, спосіб життя поданий не через персональний вимір, а через співпроживання з іншими людьми в суспільстві. Це два напрямки: а) позбавити

себе від осуду інших і б) завоювати любов інших; негативний і позитивний сенс (позбавити/завоювати; видалити від себе, відрізати від себе – придбати, досягти, причаститися до соціального універсуму й космосу любові.

Абу Бакр ар-Разі пропонує залежно від переваг кожного програму мінімум – досягти поваги людей, і програму-максимум – заслужити любов ближніх. «Якщо людина буде проявляти справедливість і скромність, буде менш прискіпливою до людей, менш упертою й настирливою з ними, то її поважатимуть більше. Якщо ж вона додасть до цього благородство, щирість і співчуття, то, без сумніву, заслужить їх любов» [9, с.83]. Справедливість і скромність названі двома плодами добродісного життя, творення яких – мета духовної медицини. А результат такого творення – «розсудлива людина».

У нашій детальній дескрипції змісту «духовної медицини» ми дійшли до останнього, двадцятого розділу «Про страх перед смертю». Мета викладу – переконати душу в тому, що після смерті вона виявиться в набагато кращому стані, ніж той, у якому перебуває нині. Як і в інших розділах, автор підкреслює, що розмова на цю тему може бути довгою, але значущість, глибина й широта теми перевищує обсяг книги. Тому автор відразу приступає до духовного лікування тих, хто переконаний, що душа зникає зі зникненням тіла і в кого вселяється страх перед смертю. Такий страх може схилити людину зі шляху розуму на шлях пристрасті. Таким чином, тема смерті подається не в метафізичному плані, а в контексті етики та спільного життя.

Автор починає із буттєвої-онтологічної констатації, із вчення про душу й людську природу. Людина не буде відчувати після смерті страждання, бо воно є відчуттям, а відчуття притаманні лише живому. Стан, у якому не буває страждань, кращий за стан, у якому є страждання. Тоді смерть для людини краща за життя. Це гедоністичний у філософському сенсі опис смерті – відсутність страждання, саме в такий оптиці смерть краща за життя. Ніби відповідаючи можливому опоненту, автор стверджує, що людина за життя долає страждання, відчуваючи насолоду, якої немає після смерті. Абу Бакр ар-Разі підкреслює: смерть всеодно краще, бо насолода мертвому ні до чого, він не

відчуває потягу до неї, йому не загрожує страждання . Слід зазначити, що цей розділ найбільш внутрішньо полемічний. Він увесь побудований як діалог і полеміка, суперечка про смерть між автором і уявним опонентом-співрозмовником. Автор не дарма тут акцентує увагу на необхідності знати закони доказів, а незнання одного з правил доказів ставить суто медичний діагноз – закреп мовлення. До правил доказів наш автор вдається тоді, коли хоче виправдати вживання понять «насолода» і «страждання» щодо мертвого, хоча цих речей для нього не існує. Медик і логік заперечує, що таке зіставлення є лише логічним прийомом. А «закреп мовлення» – хвороба розуму, що вимагає логіки як *medicina mentis*, своєрідна афазія (якщо говорити сучасною мовою) – трапляється тоді, коли «оратор навідріз відмовляється продовжувати промову, намагається втекти, і його не утримує навіть страх того, що його осудять» [9, с. 85]. Ар Разі є раціоналістом і тут. «Закреп мовлення» – свідомий і контрольований людиною акт, на відміну від афазії в її сучасному нейропсихологічному розумінні.

Висновок розуму про те, що стан після смерті краще за стан життя, ґрунтується на переконанні самої людини, бо вона вважає, що душа занадто віддається пристрасті, – підкреслює автор і переходить далі до виявлення відмінностей між емоційною та розумною думкою. «Емоційна думка обирається, їй надається перевага, вона втілюється не через ясні докази та явну обґрунтованість, а через схильності до переваг цієї думки, згоду з нею і прихильність із нею в душі. Розумна думка виводиться на підставі ясних доказів і чіткого обґрунтування, навіть якщо воно не до душі й вона ухиляється від неї» [9, с. 85]. У питанні про ставлення до смерті суперництво між «емоційною думкою» і «розумною думкою» розгорається особливо гостро. Предмет цієї розбіжності й хоче пояснити автор «Духовної медицини». Ось цілюща «розумна думка» з цього питання: якщо печалитися з приводу того, що неминуче повинно трапитися, зайве, – а смерть і є те, що неминуче має статися, то зайве боятися страху перед нею. Цілюща мнемотехніка в такому разі – відволікання від думок про смерть і її забуття. Тут Абу Бакр ар-Разі також використовує улюблений

прийом – порівняння з тваринами. Рідкісний випадок, коли підкреслюється їх деяка перевага: «ми потай заздимо тваринам, бо їм від природи не судилося відчувати цей стан страху, який ми не можемо подолати, окрім як за допомогою хитрощів, які використовуємо для придушення думок про них і їх уявлення» [9, с. 86]. «Розумові уявлення» про смерть, «пам'ять смертна» (мовою іншої релігійної традиції) – неприродні стани, плата за перевагу над тваринами мати розум. Це не духовна хвороба, а, скоріше, вразлива сторона людської природи. Розумове уявлення про смерть і емоційний страх смерті накликають на людину біль і страждання набагато більші за очікувані. Людина, яка уявила собі смерть і лякається її, помирає щоразу при її уявленні (уява, страх, уявлення – хвороби або захворювання розуму, які потрібно ліквідувати способами «духовної медицини»). І в уяві чергуються миті смерті, які, об'єднуючись у єдине ціле, утворюють безліч смертей. У цілому слід сказати, що «м'яке обходження» є базовою тональністю всієї книги, тут не пропонується нічого надмірного, бо панує принцип гармонійної людиновимірності.

І знову поради Абу Бакра ар-Разі для зразкової й модельної «розумної людини» – адресата вчення «Духовної медицини». Якщо для печалі є вагома причина, яку можливо усунути, то замість переживання печалі він думає про усунення її причини. Якщо причину усунути неможливо, то розсудливий чоловік знаходить місце для розваги і розради, робить зусилля для віддалення й повного стирання її з душі. Знову *medicina mentis*, раціональні процедури як духовно-медичні, і знову відповідні мнемо-вправи. Раціонально-критичні кроки допомагають розрізнити те, на що людина може впливати, і те, що не в змозі усунути. Дотримання «істинно праведного закону» є запорукою спокою, блаженства для благородної та добродісної людини, яка не боїться смерті: «Смерті не боїться людина добродісна, благородна, яка повністю виконує покладене на неї істинно праведним законом, бо тільки той заповідав їй спокій, заспокоєння й досягнення вічного блаженства» [9, с. 86]. І далі автор пропонує як вправу духовної медицини вивчати істинно праведний закон і посилено вникати в нього «оком розуму». Це особливо корисно для тих, хто висловлює

сумнів у справедливості закону, не зрозуміє його і не впевнився в його справедливості. Відсутність крайнього ригоризму, помірність і принцип людиномірності і в цьому розділі характеризують унікальний підхід медика-філософа. Автор підкреслює, що ті, кому не під силу ця духовна вправа, можуть розраховувати на милосердя і прощення Аллаха, особливо, якщо вони не претендують на те, що їм не до снаги. Не виключено, що автор спеціально вводить вправи покори до складу духовної медицини.

Для цієї розумово-емоційної симптоматики лікар-філософ Разес пропонує «м'які» ліки для душі: «м'яке обходження» з нею, «витончені хитрощі» для відведення від неї печалі і думок про смерть. І завершується трактат подякою Аллаху, фактично це перший і єдиний розгорнутий такий пасаж у всьому тексті. «Оскільки ми дійшли до шуканого задуму нашої книги й досягли останньої мети в ній, то завершуємо нашу промову подякою Господу нашому, нехай буде він могутній і славний! Хвала Аллаху, – дарувальнику всіх благ і визволителю від усіх скорбот! » [9, с.86]. У тому числі і тому, що в цілому «Духовна медицина» не має сакрального характеру, майже не апелює до авторитету священної книги, цей текст виявляється й сьогодні сучасним, актуальним, затребуваним у дискусіях із філософії здоров'я, біоетики, соціокультурного й духовного призначення медицини.

Правильно сформована моральна свідомість сприяє консолідації душевних сил, націлює людину на пошуки сенсу життя, позбавляє від страждань і дає змогу досягти щастя. Вчений переконаний, що моральне удосконалення людини і суспільства є запорукою як фізичного здоров'я людини, так і духовного прогресу всього людства. Схожі думки висловлював й інший видатний лікар та філософ мусульманського світу – Абу Алі Ібн Сіна, який також вважав, що звичка до належної поведінки сприятиме укріпленню як фізичного, так і духовного здоров'я людини.

Одним із найважливіших завдань духовної медицини, згідно Ар-Разі, є пізнання і роз'яснення сутності насолоди, з якою пов'язано досягнення вищого блага – щастя. Саме тому усі питання способу життя і морального світу людини

вчений пов'язує з принципом насолоди. На його думку, «...насолода є нічим іншим, як звільненням від страждань. Насолоди не буває інакше, ніж через вплив страждання <...> Насолода є тим почуттям, що приносить радість, а страждання – смуток <...> Коли вплив змінює природний стан того, на кого він спрямований, виникає страждання і біль, а коли він повертає його у природний стан, з'являється насолода» [9, с. 39-40]. Однією з головних умов досягнення насолоди і позбавлення від страждань Ар-Разі вважав забезпечення необхідними благами: «Якщо розумна людина побачить ці явища, вникне в них своїм розумом, відкинувши пристрасті, то зрозуміє, що умовою насолоди і спокійного життя... є достаток» [9, с. 75]. Іншими, не менш важливими умовами досягнення насолоди є розумний підхід до всього, передбачення наслідків своїх вчинків, підкорення усіх пристрастей розуму, подолання всього злобного і лихого, що ввергає людину у безодню численних нещасть. Негативні моральні якості, нищість прагнень і вчинків призводять до деградації особистості на всіх рівнях: і духовному, і фізичному, і психічному, роблять життя такої людини нестерпним.

Вчений переконливо демонструє це на прикладі пияцтва: «Пристрасть до пияцтва і надмірне захоплення вином, є також одним із дурних проявів людської натури, що наражає її на смертельну небезпеку, різні нещастя і численні хвороби. Людина, яка безмірно віддається пияцтву, з часом починає страждати від прискореного серцебиття, задухи, переповнення шлуночків серця, що призводить до раптової смерті. У неї також може статися розрив кровоносних судин мозку. Згодом може з'явитися гаряча лихоманка, кровотеча, жовчні пухлини в кишках і основних частинах тіла, їх тремтіння. Все це вкупі з іншими недугами призведе людину до втрати розуму, розбещеності, безчестя, нездатності до сприйняття і відправлення благих необхідних релігійних і світських потреб» [9, с. 66]. Саме тому Ар-Разі не тільки як лікар, але й як філософ, приділяє так багато уваги аналізу моральних недугів, шляхів і засобів їх подолання.

Насолоду Ар-Разі прямо пов'язує з поміркованістю і почуттям міри. Для нього сенс насолоди – у користуванні всіма життєвими благами, задоволенні всіх

природних потреб згідно певної міри: під час їжі почуття задоволення не повинно бути самоціллю – їжа має задовольняти почуття голоду, не більш того; одяг має бути зручним і скромним; житло – захищати від холоду і спеки і т.д. Так, філософ прямо вказує: «Прожерливість і ненаситність є одними з тих дурних звичок, що приносять в подальшому страждання і шкоду», «...в ненажерливості та жадібності до їжі є щось неймовірно дике, кровожерливе і скажене» [9, с. 64, 66]. Ненажерлива особа забуває про пристойність і сором, втрачає почуття гідності й поваги. Надмірна, безперервна насолода призводить до страждань, позбавляє людину почуття істинного задоволення. Так, якщо людина не в змозі приборкати свої жадання і пристрасті, вона починає поступово втрачати почуття задоволення. Такі люди, як відмічає Ар-Разі, нагадують хворих, які страждання приймають за насолоду, а смуток за радість. Тому, вчений робить висновок, як надлишок, так і нестача, несумісні з насолодою. Для того, щоб бути щасливим і насолоджуватися життям, необхідно навчитися вести здорове, розумне, радісне життя, уникати страждань, бути справедливим і чесним, морально чистим і добродішним, корисним людям і служити їм, не боятися смерті. Евдемоністична етика Ар-Разі близька за своїми ідеями теорії давньогрецького філософа Епікура. Однак, між ними є істотні відмінності: для Епікура найкращим засобом запобігання страждань було самоусунення від тривоги і небезпек, суспільних і державних справ, досягнення незалежності від зовнішніх умов, ар-Разі, навпаки, наполягає на соціальній активності, зобов'язує людину бути корисною суспільству, долати перешкоди, закликає людей виконувати свої суспільні обов'язки.

Ар-Разі виділяє три основні групи дій, що корегують чуттєві рухи душі (смуток, гнів, любов, мрії), соціальні амбіції людини (марнославство, заздрість, брехня, жадібність, прагнення отримати титули, релігійний фанатизм), «тваринні» прояви (ненажерливість, пияцтво, розпутство). На відміну від античної традиції, в якій людина розглядається як суспільно-політична істота, в філософії мусульманського мислителя на перший план висувається індивідуальне, альтруїстичне розуміння людиною своїх життєвих цілей.

Лікування недосконалості людських душ Ар-Разі напряду пов'язує зі звільненням від зайвих амбіцій. Філософ закладає основи нових суспільних відносин, нового розуміння ролі людини в удосконаленні суспільства, нову етику, в якій особисте і суспільне нероздільні, людина звільнена від громадського схвалення або осуду, а культ самоствердження змінюється культурою розуму.

Таким чином, духовна медицина є безкінечним шляхом морального та інтелектуального удосконалення особистості. Абу Бакр Ар-Разі в своєму вченні вийшов далеко за межі офіційного ісламу і створив раціоналістичну етику, орієнтуючись на реальне практичне життя людей. Основним завданням, яке він ставив перед собою, було прагнення віднайти і сформулювати принципи та засоби приведення у рівновагу і гармонізації усіх функцій організму завдяки оздоровленню людини на фізичному, емоційному, духовному та душевному рівнях. Однією з найважливіших ідей Ар-Разі є встановлення взаємозв'язку і взаємодії між фізикою і етикою, тілесним і духовним. Ті проблеми, що порушував Ар-Разі в роботі «Духовна медицина», зберігають свою актуальність і в наш час: розвиток науки і техніки, крім безперечно позитивних змін, несе з собою негативний вплив на сутнісні сили людини, її фізичний і духовний розвиток. Тому розуміння природи людського здоров'я в її цілісності фізичного і духовного, є важливою регулятивною ідеєю, що визначає один із головних напрямів духовного світогляду і культурного синтезу сучасності. Принциповою особливістю духовного життя є те, що воно поступово переносить акцент у вирішенні фундаментальних проблем здоров'я з чисто медичних підходів, в яких людина є пасивним споживачем медичних послуг, на саму особистість, її моральну відповідальність за своє здоров'я.

Таким чином, ми завершили детальну дескрипцію змісту, структури, багатопланового ідейного комплексу «Духовної медицини», виявили основні смислові вузли, реконструювали архітектоніку й композицію тексту. Перш ніж підсумувати зміст цього розділу дослідження, виділимо ще одну складову тексту трактату «Духовної медицини» – екземпли (наочні приклади), якими ар-Разі

підкріплює, ілюструє свій виклад. Ми звертаємося до корпусу екземпл, оскільки вони також мають істотну соціально-філософську навантаженість.

Як ми раніше вказували, автор для переконливості й наочності власних ідей і настанов часто вдається до метафорики й «екземплів» (повчальних прикладів). Переважно основний корпус «екземпл» пов'язаний із правителями. Згадаємо, хто був замовником «духовної медицини» і хто повинен був отримати не тільки теоретичні констатації, нормативні практичні рекомендації, але й наочні пізнавальні історії, в яких володарі упізнали б себе. Так, у першому ж розділі Абу Бакр ар-Разі наводить як приклад володаря, котрий влаштував пишний бенкет на честь перемоги над ворогом і питає: «Хіба може зрівнятися це блаженство із блаженством тварин?» [9, с.29]. Філософ пояснює: тут ідея різного ступеня насолоди. Ще одна екземпла з п'ятого розділу про любов і насолоду розповідає історію суперечки мудрого шейха-наставника з Міста світла – Багдада, глибокого знавця філософії, граматики й поезії (ідеальний володар для автора трактату!) з огудником філософії.

Шейх, звичайно ж, здобув перемогу над зарозумілим співрозмовником, поставивши тому питання про розрізнення теоретичних і практичних наук, на які ворог філософії не зміг гідно відповісти. Однак, мудрість шейха-філософа полягала ще й у милосерді, умінні наставити на шлях істини свого опонента. Шейх дає мудру пораду розбитому, збентеженому й засмученому співрозмовнику: «Випробуй же на смак, сину мій, гіркоту науки, що є істинним знанням» [9, с.45]. І ця екземпла, разом із загальними настановами, також є описом вправи в мистецтві «духовної медицини». Абу Бакр ар-Разі також згадує мудрого царя, який зумів позбутися звички смикати бороду, що докучала йому багато років (розділ «Про неприйняття бездумної захопленості, безглузких звичок, схильності до порожніх забав і фанатичності у віровченні»). Ця екземпла знадобилася автору для того, щоб детально показати нетривіальний і парадоксальний характер такого звільнення. Візир звертається до правителя з проханням застосувати до ліквідації поганої звички рішучість, що властива наймудрішим. Цар запалюється гнівом, але більше ніколи не повертався до

докучливої пристрасті. Абу Бакр ар-Разі постає тут як діалектик, що демонструє складні й суперечливі відносини розумної, гнівливої (афективної) та чуттєвої душі, що свідчить: жодна якість, жодна властивість характеру не може бути однозначно негативною чи позитивною. Тут гнів поєднаний із розумом; першим управляє розумна душа й використовує на добрі цілі енергію душі гнівливї. «Клянуся життям моїм, що гнівлива душа створена для того, щоб саме на неї могла спертися душа розумна у протидії чуттєвій душі, коли остання проявляє зухвалу завзятість, упертий опір і не піддається упокоренню без праці» [9, с. 71]. У цілісній архітектоніці тексту «Духовної медицини» цей пасаж простягає смислову нитку до одного з початкових розділів, де пояснюється в потрібному контексті вчення ар-Разі про душу (вчення аристотелівське насамперед). Там суть його викладено коротко, щоб потім у потрібних проблемних вузлах, важливих практично, конкретних, прикладних, терапевтичних усередині конкретних вправ «духовної медицини» спертися на базові метафізичні передумови. Автор вибудовує смислову арку – арку між «духовною медициною» як конкретною практикою, з одного боку, і онтологією, антропологією, вченням про душу, тобто метафізичними основами – з іншого.

У розділі сімнадцятому вміщено притчу про людину, яка після аварії корабля знайшла на острові багатство і владу, тому пропонує всім мудру пораду – збирати і зберігати те, що не тоне.

Отже, героями наочних прикладів-екземплів стають володарі, (пам'ятаємо, що саме «соціальне замовлення» правителя стало імпульсом створення трактату), а сам шейх – головним його адресатом. Серед володарів і правителів, які фігурують в «екземплях», є й антивзірці: жадібний володар, який обзавівся незліченним багатством, який стверджував, що в раю він навряд чи знайде те, чого в нього немає на землі; злий і гнівливий правитель у розділі про відкидання брехні тощо.

Людина в ар-Разі – суспільна істота, тут його погляди співпадають з Аристотелем, він не уявляє людину поза суспільством і взаємною підтримкою. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди можливо

тільки в суспільстві, людському оточенні. Увійшовши в сукупну діяльність, людина реалізує своє буття за допомогою взаємодії з іншими людьми в соціальному цілому. Поза суспільством окрема людина взагалі не може вижити, а якщо виживе, то її життя «буде диким, звірячим і грубим, бо вона буде позбавлена можливості людського співробітництва і підтримки, які роблять наше життя сприятливим і умиротвореним» [9, с.73-74]. Люди можуть створити суспільство тільки разом, керуючись взаємодопомогою. Взаємодопомога, як умова існування людського співтовариства, обумовлена тим, що окрема людина не в змозі одночасно займатися усіма видами діяльності, які потребує її існування. Це спонукує людей до обміну продуктами своєї діяльності, взаємодопомоги і взаємодії. Саме це допомагає досягти не лише матеріальних благ, таких як благополуччя і добробут, але й спокою, щастя і моральної досконалості. Лише разом вони можуть справитися з усіма труднощами, створити державу з високою культурою. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ, лікар, вчитель у тому, щоб виховувати людей у дусі єдності, взаємодопомоги, соціальної рівності, моралі.

Розмірковуючи про благородну поведінку індивіда в людській спільноті, Абу Бакр ар-Разі зазначав, що «якщо людина буде проявляти справедливість і скромність, буде менш прискіпливою до інших людей, менш упертою і надокучливою з ними, то її будуть більше поважати. Якщо ж вона додасть до цього благородство, щирість і співчуття щодо них, то, без сумніву, заслужить їх любов. Але саме ці дві якості – справедливість і скромність – і є двома плодами добродісного і благородного образу життя» [9, с. 83]. Сказане означає, що така поведінка, і буття людини в цілому, відображається як опосередковане між її і соціальним буттям, яке і перетворює цю поведінку і буття у цілісність. Так, якщо розглянути таку поведінку людини, як насильство, то таджицький філософ М. Діноршоев зауважує, що «гуманізм етики Абу Бакра ар-Разі ясно вимальовується в його розумінні насильства. Згідно з ним, насильство недопустимо не лише щодо іншого, але й щодо самого себе» [66, с. 198].

Необхідність такого опосередкування, як умови формування цілісності людини, служить внутрішній інтенції прагнення людини до певного духовного утворення, яке визначається як ідеал. Для досягнення цієї цілі, зазначає ар-Разі, «розумній людині слід приборкувати свою пристрасть, стримувати її і боротися з нею, щоб вона не привчила її до цього прояву душі, не прив'язала її до нього, а в результаті не привела її у стан перешкоджання і протистояння» [9, с.69]. У зв'язку з цим, доречно пригадати думку М. Діноршоева, який говорить, що «людина за своєю природою добра. Виражається це в тому, що вона бажає іншому кращої, ніж собі, долі. Але якщо хто-небудь бажає людям зла, нещастя і радіє їх тяжкому становищу, то він морально хворий і потребує психічного і морального лікування. Кожна людина має творити добро і приносити користь людям» [66, с.198].

Для таких мислителів, як ар-Разі, моральний ідеал формується на підґрунті всього процесу духовного розвитку людства і морального піднесення суспільства. Цей ідеал визначає вищий рівень морального розвитку особистості і все, що знаходиться нижче цього рівня, представляє собою різну міру наближення до ідеалу або відхилення від нього. Наближення до ідеалу, зокрема, призводить до піднесення людини на новий рівень гідності, принаймні, до пошуку свободи й вільнодумства. У соціальному сенсі ця свобода, спрямована проти нерівності та несправедливості, рабської залежності, використання у своїх корисних цілях інших людей, містила гуманістичний зміст.

Головне в цьому пошуку свободи було те, що міра цієї свободи, також як і інших духовних цінностей, в ісламській філософії ніколи не опускалася до рівня принципу утилітарної користі і споживацького використання. У цьому разі людина втрачає свободу через поневолення себе матеріальними інтересами. Ця думка достатньо ясно і точно висловлена у ар-Разі, який підкреслює, що «той, хто старається і невтомно працює все своє життя заради набуття багатства, яке перевищує міру його витрат і потреб, необхідних для життя, збирає і накопичує його, той воістину завдає собі шкоди, обманує та поневолює себе, сам того не розуміючи... Якщо хто-небудь повністю віддається накопиченню грошей своєю

працею і зусиллям, але не витрачає їх на речі, вироблені старанням, працею і талантом інших людей, що дарують йому відпочинок і радість, то і він залишається в програті, впадає в самообман і самопоневолення. І це тому, що, віддавши свою працю і свої сили, він не отримав ані задоволення, ані радості, вручивши плоди своїх зусиль, праці та таланту людям, які з користю їх спожили, а сам не скористувався тим, що люди віддавали йому з плодів свого ремесла та праці, і не використав їх собі на благо у тій мірі, в якій заслужив це своїм талантом і працею на них. Отже, ця людина також понесла збиток, увівши себе в оману і поневолення подібно до тих, про кого ми вже казали» [9, с.74-75]. Погляди ар-Разі на співмірність доходів і витрат, накопичення благ близькі аристотелівській еретологічній етиці: доходи завжди мають перевищувати видатки, щоб була можливість накопичити блага на випадок непередбачених обставин, але при накопиченні благ необхідно дотримуватися міри, щоб в людях не розвивалася жадібність, яка негативно впливає на моральність [9, с.75].

Усе сказане вище дає нам підстави здійснити необхідний синтез матеріалу, підвести попередні підсумки.

Місце «духовної медицини» у структурі видів медицини. Абу Бакр ар-Разі пропонує розглядати два види медицини: громадську й духовну. Про це він пише на самому початку трактату. Поки читач не ознайомитися з текстом твору, він може вважати, що автор розподіляє два види медицини як полюси. Однак, сам текст спростовує таке припущення: два види медицини тісно взаємопов'язані та становлять нерозривну єдність, у їх описі наявна подвійна оптика залежності від ситуації й контексту: а) духовна медицина як підсистема медицини громадської; б) громадська медицина (суспільне здоров'я) входить до більш широкого контексту духовної.

У самій духовної медицині також можна виділити різні напрямки. У нашому викладі ми особливо виділяємо «лікування розуму» ("medicina mentis"), лікування через вправи пам'яті, мнемотехніку, використання енергії пам'яті як інструмента медицини, а також трансцендирування (утвердження в свідомості й

через «око розуму» ідей «божественних» Платона і Сократа). І саме в цих напрямках особливо значимими виявляються соціокультурні контекст і смисли.

Онтологічна основа «Духовної медицини». Архітектоніка, смислова і композиційна цілісність «Духовної медицини» має певну платонівсько-аристотелівську онтологічну основу. Одночасно це вісь, яка пронизує вчення про душу, так і облаштування соціуму, створюючи цілісність і єдність усіх рівнів буття: трансцендентного, душевного, соціального, політичного. Пояснимо особливість такої інваріантної на всіх рівнях картини світоустрою цитатою з першої книги «Політики» Аристотеля: «Згідно з нашим твердженням, у всякій живій істоті насамперед можна углядіти владу панську й політичну. Душа панує над тілом як пан, а розум над нашими прагненнями – як державник. Звідси стає зрозуміло, наскільки природно й корисно для тіла перебувати в підпорядкуванні у душі, а для схильної до афектів частини душі – бути в підпорядкуванні в розуму й розумового елемента душі і, навпаки, яка завжди стається шкода за рівного чи зворотнього співвідношення» [8, с. 383]. Ця цитата є точною ілюстрацією моделі нерозривної єдності всіх рівнів буття, можливості ототожнення сфер душі й розуму з політичним устроєм: душа порівнюється із паном, а розум – із державним мужем.

Отже, в намаганні через лікування душі й тіла вдосконалити соціальне життя, зробити спільне життя ідеальним центральним спонукальним мотивом «Духовної медицини» є філософсько-світоглядний онтологічний фундамент. Витоки його ми виявляємо також у платонівському «Тимей», смислова архітектоніка й композиція якого має ту ж онтологічну основу нерозривної пов'язаності всіх рівнів буття. Учасники одного з найглибших і найскладніших діалогів (Сократ, Тимей, Критій і Гермократ), розмірковуючи про ідеальну державу, вважають її обов'язковою умовою здійснення філософської побудови ідеального космосу та світової душі, бо ідеальний поліс – це вираження та продовження ідеального космосу [9, с.47]. У своєму тексті ар-Разі свідомо уникає таких глибоких метафізичних занурень, проте явно й неявно спирається на цю онтологічну конструкцію.

Така онтологічна укоріненість зумовила холістичний характер трактату. Тут з'єднане воєдино духовно-душевне й фізично-тілесне, а разом із ним – соціальне й релігійне. Проходження шляху пристрасті призводить людину до втрати розуму, безчестя, а також нездатності до сприйняття і відправлення благих і необхідних релігійних і світських потреб» [9, с.66], підкреслює автор трактату.

Онтологія соціального. Крім метафізичної, ідеально-космічної онтологічної основи як найбільш фундаментального контексту ДМ, ми можемо говорити і про онтологію соціального як такого. «Одностайність людей», про яку, як про ідеал пише вчений, – основа справжньої соціальності («онтологічної соціальності», «первинної соціальності»). У принциповому відношенні автор виходить із базового розуміння онтологічної соціальності Аристотеля, з ідеалу «життя спільно (койнонії) при спільності промов і думок (en toi koinonein ton logon kai dianoiias) [7, с.260].

Співвідношення раціоналізму, евдемонізму й утилітаризму. Головна тональність твору – раціоналістичний евдемонізм або евдемоністичний раціоналізм. Раціоналізм і евдемонізм знаходяться в гармонійній єдності. Один із основних шляхів «духовної медицини» – досягнення цієї гармонії, стану «розумної людини» – ідеального адресата трактату. Ще одна особливість трактату – раціоналізм, тісно пов'язаний з утилітаризмом; розум, що постійно поєднується з користю. Раціоналізм у ар-Разі є оптимістичним. Така риса тісно пов'язана з головною антропологемою трактату – розумна, розсудлива людина виключно силою власного розуму здатна перемогти порок.

«Розумна людина» – базова антропологема трактату, головний адресат і ідеальна мета «Духовної медицини». Зустрічається в тексті ще один тип «розумної людини» – «зі здоровим глуздом». Цей тип у різних його варіаціях – носій і гарант духовного й соціального здоров'я, результат втілення всього комплексу вправ «духовної медицини». І, звичайно ж, найвищою мірою всіх рис розумної особистості і розсудливої людини повинен бути наділений правитель.

«Спосіб життя» і праксис: соціально-філософські смисли. «Спосіб життя» – ключовий орієнтир «Духовної медицини». В центрі уваги трактату є «спосіб життя», дотримуючись якого, «розумна людина» позбавить себе осуду й завоює любов. Увага зосереджена на конкретній практиці, праксисі, практичній філософії. З цим пов'язано й усвідомлене самообмеження автора тексту, який обумовлює свій виклад тільки зазначеними завданнями. Філософська проблематика жевріє, однак обмежується галуззю практичної філософії, етики, вчення про суспільства. При цьому автор відсилає свого читача до глибокої теорії, до власних робіт. «Спосіб життя» представлений не стільки в індивідуалістичному вимірі, скільки в колективістському, як співпроживання з іншими. Спосіб життя як співжиття з іншими дозволяє розглянути трактат в оптиці соціальної філософії. Тим більше, що саме в такий оптиці необхідно розглядати вихідну передумову ар-Разі, що лише позначається як очевидна й детально не розкривається. Це ідея нерівності народів, нерівність окремих людей при принциповій вихідній рівності.

Соціально-філософський зміст у осмисленні «способу життя» розкривається автором ще й через визначення основного модусу ідеального «шляху життя», основу якого складає «справедливість у взаєминах». Розгортається цей принцип через прояв почуття доброчинності та скромності, співчуття, прагнення бути корисним тощо. Абу Бакр ар-Разі підкреслює, що до несправедливого й жорстокого образу дії людей примушують кепські закони.

Міра й «золота середина». Тема міри, аристотелівської «золотої середини» (ніде прямо не згаданої) – одна з найважливіших, смислоутворювальна для трактату. Пороки й душевні недуги презентовані як крайності, хворобливі і згубні для людини. Мислитель звертається до проблеми соціальної міри як індикатора й гаранта соціального здоров'я, яке ототожнюється тут із «загальною користю» (перед нами, як і в випадку з Аристотелем, пріоритет колективістських норм і цінностей, природно, із певними уточненнями на користь принципу індивідуалізму). З поняттям міри тісно пов'язане поняття «межа». Так,

пристрасті (стан болючої та згубної крайності) приписується властивість «не мати межі», на відміну від розуму, який постійно зважає на благі межі.

Бінарні опозиції в трактаті. Найважливішою опозицією є «розум – пристрасть» («про гідність розуму» – «про стримування пристрасті»). Ця бінарна опозиція пронизує як пропонований шлях індивідуальної «духовної медицини», так і стратегію «духовної медицини» громадської, шлях облаштування людського співжиття. Уся теорія та практика «духовної медицини» є в певному сенсі стратегією битви, в якій переможцем повинен стати «розум» («розумна душа»), що підпорядкував пристрасть.

Ще одна опозиція, яка в тексті носить не стільки натуралістичний, скільки дидактичний і риторичний характер: людина-тварина; «Доля людини – доля тварин». Автор показує перевагу й верховенство над твариною людини як істоти, наділеної розумом. І майже всі описані пороки й недуги супроводжуються порівняннями уражених цими пороками людей із тваринами. Головна відмінність – відсутність у тварин здатності до трансцендування (здатність уявити велич світобудови, потяг до пізнання світу і стану, в який душа переходить після смерті).

Стилістичні особливості трактату. Завдання, які ставить перед собою автор, зумовили його стилістичні особливості та використані прийоми.

По-перше, Абу Бакр ар-Разі обирає «негативний» підхід, на відміну, наприклад, від Аристотеля, котрий детально описує в «Нікомаховій етиці» систему чеснот; філософ-лікар здійснює опис вад і пороків, який відтіняє проєкцією на відповідні чесноти. І це не дивно, бо в системі «духовної медицини» пороки розглядаються як хвороби, недуги, на лікування від яких потрібно спрямувати першочергову увагу. Така загальна спрямованість зафіксована в назві розділів: «відкидання», «неприйняття», «усунення». Саме в таких модусах описує автор пороки. Трактату властивий не тільки повчальний, а й полемічний стиль, характерний для інтелектуального життя часу, коли жив філософ-медик, що був відомий як яскравий і вмілий полеміст. Філософ-лікар

сперечається з «ворогами» філософії та філософів [9, с.40]. Тексту притаманний також внутрішній діалогізм, часто мова ведеться наче від імені інших філософів.

Трактат, як ми вже зазначали, носить раціоналістичний характер, відсилання до сакральних і релігійних сюжетів мають швидше ритуальний характер. Усі виклади – у зоні царства розуму, а не Божественної реальності. У цьому контексті трактат відповідає багатьом ідеям про індивідуальне й соціальне здоров'я в нашу секулярну епоху.

«Духовна медицина» як соціокультурна універсалія. У кінці дозволимо собі відійти від переважно дескриптивного герменевтичного опису й експлікуватимемо базовий сенс трактату вже в більш широкому діахронічному контексті соціокультурного розвитку, де долаються хронологічні й цивілізаційні кордони. У цьому контексті трактат середньовічного мислителя близькосхідного культурного ареалу ісламської цивілізації становить істотний внесок в усвідомлення «духовної медицини» як соціокультурної універсалії. Він виявляється надзвичайно сучасним і актуальним, співзвучним концепту «культури турботи про себе» М. Фуко й підстав сучасної біоетичної парадигми. Цей універсальний соціокультурний сенс виражається в Разеса у тому, що він виділяє як обов'язок розумної душі прагнення до пізнання власного тіла, його будови, складу, спадку за життя й після смерті. Цей пункт можна зіставити з базовим принципом сучасної біоетики та медичної практики – «інформованою згодою» у відносинах між лікарем і пацієнтом, однак такі широкі й універсальні паралелі слід проводити з обережністю й розумінням унікальності нашого вихідного джерела, яке не можемо редукувати повністю.

3.3. Проєкт «духовної медицини» в сучасних соціальних та цивілізаційних реаліях (тотальна медикалізація суспільства, інтеркультурна медицина, холістична філософія здоров'я, медична аксіологія й біоетична парадигма)

Духовна парадигма кожної цивілізації пізнається дослідженням широкого спектру культурних та ідеологічних феноменів того історичного періоду, протягом якого ця парадигма сформувалася й отримала відносно закінчену

форму. Особливістю соціальної філософії мусульманського середньовіччя є те, що в цьому комплексі знання значну перевагу мають ціннісно-ідеологічні складові, які визначають характер інтерпретації та сферу допустимого розуміння і пізнання світу. Своєрідність ідеологічного плюралізму в ісламській середньовічній цивілізації полягала у тому, що вона мала місце в межах і на підґрунті єдиної парадигми – сукупності релігійно-світоглядних, загальнокультурних і наукових передумов, що визначали конкретне світобачення і світовідчуття, форми і методи його пізнання. Це було обумовлено тим, що іслам представляє собою не просто релігійну доктрину, а «образ життя», є складовою частиною соціально-економічних інститутів, державно-правової системи, всіх ідеологічних структур. Однак у межах різних ідеологічних течій спостерігалася спеціалізація певних типів знання, які часто виходили за межі загальноприйнятого розуміння ісламу в осмисленні людини і суспільства.

Розкриття особливостей соціальних моделей, установок середньовічного мусульманського суспільства, проблем, що стали предметом соціально-філософського дискурсу мислителів цієї епохи, є ключем до адекватного розуміння генези ісламської цивілізації. У цьому контексті дослідження філософської спадщини персидського мислителя IX-X ст. Абу Бакра ар-Разі представляє особливу актуальність у зв'язку з тим, що його вчення й досі залишається майже невідомим не тільки за межами ісламського світу, але й у традиційній мусульманській культурі.

Видатний персидський мислитель IX-X ст. Абу Бакр Ар-Разі був новатором холістичної і духовної медицини, щирим пропагандистом оздоровлення організму в цілому, фундатором медичної етики. Проблематика медичної аксіології набуває вагомого значення в сучасних філософських дослідженнях. Медицина стала ваговою частиною загальнолюдської культури, її розвиток відбивається на світогляді і цінностях, вже не одне століття вона впливає на уявлення щодо життя та смерті, душі та тіла, отримавши в результаті, за висловом М. Фуко, «статус філософії людини» [214, с. 295]. Загальноприйнятою є думка, що медицина, крім своїх прямих задач, сприяє

покращенню людського життя і удосконаленню людини, саме тому вона може встановлювати соціальні, культурні та метафізичні стандарти життя[215, с.88].

Актуальність дослідження феномена духовної медицини обумовлена необхідністю її філософського осмислення з метою створення концепції духовно-тілесної єдності в контексті медичного та філософського дискурсів. Метод сполучення дискурсів не є новим у дослідженні міждисциплінарних проблем, у сучасній філософії за ними закріпилася назва трансдисциплінарних. Представляється, що інтегративна філософія зі своїм методологічним апаратом є найбільш адекватною в сучасних умовах теоретико-методологічною парадигмою для пояснення процесів, що охоплюють знання в галузі медицини і філософії. Основною ідеєю цієї парадигми є ідея інтегративного принципу, здатного пов'язати між собою різні виміри людського буття. Медицина (індоєвроп. *med* – середина, міра) завжди була націлена не тільки на пошуки засобів (міри) зцілення, але й свого особливого, «серединного» місця між природознавством і антропним (соціально-гуманітарним) знанням. Особливість цього місця визначається його об'єктом – людиною, знання про яку завжди передбачає моральний вимір.

Своєчасність визначеної проблеми визначається й тим, що темпи процесів глобалізації, пропаганда культу насильства, ігнорування загальнолюдських і релігійних цінностей вимагають звернення до людини, її внутрішнього світу і буття. В цій ситуації незмірно зростає необхідність дослідження практичної філософії, в якій найбільш повно розглядаються проблеми людського буття, морального самовдосконалення і духовних пошуків людини. Величезний інтерес у цьому плані представляє творча спадщина видатного персидського мислителя IX-X ст. Абу Бакра Ар-Разі.

Людство вступило у XXI століття в умовах глобальної цивілізаційної системної кризи: неможливо назвати жодного магістрального напрямку діяльності людської спільноти, який би не опинився в умовах тупикового розвитку ситуації. На сьогоднішній день ані наука, ані техніка не можуть запропонувати засобів подолання цієї тупикової ситуації. Домінантою розвитку

цивілізації сьогодні має стати моральний і духовний рівень всього людства, тому звернення до витоків духовної спадщини, зокрема практичної філософії мусульманських мислителів Середньовіччя, представляється у край необхідним і своєчасним. Сенс і спрямованість духовної медицини полягає в тому, що вона виховує людину, допомагає їй прожити активне, щасливе життя. Про стан духовного здоров'я суспільства свідчать панівні у ньому гуманістичні уявлення та ідеали щодо місця людського життя в ієрархії моральних цінностей. Цінності, пов'язані зі здоров'ям людини, не є суто вітальними. У східній медицині вважається, що на 70 % здоров'я тіла обумовлено рівнем розвитку людського духу.

Морально-етичні проблеми, які Ар-Разі визначив у своїй книзі, були актуальними не лише для середньовічного мусульманського суспільства, а й зберегли свою злободенність і значимість у наш час. Насамперед, це вічні питання сутності людини, її духовного стрижня, моральних засад поведінки, значення розуму і звички в моральному удосконаленні, пошук шляхів і засобів звільнення від пороків (гніву, егоїзму, заздрості, брехні, скнарості, смутку, ненажерливості, пияцтва тощо). Для Ар-Разі етика є наукою про шляхи і засоби виховання доброчесності, підкорення душевних сил людини розуму, метою цієї практичної філософії є запобігання злу, усвідомлення необхідності уникати негідних вчинків, не піддаватися пристрастям і сьогохвилинним бажанням, розрізняти істинну помірковану насолоду від фальшивої і надмірної. Розумна людина має навчитися управляти своїми пристрастями і душевними силами.

Ті проблеми, що порушувалися Ар-Разі в роботі «Духовна медицина», зберігають свою актуальність і в наш час: розвиток науки і техніки, крім безумовно позитивних змін, несе з собою негативний вплив на сутнісні сили людини, її фізичний і духовний розвиток. Тому розуміння природи людського здоров'я в її цілісності фізичного і духовного, є важливою регулятивною ідеєю, що визначає один із головних напрямів духовного світогляду і культурного синтезу сучасності. Принциповою особливістю духовного життя є те, що воно поступово переносить акцент у вирішенні фундаментальних проблем здоров'я із

суто медичних підходів, в яких людина є пасивним споживачем медичних послуг, на саму особистість, її моральну відповідальність за своє здоров'я.

Які акценти, притаманні творчості ар-Разі, що були багато в чому несвоєчасними у Середньовіччі, постали вкрай актуальними та затребуваними сьогодні? Його наголос на тому, що саме мораль відіграє ключову роль у врегулюванні суспільного життя, вона спрямована на гармонізацію соціальних взаємовідносин людей. Тому наявність моральних цінностей тісно пов'язана з соціальною практикою і тими змінами, що відбуваються у суспільстві, в якому зароджуються і розвиваються особистісні характеристики індивіда. Будучи лікарем, ар-Разі зосереджує увагу не на ідеальному образі суспільного устрою або досконалої людини, а на конкретних рекомендаціях, які допоможуть зберегти фізичне і духовне здоров'я як окремої людини, так і людської спільноти в цілому.

Прагнучи знайти відповіді на всі ці запити, філософ починає з возвеличення людського розуму, якому він надає величезне значення в житті людини і всього суспільства. Розум у ар-Разі є провідною рисою людини, очолює всі інші її духовні якості, має правити нею. Розум мобілізує, дає можливість протистояти сьогохвилинним, оманливим бажанням, пристрастям і поривам, він утримує людину від скоєння нерозважливих вчинків, сприяє тому, щоб життя було сповнено сенсу і насолодою. Завдяки розуму людина освоює та опановує світ, отримує перевагу над нерозумними тваринами, тобто людина наділяється такими якостями, які відрізняють її від інших живих створінь і характеризують її як досконалу й феноменальну істоту. Людина здатна створити краще на свій розсуд, ключ від щастя і достатку знаходиться в її власних руках. Це означає, що людина, як біологічна істота, поступово переходить у стадію своєї соціалізації.

Розум є найціннішим подарунком Бога, людина мусить більше вивчати, досліджувати, аналізувати і порівнювати різні точки зору, звільняючись тим самим від темряви невігластва і безглуздя, могутність, гідність і перевага людини виражаються в її наукових знаннях. Розум зобов'язує кожну людину і все людство до досконалості (камал), дружби (махабба), прихильності

(таваддуд), співчуття (таханнун), дружелюбності (ра'фа), милосердя (рахма), які розділяють раціональну душу [114, с.48]. Професор Мічиганського університету А. Д. Книш підкреслює, що «ар-Разі був твердо переконаний у величезних можливостях людського розуму. На його думку, люди цілком у змозі зрозуміти справжній стан речей у цьому світі, якщо вони зможуть використати даровані їм Богом здібності до раціонального усвідомлення навколишньої реальності. Ці здібності слід невпинно розвивати і зміцнювати за допомогою вивчення філософії. Оскільки Бог дарував роду людському здатність до раціонального мислення, людям не варто сподіватися на те, що Бог буде керувати кожним їхнім кроком» [113, с. 470].

Ми представили лише головні інтенції та теми трактату «Духовна медицина», виділили в першому наближенні його соціально-філософські смисли. По-перше, цей проєкт постає як соціальний запит, запит влади, в типологічному вимірі, влади будь-якого рівня на «розумну» ідеальну гармонійну цілісну людину, запит на те, що «духовна медицина» буде сприяти гідному управлінню суспільством і його процвітання. Цей соціальний запит середньовічного східного персидського правителя та ґрунтовна відповідь на виклик з боку видатного лікаря-філософа виявляються співзвучними сучасним пошукам біоетичної парадигми та філософії здоров'я західного світу.

Звертаємо увагу лише на один аспект, який слушно виділяє Світлана Пустовит, одна з лідерів української біоетичної науки і практики, відомий український філософ, активна учасниця розробки національних державних біоетичних стандартів (створення норм етичного регулювання клінічних досліджень, біоетичної експертизи, етичних комітетів тощо). В її монографії «Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ)» підкреслюється, що для біоетики справжнім викликом є актуальна загроза розмивання межі між внутрішньою та зовнішньою природою людини, зміни її ставлення до самої себе, нове розуміння природного та штучного, коли етичний, антропологічний та соціальний вибір здійснюється вже не між власною природою та тим, що їй чуже, а лише між різними сучасними біотехнологіями,

які радикально модифікують та трансформують людину [171, с. 5]. Ми впевнені, сильним аргументом у міжкультурному діалозі щодо повернення в нових соціально-цивілізаційних та біотехнологічних умовах сьогодення людини до самої себе, до гармонійного поєднання духовного та фізичного, внутрішнього й зовнішнього, природного та штучного, аргументом у суперечці з сучасними ісламофобами, буде реактуалізація базових ідей та настанов «Духовної медицини» Абу Бакр ар-Разі.

Величезну актуальність та затребуваність багатовимірної спадщини видатного філософа, вченого-енциклопедиста Середньовіччя, особливо його вчення про ставлення до життя та смерті, бачимо в розвитку сучасної сфери паліативної допомоги. Паліативна допомога – нова проблема для старої системи охорони здоров'я; неабиякий виклик для її реформаторів. Як забезпечити доступ до лікарських засобів, як визнати важкохвору людину, особливо дитину, паліативним пацієнтом, як прийняти рішення відмовитися від реанімаційних заходів щодо такого пацієнта, як говорити про все це з батьками чи опікунами, як бути впевненими, що медичний персонал, соціальні працівники, духівники та психологи – дали дитині гідно прожити життя, мати дитинство та були поряд до останнього? Питань та проблем більше, аніж рішень. Іще менше розуміння серед управлінців охорони здоров'я та соціального забезпечення, як має виглядати дитяче паліативне відділення, як має працювати виїзна консультативна бригада для важкохворих дітей, які знаходяться вдома. Спитати, насправді, треба батьків та медичний персонал будинків дитини – «тат» та «мам» важкохворих дітей. Питати слід тих, хто присвячує своє життя догляду за хворою дитинкою. Й будувати систему слід дивлячись на щоденні потреби важкохворих дітей, визнаючи їх право не терпіти біль, право на припинення фізичного обмеження та фіксації, право на догляд та повноцінне харчування.

Становленню системи паліативної допомоги в Україні сприяють благодійні фонди. За підтримки фондів відбулося чимало позитивних змін, але, на жаль, недостатніх для створення системи паліативної допомоги дорослим та дітям.

Узагальнений досвід є вкрай важливим для тих, хто створюватиме сервіси для важкохворих дітей, для практиків та організаторів, а також для громадських активістів, які працюють у цьому напрямку. Знайдемо мужність та можливості визнати право дитини на дитинство навіть за умов обмеженого прогнозу життя [56].

Релігійність і духовність, які яскраво представлені в проєкті «духовної медицини», стають об'єктом інтересу серед клініцистів і дослідників у галузі охорони здоров'я.

«Салютогенез» (від. *Salus* – здоровий, безпечний, лат.) і «почуття гармонії» (*sense of coherence*) – поняття, запропоновані на протигагу патогенезу як умови розвитку здоров'я. Не ставши повною мірою науковим, термін «Салютогенез» використовується для вираження позитивних, здорових змін, які можуть відбуватися при реабілітації пацієнтів і при роботі з факторами ризику [250].

Духовність і релігійність є значущими культурними конструктами, які дозволяють створювати «салютогенне» середовище та «салютогенні» відносини і сприяти «почуттю (світової) гармонії» – переживання наявності осмисленого світоустрою, передбачуваності, можливостей людини і доцільності відповідати на виклики і запити світу. Поняття духовності/релігійності (ДР) займає окреме місце в дослідженнях клінічної та медичної психології. Соціальний зв'язок всередині релігійної групи також впливає на поведінку людини, що, так само, впливає на здоров'я. Різні стани, установки, переживання можуть надавати як сприятливий вплив на боротьбу із захворюванням, одужання, приготування до смерті, так і негативні. Багато в чому це залежить від змісту, який конкретний пацієнт черпає з культурного матеріалу тієї чи іншої духовної практики.

Віра може привести як до фаталістичного ставлення до хвороби з відмовою від медичної допомоги, так і стимулювати до боротьби із захворюванням. Деякі релігії забороняють ті чи інші способи лікування – гемотрансфузії, препарати заліза, позначають фізичне захворювання як покарання, сприяють виникненню почуттів провини, самокритики, напруги. З іншого боку, віра, молитва або інші форми ритуалів можуть викликати позитивні

переживання, в тому числі соматично виражені [5]. Духовність/релігійність (ДР) можуть створювати «салютогенне» становище, сприяти почуттям вдячності, вибачення, співчуття, знижує ступінь стресу, викликаного ситуацією хвороби. У всіх випадках, не дивлячись на існуючі узагальнення, переживання «духовність/релігійність» (ДР) і її вплив на психосоматичний статус пацієнтів індивідуальне, залежить як від символічного наповнення тієї віри, якої дотримується пацієнт, так і від його власного ставлення. Переважно, вплив ДР вивчається в онкологічній практиці. У цій сфері, соціально стигматизованій, поняття страждання, смерті як ніколи актуалізуються, змушуючи людину шукати допомоги в категоріях непізнаваних.

Наприклад, у епідеміології, галузі, яка вивчає частоту і поширення захворювань у людській громаді, або проблеми зі здоров'ям у багатьох групах людей та іноді невеликих групах, є дослідження, що вказують на зв'язок між здоров'ям і духовними віруваннями і практиками, включаючи молитву, відвідування релігійних служб, медитацію, віру в Бога [304].

Ці проблеми останнім часом загострилися у зв'язку з поширенням коронавірусу. У 2020 році значно менша кількість мусульман здійснили традиційне паломництво в Мекку і Медину, до ісламських святинь. Влада Саудівської Аравії заборонила в'їзд у країну. Найбільш відоме і багатолюдне (в середньому 12 млн осіб щорічно) паломництво – хадж. Але, за канонами ісламу, поїхати до святинь у Мекку можна і в будь-який інший час року, і багато мусульман так і роблять. У 2020 році через пандемії в хаджі взяли участь лише близько 1 тисячі вірян, які вже знаходилися на території королівства. Завдяки вжитим заходам безпеки, під час хаджу випадків інфікування коронавірусом відзначено не було. Для порівняння: у 2019 році в Саудівську Аравію на хадж прибули 2,5 млн осіб. У жовтні 2020 року влада дозволила підданам і тим іноземцям, хто постійно проживає в країні, здійснювати мале паломництво в Мекку. З тих пір її здійснили 5 млн осіб, і завдяки строгості організації випадків COVID-19 в ході заходів виявлено не було. У багатьох мусульманських країнах скасовано п'ятничні богослужіння. Перш за все, це стосується Ірану, де від

COVID-19 вже померли сотні людей. Поки їм доводиться утриматися від подорожі.

Вводяться різні обмеження в релігійних обрядах: не використовуються загальні чаші з вином при причасті, священники не застосовують благословення і накладення рук, що вимагають фізичного контакту. З детальними роз'ясненнями з цього приводу виступила, зокрема, англіканська церква, а також протестантські церкви Німеччини, Швеції, Нідерландів і ряду інших країн.

Найбільші церкви планети почали обмежувати масштаби релігійних церемоній, на які збираються тисячі людей. У США скасовані богослужіння головним чином у штатах Вашингтон і Каліфорнія, звідки почалося поширення коронавірусу в країні, але цілий ряд обмежень уведений в церквах по всій Америці.

Площа Св. Петра у Ватикані, де з балкону до вірян традиційно звертається Папа Римський, обмежена для відвідувань: у Римі, як і в усій Італії, де ситуація з коронавірусом була найгіршою в світі, введений карантин. Прийнято безпрецедентне рішення: всі великодні богослужіння проходили в римських храмах без присутності вірян. Сам Папа Франциск служив меси по Інтернету. Глава римсько-католицької церкви відвідав спорожнілу базиліку Санта-Марія-Маджоре, де помолився про кінець епідемії. Потім він перемістився в іншу римську церкву – вона відома тим, що там зберігається розп'яття, яке несли в релігійній процесії в 1522 році, під час однієї з епідемій чуми.

Нині вплив релігійності/духовності викликає інтерес у клініцистів і дослідників у галузі охорони здоров'я [289] Приміром, сучасна медицина фокусується, насамперед, на фізичних аспектах охорони здоров'я, але також і на питаннях, які мають стосунок до релігії, таких як погляд на здоров'я з реляційної точки зору, з точки зору соціальних стосунків. У християнській традиції з давніх часів існує зв'язок між «тілесним і духовним».

У сучасному академічному та філософському середовищі зв'язок між релігійністю і духовністю актуалізується перед обличчям викликів сучасності. Для американського лікаря Гарольда Г. Кеніга, світового авторитета в знанні

релігійності і здоров'я, існує багато досліджень з цих тем, які використовують «термін «духовність» у назві або обговоренні результатів» [282, с. 12]. Однак, незважаючи на те, що цей зв'язок існує, релігійність і духовність не можуть розглядатися як синоніми.

Є релігійні групи, для яких пошуки здоров'я є однією з цілей, або вони наголошують на медичних питаннях. У дослідженні Дж. Левін вказує на 32 релігійні групи і традиції в світі, які мають переконання, стосовно значущих для здоров'я подій, таких як евтаназія, зцілення, практики зцілення, ліки, кров і продукти крові, донорство органів, трансплантація, питання про право на аборти, на смерть, хірургічні процедури і відвідування хворих [284].

Сучасний бразильський дослідник Лукас Гілерме Тезтлафф де Героне наголошує, що християнська релігія має здобутки у чисельних галузях науки про здоров'я [270]. У ранню християнську добу християнство стало релігією із «салюс – посланням» людству. Зокрема, у патристичній традиції, в Ігнатія Антіохійського, є «тілесний і духовний» цілющий Христос, посланий проповідувати християнство бідним і висвітлювати серця [249].

Ідеологія цієї доби поширювалась на всю західну історію, і до Високого Середньовіччя існувала віра та впевненість у чудовій цілющій силі Євангелія для лікування хвороб тіла та душі. Починаючи з освіченого XVI століття, з його науковими досягненнями, відбулися докорінні зміни в цій перспективі. Богослови, такі як Рудольф Карл Бультман (1884-1976), негативно ставилися до релігійного погляду на здоров'я, та відокремили релігію від здоров'я. Бультман стверджував, що «у випадку хвороби вже неможливо використовувати сучасну медицину або сучасні клінічні інструменти та в той самий час продовжувати вірити в світ духів та чудеса Нового Завіту» [Цит. за 271, с. 254]. При цьому, чудеса зцілення почали викликати занепокоєння, вимагаючи наукового менталітету, щоб пояснити їх.

Іншим негативним фактором, який виключив релігійність здоров'я, є апологізація страждань і хвороб. Деякі західні богослови вважали, що Бог рятує лише шляхом досвіду страждань і хвороб, тому що «здорове тіло не часто є

місцем, населеним Богом». Однією з причин цього є той факт, що релігія не розуміла здоров'я як людський досвід, щось включене до свідомості, цінне і стимульоване, але розглядала лише як стан відсутності хвороби або протилежність хвороби. У зв'язку з пануванням технологічної спрямованості та акценту на надання послуг від часів промислової революції медично-сакральна модель розглядалася як щось кустарне.

З XIX століття більшість лікарів виконувала свої обов'язки у професії, не будучи прив'язаними до релігійної / духовної складової. Це призвело до панування технічної моделі медичної роботи. Медичні працівники почали брати на себе конкретні функції, такі як клінічний лікар, лабораторія, медсестра, фізіотерапевт, хірург, допоміжний персонал тощо [276, с. 37].

У наш час ця модель, заснована на технічній ефективності і акценті на надання послуг, широко розповсюджена. Безсумнівно, технологія допомагає лікувати хвороби, які в минулі століття були невиліковними, забезпечуючи кращу якість здоров'я людства. Але, сьогодні перед медичними працівниками також постає завдання відповісти на питання про баланс між здоров'ям і духовністю [293, с. 86]. Отже, актуалізується проблема відновлення інтеграції релігійності / духовності в роботу медичних працівників.

Значний прогрес у відносинах Заходу до зв'язку між релігією та здоров'ям відзначився у 1960-х роках, коли Всесвітня Рада церков, екуменічний рух, наголосила бажання християнської громади думати про здоров'я людей та суспільства. Розпочалося релігійне осягнення питань медицини та здоров'я.

Теоретичним підґрунтям прогресу у відносинах між релігією та здоров'ям є ідеї протестантського теолога XX століття Карла Барта. Він наголошує на тому, що здоров'я пов'язане із проектом життя та спасіння людини: кожна концепція спасіння у Старому та Новому Завіті відноситься до здоров'я, від творіння, їжі, роботи, відпочинку, хвороби, смерті та забезпечення спасіння, християнської реалізації [13].

Сучасні європейські пастирські експерти в галузі охорони здоров'я ставлять питання, як біблійно і теологічно засновувати свої дії. Для богослов'я

вже недостатньо страждань, хвороб і смерті, потрібно додати «здоров'я». У кількох християнських церквах перестали говорити про «пастирську турботу про хворих» і почали говорити про *Pastorale de La Santé*, *Pastorale Sanitaria*, *Pastoral Health Care* [249, с.134].

Тому вкрай важливо долучати до сучасних дискусій щодо співвідношення релігійності та духовності в галузі медицини, щодо страждань, хвороб і смерті, гармонійну зважену холістичну позицію Абу Бакра ар-Разі. Вважаємо, що його позиція одна з найбільш «антропорятівних» у сучасній ситуації.

Зв'язок між тілом і духом є частиною сучасних міркувань про гуманізовану медичну допомогу, тому що невибіркове використання технологій, навіть якщо медицина забезпечує зцілення тіла, може привести до відмови, часто ненавмисної, інших респектабельних людських вимірів, таких як комфорт і контроль болю, спілкування, значущі цінності, та ігнорує духовні та релігійні питання. У цьому сенсі перед медичними працівниками стоїть «завдання відповісти на питання про баланс між здоров'ям і духовністю» [293].

Західний сучасний дослідник дійшов висновку, що духовність – це якість природи духу, фактор, що стосується кожної людини. Духовність є галуззю в релігійній системі, але вона може бути присутня у будь-якому людському досвіді, наприклад, в її цінностях, етиці, моралі, любові, спувчутті, мистецтві, пов'язаних із внутрішнім світом, енергією, надійністю, радістю, силою, підтримкою, дружбою, солідарністю, гуманізмом, комфортом – і, як підсумок, у змісті та цілі життя [270]. Зазначимо, що з'явилися важливі сучасні християнські релігійні роздуми про здоров'я. Є чимало дисциплін і сучасних теологічних доктрин, дотичних до питань охорони здоров'я.

Оскільки люди є складними психофізіологічними утвореннями, інструменти психології, біології та психофізіології можуть бути використані для з'ясування відносин між теологією, людським тілом і релігійним досвідом. Теобіологія є діалогом між богослов'ям і біологією [291].

«Богослов'я тіла» набуло виразності в працях Римо-католицького польського єпископа, понтифіка Івана Павла II, як робоча назва для його перших

катехитів, які викладалися ним між 1979 і 1984 роками. У них Папа Римський торкнувся питань, пов'язаних із християнським життям, у тому числі – здоров'ям, стосунками чоловіка й жінки в подружньому значенні, людським тілом, природою і місією сім'ї, шлюбом, безшлюбністю, духовною боротьбою серця людини і пророчою мовою людського тіла [98].

У богословських роздумах про християнські послання в дії і місії Церкви в суспільстві виникає практичне богослов'я, яке прагне практикувати вчення через пастирські дії, спрямовані на людей у різних ситуаціях, таких як: імміграція, в'язниці, діти, молодь, люди похилого віку і хворі. Отже, життя в достатку, у Христі – це життя, яка виходить за рамки людського стану хвороби, тобто, це не просто життя в стані здоров'я, але життя порятунку. Актуалізується проблема відносин між християнською спільнотою і різних пов'язаних зі здоров'ям середовищ, від політичних органів, таких, як місцеві ради охорони здоров'я, до візитів на знак солідарності до хворих у лікарнях і будинках для людей похилого віку [294].

У 1960-х роках богослов'я пов'язане з місією Церкви у справі звільнення від соціального, політичного та економічного гноблення, від якого страждає народ. Сучасний християнський рух, відомий як латиноамериканська теологія визволення, змушує громади боротися за житло, транспорт, основні санітарні умови, вуличне освітлення, освіту, дитячий садок і охорону здоров'я [163, 307]. На наш погляд, для української християнської спільноти важливо критично проаналізувати теорію і практику теології визволення. Відкинувши зайве і творчо адаптувавши все корисне, потрібно спробувати втілити практично ті її ідеї, які спроможні допомогти Церкві вирішити певні соціальні проблеми українського суспільства [63].

Моральне богослов'я займається питаннями, пов'язаними з проблемами людської моралі і конкретно прагне направляти християн до реальності життя, актуалізуючи й різні теми про здоров'я, такі, як кібернетика, клонування, людська гідність, ембріон і плід, ембріональні дослідження стовбурових клітин, медичні технології, нанотехнології, старіння і літні люди, антистаріння

втручання, термінальних пацієнтів і основних етичних питань [316]. Слід також зазначити пропозицію створення богослов'я здоров'я, яке засновано на теологічному дискурсі, орієнтованому на християнську і пастирську практику, в якому здоров'я є даром і місією Церкви.

Каміліано Франциско Альварес наголошує, що необхідним є узгодження індивідуального та громадського досвіду віри та пошуками динамічної гармонії між тілом, психікою і духом [249, с.133]. Таким чином, богослов'я здоров'я шукає консенсус із психологією та медициною, з тим, щоб гармонізувати медикалізацію та практику лікарняного догляду з ідеєю спасіння. Це співзвучно сучасному психосинергетичному підходові.

Отже, фактори, які пронизують поняття духовності, такі як зміст і мета життя, внутрішній світ, співчуття, соціальна підтримка, надія, серед іншого, впливають на сприйняття поняття здоров'я пацієнтами і медичними працівниками, тому що ці чинники духовності стають позитивним показником для здоров'я. У цьому контексті духовність стає одним із сучасних показників поняття здоров'я.

Для Групи оцінки якості життя Відділу психічного здоров'я Всесвітньої організації охорони здоров'я (WHOQOL GROUP; BOOЗ), здоров'я пов'язане з якістю життя, яке може бути інтуїцією людини щодо свого стану життя відповідно до культурних контекстів [319]. Проте, це структура принципів, з якими люди пов'язують свої цілі, очікування, стандарти і проблеми. Отже, якість життя стає дотичною до багатьох понять здоров'я: (а) біологічного та функціонального статусу, наприклад, здоров'я та інвалідності; і (б) соціального та психологічного станів, таких як благополуччя, задоволення, щастя і економічний статус [290]. Тому, Луз стверджує, що до поняття здоров'я був доданий духовний вимір, оскільки релігійність / духовність впливає на все життя – цінності, поведінку, політику, економіку, культуру, освіту, які безпосередньо позначаються на понятті здоров'я [285].

Таким чином, бачимо, що в сучасному світі на новому рівні актуалізуються в теорії та конкретній практиці вічні питання, що їх поставив видатний філософ-медик, організатор медицини свого часу Абу Бакр-ар-Разі.

Сьогодні порушуються питання, які дотичні до пізнання соціально-філософських засад та філософського осмислення феномена здоров'я. Це осмислення враховує чисельні аспекти фізичного, психічного і соціального станів людини. Розуміння здоров'я та шляхи його досягнення суттєво різняться, часом до протилежності, залежно від основних світоглядних принципів, виражених в епохальному розвитку історико-філософського знання. Якщо західна традиція прагне «поліпшити і поглибити», то східна – «накопичувати і передавати».

У світогляді, який визначається світовими релігіями, виявлена істина, але в певному ракурсі цілісний світогляд необхідно збирати вже зараз, незважаючи на те, що існують принципові відмінності в його сьогоденних формах. Необхідно шукати і виявляти в них те, що здатне об'єднати. Спроба такого об'єднання завжди викликає конфлікти і суперечності, але вони не повинні бентежити. Крім свідомості цілісного світобачення і культури у людства немає іншого виходу.

У стародавніх культурах, заснованих на центральному світоглядному принципі єдності природи та людини, розроблялася філософія, в межах якої людину розуміли як одиницю космічного життя, дух не відокремлювався принципово від матерії. В цих умовах здоров'я мислилося як стан гармонії з навколишнім природним і космічним світом, хвороба – як порушення цієї гармонії, а шляхи лікування від хвороб і відновлення здоров'я – як відновлення початково порушеної цілісності. Для античного світогляду взагалі властивий принцип калокагатії (від грец. kalos – прекрасний і agathos – добрий), основу якого становить сплав досконалості тілесного і духовно-морального. Християнство певним чином розділило світ, створивши умови для виникнення сучасної науки, які можливі лише виходячи з протиставлення суб'єкта та об'єкта (трансцендентного та іманентного), підготувало суб'єктивізм Нового Часу. Сучасна західна медицина також побудована на цьому принципі: пасивний

об'єкт (пацієнт) і активний суб'єкт (лікар, пігулки, уколи, скальпель, апаратура). Так виявилось можливим насильство, проти якого християнство категорично виступило зі своєю проповіддю любові. Взаємовідносини суб'єкта та об'єкта неминуче стали будуватися за принципом насильства, особливо яскраво це проявляється щодо ставлення сучасної цивілізації до природи, що виражено в екологічній кризі, екологічній катастрофі. Пасивність перед обличчям хвороби, очікування чудесного зцілення, притаманне свідомості людини-вірянина, і надія на лікарську допомогу, на диво сучасної фармакології та хірургії, мають у своїй основі один і той же світоглядний стереотип – розчленованість світу. Пацієнт не лікує себе: він допускає лише зовнішній вплив, покладається цілком на рятівну силу, чудо або рецепт (одне з двох, бо вони, тотожні в джерелі, принципово різняться в засобах). Сучасний медичний дискурс не вільний від недоліків, причому досить серйозних. Людина та соціум все більше стають залежними від медичних послуг. Медичне лікування не завжди є ефективним: як правило, виникають незаплановані негативні наслідки, доволі часто лікар не досягає поставленої мети, його дії можуть призвести навіть до смерті хворого.

Необхідно відзначити, що в сучасній духовній культурі визріває якийсь інтегральний підхід до поняття здоров'я та шляхів його покращання.

Зазначеним двом рівням вимірювання здоров'я (соціальному та індивідуальному) частково можна поставити у відповідність також два основних дискурси здоров'я – «медичний» і «духовно-екологічний». Уявлення про ці дискурси сьогодні є досить поширеним у філософії і соціології, але різні автори вкладають у це поняття різний зміст. Однак, це не єдине і не найраніше розуміння духовно-екологічного дискурсу.

Ще в античній культурі Платон пов'язував такий стан не з дією ліків, а з правильним, духовним життям і роботою людини, спрямованими на самого себе. У діалозі «Тимей», пояснюючи природу хвороб і спосіб їх зцілення, Платон пише, що найперший цілющий і найважливіший засіб – жити згідно із божественним, яке підтримує рівновагу між внутрішніми і зовнішніми рухами.

Переваги духовно-екологічного дискурсу – незалежність від медичних послуг, опора на власні сили і допомога споріднених душ, тобто тих, хто тебе розуміє і готовий допомогти. Недоліком його є непрозорість (у плані розуміння) природи хвороби і зцілення, негарантованість останнього. Отже, розуміння здоров'я і лікування в цих дискурсах розрізняється. Людина, на перший погляд, здорова в медичному відношенні, може бути глибоко хворою з точки зору культурно-екологічного дискурсу, і навпаки. Отже, певний християнський радикалізм, виключно духовні уявлення про здоров'я, іноді призводять до забуття тілесних потреб людського організму. У немічному тілі зростає дух, і фізичне здоров'я тут не тільки не потрібно, але часто і згубно, бо уводить помисли від ідеї порятунку; лікуватися повинна душа, бо від неї всі хвороби тіла, тобто, від гріха.

Духовне пізнання сприяє набуттю критичного ставлення до хвороби. Якщо таке є, то хворий може вважатися духовно здоровим навіть при наявності у нього душевних і фізіологічних захворювань. Духовне пізнання сприяє збереженню духовного ядра особистості в хворобі. Духовна культура формує не тільки світогляд, психологію, але весь лад життя, саму фізіологію життя людини і суспільства. Можна сказати, що традиція є матриця культури в найширшому і глибокому розумінні слова, а культура є підвалиною людського життя. Традиція є форма життєзабезпечення, існування людини і суспільства. У світогляді монотеїстичних релігій, передусім, християнства, яке ґрунтується на принципі трансценденції і духу, що творить світ з нічого, на перше місце виходить принцип віри як у світогляді, так і у вигляді шляху здобуття духовного здоров'я. Однак, духовне здоров'я не вичерпує поняття здоров'я взагалі, з огляду на що, в рамках цього світогляду часто відбувалося ігнорування тілесних потреб людини, її тілесного здоров'я.

Проти такого нігілізму виступали філософи як Західної, так і Східної Європи, прагнучи виробити синтетичний світогляд і більш універсальний підхід до розуміння здоров'я людини. Отже, цілісне уявлення, що не містить протиріч, не є однобічним світоглядом, можливе лише як синтез різних духовних традицій,

і тільки воно може виробити універсальний шлях здобуття здоров'я. Здається, різні типи світоглядів використовують абсолютно різні принципи, несумісні один з одним. Однак, свідомість людини здатна вживатися в різні культури, сприймати їх у себе, перевтілюватися і осягати, використовуючи метод герменевтики.

В цьому підрозділі ми також розглянемо ситуацію тотальної медикалізації, в якій опинилось сучасне суспільство в останні роки. На тлі посилення процесів дегуманізації в суспільному бутті формуються нові функції медицини в сучасній культурі. Вплив медицини на життя сучасної людини не викликає сумнівів. У наш час медицина знаходить нові функції і розширює зону впливу, займаючись питаннями якості довкілля, вакцинацією, охороною громадського здоров'я через диспансеризацію, а також бере участь у формуванні індивіда відповідно до культурних запитів через «конструювання» тіла за допомогою косметології, пластичної хірургії і психотерапевтичного впливу. Можна констатувати, що фундаментальні переживання в житті людини сучасної культури не обходяться без медицини. Установки сучасної культури та соціальні вимоги стимулюють звернення людини за допомогою до медицини для виконання певних культурних запитів. Це відбивається не тільки на сфері хвороб і організації охорони здоров'я, а й на специфіці соціальної поведінки, соціальних інтеракцій, структурі очікувань і переваг. Поглиблення медикалізації сприятиме переходу до суспільства нового типу, а створювані нею проблеми будуть поглиблюватися.

Медицина є інтегративною системою наук на перетині гуманітарного та природничо-наукового дискурсів. Завдяки тому, що предметом медицини є людина, зміни в статусі людини в природничо-науковому і гуманітарному знанні тієї чи іншої епохи знаходять відображення в медичних теоріях і практиках, одночасно впливаючи на уявлення про людину в культурі в цілому. Зазначимо, що європейський медичний дискурс сформувався на основі філософського дискурсу XVII-XVIII століть. Приватні лікарські практики втратили автономію, що існувала в епоху Античності, Середньовіччя, Відродження й початку Нового часу.

Ключовими характеристиками медичного дискурсу цієї епохи, що розуміється як класична, виступають фактори, відображені в філософських творах – раціоналізм і опора на емпіричні дані. Трансформація медичного дискурсу відбувалася в перспективі зміни статусу людини в культурі [232]. Матеріалістичне розуміння людини, відбите в філософських творах епохи Просвітництва, призвело до включення в медичний дискурс проблеми душевних захворювань. Внутрішня динаміка процесу формування та трансформації медичного дискурсу, а також його антропологічна спрямованість, дозволяють розглядати медичні дискурсивні практики в зіставленні з іншими формами культури, аналізуючи їх взаємозалежність і обумовленість.

У контексті зміни культурної ситуації ХХІ століття медицині доводиться вирішувати завдання, що виходять за межі заданих спочатку, під якими розуміється лікування людини або ширше – боротьба з хворобою. Таким чином, сучасна культура диктує медицині нові функції, які розширюють простір медичного дискурсу і розмивають його кордони, виводячи його за межі наукових і клінічних інтересів [233]. Медицина вирішує питання гігієнічні, епідеміологічні, займається вакцинацією, диспансеризацією, статистикою народжуваності, смертності, стверджуючи за собою право на соціальну діяльність і розширюючи простір медичного дискурсу.

Трансформація в новоєвропейській культурі ключових медичних понять, що мають екзистенційний вимір, таких як біль, здоров'я, хвороба, смерть, розмивання їх семантичних кордонів завдяки досягненням сучасної наукової медицини, ставить низку етичних та соціально-філософських питань. Необхідність залучення гуманітарного дискурсу для їх вирішення демонструє внутрішню кризу медицини і виявляє тенденцію до подальшого зростання її впливу в сучасній культурі. Старість у західній культурі розуміється як хвороба, а смерть табуована та відбувається за зачиненими дверима лікарень і належить виключно медицині. Життя починається і закінчується в клініці, витісняючи традиційні культурні установки, пов'язані з народженням і смертю.

Розвиток природничих наук, що розглядають людину крізь призму владних порядків у відділенні патологічної анатомії, або згодом – у лабораторії, посилює цей процес. Через потоки масової інформації медицина входить у повсякденне життя новоєвропейської людини, стаючи повноправною і значною частиною загального культурного дискурсу. Розширюється список функцій медицини і, разом з тим, збільшується простір медичного дискурсу. Медицина отримала статус соціального утворення та демонструє поступову втрату націленості на лікування конкретного хворого в його індивідуальному неповторному вимірі.

Новоєвропейська людина, відчуваючи свою недостатність і неукоріненість, стала все більш уразливою, втратила духовні орієнтири. Як наслідок, медицина отримала додаткові можливості для експансії і маніпулювання, включивши в свої функції не тільки турботу про здоров'я, а й «турботу про себе» в найширшому сенсі слова: турботу про красу і чистоту тіла, середовища проживання, емоційний стан, в результаті – турботу про те, щоб стати людиною, очікуваною та сконструйованою соціумом та культурою.

Разом з тим, процес соціокультурних трансформацій, що знайшов відображення в медицині поряд з методологією, яка склалася в епоху Нового часу і Просвітництва, є тим, що закріплює за медициною статус науки, неможливої поза соціальним виміром. Хвороба, вагітність, народження, старість, смерть покинули сферу приватного життя людини і перетворилися на соціальні факти та явища. Новоєвропейський суб'єкт вважає себе «біологічною особистістю», що докорінно відрізняє уявлення про людину в епоху Відродження. При цьому, подібний погляд суб'єкта фокусується не тільки на собі самому, а й на тій картині світу, яка йому дається в сприйнятті, він схоплює і структурує себе подібно конструкції, залучаючи в неї ірраціональні, несвідомі складові, не усвідомлюючи їх хиткість і відсутність опори в нескінченному процесі пізнання і самопізнання. Сама людина при цьому має право розуміти як «конструктора себе саму», переносячи «незадоволення культурою» на

незадоволення собою, збираючи, коригуючи свою психіку і своє тіло, звертаючись за допомогою до медицини.

У процесі розвитку європейська медицина продемонструвала хитку рівновагу між теорією і емпірією, фізіологією і метафізикою. Теорії, що схилиються до класичної методології природничих наук, сформували специфічне «анатомічне мислення» в медицині. Критичні настрої в культурі епохи романтизму призводять до виникнення «некласичних» теорій, що спираються на філософські концепції. Ірраціоналістичні, позитивістські та еволюційні теорії XIX століття вплинули на розвиток медицини і стимулювали процеси дегуманізації в культурі. У культурно-історичній перспективі XVIII-XIX століть і до сучасності чітко простежується тенденція до розширення медициною владних повноважень і «втрати пацієнта» як індивідуальності в умовах госпітальних установ. Маркерами процесів дегуманізації в культурі XIX століття виступили медична теорія «френології», а також психоаналіз, який стверджує детермінованість психічних процесів. Психоаналіз вказує рух до здоров'я і комфорту через пошук власного «Я» в несвідомих шарах психіки, співвідносить їх із природними витоками існування.

Крім того, сучасна наукова медицина впливає на статус людини в соціумі та культурі, трактуючи його через досягнення реаніматології, генетики та психіатрії [233]. Складність і неоднозначність предметного поля медичного дискурсу, що включає в себе питання, пов'язані з людиною на перетині етичних, філософських, природничо-наукових, психологічних аспектів, агресивна експансія медицини в повсякденне життя, відкриває специфічні медичні проблеми етичного характеру. Необхідність вирішення цих проблем виводить медицину за рамки професійного дискурсу і стимулює звернення до гуманітарного, зокрема соціально-філософського дискурсу для їх вирішення.

Ключовими характеристиками сучасного медичного дискурсу є фрагментарність і «поглиблення погляду» лікаря або дослідника, що можна порівняти зі сприйняттям реальності людиною сучасної культури. При цьому, медичний дискурс в цілому має тенденцію до дроблення і диференціації поряд з

аналогічними внутрішніми трансформаціями в усіх сферах сучасної культури. Звуження поля зору лікаря і фрагментарність його погляду стали загальними характеристиками сприйняття («конструювання») реальності людиною сучасної європейської культури. Поява біоетики, відродження сімейної медицини та інституту лікарів загальної практики говорять про констатацію цього явища, як серйозної проблеми, що виникла у відносинах лікаря і пацієнта [253].

Сучасна медицина не втрачає зв'язок з класичною епохою через методологію. Своєрідною культурною компенсацією і спробою здобуття «цілісності погляду» виступає біоетика і поширення психосоматичних теорій, холістичних практик та психосинергетики. Ці теорії і практики вносять у сферу медичного дискурсу етичні, філософські та релігійні уявлення, розмиваючи його межі [281], [292], [296], [297].

Кризові явища сучасного соціального життя та культури надають медицині нових функцій і додаткових можливостей для впливу. Найбільш затребуваною галуззю медичного дискурсу стає пластична хірургія, що формує тіло, згідно з параметрами, які задаються сучасною культурою, породжуючи проблеми психологічного та етичного характеру.

Таким чином, дослідження медицини гуманітарними науками представляється вивченням проблеми людини в культурі в цілому. Отже, з огляду на важливість медицини в сучасній культурі, що неухильно зростає, і розширення її впливу на життя сучасної людини та соціуму, вивчення медичного дискурсу в рамках філософського дослідження східної культури є необхідним для розуміння сучасних соціокультурних тенденцій.

На закінчення позначимо ще один украй актуальний контекст сучасної реактуалізації проєкту «Духовної медицини». Це контекст інтеркультурної медицини, діалогу західної світської та ісламської біоетики, встановлення їхніх філософських засад, епістемологічної та аксіологічної складових [231].

Можна в першому наближенні виділити деякі антропологічні та морально-етичні принципи арабо-мусульманської культури, які сприяють формуванню специфічної моделі біоетики ісламського світу, наприклад, принцип «*хіфз аль-*

навс» (захист та збереження життя), *хіфз аль акль* (захист розуму), що є елементом системи найвищих цілей ісламського права («макасід аль-шаріа»).

Виділяються базові принципи ісламської біоетики, які укорінені в ісламському праві: *істіхсан* – надавати перевагу (врахування особистої думки, щоб уникнути жорстокості й несправедливості, які можуть бути результатом дослівного застосування закону; *істіхсаб* – дружні відносини; *урф* – звичай, який впливає на встановлення законів, що стосувалось визначення поняття *халаль* (законне / дозволене) і *харам* (заборонене). Додамо також принцип заборони спричиняти шкоду (запобігання шкоді важливіше, ніж рівнозначні благі наміри, благі цілі; допускаються збитки певної людини для захисту суспільних інтересів. І це лише деякі позиції, підстави, що виділяються як складові ісламської біоетики в її інтеркультурному діалозі

Як підкреслює фахівець з порівняльної інтеркультурної біоетики Шармін Іслам (Бангладеш): «Біоетика повинна створювати мости над прірвою, яка стрімко розширюється, і намагатися знайти відповіді на питання шляхом покращення моральних законів, розгляду їхніх принципів і теорій, не уникаючи філософування, а вступати в дебати з науковою спільнотою» [231, с. 7-8].

І саме для створення «мостів над прірвою» – міжкультурних, міжцивілізаційних, духовних, етичних (біоетичних), соціальних тощо, слід залучати в наші актуальні дискусії творчу спадщину великого персидського філософа, медика, енциклопедиста-вченого Абу Бакра ар-Разі та його твір «Духовна медицина», а також однойменну соціокультурну універсалію Сходу – «духовну медицину».

Одним із найбільш актуальних для України напрямків засвоєння проекту «духовної медицини» є становлення біоетичної свідомості в українському соціумі та реалізація державної політики у сфері захисту прав та гідності людини у зв'язку з використанням досягнень біології і медицини. Україна підписала відповідну міжнародну Конвенцію, створені Українська асоціація з біоетики, Національний науковий центр медико-біотехнічних проблем при Президії НАНУ, проводяться щорічні національні конгреси з біоетики з міжнародною

участю, формується нормативна база біоетичної експертизи та створення біоетичних комітетів тощо.

Проте, як продемонстрував здійснений у дисертаційному дослідженні аналіз, у цій соціально значущій діяльності вкрай бракує плідного діалогу зі східною, арабо-мусульманською традицією холістичної гуманістичної філософії здоров'я, однією з вершин якої є твір видатного персидського інтелектуала Середньовіччя.

Висновки до III розділу

Таким чином, на основі ретельного герменевтичного та текстологічного дослідження доведено, що духовна медицина є безкінечним шляхом морального та інтелектуального удосконалення особистості. Абу Бакр Ар-Разі в своєму вченні вийшов далеко за межі офіційного ісламу і створив раціоналістичну етику, орієнтуючись на реальне соціальне, практичне, повсякденне життя людей. Людина у ар-Разі – суспільна істота, тут його погляди співпадають з Аристотелем, він не уявляє людину поза суспільством і без взаємної підтримки. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ, лікар, вчитель у тому, щоб виховувати людей у дусі єдності, взаємодопомоги, соціальної рівності, моралі.

Соціально-філософський зміст проекту «духовної медицини» зафіксований у виділенні двох видів медицини: громадської й духовної. З одного боку, духовна медицина є підсистемою медицини громадської; з іншого – громадська медицина (суспільне здоров'я) входить до більш широкого контексту духовної. Архітектоніка, смислова і композиційна цілісність «духовної медицини» має певну платонівсько-аристотелівську онтологічну основу. Одночасно це вісь, яка пронизує вчення про душу, так і облаштування соціуму, створення цілісності та єдності усіх рівнів буття: трансцендентного, душевного, духовного, соціального, політичного.

«Розумна людина» – базова антропологема трактату, головний адресат і ідеальна мета «Духовної медицини», носій і гарант духовного й соціального здоров'я. Найвищою мірою всіх рис розумного чоловіка і розсудливої людини повинен бути наділений правитель. «Спосіб життя» – ключовий орієнтир цього проєкту. «Спосіб життя» представлений не стільки в індивідуалістичному вимірі, скільки в колективістському, як співжиття з іншими. Спосіб життя як співбуття з іншими дозволяє розглянути трактат в оптиці соціальної філософії. Соціально-філософський зміст в осмисленні «способу життя» розкривається автором ще й через визначення основного модусу ідеального «ладу життя», основу якого складає «справедливість у взаєминах».

Тема міри, аристотелівської «золотої середини» – одна з найважливіших, смислоутворювальних складових проєкту «духовної медицини». Мислитель ставить проблему соціальної міри як індикатора й гаранта соціального здоров'я. В трактаті присутня система бінарних опозицій. Найважливішою з опозицій є «розум – пристрасть» (гідність розуму – стримування пристрасті). Ця бінарна опозиція пронизує як пропонований шлях індивідуальної «духовної медицини», так і стратегію «духовної медицини» громадської, шлях облаштування людського співжиття. Уся теорія та практика «духовної медицини» є в певному сенсі стратегією битви, в якій переможцем повинен стати «розум» («розумна душа»), що підпорядкував пристрасть.

«Духовна медицина» в тексті Абу Бакра ар-Разі постає як соціокультурна універсалія, якщо експлікуватимемо базовий сенс трактату вже в більш широкому діяхронічному контексті соціокультурного розвитку, де долаються хронологічні й цивілізаційні кордони. У цьому контексті трактат середньовічного мислителя близькосхідного культурного ареалу ісламської цивілізації становить істотний внесок в усвідомлення «духовної медицини» як соціокультурної універсалії. Він виявляється надзвичайно сучасним і актуальним, співзвучним концепту «культури турботи/піклування про себе», «духовних вправ» (М. Фуко) та базових засад сучасної біоетичної парадигми (з її

базовими принципами – автономність, «інформована згода», справедливості, «роби благо» - «не нашкодь»).

Отже, постає необхідність соціально-філософських досліджень різних традицій та їх поглядів на здоров'я. Це сприятиме розумінню поняття здоров'я як функціонування, взаємодії людини, що складається з душі-духу-матерії. Крім того, необхідні дослідження безрелігійних груп, які допоможуть зрозуміти поняття здоров'я як щось, пов'язане зі станом розуму, радості і печалі, доброго і поганого, а не релігійної практики.

Дослідження в галузі охорони здоров'я показують, що релігія є потужним психологічним і соціальним фактором, що впливає на здоров'я людей, здоровий спосіб життя і поведінку, харчування, ліки тощо. В цьому сенсі науки про здоров'я, такі як неврологія, нейробиологія та психологія, можуть досліджувати психосоціоневрологічний та психосинергетичний ефекти впливу віри на процес хвороби-здоров'я, одужання і лікування.

Актуалізується розвиток наукових напрямків, інтегрованих з теологією, такі, як психологія релігії. Релігія історично асоціюється зі здоров'ям. Є галузі теології, інтегровані в певні галузі охорони здоров'я, такі як агіотерапія, теологія здоров'я, терапевтичне богослов'я. Одужання людини нерозривно зі зціленням її особистості, що полягає у відновленні духовності людини, адже вона складається не тільки із душі та тіла. Це важливо для людей, які втратили близьких, мають суїцидальні наміри, отримали каліцтва, страждають постабортним синдромом чи різними шкідливими залежностями тощо. У цьому сенсі необхідні подальші дослідження в обох напрямках, які мають міждисциплінарний погляд на духовність і здоров'я. Християнська теологія прагне до впровадження релігійних практик та інституту медичних священників, або капеланів в галузі охорони здоров'я.

Перспективою соціально-філософської та біоетичної реактуалізації середньовічного проєкту «духовної медицини» є сприяння діалогу європейської та ісламської біоетичних парадигм, їхніх аксіологічних засад, в тому числі, врахування принципу «хіфз аль-навс» (захист та збереження життя).

Проблема духовності, релігійності, віри в науковій медицині поки знаходиться на периферії. Хоча в багатьох лікувальних установах є храми (переважно православні), в яких проходять служби, і в кожного пацієнта або родича пацієнта, який ідентифікує себе з християнською вірою, існує можливість здійснити ритуал, власне релігійне переживання, що розглядається як компонент медичної допомоги.

Ставлення до віри й переживання віри можуть мати безліч варіантів, і далеко не завжди вони нададуть позитивну дію на психосоматичний статус пацієнта, якщо взагалі будуть мати якийсь ефект. Специфіка категорії віри в порівнянні з іншими психосоціальними категоріями полягає в її ставленні до принципово непізнаваного, при цьому, маючи серйозне культурне навантаження.

Найчастіше духовність у цьому контексті ототожнюється з релігійністю, сходженням до Бога. Іншим варіантом є різні версії трансперсональної психології, в яких духовність пов'язується з рівнем надсвідомого або вищого несвідомого, що є джерелом інтуїції і творчого натхнення, з трансперсональними переживаннями єдності зі Всесвітом.

Разом з тим, визнаючи ці зв'язки, важливо не ототожнювати духовність ні з безкорисливістю, ні з творчістю, ні з моральністю, ні з релігійністю.

Про реальну духовність можна, таким чином, говорити тільки тоді, коли по-перше, особистість не «застигає» в обраних раз і назавжди сенсах і цінностях, а залишає їх відкритими до розвитку й діалогу з іншими смислами і цінностями. У межах новітніх синергетичних парадигмальних зорієнтувань сучасної науки необхідно зберігати автентичність та неспотвореність висвітлення соціально-філософських ідей в їхньому міжгалузевому взаємозв'язку і застосунку. Це створює умови для трансдисциплінарного виходу за межі будь-яких можливих секулярних ідеологічних упереджень, ефективно використовуючи світоглядні принципи різних традицій.

Матеріал третього розділу висвітлений у наступних роботах:

1. Рахім Амір Хуссейн Питання практичної філософії в трактаті Абу Бакра ар-Разі «Духовна медицина»: соціально-етичний аспект// Докса. Збірник

наукових робіт з філософії та філології. Вип I (29): Про сакральне-1. Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2018. С. 69-78.

2. كالتور زانستدا و نايبين ففلسفةفتو لتغنيوان ئةفسانة حسين ئةمير – 2. – 2010. – 157-144. (Рахім Амір Хуссейн. Афсана ля неван фальсафа і аін ізанест // Контур. – 2010. – №2 – С. 144-157).

3. ئاينبي بيركردنةوةي توندرةوانةي لتغشيوازي رةخنةكر بيرمةنديكي كوجي ئاركؤن محمد. كالتور – 2. – 2010. – 13-8. (Рахім Амір Хуссейн. Мухамад Аргон кочі бірмандекі рахнагр ла шейоази тундрайоанаі біркрднайоаі айні // Контур. – 2010. – №2 – С.8-13).

4. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі в контексті сучасної біоетики//Філософські засади медичної теорії та практики, Матеріали VIII Наукового симпозиуму з міжнародною участю, присвяченого 100-річчю заснування Національної медичної академії післядипломної освіти ім. П. Л. Шупіка МОЗ України (27-28 вересня 2018 р., м. Київ)/ Упор. С. В. Пустовіт, Л. А. Палей. К.: Графіка і дизайн, 2018. С. 85-87.

5. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі: холистичні та аксіологічні виміри// Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та соціально-психологічні аспекти здоров'я: Збірник матеріалів наукової інтернет-конференції, м. Одеса, 21 червня 2018 р. /Одеськ. нац. мед ун-т, каф. філософії та біоетики: Міжнародна академія психосінергетики та альфалогії. Одеса, 2018. С. 75-79.

ВИСНОВКИ

У висновках сформульовані основні теоретичні підсумки і узагальнено результати дослідження, що відповідають вимогам наукової новизни і свідчать про розв'язання актуальної наукової проблеми – здійснення соціально-

філософського аналізу проєкту «Духовної медицини» видатного персидського мислителя Середньовіччя Абу Бакра ар-Разі та експлікація «духовної медицини» як соціокультурної універсалії в сучасних цивілізаційних контекстах.

1. Наукове завдання повернення в актуальний науковий обіг філософської спадщини видатного персидського філософа, медика, вченого-енциклопедиста Абу Бакра ар-Разі, реактуалізації соціально-філософських смислів трактату «Духовна медицина» «персидського Галена» вимагає не лише історико-філософської реконструкції, а й комплексної аналітики, систематизації наукових джерел з різних регіонів філософсько-наукового знання. Вперше узагальнений та синтезований нами корпус джерел вважаємо оптимальним для вирішення сформульованого завдання. Він складається з наступних напрямків: а) публікації, які присвячені життю та творчості Абу-Бакра ар-Разі; видатного мислителя та вченого-енциклопедиста; б) історико-філософські праці, присвячені розвитку арабо-мусульманської філософії Середньовіччя; в) література про складний феномен Східного Відродження, Мусульманського (Іранського чи Ірано-Центральноазіатського) Ренесансу та його плідний вплив на Європу; г) праці, які створюють загальні соціокультурні та цивілізаційні рамки дослідження, виявляють загальнолюдські універсальні смисли середньовічного східного проєкту «Духовної медицини»; г) обрані публікації з філософії медицини та біоетики, які створюють ситуацію міжкультурного позачасового діалогу щодо викликів радикальної медикалізації сучасного соціального життя та технологізації медицини; щодо проблеми здоров'я, морально досконалого способу життя, холістичної та гуманістичної медицини. Здійснена попередня систематизація та проблемно-тематичний синтез джерельної бази не є лише технічним кроком, це – внесок у формування філософського сходознавства (ісламознавства) в Україні, яке лише в останні роки наближається до інституціалізації та дисциплінаризації, побудови наукових шкіл і лабораторій.

2. Соціально-філософську спрямованість дослідження посилила поліконтекстуальність роботи. Теоретико-концептуальні орієнтири обумовили вибір наступних проблемних контекстів: *контекст перший*: рецепція феномена

«Східного (ірано-персидського, ірано-центральноазіатського, арабо-мусульманського) Відродження»; дискусії про вплив арабо-мусульманського світу на Європу і західну цивілізацію; розквіт ісламофобії не лише в соціально-політичній площині, але й у гуманітарному знанні. *Контекст другий:* радикальна світова медикалізація соціального життя та технологізація сучасної медицини, системи охорони здоров'я як зона цивілізаційних загроз, викликів, ризиків, з одного боку, становлення біоетичної парадигми та біоетичної соціальної інфраструктури, значні трансформації в сучасній філософії медицини, діалог між західними та східними її моделями – як позитивні, антропорятівні тенденції розвитку людства, з іншого боку. *Третій контекст:* підходи видатних медиків-мислителів України, які поєднали у своїй професійній діяльності та духовно-інтелектуальній творчості науку й релігію, практичну та дієву медицину з глибокою живою релігійною вірою. Саме ці діячі запропонували у ХХ столітті у найскладніших для релігійної свободи умовах радянської доби моделі, які в тому чи іншому відношенні співпадають з базовими інтенціями «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі. Особливу увагу слід звернути до таких визначних постатей, як Володимир Петрович Філатов та святитель Лука (В. Войно-Ясенецький). В. Філатов, всесвітньо відомий одеський хірург-офтальмолог, який одночасно був активним релігійним діячем у радянську добу, приділяв величезну роль духовній складовій лікування, писав духовно-релігійну поезію та прозу. Архієпископ Лука, канонізований церквою у 1995 році, був лауреатом Сталінської премії за свої досягнення в галузі медицини і автором багатьох пастирських та богословських праць.

3. Компаративістський підхід визначений і обґрунтований у роботі як найважливіший і найбільш евристично плідний для вирішення дисертаційних завдань. Нами обрано версії міжкультурної компаративістики відомих арабістів А. Смірнова та М. Якубовича, де підставою для порівняльних досліджень є фундаментальні логіко-сміслові та змістовно-концептуальні засади, стратегії смислопокладання в різних культурах, що дозволяє у подальшому досліджувати в цьому полі «Духовну медицину» як соціокультурну універсалію та

цивілізаційний інваріант, як одну з базових інтуїцій та смислових структур культури людства.

4. Світоглядна домінанта цієї роботи – це гуманізм та «арабський гуманізм» як одна з його варіацій. Він об'єднує античну філософію, іудео-християнську теологію та гуманістичні ідеї європейського Відродження і втілений у течії аль-фальсафа, особливістю якої є близькість до життєвіту людини, прагнення за допомогою філософії відповісти на практичні запити суспільства, інтерес до людської особистості. До концептуально-світоглядної основи дисертаційного дослідження залучений і концепт «арабський розум» (А. Аль-Джабірі) – епістемологічний та етичний базис арабської культури в його співвіднесеності з «розумом давньогрецьким» та «європейською свідомістю», з наголосом на первинності етики перед теоретичним знанням.

5. Основою методологічної програми роботи стала синергетична стратегія, перш за все, стратегія психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко). Оскільки синергетика спрямована на розкриття універсальних закономірностей самоорганізації складних систем будь-якого типу, як природних, так і соціальних, то ми використовуємо запропоновані нею методологічні орієнтири для дослідження такого холістичного проєкту як «Духовна медицина», її взаємозв'язку з сучасними проблемами філософії здоров'я, біоетики, соціальної екології, медичної аксіології та інтеркультурної моделі медицини. Модель психосинергетики І. В. Єршової-Бабенко, в якій здійснюється різкий стрибок у дослідженні психіки, всього середовища людини, ставиться питання про психомірність соціальної реальності, формується гіпертеорія, в якій об'єднуються такі ключові концепти, як «мозок» (brain), «свідомість» (consciousness), «розум» (mind), «психіка» (psyche); будується уявлення про інформаційно-ментально-духовно-емоційне середовище (ІМДЕС). Саме в коло цих вкрай актуальних проблем та методологічних пошуків може органічно увійти дослідження проєкту «Духовної медицини», особливо у версії Абу Бакра ар-Разі, який у власній унікальній особистості відтворив універсум цілісності та

гармонійного психосоціального людиномірного середовища, запропонував людству систему холістичного лікування.

6. У роботі систематизовані та синтезовані соціально-філософські складові дослідження феномена «Духовної медицини» не лише у варіанті ар-Разі, а й як значущої соціокультурної та цивілізаційної універсалії. В нашій версії (одній з можливих) експліковані такі аспекти: первинна, базова, онтологічна підвалина – соціальне буття як таке, у порівнянні західної та східної традицій (один з прикладів – первинна, базисна повага та довіра («амана») до влади/правителя в арабо-мусульманській культурі, яка є умовою можливості створення трактатів у жанрі «Духовної медицини»); особливий тип «публічної сфери» в ісламській цивілізації («публічний іслам») у порівнянні з європейським типом публічності (Ю. Габермас, О. Ярош), де публічна сфера є соціальним інститутом, що реалізує комунікативну дію, формує суспільний консенсус щодо спільного добра і блага.

7. Доведено, що жанр «Духовна медицина» не випадково був поширеним у східному Середньовіччі (твори Аль-Кінді, ар-Разі, Абу аль-Фараджа Ібн аль-Джаузі, Абу Ісхак Ібрахім аш-Ширазі та ін.). Він відповідає «Духовній медицині» як світоглядній настанові, умонастрою, соціокультурній універсалії епохи. Виділені базові характеристики цього комплексу ідей: принцип холізму; єдність та демаркація двох різновидів медицини – фізичної та духовної; філософський розум як головна рушійна сила «Духовної медицини»; концепт «Духовної медицини» постає динамічною єдністю раціоналізму, утилітаризму, гуманізму, евдемонізму, соціально-етичної спрямованості; «сократична» модель «духовної медицини», її соціальна та урбаністична спрямованість.

8. Розгляд «Духовної медицини» Абу Бакра ар-Разі в контексті Мусульманського Ренесансу та сучасних суперечливих дискусій навколо цього феномена, його впливу на розвиток європейської цивілізації значно посилює соціально-філософську спрямованість обраної теми. В роботі узагальнені характеристики «Мусульманського Ренесансу» («Іранського, Ірано-Центральноазіатського Відродження») (термін когнітивна метафора, яким західні дослідники позначили IX-X століття на Сході). В соціальному та духовно-

інтелектуальному житті виділяються такі риси: а) формування плеяди мислителів-універсалів мусульманського Сходу («століття ерудитів») – Ібн Сіна, Ал-Фарабі, аль-Ашарі, аль-Батані (Альбатеніус), Абу Бакр ар-Раз та інші; б) становлення філософії як особливої форми суспільної свідомості і важливого духовно-культурного чинника; в) розвиток раціоналістичних тенденцій і раціоналістичних наук у полеміці з ортодоксальним ісламом і його доктринами. Для нас особливо важливо підкреслити специфічний статус інтелектуала-філософа у суспільстві – перебування в безпосередньому оточенні правителя (халіфа, еміра та ін.) в якості соціополітичних радників. Безпосередня близькість філософів до управління та власне правителів стало обов'язковою умовою їх наукової діяльності, вони мали таким чином суттєвий вплив на соціокультурні процеси. Ця обставина складає соціальну умову проєкту «духовної медицини».

9. На основі ретельного герменевтичного та текстологічного дослідження доведено, що духовна медицина є безкінечним шляхом морального та інтелектуального удосконалення особистості. Абу Бакр Ар-Разі в своєму вченні вийшов далеко за межі офіційного ісламу і створив раціоналістичну етику, орієнтуючись на реальне соціальне, практичне, повсякденне життя людей. Людина у ар-Разі – суспільна істота, тут його погляди співпадають з Аристотелем, він не уявляє людину поза суспільством і взаємної підтримки. Стати людиною, досягти моральної досконалості, щастя і злагоди можливо тільки в суспільстві, людському оточенні. Ар-Разі бачив свій обов'язок як філософ, лікар, учитель у тому, щоб виховувати людей у дусі єдності, взаємодопомоги, соціальної рівності, моралі.

10. Соціально-філософський зміст проєкту «Духовної медицини», зафіксований у виділенні двох видів медицини – громадської й духовної. З одного боку, духовна медицина є підсистемою медицини громадської; з другого, – громадська медицина (суспільне здоров'я) входить до більш широкого контексту духовної. Архітектоніка, смислова і композиційна цілісність «Духовної медицини» має платонівсько-аристотелівську онтологічну основу.

Одночасно це вісь, яка пронизує як вчення про душу, так і облаштування соціуму, створюючи цілісність і єдність усіх рівнів буття: трансцендентного, душевного, духовного, соціального, політичного.

11. «Розумна людина» – базова антропологема трактату, головний адресат і ідеальна мета «Духовної медицини», носій і гарант духовного й соціального здоров'я. Найвищою мірою всіх рис розумного чоловіка і розсудливої людини повинен бути наділений правитель. «Спосіб життя» – ключовий орієнтир цього проєкту. «Спосіб життя» представлений не стільки в індивідуалістичному вимірі, скільки в колективістському, як співжитті з іншими. Спосіб життя як співбуття з іншими дозволяє розглянути трактат в оптиці соціальної філософії. Соціально-філософський зміст в осмисленні «способу життя» розкривається автором ще й через визначення основного модусу ідеального життя, основу якого складає «справедливість у взаєминах». Тема міри, аристотелівської «золотої середини» – одна з найважливіших, смислоутворювальних складових проєкту «Духовної медицини». Мислитель порушує проблему соціальної міри як індикатора й гаранта соціального здоров'я.

В трактаті присутня система бінарних опозицій. Найважливішою з опозицій є «розум – пристрасть» (гідність розуму – стримування пристрасті). Ця бінарна опозиція пронизує як пропонований шлях індивідуальної «духовної медицини», так і стратегію «духовної медицини» громадської, шлях облаштування людського співжиття. Уся теорія та практика «духовної медицини» є в певному сенсі стратегією битви, в якій переможцем повинен стати «розум» («розумна душа»), що підпорядкував пристрасть.

12. «Духовна медицина» в тексті Абу Бакра ар-Разі постає як соціокультурна універсалія за допомогою експлікації базового сенсу трактату вже в більш широкому діахронічному контексті соціокультурного розвитку, де долаються хронологічні й цивілізаційні кордони. У цьому розширеному розумінні трактат середньовічного мислителя близькосхідного культурного ареалу ісламської цивілізації становить істотний внесок в усвідомлення «духовної медицини» як соціокультурної універсалії. Він виявляється

надзвичайно сучасним і актуальним, співзвучним концепту «турботи/піклування про себе», «духовних вправ» (М. Фуко) й базових засад сучасної біоетичної парадигми (з її головними принципами – автономність, «інформована згода», справедливості, «роби благо» – «не нашкодь»). Перспективою соціально-філософської та біоетичної реактуалізації середньовічного проєкту «Духовної медицини» є сприяння діалогу європейської та ісламської біоетичних парадигм, їхніх аксіологічних засад.

13. Одним з найбільш актуальних для України напрямків засвоєння проєкту «Духовної медицини» є становлення біоетичної свідомості в українському соціумі та реалізація державної політики у сфері захисту прав та гідності людини у зв'язку з використанням досягнень біології і медицини. Україна підписала відповідну міжнародну Конвенцію, створені Українська асоціація з біоетики, Національний науковий центр медико-біотехнічних проблем при Президії НАНУ, проводяться щорічні національні конгреси з біоетики з міжнародною участю, формується нормативна база біоетичної експертизи та створення біоетичних комітетів тощо. Проте, як продемонстрував здійснений у дисертаційному дослідженні аналіз, у цій соціально значущій діяльності вкрай бракує плідного діалогу зі східною, арабо-мусульманською традицією холістичної гуманістичної філософії здоров'я, однією з вершин якої є твір видатного персидського інтелектуала Середньовіччя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адо П. Духовные упражнения. *Духовные упражнения и античная философия*. пер. с фр. при участии В. А. Воробьева; общ. ред. изд. «Логос» (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. М. : «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
2. Азархіна О. «Хто «ми»?». *Греки, араби і ми. Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках*. За ред. Ф. Бютгена, А. де Лібера, М. Рашеда, І. Розьє-Катак. Переклад з французької А. Рєпа. К.:Ніка-Центр, 2012.С. 7-11.
3. ал-Будайри Ахмад. Ежедневные происшествия Дамаска (1154/1741-й – 1176/1763). Редакция М.С. ал-Касими. Предисловие, перевод с арабск., комментарии Ф. О. Нофала; именной указатель Н. Д. Нофал; науч.ред. Е.С.Петриковская. Одесса: ОНУ, 2019. 162 с. (Урбанистика: Первоисточники и исследования. Вып. 1.)
4. Аль-Газали М. Нравственность мусульманина. пер. с арабского А. И. Рустамова.К: Ансар Фаундейши, 2003.364 с.
5. Ананьев В. А. Основы психологии здоровья. Концептуальные основы психологии здоровья. СПб., Речь, 2006. 384 с.
6. Арабский экзистенциализм. Антология. Сост., предисловие, пер. с арабск. И примечание Ф. О. Нофала; отв. Ред. И. В. Сумченко. Одесса: Феникс, 2017. 208 с. (Философское востоковедение в Одесском университете. Т. II).
7. Аристотель Никомахова етика. Аристотель. *Сочинения*: в 4-х т . Т.4 / пер. з древнегреч .; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
8. Аристотель. Политика / пер. з древнегреч. С. А Жебелєв. Аристотель. *Сочинения*: В 4-х т. Т.4 / пер. з древнегреч; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С.375–645.
9. Ар-Рази Абу Бакр. Духовная медицина. Пер. с арабского Т. Мардонова. Спецредактор М. Диноршоев. Душанбе: Ирфон, 1990. 88 с.
10. Ар-Рази Абу Бакр. Избранные трактаты. Душанбе: Дониш, 2014. 405 с.
11. Аршинов В. И. Роль синергетики в формировании новой картины мира. В.И. Аршинов, В. Г. Буданов. *Вызов познанию. Стратегии развития науки в современном мире*. Отв. ред. Н.К. Удумян. М.: Наука, 2004. С. 376-378.

12. Аш-Шахрастани Мухаммад б. `Абд ал-Карим. Книга о религиях и религиозно-философских учениях. Ч. 2/ Предисловие, перев. с араб. и комм. С. М. Прозоров. *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. Вып. 3. М.: Издательство восточной литературы, 2012. С. 573–600.
13. Барт К. Оправдание и право/Пер. с нем. А. Петрова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 149 с.
14. Барт Карл. Філософський енциклопедичний словник. В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
15. Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. Изд-во МГТУ, М., 1992.
16. Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация и социальные технологии: теория и практика. У зб. *Людина у складному світі*. За ред. Н.В. Кочубей, М.О. Несторовой. Суми: Університетська книга, 2017, 357 с
17. Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М. Наука, 1966, 283 с.
18. Бенедикт Р. Хризантема і меч. Моделі японської культури. Пер. з англ. М. Корнілов. М.: РОССПЕН, 2004. 256 с.
19. Біланов О. С. Філософські підходи до розуміння категорій «здоров'я/хвороба». *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 2020. (4(25), 8-11.
20. Богатая Л. Н. Методология современной гуманитаристики: некоторые направления развития: монография. Одесса: Издатель С. Л. Назарчук, 2020. 284 с.
21. Богомолов О. В., Данилов С. І., Семиволос, І. М., Яворської Г.М. Ісламська ідентичність в Україні. К.: AMES, 2005. 130 с.
22. Богоутдинов, А. М. Очерки по истории таджикской философии. Душанбе: Таджикгосиздат, 1961. 332 с.
23. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. пер. с фр. М.: Республика; Культурная революция; 2006. 269 с.
24. Бодрийяр Ж. Система вещей. пер. с франц. М., Рипол-Классик, 2020. 256 с.

25. Бойченко М. И., Бойченко Н. М., Шевченко З. В. Трансдисциплинарные перспективы биоэтики и множественная социальная идентичность (философское исследование). *Перспективы науки и образования*. 2020. № 2 (44). С. 19–29.
26. Бойчук Ю. Д. Внесок стародавніх філософів у формування еколого-валеологічних понять. *Педагогіка, психологія та мед.-біол. пробл. фіз. виховання і спорту*. 2006. № 12. С. 17.
27. Борейко В.Е. Постижение экологической теологии. К.: Киевский эколого-культурный центр, 2003. 128 с.
28. Боринштейн Е. Р. Особенности самореализации личности в современном украинском обществе. *Актуальні проблеми філософії та соціології: наук.-практ. журн. Серія: Філософія*. Одеса, 2014. Вип. 2. С. 29–35.
29. Боринштейн Е. Р., Кавалеров А. А. Личность: её языковые ценностные ориентации : монография. Одесса : Астропринт, 2001. 168 с.
30. Боринштейн Е. Р., Кольчак А. В. Проблема особистості у філософії. *Південноукраїнські наукові студії* : матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених (Одеса, 19 грудня 2019 р.). Одеса : ПНПУ ім. К. Д. Ушинського, 2020. С. 32–34.
31. Бистрицький Є., Р. Зимовець, С. Пролеев. Комунікація і культура в глобальному світі. К.: Дух і Літера, 2020. 416 с. Режим доступу: <http://bystrytsky.org/comcult20.htm> (Дата звернення 15.12.20)
32. Буданов В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и образовании. М.: 2009, изд-во ЛКИ, 240 с.
33. Буданов, В.Г. Сложность и проблема единства знания. Вып. 1: К стратегии познания сложности. Рос. акад. наук, Ин-т философии ; В.Г. Буданов, В.И. Аршинов, В.Е. Лепский, Я.И. Свирский. М. : ИФ РАН, 2018. 105 с.
34. Быстрицкий Е. К. Конфликт культур и философия толерантности. *Казахская цивилизация*. 2007. № 4(28). С. 18-32. Режим доступу: http://bystrytsky.org/konflikt_kazah.htm (Дата звернення 05.06.18)
35. Вековшинина С.В. Кулиниченко В.Л. Биоэтика: начала и основания (Философско-методологический анализ). Киев: Сфера, 2002. 152 с.

36. Висоцька О. Є. Екологічна культура особистості на основі формування індивідуальної свідомості. *Відкритий урок: науково-методичний журнал*. 2003. № 13–15. С. 73–77.
37. Висоцька О. Є. Етика взаємодії суспільства з природою: морально-ціннісні основи екологічної культури. Дніпропетровськ: Акцент ПП, 2012. 172 с.
38. Висоцька О. Є. Комунікація як основа соціальних перетворень в епоху (у контексті становлення постмодерного суспільства): Монографія. Дніпропетровськ: Інновація, 2009. 316 с.
39. Войно-Ясинецкий В. Ф. (Архиепископ Лука) Дух, душа и тело. М.: Изд. «Терирем», 2010. 184 с.
40. Войно-Ясинецкий В. Ф. (Архиепископ Лука) Сердце как орган высшего познания. *Человек*. 1991. №. 6. С. 104-115.
41. Гаврилюк Т. В. Християнська антропологія в її сучасних трансформаціях: дис. ... д-ра філос. наук. : 09.00.11; Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди. Київ, 2015. 395 с.
42. Галахов И., прот. Николай Иванович Пирогов и его религиозно-философские взгляды. Томск: Тип. Дома Трудолюбия, 1911. 18 с.
43. Гареев Р. Х., Ахунова Г. М. Синергетика в медицине. *Проблемы современной науки и образования*. 2017. № 27 (109). С. 84
44. Гитиновасов М. Абу Бакр Мухаммад Ибн Закария Ар-Рази – Гален арабского мира. Режим доступа: http://islamdag.ru/lichnosti/46124_ (Дата звернення 11.09.16)
45. Глобальна біоетика: сучасні виміри, проблеми, рішення: Матеріали III Міжнародного симпозіуму з біоетики Україна, Київ, 7-8 квітня 2004 р. Упор. О.М. Лисенко, С.В. Вековшиніна. Київ: Сфера, 2004. 199 с.
46. Головчук В. Т., Голубович И. В. «Право на суїцид» в концепции Саймона Кричли в контексте теоретико-мировоззренческих оснований биоэтики. *Виклики інформаційного суспільства: від біоетики до ноетики: Матеріали VII Міжнародного симпозіуму з біоетики, присвяченого пам'яті д.філос.н.,*

професора Валентина Леонідовича Кулініченка 22-23 жовтня 2015 р., Київ. К.: «Графіка і Дизайн», 2015. С. 19-20.

47. Голубович И. В. Биография: силуэт на фоне Humanities. (методология анализа в социогуманитарном знании). Одеса: «ЧП Фридман», 2008. 372 с.

48. Голубович І.В. Біографія як соціокультурний феномен: методологія аналізу в гуманітарному знанні. *Філософська думка*. 2008. № 4. С. 122-136.

49. Голубович И. В. «Гуманитарная экспертиза» в контексте преподавания философско-антропологических дисциплин. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Науковий журнал. Вип. 2. Дніпропетровськ: Вид. Дніпропетровського національного ун-ту, 2011. С. 139–146.

50. Голубович І.В., Моцаренко К.Д. «Гуманітарна експертиза»: теоретико-методологічний профіль та прагматика. Місце методології у філософському та конкретно-науковому дискурсі: історія і сучасність. Тези наукової конференції 30-31 березня 2018 р., м. Львів/ Відп. редактор В.П.Петрушенко. Львів: Ліга-Пресс, 2018. С.90-93.

51. Голубович И. В., Петриковская Е. С. «Город, похожи на кувшин с молоком»: Дамаск на страницах хроники Ахмада ал-Будайри. ал Будайри Ахмад. Ежедневные происшествия Дамаска (1154/1741-й – 1176/1763-й гг./ Ахмад ал –Будайри ; араб. текст под. ред.. Мухаммада Са`ида ал-Касими ; пер. с араб., авт. предисл., коммент. Ф. О. Нофал. Одесса: ОНУ, 2019. – 162 с. (Урбанистика: первоисточники и исследования; вып. 1) .С.4 – 10.

52. Голубович І.В., Петріківська О. С., Тихомірова Ф. А. Екологічна антропологія та соціальна екологія: інтегративні напрямки практичної реалізації філософських спеціалізацій. *Знання. Освіта. Освіченість. Збірник матеріалів III Міжнародної науково- практичної конференції, м. Вінниця, 28-29 вересня 2016 р.* Вінниця: ВНТУ, 2016. С. 122-125.

53. Голубович И. В. От гуманитарной экспертизы к экспертизе антропологической. *Философия человека. Материалы научного симпозиума, посвященного памяти философа и психолога Галины Иванченко*. Таганрог, 7-8 июня 2013 г. Таганрог: Изд-во А.Н. Ступина, 2013. С. 39– 47

54. Голубович И. В., Петриковская Е.С., Тихомирова Ф. А. Проблема человека в современной украинской онтологии. Метафізичний дискурс у філософії: історія і сучасність. *Тези Міжнародних наукових конференцій «XXIX-ті Читання, присвячені пам'яті засновника Львівсько-Варшавської філософської школи Казимира Твардовського», 10-11 лютого 2017 року.* Львів: Видавництво «Ліга-Пресс», 2017 С. 168-171.
55. Голубович І.В., Тихомірова Ф. А. Від інклюзивного міста до інклюзивного суспільства. *Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та суспільно-психологічні аспекти здоров'я. Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної інтернет-конференції 21 червня 2018 року м. Одеса, Україна.* Одеса, 2018: С. 101-105.
56. Гончарь М. О., Ріга О. О., Пеньков А. Ю. Принципи надання паліативної допомоги дітям. М. О. Гончарь, О. О. Ріга, А. Ю. Пеньков. Харків: ХНМУ, 2016. 112 с.
57. Горбунова Л. С. Опыт POSSИБИЛИСТСКОГО мышления и возможности его развития в синергетической парадигме. *Практична філософія.* 2003. № 1 (7). С. 63-76.
58. Горбунова С.М. Валеология: философско- антропологические аспекты : дис... канд. филос. наук: 09.00.04 Таврический национальный ун-т им. В.И.Вернадского. Симферополь, 2000. 156 л.
59. Греки, араби і ми. Дослідження ісламофобії в гуманітарних науках. За ред. Ф. Бютгена, А. де Лібера, М. Рашеда, І. Розье-Катак. Переклад з французької А. Репа. Київ, Ніка-Центр, 2012, 304 с.
60. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М.: Издательство АН СССР, 1960. 330 с.
61. Григорян С Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., Наука. 1966, 352 с.
62. Данилов Ю.А. 2002. Синергетика – внутри и вокруг человека. Философия науки: синергетика человекомерной реальности. Москва, ИФРАН, 2002. Вып. 8. С. 89–93.

63. Денисенко А. Теологія визволення. Ідеї. Критика. Перспективи. Київ, Дух і Літера, 2019. 192 с.
64. Джалилов З.Г. Ученые мусульманского Востока: Абу Бакр ар-Рази и его философия. *Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук.* 2008. № 2. С. 17-21.
65. Джураева Н. Н. Сущность и предназначение человека в философии Абу Бакра ар Рази. *Ученые записки Худжанского гос. ун-та имени академика Б. Гафурова. Серия: Гуманитарные науки.* 2017. С. 67-72
66. Диноршоев М., Мирбобоев М. Абу Бакр Ар-Рази и его «Духовная медицина». В кн. Абу Бакр Ар-Рази Духовная медицина, Пер. с арабского Т. Мардонова. Спецредактор М. Диноршоев. Душанбе: Ирфон, 1990. С. 3-22.
67. Диноршоев М. Плюралистическая философия Абу Бакра ар-Рази. Душанбе, Дониш, 2013. 349 с.
68. Дмитриева М.С. Синергетика – вид интеграционной теории. Синергетика в науке и наука языком синергетики: Сборник статей. Одесса: Астропринт, 2005. 184 с.
69. Добронравова И. С. Методологические основания междисциплинарного исследования постнеклассических практик. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження.* 2008. Вип. 19. С. 43-48.
70. Додаток до міжсекторальної стратегії ЮНЕСКО в області філософії, Париж, 1995/ Пер. с франц. О. І. Хома. Режим доступу: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001386/138673E.pdf> (Дата звернення: 26.02.2019).
71. Додихудоев, Х. Д. Исмаилизм и свободомыслие Востока. Душанбе, Ирфон, 1989. 281 с.
72. Додихудоев Х. Полемика Абу Хатима ар-Рази и Абу Бакра ар-Рази. *Ишрак: ежегодник исламской философии.* 2013. № 4. С.140-161.
73. Додихудоев Х. Д. Философия исмаилизма (Характеристика основных принципов доктрины), Автореферат дис. на соискание ученой степени кандидата

философских наук. (622) Тадж. гос. ун-т им. В. И. Ленина. Душанбе : [б. и.], 1969. 22 с.

74. Доннікова І.А. Здоров'я як складова індивідуальної культури. *Створювальне знання: теоретико-методологічні та практичні аспекти*. Матеріали 2-го круглого столу «Створювальне знання: гуманізм, інновація, самоосвіта», 14 червня 2019 р. Під ред. Доннікової І. А. Одеса: НУ «ОМА», 2019, С. 58-60.

75. Донникова И. А. Культурогенная сущность социальной самоорганизации: Монография. Одесса: Печатный дом, 2011. 280 с.

76. Донникова И.А. Научно-образовательные сообщества как форма интеллектуальной культуры. *Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации*: [коллективная монография] / ред. кол. Л.Н. Богатая, И.В. Голубович, К.В. Райхерт; отв. ред. Л.Н. Богатая. Одесса, издатель С.Л. Назарчук, 2020. С. 159-175.

77. Духовные аспекты практической деятельности врача и провизора. Гриценко В.Л., Мережинская Е.Ю., Минцер О.П., Песоцкая Л.А., Тодорова В.И. Под общей редакцией Гриценко Е.Н. Львов: УАД, 2006. 192 с.

78. Духовно ориентированная психотерапия патологических зависимостей / под ред. Г.И. Григорьева. СПб. : ВМедА, 2008. 504 с.

79. Дюмазедье Ж.Р. На пути к цивилизации досуга . *Вестник Московского университета. Серия 12. Социально-политические исследования*. № 1. 1993. С. 83-88.

80. Ершова-Бабенко И.В. Гипертеория «brain-psyche-mind/consciousness» – постнеклассическое общее решение проблемы и методология исследования психомерности. *Norwegian Journal of Development of the International Science*. 2019. № 29. Р. 45–50.

81. Ершова-Бабенко И.В. Методология исследования психики как синергетического объекта : монография. Одесса, ОДЭКОМ, 1992. 124 с.

82. Ершова-Бабенко И. В. Проблема новой научной картины мира. Мир «цифры» и «цифро-субъекта». *Norwegian Journal of development of the International Science*. 2020, Vol.4, No.44, С. 60-67.
83. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетика. Херсон: изд-во «Гринь Д.С.», 2015. 488 с.
84. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. Концептуальная модель. В.: NOVA KNIGA, 2005. 368 с.
85. Етичні проблеми профілактичної медицини: вплив довкілля, харчування та умов праці на здоров'я населення. *Матеріали VI Міжнародного симпозиуму з біоетики*, 11-12 жовтня 2012 р. Упор.: Мазур Л.М., Остапенко Б.І., Пустовіт С.В. Київ: «Арктур-А» 2012. 92 с.
86. Закариєи Розї. Мунтахаби осор: Ҳикоятҳо. Душанбе: Адиб, 1989. 160 с.
87. Запорожан В. М., Доннікова І. А., Ханжи В. Б. Біоетика: від теорії до практики. відп. ред. О. О. Кришталь. Київ, ВД «Авіцена», 2021.
88. Запорожан В. М., Доннікова І. А., Ханжи В. Б. Між добром та злом: моральне самовизначення людини. Одеса: Одеський медуніверситет, 2020. 264 с.
89. Зарринкуб А. Х. Исламская цивилизация М.: Андалус, 2004. 218 с. Режим доступу: <https://aquabook.xyz/books/islamskaya-tsilivizatsiya-velikie-otkryitiya-i-dostijeniya-chelovechestva> (Дата звернення: 20.12.2018).
90. Ібн Рушд. Вирішальне слово про зв'язок релігійного закону та людської мудрості. Пер. з араб., передм. та ком. М. Якубовича Острог: Національний університет «Острозька академія», 2011. 84 с.
91. Ібн Сіна. Книга спасіння: Логіка. Фізика. Метафізика. Переклад з арабської Михайла Якубовича. Київ: Темпора, 2020. 592 с.
92. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. Перевод с арабского и фарси-дари. Редкол.: М.С. Асимов (отв. ред.), Е.М. Примаков, Э.Ю. Юсупов, Г.А. Ашуров, В.Е. Евграфов, Е.А. Фролова. Москва: Наука, 1980. 551 с.
93. Ибрагим Т.К. Классическая мусульманская цивилизация (ценности и институты). Исламская цивилизация в глобализирующемся мире. М., 2011. С. 7-23

94. Іванчіч Т. Діагностика душі й агіотерапія.[пер. з хорв.]. Львів: Свічадо, 2010. 296 с.
95. Иерофей (Влахос), митроп. Православная психотерапия. [пер. с новогреч. Свято-Троицкая Сергиева Лавра]. Сергиев Посад :ТСЛ, 2012. 368 с
96. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе; пер. с англ., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: ООО «Садра», 2020. 224 с.
97. Інтегративна антропологія. 2017. № 2 (30). С. 4–9. Режим доступу : <https://journal.odmu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/3663> (Дата звернення: 26.11.2017)
98. Іоан Павло II. Бог, багатий милосердям (Dives in misericordia): [Енцикліка про Божу любов до людини (30 листопада 1980 р.)] [пер. з італ.]. Київ, Місіонер, 2008. 64 с.
99. Іслам и модерн: сборник статей. Пер. с перс. И. Р. Гибадуллина; науч. ред. Е. А. Фролова. М.: Садра, 2017. 277 с.
100. История арабо-мусульманской философии. Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.
101. История таджикской философии с древнейших времен до ХУ в. Том 2. Душанбе: Дониш, 2012.
102. Исоев М. Общность и отличие этики Рази и Мискавайха. *Известия Академии наук Республики Таджикистана*. 1992. № 4. С 46-55.
103. Исхаков В. И., Исхакова Т. Н. Древо мудрости и здоровья. Питание в истории культуры народов Востока. Ташкент: Издательство «Фан» АН Республики Узбекистан, 1991. 143 с.
104. Иудаика в Одессе : сб. статей по итогам работы прогр. по иудаике и израилеведению Одес. нац. ун-та им. И. И. Мечникова. ред. кол.: И. В. Голубович, О. А. Довгополова, Э. И. Мартынюк, Е. С. Петриковская. Вып. 5. Одесса : Фенікс, 2019. 136 с.
105. Каримов И. У. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны -тайн», Ташкент: Изд. АН Узб. ССР, 1957. 259 с.

106. Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока (эпоха средневековья). Монография. М.: Изд-во УДН, 1987. 173 с.
107. Кирилюк О. С. Доповіді та статті. 1977-2020 рр.: ювілейна зб. наук праць до 70-річчя проф. О.С.Кирилюка. Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти. Київ, 2020. 764 с.
108. Кирилюк О. С. Світоглядні категорії гранічних підстав в універсальних вимірах культури. Монографія. 90 років Національній академії наук України. До 80-річчя академіка В. І. Шинкарука. Одеса: Центр гуманітарної освіти НАН України. Одеський філіал. Автограф, 2008. 416 с.
109. Кирюшко Н. И. Интересен ли ислам украинскому обществу? *Апприуд*. 2000. № 3. С. 2-4.
110. Кирюшко М. Іслам у поліконфесійній Україні. *Іслам і сучасний світ: Роботи учасників другого та третього Всеукраїнського конкурсу ісламознавчих досліджень молодих учених ім. А. Кримського*. К.: Ансар Фаудейшн, 2009. С. 9-14.
111. Кожин В., свящ. Николай Иванович Пирогов, как религиозный мыслитель. Казань: Центральная типография, 1914. 18 с.
112. Козобродова Д. Эволюция представлений о сложных самоорганизующихся средах/системах в гуманитаристике на рубеже XX – XXI вв. *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2018. Вып. 2 (42). С. 119–133.
113. Кныш А.Д. Борьба идей в средневековом исламе: теология и философия *Ишрак: ежегодник исламской философии*. 2011. №2. С.460-501. Режим доступа: <https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/28knish.pdf> (Дата звернення: 26.02.2014)
114. Кныш А.Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. 192 с.
115. Кныш А. Д., Маточкина А. И. Ислам: история, культура и практика. Вводный курс: учебное пособие. СПб., Президентская библиотека, 2015. 59 с.
116. Князева Е.Н. Основания синергетики: Человек, конструирующий себя и свое будущее. М.: URSS, 2011. 264 с.

117. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным. *Вопросы философии*. 1992. № 12, с. 3-20.
118. Колінько М. В. Вплив культурних контекстів на міжкультурну комунікацію. *Світогляд. Філософія. Релігія: зб. наук. праць*. 2018. Вип. 13. С. 108–116.
119. Колінько М. Міжкультурна комунікація: від розрізнення до включення. *Intercultural Communication*. 2019. Vol. 6 (1). P. 189–212.
120. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: топологічний вимір : монографія. Вінниця : ТОВ «ТВОРИ», 2019. 344 с.
121. Колінько М. В. Топосы дихотомической модели «Восток-Запад». *Философия и ценности современной культуры : материалы Междунар. научной конференции, 10–11 октября 2013 г. Электронные текстовые данные*. Минск : БГУ, 2014. С. 730–732.
122. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. (Пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б.Вертгейм). Новосибирск. Сибирский хронограф. 2002. 1280 с.
123. Комили А.Ш. О естественнонаучном, философском и педагогическом учении Абу Бакра ар-Рази *Вестник таджикского государственного университета коммерции. Душанбе*. 2015. №3 (12). – С.132-140. Режим доступа: [http://tguk.tj/vestnik/Вестник_3\(12\)-2015.pdf](http://tguk.tj/vestnik/Вестник_3(12)-2015.pdf) (Дата звернення: 26.02.2018)
124. Копа В. М. Соціальна валеологія: навчальний посібник. Львів : Новий Світ – 2000, 2011. 203 с.
125. Копа В. М. Соціальна цінність модусу здоров'я: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03/ Одеський національний університет імені І. І. Мечникова. Одеса, 2006. 20 с.
126. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии М. : Энигма, 1997. 501 с.
127. Корбен А. История исламской философии. Пер. с французского А.А.Кузнецова. М.: Прогресс-Традиция, 2010, 360 с.

128. Кулініченко В. Біоетика як етична концепція. *Науковий світ*. 2006. № 5. С. 15-19.
129. Кулиниченко В.Л. Творческое наследие. Избранные статьи. Киев: 2015, 96 с.
130. Кулиниченко В. Л. Современная медицина: трансформация парадигм теории и практики: философско-методологический анализ К. : Центр практичної філософії, 2001. 237 с.
131. Кулініченко В. Л. Філософсько-методологічний аналіз процесу зміни парадигм у сучасній медицині та охороні здоров'я: автореф. дис. .. д-ра філос. наук: 09.00.09 / В. Л.Кулініченко; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2002. 32 с.
132. Культура украинских философских сообществ: ситуация трансформации: [коллективная монография] / ред.кол. Л.Н.Богатая, И.В.Голубович, К.В.Райхерт; отв. ред Л.Н.Богатая. Одесса. издатель С.Л. Назарчук, 2020. 234 с. URL: <http://dspace.onu.edu.ua:8080/handle/123456789/28085> (Дата звернення: 22.12.2020)
133. Кундиев Ю.И. Состояние биоэтики в Украине. *Медицинский всемир*. 2002. Т.2, №1/2, С. 32-34.
134. Кэрролл Л. Пища для ума. *Дневник путешествия в Россию в 1867. Пища для ума. «Месть Бруно» и другие рассказы/* Пер. с англ. А. Боченков. М.: ЭКСМО, 2004. С. 125–137.
135. Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей. [пер. с франц.]. М. : Изд-во «Паломник», 2014. 156 с.
136. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. [пер. с франц.]. М. : Изд-во Сретенского мон-ря, 2007. 224 с.
137. Лимэн О. Введение в классическую исламскую философию. Пер. с англ. М.: Весь мир, 2007. 280 с.
138. Лубська М.В. Особливості фальсафа у контексті створення, розробки ідеальних, умоглядних систем для реалізації суспільно-релігійних потреб.

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер.: Історичне релігієзнавство. 2010. Вип. 3. С. 132–142.

139. Лутай В. С. 2004. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход. К.: Парапан, 215 с.

140. Лысенко О. В. Системно-синергетический подход в медицинских исследованиях. Актуальні питання теоретичної медицини. *Актуальні питання клінічної медицини: матеріали науково-практичних конференцій студентів, молодих вчених, лікарів та викладачів, Суми, 20-22 квітня 2011 року*. Відп. за вип. Л.Н. Приступа. Суми: СумДУ, 2011. Ч.1. С. 89-90.

141. Майнцер К. Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение. *Вопросы философии*. 2010. № 10. С. 84-98.

142. Марчук О. Т. Здоров'я розуму: східнопатристичний концепт структурнофункціональних особливостей. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. Дніпропетровськ : Дніпропетровський нац. ун-т імені О. Гончара, 2016. Вип. 3 (12). С. 134–143.

143. Марчук М. Парадигма здоров'я людини з погляду сучасної гуманітарнонаукової методології *Науковий вісник ЧНУ ім. Ю. Федьковича*. Вип. 602-603. Філософія, 2012. С. 64-69

144. Марчук О. Т. Досвід становлення агіотерапії (за працями Т. Іванчіча) *Наук. вісн. Чернівецького ун-ту: Зб. наук. праць*. Вип. 646-647. Філософія. 2013. С. 193–199.

145. Марчук О. Т. Задоволення, печаль, страх: ознаки здоров'я в смисловій інтерпретації мислителів східної патристики. *International Scientific Practical Conf. Actual questions and Problems of development of Social Sciences : Conf.Proceed., June 28-30, 2016. Kielce* : Holy Cross University, 2016. P. 39–42.

146. Марчук О. Т. Концепт «терапевтичної теології» у працях європейських науковців ХХ – початку ХХІ століття. Ексцентрика єдності в галузеводослідницькій багатовекторності наукових розробок римо-католицьких учених. *Релігія та Соціум*, 2013. С. 77–87.

147. Марчук О. Т. Концепція духовного здоров'я в антропології східної патристики : автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00. М-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2017. 17 с.
148. Матеріали VII Міжнародного симпозиуму з біоетики «Виклики інформаційного суспільства: від біоетики до ноетики», присвяченого пам'яті д. філос. н., професора Валентина Леонідовича Кулініченка (Київ, 22–23 жовтня 2015 р.). / Упор. С. В. Пустовіт [та ін.]. К. : Графіка і дизайн, 2015. С. 85–86. Режим доступу : <https://nmapo.edu.ua/images/FakPidVik/KafFilos/Tezisy.pdf> (Дата звернення: 12.12.2016)
149. Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). Отв. ред. О.Е. Баксанский. М.:Эдиториал УРСС, 2001. 264 с.
150. Мец А. Мусульманский ренессанс. 2-е изд. Пер. с нем. и предисл. Д. Е. Бартельс. М.: Главная редакция восточной литературы изд. «Наука», 1973. 473 с.
151. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. Сб. ст. Отв. ред. Степанянц М.Т., Шаймухамбетова Г.Б. М.: Наука: Главная редакция Восточной литературы, 1987.
152. Москаленко В.Ф. Біоетика: філософсько-методологічні та соціально-медичні проблеми. Вінниця: Нова Книга, 2005. 218 с.
153. Насири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников. Пер.с тадж.(перс.), вступит. ст. и коммент. М. Диноршоева. Душанбе: Нодир, 2005, 635 с.
154. Ницше Ф. Ессе Номо. Как становятся сами собою/ Пер. с нем. Ю. Антоновский. Ницше Ф. *Ессе Номо. Антихрист*. М.:Азбука-классика, 2007. С. 5–124.
155. Новолодская Е.Г. Развитие здравотворческих идей в истории цивилизаций античности и средневековья *Концепт*. 2012. №8. С. 1–12. Режим доступу: <http://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-zdravotvorcheskih-idey-v-istorii-tsvivilizatsiy-antichnosti-i-srednevekovuya> (Дата звернення: 26.03.2018).
156. Нофал Ф. О. Диалектика авраамического символа. М., ООО «Садра», 2020. 328 с.

157. Нофал Ф. О. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Отв. ред. Е. С. Петриковская. Одесса: «Феникс», 2016. 210 с. (Философское востоковедение в Одесском университете. Т. I)
158. Нофал Ф. О. Предисловие // ал Будайри Ахмад. Ежедневные происшествия Дамаска (1154/1741-й – 1176/1763-й гг./ Ахмад ал –Будайри ; араб. текст под. ред.. Мухаммада Саида ал-Касими ; пер. с араб., авт. предисл., коммент. Ф. О. Нофал. Одесса: ОНУ, 2019. С. 8–24.
159. Нофал Ф. О. Философия исламо-христианского диалога. Наброски к методологии полемики. М.: Издательство «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2019. 192 с.
160. Нуралиев Ю.Н. Медицина эпохи саманидов. Душанбе: Деваштич, 2003, 200 с.
161. Павлова О.С. Здоров'я особистості крізь біоетичну парадигму. *Створювальне знання: теоретико-методологічні та практичні аспекти*. Матеріали 2-го круглого столу «Створювальне знання: гуманізм, інновація, самоосвіта», 14 червня 2019 р. Під ред. Доннікової І. А. Одеса: НУ «ОМА», 2019, С. 63-65
162. Панфилова Т., Степанянц М. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. *Вопросы философии*. 2020. Т. № 5. С. 215-218.
163. Петінова О.Б. Інтерпретація свободи в концепції лібералізму. *Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах*. Дніпропетровськ. № 9 (101), 2013. С.71 – 79
164. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. 428 с.
165. Пирогов Н.И. Вопросы жизни. Дневник старого врача (юбилейное издание, посвященное 200-летию со дня рождения Н.И. Пирогова). М: НМХЦ им. Н.И. Пирогова, 2010. 440 с.

166. Платон. Тимей / Пер. з древнегреч. С. С. Аверинцев // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М. : Мысль, 1994. С. 50–421.
167. Поттер В. Р. Биоэтика мост в будущее: пер. с англ.; ред. пер. С. В. Вековщина, В. Л. Кулиниченко ; Украинская ассоциация по биоэтике; Украинская ассоциация по биоэтике. К. : Видавець Вадим Карпенко, 2002. 216 с.
168. Поттер В. Р. Движение культуры к более жизненным утопиям с целью выживания. *Практична філософія*, 2004. №1. С. 4–14.
169. Препотенська М. П. Homo urbanus: феномен людини мегаполісу: Монографія (друге доповнене видання), Київ, Інтелсервіс, 2020. 444 с.
170. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
171. Пустовит С.В. Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ). К.: Арктур – А, 2009. 324 с.
172. Пустовіт С.В., Бойченко Н.М. Кодекс медичної етики: філософські та біоетичні аспекти. Нариси з біоетики. К.: НАНУ, 2020.
173. Рамезан И.М. Проблемы персидско-таджикской натурфилософии IX-XI вв. Автореферат...канд.филос.н. Душанбе: ТГПУ имени Садриддина Айни, 2014. 16 с.
174. Рамезан И. М. Фалсафаи илми Закариёи Розй (Философия науки Закарии Рази). *Журнал «Вестник ТНУ»*, №11(75), 2011. Ч.Н. С.239–242.
175. Рахім Амір Хуссейн Гуманістичні ідеї філософії Абу Бакра ар-Разі *Вісник Львівського університету. Серія філос-політолог. студії*. 2017. Випуск 10. С.72–77.
176. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі в контексті сучасної біоетики. *Філософські засади медичної теорії та практики, Матеріали VIII Наукового симпозиуму з міжнародною участю, присвяченого 100-річчю заснування Національної медичної академії післядипломної освіти ім. П. Л. Шупіка МОЗ України (27-28 вересня 2018 р., м. Київ)*. Упор. С. В. Пустовіт, Л. А. Палей. К.: Графіка і дизайн, 2018. С. 85–87.

177. Рахім Амір Хуссейн Духовна медицина Абу Бакра ар-Разі: філософський аспект. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2017. Випуск 12. С.118–124.
178. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу Бакра ар-Разі у межкультурному діалозі: соціально-філософські сенси та орієнтири. *European philosophical and historical discourse*, 2020, Volume 6, Issue 1, pp. 120–126.
179. Рахім Амір Хуссейн «Духовна медицина» Абу-Бакра ар-Разі: холистичні та аксіологічні виміри. *Людина як цілісність: філософсько-методологічні, соматичні та соціально-психологічні аспекти здоров'я*: Збірник матеріалів наукової інтернет-конференції, м. Одеса, 21 червня 2018 р., Одеськ. нац. мед ун-т, каф. філософії та біоетики: Міжнародна академія психосінергетики та альфалогії. Одеса, 2018. С. 75–79
180. Рахім Амір Хуссейн Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2017. №19. С. 132–136.
181. Рахім Амір Хуссейн Питання практичної філософії в трактаті Абу Бакра ар-Разі «Духовна медицина»: соціально-етичний аспект. *Докса. Збірник наукових робіт з філософії та філології*. Вип I (29): Про сакральне-1. Одеса: ОНУ імені І. І. Мечникова, 2018. С. 69-78.
182. Рахім Амір Хуссейн *Рецепція ідей епікуреїзму в «Духовній медицині» Абу Бакра Ар-Разі: соціально-філософський контекст*. Вісник Львівського університету. Серія філос-політолог. студії. 2018. Випуск 18.С. 26–33.
183. Рахим Амир Хуссейн Философские взгляды Абу Бакра ар-Рази в контексте полемики с его современниками, последователями и критиками. *Матеріали III Інтернет конференція студентів, аспірантів та молодих науковців «Суспільство, культура, особистість у сучасному світі»*. Луцьк: ЛНТУ, 2016. С. 42–43.
184. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток: Сб. ст. АН СССР, Ин-т философии. Отв. ред. Е. А. Фролова. М.: Наука, 1990. 230 с.

185. Релігієзнавство в Україні. В 2-х томах. Книга друга. За наук. ред. А.Колодного. К.: Українська асоціація релігієзнавців, 2010. С.220–240.
186. Розин В. М. Здоровье как философская и социально-психологическая проблема. *Мир психологии*. 2000. № 1. С. 12–31.
187. Сагадеев А. В. Статус философии в «теологизированном обществе» средневекового мусульманского Востока. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. [Собр. переводов в 3-х т.] /Сост. и отв. Ред. А. С. Кирабаев. Т. 1. М.: Изд. дом. Марджани, 2009. С. 8–27.
188. Саліх І. Світло зі Сходу. Європейський Ренессанс як породження мусульманської культури. Режим доступу: <https://islam.in.ua/ua/tochka-zoru/svitlo-zi-shodu-ievropeyskiy-renesans-yak-porodzhennya-musulmanskoji-kulturi> (Дата звернення 26.01.2021).
189. Секундант С. Г. Эренфрид Вальтер фон Чингаус: «medicina mentis» как первая философия и всеобщая наука. *Sententiae*. 2014. №2 (XXXI). С. 93 – 107.
190. Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский Дом ЯСК, 2019. 216 с.
191. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция. Этическая мысль. М.: 2000. С. 46–69.
192. Смирнов А.В. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия. Введение, перевод с араб. и комментарии. *Вестник РГГУ. Вып.4. Восток: Исследования. Переводы*. М.:РГГУ, 2000, с.52–86
193. Социальная биоэтика сквозь призму глобальной биоэтики. Междунар. гос. эколог. ин-т им. А. Д. Сахарова Бел. гос. ун-та ; Т. В. Мельнов, Т.Н. Цырдя [и др.] ; под ред. канд. философ. наук, проф. Т. В. Мишаткиной, д-ра биол. наук, проф. С. Б. Мельнова. Минск : ИВЦ Минфина, 2018. 518 с.
194. Социально-философские аспекты наномедицины: перспективы, проблемы, риски . И. В. Артюхов [и др.] *Философские науки*. 2010. № 1. С. 84–101; № 2. С. 80–88.

195. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. [Собр. переводов в 3-х т.]. Сост. и отв. Ред. А. С. Кирабаев. Т. 1. М.: Изд. дом. Марджани, 2009. 272 с.
196. Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. [Собр. переводов в 3-х т.]. Сост. и отв. Ред. А. С. Кирабаев. Т.2. М.: Изд. дом. Марджани, 2009. 272 с.
197. Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. отв. ред. Е. А. Фролова. М. : Восточная литература, 1998. 527 с.
198. Старр С. Ф. Утраченное Просвещение: золотой век Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана. М.: Альпина Паблишер, 2017. 574 с.
199. Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. Ин-т философии РАН. М.: Наука ,Вост. Лит., 2020. 183 с.
200. Степанянц М.Т. На пути преодоления стереотипов. (Факторы провокации исламофобии). *Ислам в современном мире*. 2019. Т. 15. № 2. С. 121–134.
201. Створювальна сила знання: монографія. Книга перша / авт. кол.; відп. ред.: І. А. Доннікова, Н. В. Кривцова. Одеса: Фенікс, 2020. 250 с.
202. Сулейманова Л. Ф. Соціальне буття людини у християнській та ісламській культурах. Дис... к.філос.н. : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Київ-Переяслав-Хмельницький: ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г. Сковороди, 2019. 241 с.
203. Таранов С. Теологічний екзистенціалізм. Київ: Четверта хвиля, 2014. 328 с.
204. Тихомірова Ф. Біоетика: системний погляд. *Totallogy–XXI. Постнекласичні дослідження*. 2015. № 32. С. 231–239.
205. Туренко В. Феномен любові: філософсько-антропологічні виміри східнопатристичної традиції : дис. .. канд. філос. наук: 09.00.04 Київ., 2014. 200 с.
206. Философские проблемы биологии и медицины : [сб. докл. и сообщ. ежегод. конф., 26–27 октября 2016 г., Москва / редкол. : Моисеев В. И. (гл. ред.) и др.]. Вып. 10 : Многообразие биомедицинского опыта и знания. Саратов :

- ООО «Издательский дом “Вариа”», 2016. С. 187–188. Режим доступа : http://ukros.ru/wp-content/uploads/2016/11/Sbornik_10.pdf (Дата звернення 26.07.2018).
207. Франк С. Пирогов как религиозный мыслитель. *Путь*. № 32. 1932. С. 73–84.
208. Фролова Е. А. Арабо-исламская философия в средние века. История восточной философии. Отв. ред. М. С. Степанянц. М.:ИФ РАН, 1998. 112 с.
209. Фролова Е. А. Дискурс арабской философии. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 312 с.
210. Фролова Е. А. Концепция эпистемологического разрыва у Аль-Джабири. *Иширак: ежегодник исламской философии*. 2011. № 2. С. 238–254.
211. Фролова Е.А. Наука и ислам (некоторые философские аспекты их взаимоотношений).Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. Сб. ст. Отв. ред. Степанянц М.Т., Шаймухамбетова Г.Б. М.: Наука: Главная редакция Восточной литературы, 1987. С. 117-134.
212. Фролова Е.А. Отношение арабских философов к проблеме знания и веры, науки и религии. Философия и религия на зарубежном Востоке: XX век. Сб. ст. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. С. 166-180.
213. Фролова Е. А. Х. Ханафи и М.А. аль-Джабири: два подхода к современной арабо-мусульманской культуре. *Иширак: ежегодник исламской философии*. 2016. С. 202-216.
214. Фуко М. Рождение клиники. / Пер. с франц. А.Ш. Тхостов. М.: Смысл, 1998. 310 с.
215. Фуко М. Рождение социальной медицины. Интеллектуалы и власть. Часть 3. Статьи и интервью/ Пер. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. С. 88.
216. Хайдарова С.С. Философские и этические взгляды Абубакра ар-Рази. Автореф. дис. к.филос.н. Душанбе: Таджикский гос. институт языком имени С. Улугзаде, 2012. 23 с.

217. Хакен Г. Самоорганизующееся общество. Синергетическая парадигма. Социальная синергетика. Пер. с нем. Е.Н. Князевой. М.: Прогресс-Традиция, 2009, С. 350-369.
218. Ханжи В.Б. Криогенное замораживание и нанотехнологии: шанс для человечества или скрытая угроза его существованию? Шостий Національний конгрес з біоетики з міжнародною участю : [збірник матеріалів, 27–30 вересня 2016 р., Київ / орг. ком. конгр. : Кундієв Ю. І. (голова) та ін.]. Київ, 2016. С. 68–69.
219. Ханжи В. Б. Парадигмальное обоснование биоэтических принципов в процессе обучения студентов медицинского университета. Философские проблемы биологии и медицины : [сб. докл. и сообщ. ежегод. конф., 26–27 октября 2016 г., Москва / редкол. : Моисеев В. И. (гл. ред.) и др.]. Вып. 10 : Многообразие биомедицинского опыта и знания. Саратов : ООО «Издательский дом “Вариа”», 2016. С. 187–188.
220. Ханжи В. Б. Проблема жизни и смерти в контексте человекомерности науки. Постнеклассическое знание и наследие И. Пригожина: Вопросы мышления и познания : Матер. XII Международных Пригожинских чтений (17 сентября 2015 г. – 25 января 2016 г. – 26 мая 2016 г., Одесса) / Одесск. нац. мед. ун-т и др. ; ред. кол. : докт. филос. наук И. В. Ершова-Бабенко (отв. ред.) и др. Одесса : Печатный дом, 2016. С. 196–199.
221. Ханжи В. Б. О детерминации развертывания научно-технической компоненты человеческой истории и антропного времени: аттрактор смерти и аттрактор жизни. Философские проблемы биологии и медицины : [сб. докл. и сообщ. ежегод. конф. / редкол. : Моисеев В. И. (гл. ред.) и др.]. М. : Принтберри, 2007. Вып. 7 : Естественнонаучный и гуманитарный полилог. 2013. С. 145–148.
222. Ханжи В. Б. Моделювання гармонійних умов співіснування одиниць антропного часу як філософсько-методологічна засада гуманітарної та етичної експертизи. Матеріали VII Міжнародного симпозіуму з біоетики «Виклики інформаційного суспільства: від біоетики до ноетики», присвяченого пам'яті д.

- філос. н., професора Валентина Леонідовича Кулініченка (Київ, 22–23 жовтня 2015 р.). / Упор. С. В. Пустовіт [та ін.]. К. : Графіка і дизайн, 2015. С. 85–86.
223. Ходжсон М. История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2013, 1088 с.
224. Царенко Л.Г. Українські традиційні моделі здоров'я. *Психологічний часопис*, №2 (2). 2015. С.101.
225. Ціпко А. В. Україна і Близький Схід. *Україна і Схід: панорама культурно-спільнотних взаємин*. К: Українська Видавнича Спілка, 2001. С. 51-109.
226. Шад П. Закария Рази - иранский материалист и атеист раннего средневековья. *Вопросы философии*. 1958, №6, с. 78-82.
227. Шамолов А А Абу Бакр ар-Рази Духовная медицина. *Известия АН Тадж ССР. Серия: философия, экономика и правоведение*. 1991. №3. С. 40-45.
228. Шамша И.В. «Цивилизация досуга» как контекст философствования. *Оралдың ғылым жаршысы: Научно-теоретический и практический журнал*. 2014. № 48 (127). С. 5–12
229. Шамолов А А Абу Бакр ар-Рази Духовная медицина. *Известия АН Тадж ССР. Серия: философия, экономика и правоведение*. 1991. №3. С. 40-45.
230. Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979.152 с.
231. Шармін Іслам. Етика допоміжної репродуктивної медицини: порівняльний огляд ісламської та західної світської медицини. Пер. с англ. О. Тимчишин. Ічня: ПП «Формат», 2019. 28 с.
232. Шестерикова О.А. Трансформация медицинского дискурса в современной европейской культуре дис. ... канд. филос. наук. С-Пб, 2014. 155 с.
233. Шестерикова О.А., Галковская О.А. Метаморфозы медицинской этики и социализация медицины: культурологические аспекты. *В мире научных открытий*. 2013. №11.3 (47) (Проблемы науки и образования). С. 319-328.
234. Шокало О. Спільність традицій української та іранської культур. Україна і Схід: панорама культурно-спільнотних взаємин. К.: Українська Видавнича Спілка, 2001. С. 110-116.

235. Шостий Національний конгрес з біоетики з міжнародною участю : [збірник матеріалів, 27–30 вересня 2016 р., Київ / орг. ком. конгр. : Кундієв Ю. І. (голова) та ін.]. Київ, 2016. С. 68–69. Режим доступу : <https://repo.odmu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/6985> (Дата звернення 04.04.18)
236. Этические комитеты: настоящее и будущее. Под ред. С.В. Вековшиной, В.Л. Кулиниченко. Киев: Сфера, 2004. 136 с.
237. Якубович М. Арабська та українська філософія: питання про спільність. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2011. Вип. 53. С. 72-79.
238. Якубович М. Іслам в Україні: історія і сучасність. Вінниця : ТОВ «Нілан-ЛТД», 2016. 264 с.
239. Якубович М. М. Співвідношення «знання-дія» у філософській думці ісламського світу. *Філософські пошуки. Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки*. Львів-Одеса: Cogito-Центр Європи, 2008. Вип. XXVII. С. 330-340.
240. Ярошенко Н. Н. Понятие «цивилизация досуга» в контексте зарубежных социокультурных исследований. *Вестник МГУКИ*. 2019. № 5. С. 92-101
241. Ярош О. А. Іслам у публічній сфері: теорії та суспільні практики: Монографія. Київ: 2020. 76 с.
242. A companion to philosophy in the middle ages. edited by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone. Blackwell Publishing Ltd, 2002 756 p. Режим доступу: [http://www.elcaminosantiago.com/PDF/Book/A Companion To Philosophy In The Middle Ages.pdf](http://www.elcaminosantiago.com/PDF/Book/A%20Companion%20To%20Philosophy%20In%20The%20Middle%20Ages.pdf) (Дата звернення 16.08.2019).
243. Adamson P. Philosophy in the Islamic World. A history of philosophy without any gaps, Volume 3, Oxford: Oxford University Press, 2016. 544 p.
244. Adamson P. Al-Rāzī. Oxford: Oxford University Press, 2021. 256 p.
245. Adamson P. (ed.) Health: a History. Oxford: Oxford University Press, 2019. 392 p.
246. Adamson P. (ed.) Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 2019.

247. Alarcos Francisco J. *Bioética e Pastoral da Saúde*. São Paulo: Paulinas, 2006. 306 p.
248. al-Mawardi A. *The Laws of Islamic Governance (al-Ahkam as – Sultaiyyah)*. London: Ta-Ha Publishers, 2000. 382 p.
249. Álvarez F. *Teologia da saúde*. São Paulo: Paulinas/Centro Universitário São Camilo, 2013, pp.133-134
250. Antonovsky A. *Health, Stress and Coping*. San Francisco ; London: Jossey-Bass; 1979, 300 p.
251. *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essay in Celebration of Richard M. Frank/ Ed. by James E. Montgomery*. Peeters: Leuven, 2006. 450 p.
252. Barth K. *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God. Volume I, 2*. Edinburgh: T & T Clark, 1975, 922 p.
253. Beuchamp Tom L. e Childress James F. *Principles of Biomedical Ethics*. Fourth Edition. New York Oxford: Oxford University Press, 1994.
254. Black D. L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden – N. Y., 1990 Brill Academic Pub, 290 pp.
255. Blackshaw T. *Leisure*. Abingdon : Routledge. 2010, 192 p.
256. Boer De T.J. *The History of Philosophy in Islam*. L., E-Bookarama, 2019, 221 p.
257. Cahill Lisa Sowle. *Theology and bioethics: should religious traditions have a public voice?* *The journal of Medicine and Philosophy* 17:263-272,1992. KluwerAcademic Publishers. Printed in the Netherland, 1992. Downloaded from <http://jmp.oxfordjournals.org> at Universidad de Sevilla on August 10, 2010.
258. Corbin H., *Histoire de la philosophie islamique, I*. Coll. « Idées ». Paris, Gallimard, 1964, 383 p.
259. Donnikova I. A. *Moral search in multicultural communication. Anthropological measurements of philosophical research*. No 14 (2018). pp. 30-41.
260. Druart T-A. *Al-Razi (Razes) and Normative Ethics. Tradition and Renewal. Vol. 2*, Louvain: Leuven University Press, 1993. Pp. 167-181.

261. Druart T-A. Al-Razi's Conception of the Soul: Psychological Background to His Ethics. *Medieval Philosophy and Theology*. Vol. 5. 1996. P. 253-263.
262. Druart T-A. The Ethics of al-Razi (865-925?). *Medieval Philosophy and Theology*. Vol. 6. 1997. P. 47-71.
263. Dumazedier J. Sociologie empirique du loisir: Critique et contre-critique de la civilisation du loisir. Paris : Éditions du Seuil. 1974, 269 p.
264. Dumazedier J. Vers une civilisation du loisir? Paris : Éditions du Seuil. 1962, 319 p.
265. Esposito John L. What Everyone Needs to Know About. Islam. New York, NY: Oxford University Press, 2002, 204 p.
266. Fakhry M. Ethical Theories in Islam. Leiden, 1991, 230 p.
267. Fakhry M. A History of Islamic Philosophy Majid Fakhry New York: Columbia University Press, 1983. 394 p
268. Frank Richard M. Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and Al-Ash'ari. Texts and Studies on the Development and History of Kalam, / and edited by Dimitri Gutas. Vol. II. Routledge: Variorum Collected Studies Series. 384 p.
269. Gerone Lucas Guilherme Teztlaff de. Revista *Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. 2005, Ed. 09, Vol. 01, pp. 121-136. Режим доступа: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/наука-о-религии/наука-о-здравоохранении> (Дата звернення 20.08.2020).
270. Gerone Lucas Guilherme Teztlaff de. Um olhar sobre a Religiosidade/Espiritualidade na Prática do Cuidado entre profissionais de saúde e pastoralistas. Dissertação (Mestrado em Teologia) Escola de Educação e Humanidades. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2015. Режим доступа: http://www.biblioteca.pucpr.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3116. (Дата звернення 16.01.2019).
271. Gesteria M. Christus medicus. Jesús ante el problema del mal. Revista Española de Teología, Madrid: Cristiandad, 1991.
272. Gougenheim S. Aristote au Mont-Saint-Michel : Les racines grecques de l'Europe chrétienne, Paris, Seuil, coll. «L'univers historique », 6 mars 2008, 277 p.

273. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a category of Bourgeois Society. Translated by . Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press, 1991. 328 pp.
274. Halliday F. Islamophobia Reconsidered. *Ethnic and Racial Studies* 22. № 5. September 2007. P. 892-902.
275. Hanafi H. Islam in The Modern World: Tradition, Revolution and Culture Vol. II. Kairo: Dar Keba Bookshop. 2000, 278 p.
276. Heimann T. Cuidando de cuidadores: acompanhamento a profissionais que assistem pacientes em UTI'S – uma abordagem a partir da psicologia pastoral. Dissertação de Mestrado em Teologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2003.
277. Hourani G.F. Reason and Tradition in Islamic Ethics. Cambridge University Press, Cambr. – L. – N. Y., 2007, 300 p.
278. Ibrahim T., Sagadeev A. Classical Islamic Philosophy. Moscow: Progress, 1990, 350 p.
279. Islam and the Common Goal/ ed. By A. Salvatore, D. Eickelman. Leiden: Brill, 2004. 227 p.
280. Karaman H. Ebu Bekir er-Razi ve Tıp Etiği İlkeleri. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 30, ss. 77-87.
281. Komesaroff, P. Negotiating the Moral Education of Medical Students in the Age of Multiculturalism. *Creative Education*, 2015, 6, 472-480.
282. Koenig H. Medicina, religião e saúde: o encontro da ciência e da espiritualidade. Porto Alegre: LMP, 2012, 248 p.
283. Lapidus Ira M. A History of Islamic Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 1002 p.
284. Levin J. Deus, fé e saúde – explorando a conexão espiritualidade-cura. São Paulo: Cultrix, 2003, 247 p.
285. Luz M. Origem etimológica do termo. Режим доступа: <http://www.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/sau.html>. (Дата звернення 26.01.2017).

286. Mattila J. The Ethical Progression of the Philosopher in Al-Razi and Al-Farabi. *Arabic Sciences and Philosophy*. 2017. Vol. 27. pp. 115-137.
287. Maududi Abul ‘Ala. *Towards Understanding Islam*. Delhi, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010, 250 p.
288. Mohaghegh M. Notes on the «Spiritual Physics» of Al-Razi. *Studia Islamica*, n. 26 (1967), pp.5-22.
289. Moreira-Almedia A. et al. Envolvimento religioso e fatores sociodemográficos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. *Revista de Psiquiatria Clínica* v. 37, n. 1, 2010.: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-60832010000100003&script=sci_arttext (Дата звернення 26.09.2019).
290. Panzini R., Rocha N., Bandeira D. et. al. Qualidade de vida e espiritualidade. *Rev. Psiq. Clín.* , 2007, v. 34, pp. 105-115.
291. Panzini R. Escala de coping religioso-espiritual (escala cre). Dissertação de Mestrado em Psicologia. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.
292. Pellegrino E. D. e Thomasma D. C. *The christian virtues in medical practice*. Washington Dc: Georgetown University Press, 1996
293. Peres M. F. P. et al. A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos. *Revista Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 34, 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 16 de dezembro de 2013.
294. Pitta A. *Hospital: dor e morte como ofício*. São Paulo: Hucitec, 1991.
295. *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, ed. P. Morewedge. N. Y., Fordham University Press, 1982, 344 p.
296. Sanches M. A. *Bioética: ciência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, 21 p.
297. Sanches M. A. *Bioética e teologia - diálogo entre mínimos e máximos*. *Estudos Teológicos*, v. 51, p. 172-185, 2011.

298. Singer P. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animal.* New York:Harper Collins, 1975. 311 p.
299. Smith J. Wesley. *Culture of death: the assault on medical ethics in America.* San Francisco, California: Encounters Books, 2000.
300. Turrado Jose Luis Florez. *La bioética desde la antropología y la teología.* Revista Selecciones de Bioética. Pontifica Universidad Javeriana, Agosto de 2006. p 98.
301. Qutb M. *Islam: The Misunderstood Religion.* Markazi Maktabi Islami, Delhi-6, 5th edition (English translation), 343 p.
302. Rahman F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, 1982, 182 p.
303. Rojek C. *The Labour of Leisure: the Culture of Free Time.* London : Sage Publications, thousand Oaks, CA, New Delhi and Singapore. 2010, 208 p.
304. Rossetto E. *Epidemiologia e vigilâncias em saúde.* Brasília: W Educacional, 2011, 206 p.
305. Rossi W. *A Teologia da Libertação e as transformações do mundo.* Revista Espaço Acadêmico n. 17, out. 2002.
306. Silva A. *A capelania hospitalar: uma contribuição na recuperação do enfermo oncológico.* Dissertação de Mestrado em Teologia. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2010.
307. Salvatore A. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam.* New York: Palgrave Macmillan, 2007. 293 p.
308. Schulze R. A. *Modern History of the Islamic World.* New York: New York University Press, 1998, 450 p.
309. Stebbins R. A. *Leisure Activities in Context: A Micro-Macro. Agency-Structure Interpretation of Leisure.* New York : Routledge. 2017, 198 p.
310. Stroumsa S., Brill (Lejda) E. J. *Freethinkers of medieval Islam : Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their impact on islamic thought,* Leiden: Brill, 2nd edition, 2016, 262 p.

311. Starr S. F. *Lost Enlightenment. Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, 2013, 500 p.
312. Stepanyants M. /Paradigms of the Perfect Human and the Possibility of a Global Ethos. *Cosmopolitan Civility. Global-Local Reflections with Fred Dallmayr*. Ed. by Ruth Abbey. N.Y. Albany: State University of New York Press, 2020. P. 143–161.
313. Taylor Ch. *Modernity and the Rise of the Public Sphere. The Tanner Lectures on Human Values*. Delivered at Stanford University. February 25. 1992. Режим доступа: http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/t/Taylor93.pdf (Дата звернення 16.03.2019)
314. Tayob A. *The Public between Habermas and al-Mawardi Approaching Public Debates in Modern Muslim societies*. Режим доступа: https://www.academia.edu/8161933/The_Public_between_Habermas_and_al_Mawardi_Approaching_Public_Debates_in_modern_Muslim_societies (Дата звернення 01.08.20)
315. *The Public Spheres in Muslim Societies*. ed.by M. Hoexter, S.N.Eisenstadt, N. Levtzion. Albany: SUNY Press, 2002
316. Trasferetti J. *Teologia moral, bioética e cultura da morte: desafios para a Pastoral*. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013, pp. 147-168,.
317. Yershova-Babenko I.V. *Psychosynergetic Foundations of the Educational Process in the New Social Conditions of Preparation of English-Speaking Medical Students*. *International Journal of Arts and Social Science*. Vol.3. Issue 4 (July, 2020), pp. 8-14.
318. Walzer Richard R. *Greek into Arabic : essays on Islamic philosophy* Oxford : B. Cassirer, 1962, 256 p.
319. WHOQOL Group. «The development of the World Health Organization quality of life assessment instrument». In: J. Orley; W. Kuyken (eds.). *Quality of life assessment: International perspectives*. Heidelberg: Springer Verlag, 1994.

320. Wolfson H. A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*. Cambridge University Press, 1929. 759 c.
321. محمد اقبال ، تطور الفكر الفلسفي في الايران إسهام في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة د . . د . حسن محمود الشافعي و د. محمد سعيد جمال الدين . دار الفنية للنشر و التوزيع ، 1989 ، القاهرة
 Икбаль Мухамад, Розвиток філософської думки в Ірані, переклад д. Ал -Шафі'і Хасан Махмуд і д. Жамаальадін Мухамад Саєд. Технічний будинок по видавництву і поширенню, 1989 Каїр
322. د. عبدالرحمن البدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، الطبعة الثانية 1993 ، سينا للنشر ، مصر 264 .
 Аль- Бадаві Абдулрахман, 3 історії атеїзму в ісламі, Друге видання 1993, видавець Сіна Єгипет, 264 с.
323. دكتور علي حسين الجابري ، الفلسفة الاسلامية ، الناشر دار الزمان ، الطبعة الاولى 2009، دمشق .
 Алі Хусейн аль-Джабрі, Ісламська філософія, Видавець - Дар Аль-Заман, Перше видання 2009 Дамаск Сирія, С. 208- 209
324. د. خالد الحربي ، كتاب التجارب لابي بكر الرازي ، الطبعة الاولى 2006 ، الناشر دار الوفاء ،
 Халід Аль-Харбі, Книга експериментів Абу Бакра Ар-Разі, Перше видання 2006, Будинок Аль-Вафа, Олександрія, Єгипет, 319 с.
325. الثانية الطبعة ، الحديث العصر وحتى زمانه منذ العالم في الطب حجة ، الرازي ابوبكر ، حربي خالد د .
 Халед Харби, Абу-Бакир Ал -Рази і аргументи медицини в світі до сучасної епохи, Друге видання 2006, Видавець, Дар Аль-Вафа, Олександрія, Єгипет, 248 с.
326. - رةمير حسين نةفسانة لةنبيوان فةلسفةقو نايين و زانندا كةلتور .
 Міфологічне мислення між філософією, релігією і наукою. Афсана ля неван фальсафа і аін ізанест. *Контур*. 2010. №2. С. 144-157. (Курдською мовою)
327. 2010. حمد ئاركوئن كوحي بيرمةنديكي رةخنةكر لةشيوازي توندرةقوانةي بيركر دنةقوةي ئاينيي. كةلتور .
 13-8. Мухамад Аргон: пам'яті мислителя і критика радикального ісламського мислення. Мухамад Аргон кочі бірмандекі рахнагр ла шейоази тундрайоанаі біркрднайоаі айні. *Контур*. 2010. №2 С.8-13. (Курдською мовою)
328. امير حسين رحيم ، فةلسفةي سياسي ئةرستوتيليس ، دةزگاي چاپ و پةخشي حةمدي ، سليماني عيراق .
 Рахім Амір Хусейн, Політична філософія Аристотеля, Хамді для публікації і поширення, Сулаїманія Ірак 2011, 160 с. (Курдською мовою)

329. جمال حسين ، ففلسفةفقي ئيسلامي دةر كةوتن تا كةوتن ، لة بلاوكر او ةكانى غةز ةل نوس 2019 ، عيراق .
330. مفتاح محمد دياب ، مقدمة في تاريخ العلوم في الحضارة الاسلامية ، الناشر دار الكتب الوطنية ، بنغازي .
331. طارق بن علي حبيب ، لمحة موجزة عن تاريخ الطب النفسي في بلاد المسلمين ، دار المسلم للنشر .
332. د. سناء الخضر ، النفس بين النظر و العمل عند ابوبكر الرازي ، ، الناشر دار الوفاء 2006 ، الاسكندرية .
333. الدكتور رؤوف سبهاني ، تاريخ الفلسفة في إيران ، منشورات زين ، بيروت لبنان ، الطبعة الاولى .
334. د. عزيز عظمة ، ابوبكر الرازي ، الناشر رياض الرئيس للكتب و النشر ، سنة 2001 ، عدد الصفحات 203 .
335. الشيخ كامل محمد عويضة ، ابوبكر الرازي ، الفيلسوف الطبيب ، الناشر دار الكتب العلمية ، بيروت ،
336. مهدي فرشاد و يدالله كابلتي خوانسازي و نجمة محمدي جوجي و علي يزدي نژاد ، تاريخ علم در ايران ،
337. الدكتور موسى الموسوي ، من كندي الى ابن رشد ، بغداد العراق 1972 ، من صفحة 70 الى 7 .

338. طهران د. مهدي محقق ، الدراسة التحليلية للطب الروحاني ، مؤسسة المطالعات اسلامي 2000 ، 66 صفحه
Мехді Мохакік, Аналітичне дослідження духовної медицини, видавець
Фонд ісламського читання, 2000 Тегеран 66 с.