

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ДЗ «ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ  
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ К. Д. УШИНСЬКОГО»**

**Т.М.ПОПЛАВСЬКА**

**ПОЛІФОНІЯ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО  
ЗНАННЯ: ДІАЛОГ НА ЗЛАМІ ТИСЯЧОЛІТЬ**

*Змістовий модуль 1. Основні течії та школи західної філософської  
думки XX-XXI століть.*

*Змістовий модуль 2. Панорама східної філософії XX–XXI століть.*

**КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ**

**для здобувачів третього (освітньо-наукового) рівня  
вищої освіти ОНП Філософія**

**ОДЕСА- 2023 р.**

**УДК: 1+167/168**

Затверджено вченою радою Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

**Рецензенти:**

Доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності *Євген Борінштейн*

Доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри психології, педагогіки та лінгводидактики Державного університету інтелектуальних технологій і зв'язку *Мар'яна Пальчинська*

*Поплавська Т.М. Поліфонія сучасного філософського знання: діалог на зламі тисячоліть. Змістовий модуль 1. Основні течії та школи західної філософської думки XX-XXI століть. Змістовий модуль 2. Панорама східної філософії XX-XXI століть : конспект лекцій. Одеса, 2023. 44 с.*

З сучасну переломну епоху, коли в суспільстві відбуваються докорінні зрушення у свідомості людей, пов'язані з переоцінкою цінностей та руйнуванням віджилих ідеалів та стереотипів, назріла потреба у філософському осмисленні процесів, що відбуваються, у систематизації та узагальненні знань, накопичених у різних культурах протягом минулого століття для виходу на якісно новий рівень філософської рефлексії.

Конспект лекцій призначено для здобувачів третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти спеціальності «033 Філософія». Містить матеріал щодо специфіки дисципліни, особливостей опрацювання теоретичного курсу, теми лекцій для виконання індивідуальної та самостійної роботи, підготовки до практичних занять, містить список джерел, які допоможуть здобувачам орієнтуватися у сучасній філософії Сходу та Заходу.

## Змістовий модуль I. ПАНОРАМА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ XX-XXI ст.

### Тема 1. Основні течії та школи західної філософської думки. Американська філософія XX-XXI століть.

**Прагматизм** — доктрина або, скоріш, світогляд, що ставить усе знання і правду у пряме відношення до життя та дії; прагматизм судить про значення ідей, суджень, гіпотез, теорій і систем відповідно до їхньої здатності задовольнити людські потреби та інтереси у соціальний спосіб.

Прагматик — послідовник, прихильник прагматизму як філософської системи. В побутовому сенсі, це людина, яка все робить тільки з точки зору доцільності, вигоди, та якій не притаманні бездумні витівки.

Філософський рух прагматизму був започаткований у США як теорія знання **Чарльзом С. Пірсом** (1878) і його головними представниками були **Вільям Джеймс, Фердинанд Шиллер та Джон Дьюї**. Прагматизм і гуманізм настільки близько споріднені, що вони можуть вважатися за одне, другий будучи розширенням та експансією першого. Шиллер пояснює це відношення: «Прагматизм видається особливим застосуванням гуманізму до теорії знання. Але гуманізм видається більш універсальним. Він здається має метод який можна застосувати універсально, до етики, естетики, метафізики, теології, до кожної людської справи, і теж до теорії знання.» Отже, гуманізм і прагматизм є ідентичними в принципі і є менш-більш взаємно-замінними термінами.

Прагматизм стверджує, що про істинність вчення можна судити лише через його практичні наслідки, так, постає питання: Чи це мало б якесь значення, якби воно було істинним? Таким чином, прагматисти твердять, що всеосяжні метафізичні системи європейських філософів не мають жодного значення, оскільки їхня істинність чи помилковість не впливали на людський досвід. У науці теорія була істинною якщо вона «діяла» — якщо наставляли її очікувані наслідки. В етиці і теології, принцип або вірування було істинним, якщо воно задовольняло його власників. Так, у прагматизмі, істина не є в жодний спосіб постійною, необхідною, універсальною, об'єктивною, абсолютною, а є відносною, перехідною, відділеною, суб'єктивною, особистою. Якщо ідея, судження, припущення, аксіома, постулат, теорія чи система «працює» і задовольняє розумові, емоційні чи соціальні потреби, лише тоді і лише настільки, наскільки вона це робить, вона є цінною та істинною.

Засновник прагматизму **Чарлз Пірс** порвав з класичною традицією в гносеології, за якою пізнання — це відтворення, відображення світу, а істина полягає у відповідності (збігу) знання і дійсності. Пірс, як і Авенаріус, розглядав мислення як спосіб пристосування людини до дійсності. Пізнання як відображення дійсності, досягнення істини заради істини він заперечує, трактуючи його як пристосування до середовища, знаходження оптимальних реакцій для його контролювання, задоволення потреб людини. Отже, «мислення (пізнання) розглядається як діяльність, спрямована не на понятійне відображення світу, а винятково на регулювання стосунків між організмом і

середовищем, на витворення оптимальних реакцій на задоволення його здатностей пристосування».

Людина, на думку Пірса, виробляє сукупність звичок діяти відповідно до певного середовища, і ці звички ґрунтуються на вірі. Віра в даному разі не є суто релігійною, а швидше переконанням, довірою, яку людина відчуває до певних ідей. Розуміння віри як звички діяти певним чином Пірс запозичив у Юма. Свідомість людини, на його думку, складається не з істин, а з вірувань, тобто із звичок діяти певним чином за певних обставин. Коли ж дія не дає бажаного результату, тобто коли вірування дає збій, тоді виникає сумнів і починається дослідження, що закінчується формуванням нового переконання, нової віри.

Перехід від сумніву до віри досягається завдяки таким методам: методу сліпої впертості; методу авторитету; апріорному методу; науковому методу. Суть методу сліпої впертості полягає в ігноруванні того, що вірування не спрацьовують, у впертості нав'язуванні їх обставинам, що зрештою призводить до краху. Метод авторитету, який найбільш притаманний релігійним вченням, не врятував, на думку Пірса, жодну релігію від критики. Апріорний метод, який виходить із засад розуму, також не здатний привести до твердих вірувань у взаєминах із середовищем, та й самі філософи по-різному ставляться до нього. Справжнім методом Пірс вважає лише науковий. (В останніх трьох методах простежується спільність з трьома ступенями — релігійним, метафізичним і позитивним Конта.) Тільки він, на думку Пірса, придатний для формування спільних вірувань. Складовими наукового методу є дедукція, індукція та абдукція — метод гіпотез, завдяки якому пояснюються факти. У зв'язку із цим Пірс порушує проблему значення наукових понять і висловів (позитивісти виводили значення вислову з процедури його верифікації), у вирішенні ним якої яскраво висвітлилась суть прагматизму. На його думку, значення слова чи виразу зводиться до сукупності практичних наслідків від предмета, про який у ньому йдеться. «Розгляньте, які практичні наслідки, як ми вважаємо, можуть бути створені об'єктом нашого поняття. Поняття про всі наслідки і є повне поняття об'єкта», — пише він. Наприклад, поняття «вогонь» означає сукупність таких практичних наслідків, як тепло, опік, світло, розширення стрижня тощо. Сукупність цих практичних наслідків і є значенням слова «вогонь». Звідси і визначення прагматизму Пірсом як «вчення про те, що кожне поняття є поняттям про мислимі практичні дії». У цьому зведенні поняття до сукупності практичних дій щодо предмета, який воно відображає, і полягає суть знаменитого принципу Пірса. Іншими словами, суть прагматизму полягає в тому, що поняття предмета ототожнюється з пов'язаними з ним практичними наслідками.

Раціональний сенс цієї концепції не викликає сумніву. Зведення значення поняття до сукупності способів практичного застосування предмета, якого воно стосується, свідчить, що мислення виникло в процесі практичної діяльності людини і заради цієї діяльності. Вченому-медику справді економніше мислити

«мікроб» як сукупність дій, які він викликає. Але при цьому виникає питання, чи вичерпується значення поняття «мікроб» сукупністю його практичних наслідків. Чи можна звести наукове поняття або вислів до сукупності таких наслідків? На думку опонентів прагматизму, поняття такими наслідками не вичерпується. Під впливом критики Пірс змушений був розширити поняття «практичних наслідків» до «можливих практичних наслідків». Якщо, наприклад, певне значення предмета за певних обставин не зводиться до певних практичних наслідків, то така можливість існує в майбутньому. На цій підставі можна стверджувати, що вислів «У центрі Землі певна температура» має значення, тому що в принципі його можна звести до певних практичних наслідків.

У руслі цієї концепції Пірс переосмислює і проблему істини. Оскільки для нього важливо, щоб знання гарантувало стан віри, тобто успішну взаємодію людини з середовищем, то істина фактично ототожнюється з практичною ефективністю знання. Отже, істинність знання означає його здатність перетворюватись в успішні, ефективні дії. Відповідно, істинна ідея — працездатна ідея. Тому істинне знання — те знання, яке працює на людину і внаслідок цього є корисним.

**Вільям Джеймс (Джемс)** надає прагматизму соціально-утилітарного забарвлення. Для нього істина — не просто практичність, а насамперед корисність ідеї. Будь-яка теоретична проблема (релігійна, філософська, наукова) набуває значення лише через відношення до потреб чи інтересів людини. Так, на його думку, важлива не ідея Бога сама по собі, а наслідки для людини залежно від прийняття чи заперечення цієї ідеї. При цьому Джемса мало обходить питання, існує чи не існує Бог насправді. Якщо ідея має практичне значення, то цим самим стверджується реальність її об'єкта. Якщо людині релігійна ідея Бога допомагає вижити, то це свідчить про її істинність. У такий спосіб випробовуються і філософські теорії, їхня істинність визначається життєвою значущістю, впливовістю на людей.

Якщо для Пірса істинність ідеї фактично збігається з її практичністю, то для Джемса істинними є ідеї, що мають сприятливі (очікувані, передбачувані) наслідки, зручні, вигідні, такі, що стають у пригоді людині. Джемс посилив аспект корисності (утилітарності) істини, який у Пірса тільки намітився. Прагматизм, на його думку, на відміну від інших філософських концепцій, не протиставляє істину і благо, а поєднує їх. Істина — це різновид блага, а не щось відмінне від нього. На противагу класичній теорії пізнання, яка виходила з того, що істина морально нейтральна (знання про розщеплення атома саме по собі нейтральне, воно може бути використане і на благо, і на зло людині), Джемс стверджував, що корисність (благо) знання збігається з його істинністю. Для нього істинність будь-якої теорії полягає в її здатності працювати на людину, сприяти успіху. У його розумінні істина — синонім доцільності, корисності, успішності.

Позитивні аспекти концепції Джемса полягають у запереченні цінності відірваного від життя розумування. Ця концепція є стрижнем організації науки

як соціального інституту. Адже людину цікавить все, цікавість сама по собі безмежна. Межею може бути тільки практична доцільність. Чому саме цю, а не іншу проблему слід досліджувати, вирішує практичний інтерес. У цьому можна погодитись з Джемсом: істина повинна бути корисною, вона повинна працювати. Однак критерій практичності, тим паче корисності, не позбавлений обмеженості. Він редукує значення понять, ідей до їх сьогоденної цінності, що закриває перспективу розвитку знання. І тому прагматизм вважають обмеженим, вузьким, заземленим світоглядом. Крім того, сам критерій корисності не є чітким: те, що корисно одній людині, не обов'язково є таким для іншої, а це — суб'єктивізм.

Останнім мислителем з плеяди творців прагматизму є **Джон Дьюї**. Як і його попередники, він розглядав пізнання як пристосування людини до мінливого середовища. Пізнання, дослідження тлумачив як засіб трансформації неконтрольованої ситуації в контрольовану. Мислення вносить чіткість і гармонію в ситуацію, в якій панували нечіткість і сумніви. Цю трансформацію Дьюї уявляв як формування проблем і проєктів їх розв'язання, а значущість ідей розглядав у відношенні до проблемної ситуації. Тому, на його думку, ідеї — це проєкти рішень в проблемній ситуації; розум носить операціональний (спрямований на розв'язання проблем і контролювання ситуації), а не споглядальний характер; практика — єдиний визначник цінності ідей. Дьюї розглядав ідеї як інструменти, засоби розв'язання проблем. Тому його вчення іноді називають інструменталізмом.

Прагматизм мав великий вплив на розвиток філософської думки в США. На його основі сформувався операціоналізм. Засновник цієї течії американський фізик і теоретик **Персі-Вільямс Бріджмен** (1882–1961) зводив значення наукових понять до здійснюваних вченим процедур (операцій) вимірювання. Його вплив простежується також в біхевіоризмі — течії в психології, яка зводить свідомість людини до зовнішніх реакцій на подразнення середовища.

Прагматизм відіграв помітну роль у формуванні духовного обличчя ХХ ст., що виявилось в посиленні практицизму людської поведінки.

### **Джерела:**

1. О. Половко. Прагматизм політичний // Політична енциклопедія. Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. К.: Парламентське видавництво, 2011. с.606
2. Прагматизм правовий // Юридична енциклопедія : [у 6 т.] / ред. кол.: Ю. С. Шемшученко (відп. ред.) [та ін.]. К. : Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 2003. Т. 5 : П С. С. 53. ISBN 966-7492-05-2.
3. Прагматизм // Українська мала енциклопедія : 16 кн. : у 8 т. / проф. Є. Онацький. Накладом Адміністрації УАПЦ в Аргентині. Буенос-Айрес, 1963. Т.6, кн. XII : Літери По - Риз. С. 1475.
4. Прагматизм // Літературознавча енциклопедія : у 2 т. / авт.-уклад. Ю. І. Ковалів. Київ : ВЦ «Академія», 2007. Т. 2 : М -Я. С. 262-263.

**Неореалізм**, у філософії — напрямок в англо-американській філософії, що виник на рубежі ХХ ст., для якого характерне визнання незалежності існування зовнішніх об'єктів та їхньої безпосередньої даності суб'єкту пізнання.

Неореалізм був реакцією на абсолютний ідеалізм неогегельянства та ідеалістичний емпіризм американського прагматизму. На формування філософії неореалізму значний вплив справили ідеї **Франца Brentano**, **Алексіуса Майнонга** і шотландської школи. У Англії першими представниками неореалізму були **Джордж Мур**, **Бертран Расселл** та **Персі Нанн**.

**Альфред Норт Вайтгед** (Alfred North Whitehead) - британський математик, логік, філософ, який разом з Берtrandом Расселом написав фундаментальну працю "Principia Mathematica" (1910-1913), що склав основу логіцизму і теорії типів. Після Першої світової війни викладав у Гарвардському університеті, розробив власне платонічне вчення з елементами бергсоніанства (філософія процесу).

**«ПРОЦЕС І РЕАЛЬНІСТЬ. НАРИС КОСМОЛОГІЇ»** (Process and Reality. An Essay in Cosmology. N. Y. 1929- головний труд А.Н. Уайтхеда.

Центральним у космологічній метафізиці Уайтхеда є поняття «досвід»: «Весь Всесвіт складається з елементів, що розкриваються в досвіді суб'єктів» (р.252). Специфіка його емпіризму полягає в утвердженні їхньої органічності: досвід існує у Всесвіті, а Всесвіт у досвіді. Досвід - це організм, "процес життя", що складається з творчої, цілеспрямованої тканини. Він створюється з переплетення концептуальної рефлексії, емоційних почуттів, ціннісних уявлень, глибинної інтуїції та завжди естетично унікальний. В органічному зв'язку досвіду та Всесвіту мають місце довільні, незрозумілі, ірраціональні, випадкові повороти, які не є строго детермінованими і не піддаються точному аналізу. Звичайні поняття - "суб'єкт", "об'єкт", "простір", "зовнішній світ" та ін - для цього не годяться. Проте досвід не хаотичний і піддається раціоналізації, але не жорсткою науковою мовою, а за допомогою категорій спекулятивної метафізики. Вони дозволяють виділяти онтологічно-космологічні, суб'єкт-об'єктні, етично-естетичні, соціально-індивідуальні та інші зрізи.

#### **Джерела:**

1. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М.: «Мысль», 1973. 317 с.
2. Вайтгед, Алфред Норт // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
3. Зотов А. Ф., Мельвіль Ю. К. Західна філософія XX століття. М., «ПРОСПЕКТ», 1998. 432с.
4. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. // 4-е издание М.: «Политиздат», 1981. 445 с.
5. Хилл Т. И. Современные теории познания, перевод с английского. М., 1965.

**Натуралізм** — світогляд, заснований на уявленні, що все суще є проявом Природи і існує за законами Природи. Вона є найвищим законодавцем для всього суцього.

Натуралізм це погляд на світ, відповідно до якого природа виступає як єдиний універсальний принцип пояснення всього суцього. Ця засада виступає методологічним принципом обґрунтування моральності, пояснення

моральності людини і побудови етичних теорій на основі законів природознавства.

В основі натуралістичного світогляду лежить ідея природної цілісності світу. Виходячи з цієї ідеї, вирішується світоглядна проблема № 1 «Чи є соціальне природним, чи соціальне не є природним?». Визнання соціального природним є фундаментом теорії соціального натуралізму, сформульованої українським вченим О. М. Костенком, зокрема у його праці «Культура і закон — у протидії злу» (2008). Сутність теорії соціального натуралізму полягає у визнанні існування — поряд з фізичною і біологічною натурами — також соціальної природи, що існує за своїми, притаманними для неї (відмінними від фізичних і біологічних!) законами — законами соціальної природи. Відповідно до цієї теорії соціум має визнаватися «третьою природою», яка виникає в результаті розвитку двох інших натур — фізичної природи («перша природа») і біологічної природи («друга природа»). У цьому суть так званої «теорії трьох натур», запропонованої О. М. Костенком. Виходячи з ідеї природної цілісності світу, О. М. Костенко формулює основне питання натуралістичної філософії: «Яка роль волі і свідомості людей у світі, що існує за законами Матері-Природи?». Усі соціальні явища мають розглядатися як феномени «третьої природи», що існують за законами цієї природи. А воля і свідомість людей є засобами для того, щоб люди пізнавали закони природи і слідували їм. Звідси випливають концепції «натуралістичної соціології», і зокрема «натуралістичної етики», «натуралістичної юриспруденції», «натуралістичного релігієзнавства», «натуралістичної економіки», «натуралістичної політології» тощо. Теорія соціального натуралізму надає критерій для розрізнення соціальної норми і соціальної патології: — це відповідність чи невідповідність соціальних феноменів, що створюються волею і свідомістю людей, законам соціальної природи.

#### **Джерела:**

1. М. Кисельов. Натуралізм // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. С. 409. 742 с.
2. Натуралізм // Українська мала енциклопедія : 16 кн : у 8 т. / проф. Є. Онацький. Буенос-Айрес, 1962. Т. 5, кн. IX : Літери На- Ол.

**Неопозитивізм**, має два різновиди: логічний (інакше — емпіричний) позитивізм і семантичний. Предметом філософії, на думку логічних позитивістів, повинна бути логіка науки, логіка мови, логічний аналіз речень, логічний синтаксис мови. Другий різновид неопозитивізму сприяв розвитку семантики. Цей напрям визначає нову головну роль у всіх сферах діяльності. Усі соціальні колізії обумовлені недосконалістю мови та людського спілкування. Був репрезентований німецько-американськими філософами Рудольфом Карнапом ( 1891-1970) та Гансом Райхенбахом (1891 - 1953).

Представники: Бертран Расселл, Альфред Тарський, Карл Поппер, Людвіг Вітгенштайн та інші.



Неопозитивізм, представлений аналітичною філософією (Квайн, Карл Поппер, Казімеж Айдукевич, Ян Лукасевич, Тадеуш Котарбінський, Гілберт Райл, Дж. Віздом, П. Строссон, Дж. Остин, М. Блек, Н. Малкольм, Н. Гудмен, А. Пап та ін.) і віденським гуртком, на основі якого оформився логічний позитивізм (Моріц Шлік, Рудольф Карнап, Отто Нейрат, Фрідріх Вайсманн, Герберт Фейгль, Ганс Ган, Віктор Крафт, Ф. Кауфман, Курт Гедель та інші).

**Постпозитивізм** - сучасний позитивізм — це позитивізм, у рамках якого очікується очевидна тенденція до пом'якшення вихідного методологічного радикалізму й установка на аналітику ролі соціокультурних чинників у динаміці науки (Томас Кун, Імре Лакатош, Тулмін, Фейєрабенд, аналітична філософія, віденський гурток). Він висуває так звану методологію дослідницьких програм, ідеї гуманізації науки, теоретичного плюралізму і історичного контексту науки.

**Джерела:**

1. Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А. Філософія. третє, стереотипне. Київ : "Академвидав", 2009.
2. Присухін С.І. Філософія : навч. посіб. - К.: КНЕУ, 2008.
3. Владленова І.В. Розвиток позитивістської традиції в філософії науки // Гілея. 2014. 88. С. 103-107.

## **Тема 2. Європейська філософія ХХ-ХХІ століть.**

**Аналітична філософія** — два пов'язані між собою напрями у філософії: логічний позитивізм та, як його суттєво видозмінене продовження, — лінгвістична філософія. Лінгвістичну філософію можна розглядати як певне відгалуження від логічного позитивізму, оскільки після її появи деякі з логічних позитивістів залишалися вірними основному духові логічного позитивізму. Хронологічні межі аналітичної філософії - початок 20-х - 60-ті роки ХХ ст.

У ширшому та вільнішому значенні висловом «аналітична філософія» позначають таку тенденцію сучасної філософії, в якій існує підвищена увага до способу висловлювання думки, до аналізу та уточнення значень і смислів. Одним із перших джерел логічного позитивізму стали філософські праці Рассела «Наше знання зовнішнього світу» та «Філософія логічного атомізму». Рассел, заперечивши ідеалістичну онтологію Бредлі (духовна єдність буття), прийняв плюралістичну онтологію: першоелементами всього існуючого в його онтології є різномірні види буття — такі, як ознаки та відношення. Ці першоелементи доступні досліднику у вигляді «фактів»: Рассел не вважав їх ні ідеальними (суб'єктивними), ні матеріальними, а нейтральними. Тому свою концепцію він називав також терміном «нейтральний монізм». Другим засновником ідей логічного позитивізму був Людвіг Вітгенштейн, який у 1921 р. опублікував «Логіко-філософський трактат», що став своєрідною програмою для логічного позитивізму. Висловом «логічний позитивізм» у його вузькому

значенні позначають філософію Віденського гуртка, який виник у Відні на початку 1920-х років, і до якого входили Карнап, Шлік, Нейрат, Фейгль та Вайсман. Висловом «лінгвістична філософія» позначають досить широкий філософський рух, започаткований у 30-х роках, основними центрами якого стали Кембридж та Оксфорд.

**Лінгвістичну філософію** переважно вважають варіантом аналітичної філософії (хоча іноді її протиставляють аналітичній філософії, звужуючи поняття останньої до традиції логічного позитивізму). Засновником лінгвістичної філософії вважають «пізнього» Вітгенштайна, який переглянув свою філософську концепцію, сформульовану в «Логіко-філософському трактаті», і обґрунтував принципово відмінну від попередньої філософську концепцію. У розробці своїх нових ідей він зазнав деякого впливу «неореалізму» Мура, що ґрунтувався на реабілітації «здорового глузду». У цій праці зазнає принципового перегляду теорія значення і ставлення до повсякденної мови. Суть нової концепції полягала в тому, що значення не є предметом (як було прийнято в концепції іменування), а способом застосування висловів. Вітгенштайн, розрізняючи (слідом за Сосюром) мову і мовлення, показував це на прикладі гри в шахи: правила гри в шахи — це мова, а ті партії, які розігрують гравці, — мовлення. Звичайно, самі правила виникли в процесі гри і в результаті домовленості щодо правил використання фігур, але позаяк вони виникли, то з'явилася й різниця між самими правилами і їх використанням. Розуміння значення як способу застосування означало принципову зміну у філософській семантиці — перехід від так званої «реалістичної» семантики до прагматичної. У семіотиці прагматика, таким чином, мала включати також семантику. З цього погляду відкидалися деякі з принципів логічного позитивізму — передусім емпіричний фундаменталізм разом з принципом емпіричної верифікації. Метафізика та філософія ставали одним із можливих видів мовних ігор. Звичайна мова, відтак, більше не оцінювалась як недосконала (у порівнянні з штучною символічною мовою, пристосованою для логіки і математики). Оскільки первинною мовою була безперечно звичайна мова (адже штучні спеціальні мови виникли на її основі), то шляхом для з'ясування значення тих чи інших термінів може бути з'ясування тих первинних значень повсякденної мови, на основі яких був введений певний термін. Значення того чи іншого терміна потрібно розглядати з погляду історії його використання. Це пояснює те місце, яке в лінгвістичній філософії зайняла повсякденна мова та аналіз повсякденного застосування висловів для виявлення (часто прихованих, неусвідомлених) значень. Тому лінгвістична філософія має ще іншу паралельну назву — **«філософія звичайної мови»**.

#### **Джерела:**

1. Лісовий В.С. Енциклопедія сучасної України : у 30 т. / ред. кол. І. М. Дзюба [та ін.] ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2001-2020.
2. Синиця А.С. Аналітична філософія. Львів: ЛДУФК, 2013, 304 с.

3. Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку / За науковою редакцією А. С. Синиці. Львів: Літопис, 2014. 374 с.
4. Логічний атомізм // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
5. Логічного аналізу філософія // там же
6. Никоненко С. В. Аналитическая философия: основные концепции. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 546 с.

**Постмодерн** — історичний період після завершення модерну та особливий умонастрій, який поширився у всіх сферах людської життєдіяльності: культурі, філософії, політиці, економіці, техніці, науці, сфері планетарного комунікативного праксису тощо. За постмодерну здобувають панівні позиції плюралізм, еkleктика, іронія, утверджуються масові суспільство і культура, постіндустріальні економічні відносини, зростає значення електронних мас-медіа та візуальних засобів передачі інформації. Початком періоду постмодерну зазвичай вважається третя чверть ХХ століття — 1960-70-і роки, відколи він триває і по сьогодні.

Світоглядно-мистецький напрям, що виник за постмодерну, має назву постмодернізм. У філософії, після виходу книги «Ситуація постмодерну» (1979) **Жан-Франсуа Ліотара**, постмодернізмом також називається умонастрій цього періоду, хоча більш придатним є термін постструктуралізм, котрий часто вживається як синонім філософського постмодернізму.

Термін «постмодерн» вперше було вжито німецьким філософом і письменником **Рудольфом Паннівцом** у книзі «Криза європейської культури» в 1917 році. Ним мислитель позначав вихід з модерну, що вичерпав себе в декадентстві та нігілізмі. Постмодерна людина в його баченні перебуватиме в рівновазі між елітарністю та варварством, а її епосі будуть притаманні націоналізм та мілітаризм.

Натомість в іспанського літературознавця **Федеріко де Оніса** в 1934 році під постмодерном малася на увазі вершина розвитку культури за короткого періоду в історії іспанської та латиноамериканської словесності. Цей період під назвою «постмодернізм» тривав у 1905—1914 роки, між модернізмом (1896—1905) та ультрамодернізмом (1914—1932).

Інше розуміння постмодерну мав англійський історик **Девід Сомервелл**, що в 1947 році в короткому викладі «Дослідження історії» **Арнольда Тойнбі** назвав так період західноєвропейської культури від 1875 року (після франко-пруської війни). Для постмодерну тут характерний перехід від політики, обмеженої національними державами, до політики на рівні міжнародних відносин. Сам Тойнбі запропонував концепцію постмодерну як епохи невизначеності, порушення стабільності західної цивілізації, зневіри в раціоналізмі та прогресі. Американський літературний критик і публіцист **Ірвінг Хау** в 1959 році характеризував літературу того часу як «постмодерну» — мляву, вичерпану і позбавлену сили. Письменник і літературознавець **Леслі Фідлер** в 1969 називав

постмодерном стан тодішньої літератури з її злиттям жанрів і стилів, стиранням межі між автором і читачем, на протигагу «новій», творчій літературі модерну. Американський економіст **Пітер Друкер** в 1957 році під постмодерним суспільством розумів суспільство, що досягне якісно вищого рівня життя завдяки освіті, лібералізму та впровадженню новітніх технологій.

Історик **Джеффри Барраклоу** в 1964 визначав постмодерн як період наукових і технологічних революцій, переходу до масового суспільства, становлення нових форм культури.

Соціолог і публіцист **Чарльз Мілс** у 1959 навпаки називав постмодерном тогочасний період, якому притаманні розчарування в ідеалах модерну, зокрема розуму та свободи.

**Жан-Франсуа Ліотар** в 1979 називав постмодерном складову частину модерну, епоху, що передує оновленню модерну. В його розумінні постмодерн — це час, якому притаманні експерименти, мовні ігри та еkleктика, стирання меж між опозиціями, відмова від модерної грандіозності та універсалізму.

**Джерела:**

1. Вельш В. (1992). «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия. Путь 1. Москва. с. 109–136.
2. В. Лук'янець. Постмодерн // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.

**Психоаналіз** (англ. Psychoanalysis) — спосіб інтроспекції людини, що передбачає систематичне пояснення несвідомих зв'язків та процесів. Більш конкретно — група психологічних теорій особистості, методів дослідження ментальних процесів, а також методів психотерапії невротичних розладів.

Засоби психоаналізу присутні у буддизмі та деяких індуїстських віруваннях, однак як науково-терапевтичний метод вивчення людини він був сформульований та поширився у Західній Європі та Америці у ХХ ст.

Засновником теорії психоаналізу є австрійський вчений кінця ХІХ — початку ХХ століття **Зигмунд Фрейд** (фрейдизм, класичний чи ортодоксальний психоаналіз). Вплив на теорію Фрейда мали нові на той час поняття енергії, введене **Гельмгольцем**, та теорія еволюції **Дарвіна**. Психоаналітична теорія зіграла важливу роль не тільки в формуванні сучасних концепцій особистості і терапевтичних методів, але й у становленні всієї культури 20 ст., запропонувавши людству новий світогляд.

Як терапевтична техніка, психоаналіз відрізняється від психіатрії та психотерапії, маючи за основу твердження про існування психічного несвідомого та наполягаючи на аналізі та інтеграції складників цього несвідомого в процесі терапії.

Психоаналіз опирається на клінічні спостереження та дослідження, а також на ідеї щодо структури психічного апарату, динаміки ментальних процесів, процеси придушення, опору, перенесення тощо.

Особистість розглядається як машина, що приводиться в рух енергією лібідо — тілесною енергією, сексуальним бажанням, і поступово розвивається через культурну зовнішню заборону прямого виявлення лібідо, у переносі його на соціально схвалювані чи корисні для людини види діяльності.

В часи Фрейда у психології панувало сприйняття людини як розумної істоти, яка повністю усвідомлює свою поведінку та керує нею. Теорія Фрейда пропонувала іншу картину, згідно з якою людина перебуває у стані неперервного конфлікту, джерела якого належать до сфери неусвідомлюваних сексуальних та агресивних спрямувань.

Психоаналіз називають психодинамічною теорією: він вважає поведінку людини детермінованою складною взаємодією (динамікою) конкурентних психічних сил.

#### **Джерела:**

1. Н. Хамітов. Психоаналіз // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (гол. редкол.) та ін. Київ : Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України : Абрис, 2002. 742 с.
2. Зігмунд Фройд. Вступ до психоаналізу. Переклад з німецької: Петро Тарашук. Київ: Основи, 1998. 709 стор.
3. Зігмунд Фрейд. Основні категорії психоаналізу (з німецької переклала А. Березінська) // Всесвіт. 1991. № 5 (749). С. 164-170.
4. Собуцький Михайло Анатолійович. Нові джерела для вивчення історії психоаналізу в Україні / М. А. Собуцький // Наукові записки НаУКМА: Теорія та історія культури. 2005. Т. 40. С. 43-47.

#### **Антропологічний поворот у сучасній філософії.**

Філософська антропологія виділилася в самостійний розділ філософії досить пізно - лише в 30-і рр. минулого століття. Істотне значення в її становленні відіграли роботи **М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Н. А. Бердяєва, С. Л. Франка, К. Ясперса, П. Рікера** та ін.

З погляду філософської антропології небезпечно розуміти ідею людини занадто вузько, зводити її до якоїсь окремої властивості або одному історичному зразку. І homo sapiens, і animal rationale (розумна тварина), і homo faber (людина, що продукує) - всі ці та подібні їм характеристики занадто вузькі, щоб охопити людини у всій її своєрідності.

У Новий час філософія спробувала виробити єдину систематичну теорію людини.

Книги "**Про людину**" **К. А. Гельвеція** і "**Антропологія**" **І. Канта** підкреслили особливу значимість антропології для соціальної філософії і для філософії в цілому. Зокрема, Кант вважав, що філософія повинна відповісти на чотири головні питання: *що я можу знати? що я маю робити? на що я можу сподіватися? що таке людина?* Зрештою, філософія змушена буде звести три перші питання до четвертого, а всі науки - до антропології, що є, за Кантом, фундаментальною філософською наукою.

**Франсуа Рабле** характеризував людину як тварину, яка здатна сміятися (подібна характеристика зустрічається ще у Аристотеля). Пізніше **Анрі Бергсон** слідом за Рабле відмінну особливості людини вбачав - знову-таки не без іронії - у здатності сміятися і, особливо, у здатності смішити інших.

На думку **Блеза Паскаля**, людина - це химера, дивина, чудовисько, хаос, поле протиріч і одночасно - диво. Суддя всіх речей, безглуздий хробак земляний, хранитель істини, стічна яма сумнівів і помилок, слава і сміття Всесвіту. Людину можна порівняти і з Богом, і з тваринами; вона оточена з усіх боків лякаючою нескінченністю. З одного боку, Всесвіт, в якій Земля крихтіна крапка, а людина являє собою взагалі зникаюче малу величину. Та хоч вона і піщинка в космосі, крихкий очерет, але очерет мислячий. Не потрібно ополчати проти неї весь Всесвіт, каже Паскаль, щоб її розчавити: хмаринки пари, крапельки води достатньо, щоб її вбити. За якщо навіть Всесвіт і роздавить її, людина все одно буде вище свого вбивці, бо вона знає, що вона помирає і знає про перевагу Всесвіту над нею. Всесвіт нічого цього не знає.

За думки **Карла Юнга**, людина не в змозі порівняти себе з жодною істотою, оскільки вона - людина. Але що значить - бути людиною? Людина не може зіставити себе ні з твариною, ні з рослиною, ні з каменем. Лише міфологічні герої володіють більшими, ніж людина, можливостями. Як може людина скласти певну думку про себе? Вона не може винести остаточного судження про себе чи про своє життя.

У кожен епоху малося визначення людини, яке для свого часу було найбільш загальним. Для стародавніх греків людина - це розумна тварина, для християн - істота з безсмертною душею, для сучасних антропологів - тварина, що виробляє знаряддя праці. Понад те, для психології людина є твариною, що вживає мову, для етики - істотою з "почуттям вищої відповідальності", для теорії еволюції - ссавцем з величезним мозком і т.д.

### **Особливий інтерес до людини характерний для ХХ ст.**

Різноманітні уявлення про людину зробилися в цей період особливо ненадійними невизначеними.

Як писав один із засновників сучасної філософської антропології, німецький філософ **Макс Шелер**, за останні десять тисяч років наша епоха - перша, коли людина стала абсолютно проблематичною: вона більше не знає, що вона таке, але зате чітко уявляє, що вона цього не знає .

*М. Шелер виділив п'ять спроб визначення людини:*

- 1) людина є образ і подoba Бога - це ідея, заснована на релігійній вірі;
- 2) людина - це - "розумна тварина", істота, наділена божественним началом, розумом, якого вся природа позбавлена, - ідея стародавніх греків;
- 3) людина - це працююча, чинна тварина, головною рисою якої є не розум, потенційно властивий також і тваринам, але здатність створювати знаряддя , штучний світ культури;
- 4) людина тільки тупик життя: в силу біологічної слабкості і безсилля вона є принципом, що знищує життя, найвища з цінностей, хоча вона створила цивілізацію, державу, право, виробництво, вона є істотою, що йде від життя, її основних цінностей і законів, її священного космічного сенсу;

5) людина - вільна істота, творить світ з повноти власної сутності.

Ясно, що припущення про існування Бога несумісне з таким статусом людини: Богу не можна існувати, і Бог не повинен існувати в ім'я відповідальності, свободи, призначення, в ім'я сенсу буття людини. Властивості Бога мають бути перенесені на людину, не на суспільство, а на особистість - на ту особистість, у якої максимум відповідальності, волі, цілісності, чистоти, розуму і могутності.

*Так званий "антропологічний поворот" у філософії означає, по суті справи, тенденцію обґрунтовувати не тільки всі знання, але і весь світ, виходячи з розуміння людини.* Антропологію стали представляти не тільки як самостійний розділ філософії, але і як основоположний її розділ. Але в той же час більш наполегливими стали спроби не представляти людину центром світобудови, подолати "антропологічний сон" і "антропологічне безумство" і прийти до об'єктивного знання, до очищеної від людини теорії буття, або онтології.

Як перебільшення значення філософської антропології, так і прагнення усунути саму проблему людини з "об'єктивної" філософії є крайніми і, як буде показано далі, невірними позиціями.

Філософська антропологія повинна усвідомлювати просту у своїй основі думку. Висування людини в центр світобудови - тільки реалізація "внутрішнього" підходу до об'єктів, що вивчаються науками про суспільство, підходу, який передбачає переломлення всього світу через досліджувані об'єкти. Уявлення людини як однієї з багатьох рівноправних речей, існуючих у світі, є "зовнішнім" підходом до вивчення соціальних явищ, при якому людина нічим не відрізняється від падаючого тіла або розщеплюваного атома.

*Реалістична філософська антропологія повинна знайти золоту середину між цими двома діаметрально протилежними - внутрішнім і зовнішнім - підходами до такого складного соціального об'єкту, яким є людина.*

### **Тема 3. Українська філософія ХХ ст.: особливості розвитку.**

На початку ХХ ст. українська культура, перебувала у стані бурхливого розвитку та оновлення. В Україні поширювались ідеї найновітніших західних філософських концепцій (неокантіанства, феноменології), виникали нові напрями розвитку гуманітарної думки. Проте цей процес був перерваний жовтневим переворотом у Росії

Проголошення Української народної республіки (1918) створило небачені раніше можливості для розвитку української науки. Протягом 1918 р. одна по одній засновувались вітчизняні наукові інституції: Державний архів, Археологічний інститут, Археологічна комісія, Академія наук. У навчальних закладах були утворені кафедри української мови, історії, права. Усе це дозволило започаткувати на систематичних засадах гуманітарні дослідження, у тому числі – й філософського спрямування.

У цей час плідно працювали видатні діячі української науки М.Грушевський, В. Винниченко, В.Вернадський, І.Огієнко, С.Єфремов, А.Кримський та багато інших. Однак, встановлення радянської влади в Україні обірвало природний процес формування національної державності й відповідних їй духовних процесів. Значна частина вітчизняної інтелігенції була змушена емігрувати.

У різних країнах Європи, в яких вони знайшли притулок (передовсім у Чехії, Австрії, Польщі, Німеччині, Франції), їм вдалося продовжити розпочаті на Батьківщині наукові дослідження. Отже, у ХХ ст. українська філософська думка, переживши короткий період зльоту, надалі розвивалась двома потоками: в Україні (радянській та західній) та в діаспорі – за межами України. В цілому за межами України українцями було створено 46 навчальних та наукових закладів, у тому числі –Український вільний університет у Відні (1920 р.), пізніше перенесений у Прагу, а потім – у Мюнхен.

Серед мислителів, думки яких істотно вплинули на стан філософської думки в Україні перш за все слід назвати В.Зеньковського (1891-1962 рр.), який читав у Київському університеті курси психології та логіки та зробив суттєвий внесок у вивчення історії руської філософії, у розуміння співвідношення філософії та релігії (у 1919 р. виїхав у Югославію); Г.Флоровського (1893-1979 рр.), відомого історика Церкви та релігійного світогляду (також виїхав за кордон). відомого філософа київського походження Л.Шестова (1866-1938 рр.), надзвичайно цікавого творця власної релігійної версії філософії екзистенціалізму; О.Гілярова (1855-1938 рр.) – у певний час професора Київського університету, видатного історика античної філософії, історика західної філософії. О.Гіляров вважав дух виявленням внутрішніх можливостей та потенцій природного універсуму, тому саме через осмислення суті духовного ми можемо наблизитись до розуміння дійсності. Фундаментальне дослідження О.Гілярова «Источники и софисты. Платон как исторический свидетель» по-сьогодні залишається одним із кращих досліджень на цю тему у світовій філософії.

Всесвітнього значення набули ідеї Володимира Вернадського (1863-1945) – видатного українського природознавця, академіка, першого президента Української академії наук в 1919 – 1921рр. В.Вернадський створив принципово нове вчення про біосферу, яку він визначав як «організовану оболонку земної кори, нерозривно пов'язану із життям». Завдяки живій речовині стало можливим ефективним засвоєнням енергії Сонця, а це, у свою чергу, прискорило еволюційні процеси на Землі. У ХІХ – ХХ ст. людство перетворилось у загальнопланетну силу, дія якої співмірна із дією геологічних планетних сил.

Діяльність суспільно організованих розумних істот привела до утворення надскладної системи – «ноосфери» (від грецького слова «ноос»- розум), центральною ланкою якої є наділена розумом людина. За цих умов виключно загострилась ситуація в біосфері – постала проблема збереження біосферних процесів, які були і є головною умовою збереження життя на землі. Порушення цих процесів з неминучістю приведе до руйнування природних об'єктів. В.Вернадський передбачив у зародку ще одну проблему – виснаження природних ресурсів. Як можливий варіант розв'язання цієї проблеми вчений бачив розробку механізмів штучного виконання у стислі терміни тих геохімічних процесів, на які природа затрачує тисячі років (останні думки вченого набули реального значення лише сьогодні).



Особливого значення за сучасних умов набуло питання про моральну відповідальність вченого за наслідки своєї наукової діяльності. «Питання про моральний бік науки» самим життям поставлене на порядок денний. На думку В.Вернадського, усвідомлення цієї обставини, розуміння того, що наука може служити «для блага людства», а може стати і засобом у руках соціально небезпечних сил, «повільно й неухильно змінює наукове середовище».

У радянській Україні філософія, як і інші гуманітарні науки, перебувала під особливим контролем партійних органів і перетворена ними у засіб обґрунтування комуністичних догм. Опрацювання класичної філософської проблематики стало неможливим. Філософію оголосили «класовою наукою», теоретичною і методологічною основою марксизму. Все, що не вписувалось у марксистську систему ідеологічних координат, переслідувалось і радикально винищувалось. Те ж саме стосувалось і усіх інших сфер духовного життя. Красномовний приклад: «в період між 1930 і 1938 рр. з 259 українських письменників публікувалися лише 36. Куди поділися інші – невідомо» [Філософія / Курс лекцій. – К., 1991. – С. 221].

Проте і за таких умов філософи, що залишились в Україні, продовжували розпочаті раніше дослідження. Перш за все філософи вивчали погляди Сковороди, суспільно-політичні позиції Кирило-Мефодіївського братства, методологічні засади природознавства. Достатньо активно опрацьовувались проблеми логіки та соціології. Далеко не всі вчені поділяли погляди фундаторів комуністичної доктрини. Значна частина університетської інтелігенції висловлювала незгоду з матеріалістичним розумінням історії, марксистськими законами суспільного розвитку, а саме це й було визначене офіційними колами як предмет філософських досліджень.

Філософські пошуки пожвавились після того, як 1936 року був створений Інститут філософії і природознавства, що проіснував до 1937 р. Проте доля більшості вчених склалася трагічно: вони були репресовані як, фактично, і вся українська інтелігенція.

Найпомітнішим явищем у духовному житті України 30-х років стала знаменита літературна дискусія, започаткована М.Хвильовим, та «українізація», натхненником якої став М.Скрипник. Микола Хвильовий (1893-1933) – провідний український письменник тридцятих років. Окрім прозових творів йому належать «Думки проти течії», у яких викладена культурологічна концепція. Письменник вів мову про болючі проблеми національного буття, шляхи національно-духовного відродження України.

У 1925 р. він видрукував у газеті «Культура і побут» (Харків) статтю, яка започаткувала літературну дискусію, вершиною якої став заборонений радянською владою памфлет «Україна чи Малоросія» (1926). Перспективи для дійсного відродження України він вбачав в утвердженні так званого «романтичного віталізму», тобто своєрідного відчуття життя, наділеного активною, творчою одухотвореністю.

Україна має можливість реалізувати цю перспективу, вона не розтратила свій духовний потенціал. Послуговуючись марксистською термінологією, автор спробував обґрунтувати право України на незалежність. На його думку,

інтелігенція мусить «негаймо стати на боці активного молодого українського суспільства...». Літературна дискусія набула гострого політичного забарвлення. До спростування М.Хвильового підключились партійні ідеологи, а Й.Сталін особисто скерував в Україну листа (24.04.1926), сповненого різких оцінок як самої дискусії, так і особисто М.Хвильового. «Дискусію» перевели в площину цькування української інтелігенції, що скінчилось фізичною розправою з її учасниками. Гнаний владою, М.Хвильовий покінчив життя самогубством.

На західноукраїнських землях у міжвоєнний період опрацьовував історіософську концепцію В'ячеслав Липинський (1882-1931). Головним державотворчим чинником, на його думку, можуть бути та й завжди були елітарні аристократичні кола, але оптимальною для України формою державного устрою мислитель вважав монархію, яка успадкувала б традиції княжої Київської Русі та шляхетні засади часів козацтва. Одночасно він високо оцінював духовний потенціал селянства, розуміючи його як носія національної ідеї, безкомпромісну суспільну силу, основу майбутнього відродження України. Видатним історіософом був Юрій Липа (1900-1944), вбитий енкаведистами на Львівщині наприкінці війни. Центральним поняттям у його теоретичних побудовах було поняття «раса», котру він розумів як певний психологічний тип людини, зрештою – як духовне начало в людині. Автор застерігав від пристосування до української дійсності чужих (сторонніх) ідеологічних доктрин, які не мають шансів прижитися на вітчизняному ґрунті і спричиняють неадекватне (спотворене) трактування української минувшини, дійсності та майбутнього. У міжвоєнний період на західноукраїнських землях активно пропагувалась і марксистська соціологічна доктрина. Її прихильниками були С.Тудор, В.Бобинський, П.Козланюк, А.Крушельницький, В.Левинський та інші ідеологи комуністичної партії Західної України.

Відчутний вплив на вітчизняну суспільно-гуманітарну думку справив дуже своєрідний мислитель Дмитро Донцов (1883-1973). Уродженець півдня України (Мелітополь), він жив, навчався, працював у різних країнах. Д.Донцов був організатором і головним редактором журналу «Літературно-науковий вісник» (Львів, 1922-1932), у якому друкувався увесь цвіт української нації і який фактично продовжив традицію інтенсивного духовного пошуку, започатковану у Львові І.Франком та М.Грушевським. З-під пера мислителя вийшла низка праць; деякі з них стали ідейними засадами українського націоналізму.

Всі ці праці позначені пристрасною аргументацією, динамізмом, ерудицією, інтелігентністю, переконливістю. Крізь усі праці послідовно проведена ідея самостійної української держави. У філософському плані Д.Донцов сповідував позицію волюнтаризму, схиляючись до визнання вирішальної ролі людської особистості в історичному процесі. Ірраціональну волю він розглядав як основну силу й індивіду, і суспільства, і народу протиставляючи її розуму, знанню, як таким, що розмивають первинні засади національного.

Як засіб зміцнення вольових засад нації він розглядав традиціоналізм, тобто звернення до узвичаєних норм, закорінених у глибинах генетичної пам'яті етносу. Проте в самій нації вирішальна роль належить еліті, завдання якої полягає у тому, щоби своїми фанатизмом та силою волі змусити народ стати

рішучим та незламним. Досить очевидним постає спорідненість думок Д.Донцова ідеям радикального ніцшеанства.

За межами України працювала ціла низка талановитих вчених, що мають напрацювання у галузі філософської думки. Серед них слід назвати Д.Чижевського, І.Лисяка-Рудницького, О.Кульчицького.

У повоєнний період в галузі філософських досліджень в Україні сталися позитивні зрушення. 1944 року в Київському університеті створили філософський факультет. У 1946 р. відновив діяльність Інститут філософії Академії наук України. Завдяки цьому в Україні виховано декілька поколінь фахівців, котрі давали (і дають зараз) ґрунтовну філософську освіту студентам усіх вищих навчальних закладів. Ситуація істотно поліпшилась у 60-х роках під час Хрущовської «відлиги» й активної діяльності «шістдесятників». Філософи чи не вперше отримали можливість висловитись із тих питань, котрі раніше підлягали партійній забороні.

Філософський факультет (до речі – єдиний тоді в Україні), а пізніше – Інститут філософії очолив талановитий вчений П.Копнін. Йому вдалось згуртувати довкола себе науковців, яким було притаманне новаторське ставлення до філософських пошуків, прагнення шукати істину, а не служити партійному кланові.

Саме в цей час були глибоко опрацьовані проблеми теорії пізнання, наукової методології, історії філософії. У 70 – 80-і рр. філософська думка в Україні починає розроблятися новою генерацією вчених. Вони почали активно досліджувати світоглядну проблематику, поширюючи її на процеси пізнання, мислення, різні сфери інтелектуальної діяльності, залучаючи до таких розвідок досягнення зарубіжної філософії.

Наприкінці 90-х рр. багато філософів взяли активну участь в демократичному рухові, виступили ініціаторами утворення обласних організацій національно-демократичних партій. Після здобуття Україною незалежності (1991) переважна частина професійних філософів долучалася до теоретичного опрацювання процесів українського державотворення. Щоправда, за умов певного економічного занепаду, викликаного необхідністю глибинних перетворень у самих засадах економічного життя українського суспільства даються ознаки і певні, негативні для розвитку філософської думки тенденції; так, наука взагалі, а гуманітарні науки особливо, фінансуються за так званим «залишковим принципом».

За умов, коли на перший план в суспільних процесах виходять проблеми між індивідуальних стосунків, коли людський чинник життя набуває небувалої ваги, роль філософії в житті суспільства недооцінюється, а це загрожує нам певною духовною деградацією. До того ж у питаннях до формування наукових кадрів запанував чиновницький підхід, коли в ситуації економічної скрути науковцям не полегшують, а, навпаки, ускладнюють шлях до наукових надбань, підвищення професійного рівня, тощо.

Проте, будемо сподіватися, що ці труднощі є тимчасовими; українська філософія тільки виходить на шлях власних надбань; перед нею – історична

перспектива, і хочеться вірити в те, що вона зможе її використати і поповнити вітчизняну духовну культуру, здобутками, гідними історії світової філософії.

### Література:

1. Бойченко І.В. Філософія незалежної України: витoki, напрями, представники: Монографія. / І.В.Бойченко. — К.: Промінь, 2013. — 376 с. URL:[https://chtyvo.org.ua/authors/Boichenko\\_Ivan/Filosofiiia\\_nezaleznoi\\_Ukrainy\\_vytoky\\_napriamy\\_predstavnyky/](https://chtyvo.org.ua/authors/Boichenko_Ivan/Filosofiiia_nezaleznoi_Ukrainy_vytoky_napriamy_predstavnyky/)
2. Вільчинський Ю., Скринник М. та ін. Розвиток філософської думки в Україні: Курс лекцій. К.: ІСДОУ, 1994. 272 с.
3. Горський В. Історія української філософії: Навч. посібн. К.: Наук. думка. 2001. 375 с.
4. Донцов Д. Націоналізм. Вінниця: ДП “МКФ”, 2006. 236 с.
5. Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. 341 с.
6. Драгоманов М. Шевченко, українофіли і соціалізм // <[www.dragomanov.info](http://www.dragomanov.info)>.
7. Костомаров М. Книги битія українського народу // Вивід прав України. Львів: МП “Слово”, 1991. С. 50-58.
8. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. К.: Грамота, 2007. 576 с.
9. Кримський С.В. Зміст та функції природничо-наукової картини світу// Філософська думка. 1972. № 2.
- 10.Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук.-Мюнхен; Львів, 1995. 567с.
- 11.Попович М. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. К., 2005. 328 с.
12. Рижак Л. – Філософія як *рефлексія духу* : навчальний посібник Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. 640 с.
- 13.Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.
- 14.Франко І. Що таке поступ? // Збір. тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986.Т. 45. С. 300–349.
- 15.Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002.
- 16.Франко І. Поза межами можливого // Збір. тв.: У 50 т. К.: Наук.думка, 1986. Т. 45. С.276–285

## **Змістовий модуль2.**

### ***Панорама східної філософії XX–XXI ст.***

#### **Тема. 1. Сучасна китайська філософія.**

#### **Діяльність Сунь Ятсена та Кан Ювея.**

Історія розвитку філософської думки у XX столітті в Китаї нерозривно пов'язана з діяльністю **Сунь Ятсена** (1866-1925), філософа та політичного діяча. Його кваліфікують як Конфуція в «реальній політиці», що заклав основи для розвитку нового Китаю, особливо у 1920-ті роки. Він виходив із трьох принципів — націоналізму, народовладдя та народного добробуту. Народовладдя вимагає рівності, що передбачає надання рівного шансу кожному на розвиток своїх здібностей. Мислитель вважав за необхідне провести в Китаї економічну реформу («земля селянам»), запровадити таке ставлення до практики, яке здатне революціонізувати Китай, активізувати маси у досягненні демократії.

Спроби пристосування навчань західних мислителів до контексту своєї традиції через інтерпретацію Конфуція було здійснено у творчості реформатора-утопіста **Кан Ювея** (1858—1927). Наполягаючи на тлумаченні шляху (дао) Неба як постійної зміни, він ідеологію, що панує в Китаї, вважав порочною, оскільки вона ґрунтувалася на класичних текстах часів правління узурпатора (на думку китайської історіографії) Ван Мана (45 до н.е. - 23 н.е.). Насправді сміливі соціальні реформи та відданість Конфуцію призвели до його повалення. В виправданні перегляду реального правопорядку та традицій у сфері моралі Кан Ювей апелював також Конфуцію, представляючи його найбільшим реформатором і прихильником періодичної зміни державного управління. Соціальний ідеал Кан Ювея орієнтовано на майбутнє, тоді як сучасний Китай ще перебуває у стадії Хаосу. Вихід із цього стану він бачив у боротьбі за перехід до ери Становлення (Малого Благоденства), а потім до ідеалу Великого єднання. Суспільство в цьому випадку буде позбавлене будь-якої диференціації. Надалі буде створено єдину планетарну державу із двома центрами: США поглине довколишні малі держави, а Німеччина — Європу. Буде розвинена релігія майбутнього – буддизм. Іншими словами, перед нами утопія, створена з китайської та західної культури.

Після Сінхайської революції 1911 р. прогресивна громадська думка Китаю зайшла у світоглядний і методологічний глухий кут, не знаходячи повного задоволення в запозичених теоріях, таких як соціал-дарвінізм, марксизм, анархізм, неокантіанство, неопозитивізм. Серед китайської інтелігенції поширюється у різних формах рух за обґрунтування нових ідей та створення нової культури. Революційні демократи та просвітителі **Лі Дачжао**,

**Чень Ду-сю, Лу Сінь** стали на чолі так званого руху за нову культуру. Це був період, коли китайська інтелігенція розділилася на два табори: одні беззастережно сприймали західну культуру і саме в ній бачили порятунок китайських традицій, інші, не сумніваючись у цілющій силі цієї традиції, вбачали в західній орієнтації якраз початок зникнення національного духу або у всякому разі, реальну загрозу його підвалинам.

### **Революційні демократи та прагматизм: Лі Дачжао та Ху Ши.**

Як прихильники Лі Дачжао, так і прихильники Ху Ши, передчували «напередодню небачених змін». І так звані консерватори, і прогресивна інтелігенція, зрозуміло, були занепокоєні щодо долі національної культури. Лі Дачжао, один із перших у Китаї пропагандистів марксизму, порушував питання про те, «вміє країна відродитися чи їй уготована загибель?». У свою чергу Ху Ши, прихильник американського прагматизму, відстоював необхідність переорієнтації культури та політики Китаю у бік Заходу, пов'язуючи лише з такою переорієнтацією можливість подальшого позитивного розвитку. Інтелігенція і студентство, гостро переживаючи відсталість своєї країни, підтримували і ті, і інші ідеї, хоча більшість із них вважали, що у духовному відношенні Заходу далеко до Китаю.

У пресі країни розгорнулася затяжна дискусія про особливості, своєрідність та принципи відмінності культури Китаю, як і Сходу в цілому, від західної культури. У вересні 1916 р. почав видаватися щомісячний журнал «Сінь ціньянь» («Нова молодь»), який боровся проти феодальної культури, монархії, мілітаризму, закликав до демократизації держави, науки, культури. Журнал висунув заклик до «культурної революції», до відмови від старої літературної мови («Веньяня») та створення літератури мовою, зрозумілою народу («Байхуа»).

З січня 1918 р. журнал почав видаватися на байхуа і поступово перетворився на друкований орган, що пропагує марксизм, який роз'яснює характер російської революції, сутність соціалістичної ідеології тощо. Лі Дачжао у своїх оригінальних статтях не тільки розкритикував відсталий традиціоналізм китайської культури, але й одночасно закликав до дбайливого ставлення до самого змісту культурної спадщини своєї країни. Він був прихильником гармонійного синтезу східної та західної культур, причому, що особливо цікаво, за обов'язкового посередництва Росії.

У ряді статей Лі Дачжао розвиває марксистські погляди й у 1920-х роках. виступає як полум'яний пропагандист марксистсько-ленінських ідей. Як один з основних керівників «Руху 4-го травня» 1919 [2], що став реакцією китайського народу на Жовтневу революцію в Росії і потужним рухом за вестернізацію Китаю, навесні 1927 під час контрнаступу імперіалістів і китайської реакції був заарештований і за наказом диктатора Північного Китаю та Маньчжурії Чжан Цзо-ліня був страчений за революційну діяльність.

Альтернативний напрямок культурно-філософських пошуків очолював **Ху Ши (1891—1962)**, представляючи прагматистську радикально-модерну позицію. Він мав значний вплив серед буржуазної інтелігенції та студентства, гостро засуджував східну і палко звеличував нинішню західну цивілізацію.

Східну він назвав "цивілізацією рикш", а західну - "цивілізацією автомобілів". Причина такого вражаючого розриву, на його думку, полягає головним чином у тому, що східному складу розуму властива матеріалістичність, тоді як західному — раціоналістичність. Симптомом «матеріалістичності» він вважав «задоволеність долею», «залежність від матеріального середовища», невміння та небажання видозмінити її, розірвати усталені межі, «лінощі розуму та духу». Раціоналістичність визначалася їм як «невдоволеність», творча ініціативність, що спонукає розвиток філософії та науки, незмінний пошук нових горизонтів і вихід до них.

Інтерпретація Ху Ши як представника прагматизму багато в чому умовна, спиралася найчастіше на американські витоки його освіти, які він неодноразово підтверджував. Справа в тому, що прагматизм він тлумачив як методологію, що не зовсім притаманна цьому напрямку. Витоки цього тлумачення перебувають у синтезі східних і західних установок у творчості мислителя. Як зазначають дослідники, насправді його трактування соціально-політичних, історичних, історико-філософських та культурних процесів утилітарні, пов'язані із захистом та пропагандою програми «вестернізації» китайського суспільства. З іншого боку, погляди його зазнали трансформації: після підтримки прихильників рішучих перетворень китайського життя на західний лад уже в середині 1930-х років, він на перший план висуває життєздатні елементи традиційної культури як основу успішного освоєння досягнень сучасної західної цивілізації. Відсталість традиційного суспільства він пов'язував не з економічним укладом, а зі сферою духу та архетипом китайського характеру. Особливо варто відзначити і факт, що він виступав з критикою прихильників культурного ізоляціонізму китайського суспільства та його самотнього розвитку поза взаємодією з західною цивілізацією, не приймаючи перспектив розвитку китайського суспільства як синтезу східної та західної культур.

Таким чином, заклики до асиміляції того чи іншого напрямку західної думки обумовлювалися миттєвими запитами філософів Китаю. Пріоритетними стали ідеї, що обґрунтовують закономірність еволюційного процесу у природі та суспільстві. Така причина величезного інтересу до ідей Ч. Дарвіна та соціального дарвінізму Г. Спенсера. З'ясування можливості руху шляхом прогресу викликало апеляцію до позитивізму О. Конта. Неприйняття абстрактних домислів і споглядальності наказувало звернення до ідей прагматизму, які пропонували не тільки програму «реконструкції у філософії», а й перетворення самої філософії на метод вирішення практичних життєвих проблем (У. Джеймс, Дж. Дьюї). До того ж усвідомлення людини суб'єктом перетворень у суспільстві знаходило визнання у філософів, які фіксували розвиток творчої та вольової засад людини-діяча (А. Шопенгауер, А. Бергсон, Ф. Ніцше).

**Національна філософська традиція, неоконфуціанство та західна культура.**

Скептичне ставлення до китайської філософської традиції, як і звернення до західних філософських систем, характерні для перших десятиліть ХХ ст., було обмежено ступенем свого поширення, хоча в цей час було сформовано низку шкіл «китайського прагматизму».

Реформатори прагнули поєднувати повагу до духовної спадщини Китаю і тверезу критичну оцінку традицій, що віджили, визнання очевидності досягнень західної цивілізації, непохитність релігійної віри та розуміння гострої необхідності прилучення до досягнень сучасної науки і техніки.

Таким чином, на початку ХХ ст. філософська думка Китаю вивчає та освоює вчення західних мислителів з метою пристосування до власної традиції. Спочатку реформатор-утопіст Кап Ювей спробував освоїти її через інтерпретацію Конфуція; потім Чжан Чжидун спробував поєднувати основи китайської думки з функціями західних навчань; Лян Цічао бачив цей процес як розвиток національних традицій та передачу їх Заходу; Лян Шумін пропонував через відродження вчення Конфуція про людину та мораль вирішити як китайські, так і світові проблеми. Разом із засвоєнням західної філософської думки китайські філософи починають використовувати її методологічний інструментарій для самопізнання вітчизняної думки. Наприклад, *постконфуціанство* або *неоконфуціанство*.

Фен Юланя (1895-1990) розглядає трансформацію традиції як необхідний процес для включення її до західноєвропейської думки. При цьому він застосовує раціонально-аналітичні підходи при поєднанні емоційної прихильності до національної думки та інтелектуальної відданості західним цінностям, які завершуються створенням «нового люсіє» — «конфуціанської герменевтики», що передбачало реінтерпретацію філософсько-релігійної традиції Китаю. Щоправда, у 1960-х роках конфуціанці виганяються за межі материкового Китаю, хоча самі мислителі вважали, що традиції китайської культури та ідеї конфуціанства, всупереч зусиллям влади Китайської Народної Республіки (КНР), існують і незабаром будуть затребувані, що й виявилось у діяльності третього покоління «нових конфуціанців», Лю Шусяня, Юй Інші, Чен Чжун'їна та ін.

Повсюдна критика та ідеолого-політичний тиск сприяли припиненню розвитку «нового неоконфуціанства» у Китаї, тоді як на Тайвані він домінував у філософії. Були три школи - Загального синтезу, Сучасного неоконфуціанського синтезу та Китайського неосхоластичного синтезу. Загальний синтез (глава Фан Дунмей (1899-1977)) розглядав китайську філософію як унікальний тип трансцендентально-іманентної метафізики, отже, розташований до синтезу з ідеями західної філософії, співзвучними китайському розумінню буття та природи людини. Шанувальники Сучасного неоконфуціанського синтезу (Тан Цзюп'ї, Моу Цзунсань та ін.) роблять акцент на ази трансценденталізму в китайській духовній традиції та пошук бази для розвитку наукового знання у досвіді суб'єкта. Вони знаходили привабливість у німецькому ідеалізмі, особливо в кантовському трансценденталізмі, та у гегелівській феноменології духу. Школа китайського неосхоластичного синтезу (У Цзінсуй, Ло Гуан) намагалася поєднати ідеї китайської філософії з



томізмом, знаходячи схожість конфуціанських концепцій традиційної китайської політичної культури «Небесного мандата», «небесної довіри», людської природи, навчання з поняттями «вічного закону», «природного закону» та «позитивного закону» з християнською схоластичною філософією.

Моу Цзунсань (1909—1995), один із виразників цілей та завдань «нового конфуціанства», бачив розвиток європейської філософії в переході від онтологічних проблем до аналізу проблем етичних, тоді як китайська філософія цей шлях проходить у зворотному напрямку — від етики до онтології. Наслідуючи лінію Лян Шуміна, який віддавав пріоритет моральній проблематиці у філософії, Моу Цзунсань пропонує теорію «моральної метафізики», засновану на етиці І. Канта, яка доповнює критичну філософію Канта головними проблемами конфуціанської традиції. «Моральна метафізика» має два рівні — феноменальний та ноуменальний. Перший, за Моу Цзунсаню, розроблений у І. Канта та М. Хайдеггера, а другий - властивий традиції філософії Китаю. Феноменальний рівень — звичайний рівень, доступний кожній людині, тоді як другий — доступний «досконаломудрим» і актуалізується при духовному самовдосконаленні.

### **Марксистська ідеологія.**

Перша інформація про соціалістичні теорії та марксизм у Китаї була опублікована до початку ХХ ст., Але дискусія навколо марксизму починається вже після революції 1917 р. в Росії. Факт створення КПК (1921) ініціює популяризацію марксизму. Переклади з російської класиків марксизму сприяли становленню філософських поглядів **Мао Цзедун (1893—1976)**. Його ідеї визначили сутність китайської ідеології 1930-1970-х рр., а маоїзм вплинув на світогляд багатьох людей там. Його діяльність - поєднання марксистсько-ленінської теорії з практикою китайської революції, а надалі з будівництвом народно-демократичного Китаю. Твердження китайської версії марксизму обґрунтовано пов'язують із виступом лідера КПК Мао Цзедун в 1937 р. в університеті Яньаня, що стосується стрижневих проблем інтерпретації марксистської філософії. Ортодоксальне трактування марксизму було ним виправлено відстороненням від абстрактних теорій та пропагандою конкретної політичної практики. Будь-яке історичне протиріччя аналізувалося як складна комплексна проблема. Наріжним каменем теорії пізнання визнається справжня практика. Саме в реальній практиці людина зустрічається із поєднанням взаємосуперечливих антиномій, серед яких необхідно виділити головне протиріччя. Як і В. І. Ленін, Мао Цзедун вважав «ключом до діалектики» закон єдності та боротьби протилежностей. Але акцентуючи на протиріччі, Мао Цзедун послаблює момент діалектичного синтезу, що виступає як і тотальне зняття протиріч, і як певна кореляція поміж них. Тому в основі діалектичного процесу кладуться відносини подібності та відмінності, що відповідають «корелятивному мисленню» традиції китайської філософії. Підтверджувалася єдність пізнання, знання та практичної дії.

Марксистську ідеологію популяризував **Ай Сиці (1910—1966)**, який став теоретиком КПК, який переклав класиків марксизму та основний категоріальний апарат матеріалістичної діалектики китайською мовою. Ай Сиці

в Гонконгу вивчав англійську та французьку мови, там же в протестантській школі познайомився з ідеями марксизму та Сунь Ятсена. Працюючи у Вищій партійній школі при Центральному комітеті КПК, особливу увагу приділяв пропаганді діалектичного матеріалізму. При аналізі китайської філософії знаходив у її історії «елементи діалектичного матеріалізму».

Марксистські ідеї були в основі діяльності філософів та істориків китайської філософської та соціальної думки **Хоу Вайлу (1903-1987)** та **Ду Госяна (1889-1961)**.

Кардинальний перелом у розвитку марксистської філософії у Китаї стався вже після завершення всього етапу «культурної революції» (1966—1976), коли основою нового тлумачення марксизму було покладено ранні твори К. Маркса. І тут його інтерпретують у межах теорії «практичного матеріалізму», у якій категорія «практика» має тотальні характеристики, включаючи і зовнішній, і внутрішній світ людини. Було переглянуто категорії буття та свідомості, які трактуються конкретно: свідомість — завжди соціальна свідомість, а буття — соціально опосередковане буття. З 1980-х років розробки китайських мислителів мінімально стикалися з марксистською філософією: пріоритетна орієнтація — на сферу суб'єктивного гуманізму, розвиток науки і техніки, які визначаються як необхідна складова сучасної марксистської практики.

### **Постмарксизм і «нові конфуціанці».**

Після «культурної революції» та переходу до реформ відбуваються якісні зміни і у філософії. Китайська наукова громадськість знайомиться з ідеями зарубіжних філософів, у тому числі філософії науки (Ф. Франк, К. Поппер, І. Лакатос, Т. Кун, М. Бунге, П. Фейєрабенд та ін.).

Реформи торкнулися онтологічних, гносеологічних та етичних ідей за незмінної їх соціальної спрямованості. Розуміння, що зміни традиційної економіко-політичної організації соціуму необхідні, було повним.

Усвідомлення цього стану стало явним у 1980-ті роки під час зміни курсу. Постмарксизм заявив відмову від шельмування традиції, закликавши до її вивчення. Конфуціанству повернули його фундаментальні орієнтації. Відродження інтересу до конфуціанства пов'язують із філософом постмаоїстського Китаю **Лі Цзехоу** (нар. 1930), який опублікував у 1978 р. статтю «Переоцінка Конфуція», що критикувала негативне ставлення до теорії «Вчителя».

Нові конфуціанці відроджують зацікавленість до вивчення китайської метафізики як принципово відмінної від західної яка не визнає онтологічний дуалізм. Модернізація має відбуватися на шляхах поєднання традиції та сучасності, як і вироблення національних моделей модернізації. Усе це потребує критичного сприйняття ідей, цінностей, інститутів Заходу; розуміння непримиренних протиріч між особистою свободою та благом суспільства; наполягання на потребі «трансцендентного (тобто релігійного) як кінцевого джерела цінностей». І якщо Лі Цзехоу відстоює естетичний підхід до конфуціанства, "нові конфуціанці" фокусують увагу на етико-релігійних сторонах вчення Конфуція. Важливо те, що ці теорії пропагують китайські філософи, які живуть за межами Китаю, як правило, у США; серед них Ду

**Веймін, Юй Інші, Чен Чжун'їн.** Їхні ідеї були розвинені відомими філософами КНР **Цзан Дайнанем, Ган Юйжи, Пан Пу.** Зрештою, «нове конфуціанство» було визнано, як марксизм і лібералізм західного типу, однією з основних течій китайської думки.

Останнім часом стали відомі роботи філософа і геополітика **Чжан Веньму** (нар. 1957), які торкаються найбільш актуальних проблем цивілізаційної ідентичності, глобалізації, геостратегії та геополітики. У китайських університетських підручниках політології розгляду його поглядів відводиться важливе місце, читаються курси щодо його концепції національної безпеки[12].

Останні роки, коли Китай змагається зі США в економіці, а в країні відбуваються важливі соціальні зміни, китайські мислителі у своїх публікаціях пропонують нові концепції діалогу культур, філософської компаративістики, створення світової етики на основі конфуціанства, нової світової культури тощо. При поєднанні критеріїв західного способу життя та традиційного укладу незмінними залишаються для китайця довголіття, кар'єра та добробут – як даосизм, конфуціанство та буддизм. Останні у своїй єдності визначають систему ідеалів та принципів життя, життєву мудрість та поведінку в суспільстві, стосунки із самим собою, із сім'єю та суспільством.

Традиції та реформаторство в Китаї (Я. Фу, В. Го-вей, Т. Ситун, Ху Ши, Кан Ю-вей, Ч. Чжи-дун, Л. Ци-чао, Л. Шу-мин, Фен Ю-лань, Хе Лінь та інші.

### **Джерела:**

1. Ай Сы-ци. Лекции по диалектическому материализму. М.: Госполитиздат, 1959.
2. Ворох Л. Н. Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX-XX веков. М.: Восточная литература РАН, 2001.
3. Буров В. Г. Современная китайская философия. М., Наука. 1980.
4. Ли Дачжао. Избранные статьи и речи. М. : Наука, 1965.
5. Китайская философия и современная цивилизация : сб. ст. М. : Восточная литература, 1997.
6. Ломанов, А. В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М.: Восточная литература; РАН, 1996.
7. Лян Цицао: теория обновления народа. М., 2001.
8. Мао Цзэдун. Относительно противоречий // Мао Цзэдун. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1953. Т. 2.
9. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб. : Евразия, 1998.
10. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001.
11. Цверианишвили А. Г. Лян Шумин и Ху Ши о культурах Востока и Запада // 15-я научная конференция «Общество и государство в Китае» Ч. 3. М., 1986; Цверианишвили А. Г. Лян Шумин и Бертран Рассел о китайской и западной культурах //Развивающиеся страны. Политика и идеология. М., 1985.
12. Чжан Вэньму. Логика подъема великих держав // Геополитика и безопасность, 2011. № 1 (13).

## **Тема 2. Сучасна індійська філософія. Характер індійської філософії у XX столітті.**

Для розуміння характеру індійського філософського життя у ХХ ст. Необхідно пам'ятати, що слово «філософія» було привнесено в культуру субконтиненту внаслідок її вимушеної зустрічі з культурою Заходу в процесі колонізації і що для індійця воно має ширший сенс систематизованого світогляду взагалі, а не лише раціоналізованого світогляду, що ґрунтується на доказовому раціональному знанні. Таке розуміння філософії обумовлено традицією, в якій світоглядні вчення мовою класичної індійської вченості санскриту іменувалися «даршана» («бачення [духовним зором]») [1] і були тісно пов'язані з визнанням надраціональних методів розуміння істини. З санскриту слово разом із його традиційним змістом перейшло у сучасні індійські мови (зокрема, у хінді). Відповідно, «філософ» в Індії — не тільки викладач філософії чи академічний дослідник, а й вчитель життя, який прозирає надрозумну мудрість і передає її своїм учням.

Традиція зумовила також високий статус філософії Індії. Будучи частиною релігійних ідеологій, філософія там завжди сприймалася як практичне знання і формувала особливий метафізичний менталітет індійців незалежно від того, прихильниками якої з численних, які виникли на субконтиненті або зайвих релігій, вони б не були. Цей метафізичний характер розуму та світосприйняття індійців визнається багатьма як індійськими, так і неіндійськими філософами. У філософії він виявляється в тому, що проблеми людського життя завжди осмислювалися в контексті світового цілого, що визначається існуванням нематеріального Абсолюту (Атмана-Брахмана ортодоксальних систем, Буддовості-Татхати буддизму тощо), універсального закону - дхарми та вищої, трансцендентної Парамартхіка. Метафізичні установки суспільної свідомості і допомогли філософії в сучасній Індії зберегти життєздатність та соціальне визнання. Це зазначив, наприклад, у своїх нотатках оксфордський філософ А. С. Евінг, який побував в Індії на ювілейному з'їзді ІФК у 1950 р. Його вразила кількість студентів, які присвятили себе спеціалізації у філософії, та їх інтерес до предмета, а також кількість їхніх викладачів філософів. Відвідавши з лекціями багато індійських університетів, він зробив висновок, що індійське суспільство «все ще вірить, що філософи можуть сказати щось, що змінить плачевний стан справ у світі». Держава закріпила високий соціальний статус філософії, створивши в 1977 р. Індійську раду з філософських досліджень (ІСФД) при Міністерстві розвитку людських ресурсів, яка всебічно підтримує діяльність філософів щодо збереження історичної спадщини та дослідження актуальних проблем розвитку суспільства, освіти та науки.

Філософи сучасної Індії надзвичайно відрізняються не лише за освітою та адресною аудиторією, а й по відношенню до західної традиції. Серед них є ті, хто добре знає класичну спадщину та вважає, що Індії не потрібні «вливання» з чужих інтелектуальних традицій; ті, хто є знавцями західної філософії, високо ставлять і вважають, що індійська філософія нічого не може дати західній; і, нарешті, ті, хто подібно до Ауробіндо Гхоша і С. Радхакрішнана добре знайомі з обома традиціями і намагаються прикласти західні моделі та інструменти для вирішення індійських проблем. Саме з творчим потенціалом "об'єднувачів" пов'язують останні зміни в індійській філософії.

## **Головні напрямки філософської думки сучасної Індії.**

Відомий історик індійської філософії Дая Крішна (1924-2007) за критерієм застосовуваних методологічних парадигм виділяє в сучасній професійній філософській думці Індії два великі напрямки: **філософію традиційних шкіл** (джайнську, вайшешику, ньяю, санкх'ю, йогу, санкх'ю, йогу) і **академічну філософію**.

У традиційних школах знавці санскриту — пандити, дотримуючись класичних зразків філософської творчості, коментують базові тексти, а також перекладають їх англійською мовою. Вони не поспішають вдаватися до концептів європейської філософії, залишаючись у руслі традиційних проблем. Цей напрямок (за винятком шиваїстських шкіл) не дуже популярний сьогодні, і навіть діти брахманів не прагнуть присвячувати своє життя заученню напам'ять величезних санскритських творів з п'ятирічного віку [2]. Академічні філософи, навпаки, найчастіше зберігаючи положення класичної індійської метафізики (більша частина — ідеалістичної веданти, менша — натуралістичної чарвака-локаяти), використовують методологію різних західних течій та шкіл (аналітичної філософії, екзистенціалізму, філософської герменевтики і т.п.), які застосовують як для перекладу європейськими мовами (головним чином — англійською) та дослідження індійської спадщини, так і для вирішення світоглядних проблем, актуальних на рівні держави та на глобальному рівні. Вони вважають, що традиційна думка зберігає життєву мудрість, яка не втратила своєї значущості і в нових умовах. Потрібно лише висловити цю мудрість зрозумілою для сучасних індійців мовою.

Проте все ж таки традиційна філософія в ХХ ст. не залишилася без змін. Дая Крішна помітив у написаних у минулому столітті коментарях на класичні тексти сліди впливу західної методології, практичне злиття ньяї з вайшешикою, а міманси з ведантою. Школи ньяї та джайнізму у наш час більш популярні порівняно з іншими школами, а ось індійський буддизм після закриття у ХІІІ ст. центру теоретичних розробок буддизму Наланди втратив свою школу в країні. Сьогодні в Індії автохтонний буддизм існує, але не як філософська, а як суто релігійна традиція; твори буддійських філософів не є об'єктами традиційного коментування, але є об'єктами дослідження для істориків філософії. Зате велику активність розвивають школи буддизму Тибету, який влаштувався в місті Дхарамсала (штат Хімачал-Прадеш) після втечі з Тибету в 1959 р. Далайлами ХІV. Буддійська філософія використовується також необуддистами, які пристосували її на вирішення соціально-політичних завдань. Таке застосування вона отримала в іаваяні («новій колісниці», «новому шляху») Б. Р. Амбедкара. Щодо теоретичного розвитку джайнізму, то більшість ідеологів цієї живої традиції вважають, що нічого значного після праць Яшовіджайї (ХVІІ ст.) у їхній філософії не з'явилося.

**В академічній філософії** можна розрізнити кілька проблемних областей, таких як історія філософії (індійської та зарубіжної), онтологія, епістемологія та логіка, філософія релігії, компаративістика (надзвичайно популярні сьогодні дослідження у сфері компаративної логіки, зокрема інтерпретації логіки нав'я-ньяя та компаративної філософії релігії), антропологія, філософія науки,

філософія освіти, філософська методологія, соціальна філософія, етика, естетика. На філософських форумах рубежу ХХ-ХХІ ст. професійні філософи дедалі більше місця відводять обговоренню проблем загальноіндійської національної ідентичності в епоху глобалізації, автентичних цінностей у мультиполярному світі, екологічних та гендерних проблем, а також проблем міжкультурного діалогу.

### **Концепції історії філософії С. Радхакрішнана та Д. Крішні.**

Ідея історії як прогресивного процесу, що залучає кожну людину і кожен народ, була порівняно новою для Індії (у традиційній філософії її не було) і через це виявилася надзвичайно привабливою. Вона якнайкраще відповідала існуванню єдиного Брахмана — субстанціального і рушійного першопочатку світу — і знайшла собі застосування у численних концепціях історії, історико-філософського процесу, історії культури. Відмінною рисою філософій історії, що створювалися на індійському ґрунті у ХХ ст., залишався їхній сильний національний акцент: опора на традиційні концепти Атмана-Брахмана та пошуки відповідей саме на ті питання, які виникають у контексті індійської культури: чому люди роз'єднані? чому вони страждають? чому ворожі одна одній релігії? чому наука та релігія по-різному бачать світ?

*Історико-філософська концепція С. Радхакрішнана* будується на ідеї еволюції світової філософської думки у бік ідеалістичного монізму - повсюдного визнання єдності світу як наслідку наявності в нього єдиної духовної першооснови, що набуває вигляду різних філософських систем. В Індії вершиною цього процесу мислитель вважав адвайта-веданту, у західній філософії найближчим її аналогом - абсолютний ідеалізм Г. В. Ф. Гегеля. Свою філософію він також розглядав як варіант ідеалістичного монізму і називав її *релігією духу*. Вона надзвичайно нагадує «філософію всеєдності» В. С. Соловйова, тільки в ній об'єднуються не християнські та позитивістські ідеї, а адвайта-веданта Шанкари, західний ідеалізм та досягнення сучасного природознавства, і метою проголошується не вільна теократія, а проект Майбутньої цивілізації. Ця концепція емоційно та образно викладається також у численних статтях та книгах філософа, таких як «Кальки, чи майбутнє цивілізації», «Мої пошуки істини», «Ідеалістичний погляд на життя», «До нового світу», «Релігія та суспільство».

*У майбутній цивілізації* буде подолано роз'єднаність духовного життя, бо різні її форми (релігія, наука і філософія, а також різні форми релігійності) не суперечать одна одній за своєю глибинною суттю. Релігію та науку ріднить визнання єдності світу та опора на досвід (у першому випадку – на духовний досвід надприродного світу, у другому – на досвід фізичного світу). Релігію і філософію зближує прагнення пізнання Абсолюту, свободи і безсмертя, хоча у різних культурах упор робився різні засоби.

*Людина Майбутньої цивілізації* у С. Радхакрішнана є носієм цінностей як західного суспільства, так і традиційних східних суспільств: демократії, розуму, широкої освіченості, прав та обов'язків. Вона наділена сильним соціальним почуттям, має гідні матеріальні умови, але не робить багатство фетишем,

«перепусткою на небеса». Нова людина поважатиме права та культурні традиції інших людей, буде, безперечно, релігійною, але не фанатичною, а в кращому значенні слова: вірить у існування Вищої істоти, сенс свого життя та життя світу.

**Концепція професора Дая Крішни (1924—2007)** будується як критика ідеалістичних уявлень про індійську філософію, і, відповідно, у ній не йдеться мова про еволюцію світової філософії до монізму. В есе «Три міфи про індійську філософію» він називає поширені її оцінки як спіритуалістичної та традиціоналістської (наступної священним текстам) неадекватними, так само як уявлення про її «шкільний» характер, під яким має на увазі систематичний вид навчання, що повністю відповідає канонам дев'яти основних даршан – чарвака, джайнізму, буддизму, санх'ї, веданти тощо. Ці міфи породжують, стверджував Д. Крішна, дві неспроможні концепції індійської філософії - К. Поттера і К. Бхаттачар'ї, в яких індійська традиція постає швидше як музейний експонат, а не живий світогляд. Справжній зміст вчень індійських мудреців — не обіцянка досягнення визволення (мокші) через пізнання системи категорій. Ці обіцянки — лише «фігури мови». Справжній зміст — теоретична рефлексія (в сенсі використання досвідчених знань і раціональної аргументації), яка виступала в давньоіндійській культурі ще до оформлення самих даршан під ім'ям анвікшики (літер, «після бачення», «дослідження»). Якщо брати до уваги цей бік автохтонних світоглядних навчання, то індійська філософія нічим не відрізняється від західної.

### **Антропологічні та соціально-філософські концепції А.Гхоша, М.К. Ганді та Б.Р. Амбедкара.**

Неакадемічна, «народна філософія» представлена надзвичайно різноманітними доктринами. Однією з перших стала антропологічна система Ауробіндо Гхоша (1872—1950). Його антропологія об'єднала типово індійські уявлення про людське життя з еволюційною природничою концепцією. А. Гхош здобув гарну освіту в Англії і навіть деякий час викладав в Індії англійську та французьку літературу, але під впливом захоплення його повернувся в лоно традиційної культури з її містичними осяяннями і зрештою присвятив себе духовній діяльності. Його спадщиною, що діє до цього дня, стали заснований в м. Пудучеррі (раніше Пондішері) в 1920 р. духовний центр Ашрам Шрі Ауробіндо і місто Ауравіль (Місто світанку), побудований неподалік Ашрама в 1968 р. членами товариства Ауробіндо на чолі з його дружиною та соратницею Міррою Альфасса. Результатом духовних шукань Гхоша стала «інтегральна веданта», що увібрала у собі традиційні практики йоги, власні знахідки Ауробіндо, зроблені у процесі багаторічних занять йогою, концепції західних мислителів П. Тейяра де Шардена, А. Бергсона, М. Шелера, Ф. Ніцше та Н. А. Бердяєва. Мислитель використав як аргументи для обґрунтування своїх ідей також досягнення західноєвропейського природознавства, хоча не всі їх приймав (зокрема психоаналітичну теорію він ігнорував зовсім).

*Антропологія Гхоша* заводить екзистенційні проблеми зі сфери повсякденності та заперечує можливість їх вирішення раціональними засобами. У зовсім

індійському ключі він не визнавав цінності земного життя та матеріальної діяльності. Про це він говорить у роботах «Божественне життя», «Еволюція», «Людський цикл». Будучи ідеалістом, мислитель критикував не лише матеріалістичне розуміння людини, а й ідеалістичне її розуміння в адвайтаведанті Шанкари, який зводив феноменальний світ до ілюзії - майї. Головний недолік вчення Шанкари він бачив у його суперечливості: при протиставленні Брахмана і світу світ втрачає якусь можливість бути поясненим через Брахмана, вимагає введення ще однієї субстанції, риси якої набуває майя - магічна сила самоперетворення Абсолюту і творіння феноменального світу. Це робить онтологію адвайти дуалістичною, позбавляє її моністичності, що постулюється Шанкарою. Критикуючи матеріалістичну філософію, Ауробіндо також показує її само- суперечливість (з одного боку, матеріалізм стверджує випадковість виникнення розуму, з другого — знаходить раціональні закономірності в еволюції природи), культивування у ній «фізичного егоїзму» і нездатність формувати соціально корисні ідеали.

*Філософія історії Гхоша також антропологічна.* Сенсом історії проголошується духовна еволюція людства; причиною та рушійною силою історії є зміна психології мас; Історичні періоди (стадії) виділено залежно від рівня розвитку ментальності людей. Їх п'ять: символічна стадія, типова, конвенційна, індивідуалістична та суб'єктивна, — і на останній, суб'єктивній стадії історичного процесу можливе перетворення людини на гностичну істоту.

**Мохандас Крамчанд Ганді (1869—1948)**, названий у народі Махатмою (букв. «Великою душею») та «батьком нації», є ще більш відомим і шанованим представником «народної філософії». У його вченні центральне місце займають проблеми соціальних перетворень, які він не думав поза рамками традиційної релігійної етики. На формування його світогляду також вплинули ідеї багатьох культур.

М. Ганді називав себе «практичним ідеалістом», тому що в політику його привело бажання втілити в життя загальноіндійські ідеали звільнення {мокші} та нешкодження живому (ахімси), зміст яких він зближував із змістом західних цінностей свободи та соціальної рівності. Саме «нове прочитання» традиційних цінностей спонукало його вступити у боротьбу не лише за національне визволення, а й за звільнення від найпотворніших проявів кастової нерівності, захищати права недоторканих, яких він назвав хариджанами (дітьми Бога).

Його політичним проектом було створення «ненасильницької цивілізації», в основі якої не наука і техніка, а релігійна моральність, яка тлумачиться як результат суспільного договору. Моральний ідеал М. Ганді окрім вже згаданого принципу ахімси включав також дотримання «закону кохання» і «закону страждання», принципу самодисципліни та самообмеження (брахмачарья), ідеалу мужності, правдивості та справедливості, принципу нехтування («апаріграха»), пошуки істини, яка «є Бог», служіння обов'язку, вихід за межі свого «я». Розуміння ним моральності як найважливішого скріплення суспільства стало детермінантою висунутої ним у 1908 р. ідеї



сат'яграхі (букв, «завзятість в істині») — ненасильницького опору аморальній політиці. Взята на озброєння широкими народними масами, сат'яграха привнесла моральні інструменти в політику і послужила ідеологією, що об'єднує всіх у боротьбі проти британського расизму і колоніалізму. Вона стала прапором кампаній громадянської непокори, які з 1915 р. були основним способом національно-визвольного руху на Індії. Ганді розумів, що всяке насильство призводить до збільшення насильства і лише ненасильство може перервати спіраль зла, перетворити ворога на однопумця. Він закликав звертатися до морального початку, яке вважав присутнім у кожній людині: до розсудливості та совісті супротивника через відмову від насильства, відкрито висловлюючи готовність переносити біль та страждання. Виступаючи на захист своєї ідеї, він доводив, що тільки сильна духом людина може добровільно прийняти страждання, тому сат'яграха — зброя не слабких, а навпаки, найсильніших духом.

М. Ганді був противником надмірної індустріалізації і критикував її за зло в соціальних відносинах і в політиці (колоніальну експансію, експлуатацію неіндустріалізованих суспільств, війни, класові протиріччя, безробіття), за те, що вона перешкоджає становленню морального суспільства. Він вважав, що надмірна індустріалізація отруює душу людини, перетворює її саму на механізм, позбавляє смаку до життя, штовхає до пияцтва та інших пороків. Ідеальну державу він уявляв як сільську республіку — «конфедерацію вільних і добровільно взаємодіючих сіл», мешканці яких займаються сільським господарством та ремісничим виробництвом, створюють всі необхідні для себе товари та послуги. Головними органами управління у такій державі він бачив панчаяти — сільські ради — і вважав, що така форма соціальної організації «дає максимум можливостей прояви індивідуальних ініціатив, заважає створенню пірамід, у яких життя — лише з вершини»[6]. Він думав, що панчаяти керуватимуть відповідно до моралі, громадянами керуватимуть моральні почуття і головне з них — почуття співпраці, і це буде досконала демократія, суспільство загального благоденства (сарводая). Ідея сарводая була підхоплена і стала прапором однойменного руху сарводаяі.

Теоретична думка іншого «народного філософа», **Бхімрао Рамджі Амбедкара (1893—1956)**, рухалася в неортодоксальному напрямку. Амбедкар, як і М. Ганді, також отримав західну освіту. Він взяв найактивнішу участь у підготовці реформ управління Індією у зв'язку з здобуттям нею незалежності та керував розробкою першої Конституції незалежної Індії. Демократ по переконанням, мислитель розрізняв демократію політичну (парламентську), економічну (економічні свободи) і соціальну (спосіб життя, який визнає свободу, рівність і братерство), говорив про необхідність досягнення країною всіх трьох складових демократії без насильства. Його внеском у філософську думку стала соціально-етична доктрина, звана ним по-палійськи «дхаммою», а також «*наваяпою*» («новим шляхом») та «*цілеспрямованим буддизмом*». Вона спирається на ранній буддизм тхераваді (вчення старійшин), але протиставляється як класичній буддійській дхармі, так і брахманізму разом з імперіалізмом. У книзі «Будда та

його дхамма» Амбедкар писав, що з класичного буддизму навааяну відрізняє установка на перебудову мира, на здобуття людиною особистої свободи у земному світі, навчання її гармонійним відносинам коїться з іншими людьми. Б. Р. Амбедкар представляв Будду як істинного демократа та соціального реформатора, а центром свого вчення вважав моральну заповідь. Він наголошував на подібності вчень Будди і К. Маркса, але критикував марксизм за визнання насильства та диктатури необхідними засобами встановлення рівності. З його погляду, лише за допомогою моральності можна стримати соціальне насильство над слабкими, утримати суспільство від анархії та вимирання. При всьому моралізаторському характері його навааяна не втрачає і релігійного відтінку, без якого вона навряд чи могла розраховувати успіх у країні. Цей відтінок добре помітний в амбедкаровській апеляції до авторитету Будди, якому батько навааяни найчастіше приписував зовсім нехарактерні твердження про те, що завданням істинної релігії є скасування соціальних бар'єрів, інтерес до проблем земного життя, відмови від концепції карми.

### Джерела:

1. Ауробиндо Шри. Синтез йоги. СПб.: Алетейя, 1992.
2. Беличенко, А. Е. Тайна йога Шри Ауробиндо. Реконструкция безмолвного знания. СПб.: Изд-во С.-Петсрб. ун-та, 2005.
3. Ганди, М. К. Моя жизнь. М.: Главн. ред. восточн. лит-ры изд-ва «Наука», 1969.
4. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Институт философии РАН ; Восточная литература, 2009.
5. Канаева, Н. А. Культурный синтез Сарвепалли Радхакришнана. // Живая традиция. 2000. С. 13-25.
6. Кукатас, Ч. Либеральный архипелаг: теория разнообразия и свободы. /Пер. с англ. Н. Эдельмана. М.: Мысль, 2011.
7. Литман А.Д. Современная индийская философия. М.: Мысль, 1985.
8. Литман, А. Д. Философия в независимой Индии. Противоречия, проблемы, дискуссии. М.: Наука, 1988.
9. Мезенцева, О. В. Индийская философия Нового и новейшего времени. // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М., 2000-2001. Т. II. С. 113-114.
10. Неру Дж. Открытие Индии / Дж. Неру. М.: Иностранная литература, 1955.
11. Ханна, П. Второй мир. М.: Европа, 2010.
12. Шохин, В. К. Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию. // Живая традиция. М.: Восточная литература РАН, 2000. С. 114-134.
13. Ambedkar, B. R. On Parliamentary Democracy. Poona, 1952.
14. Ambedkar, B. R. The Buddha and His Dhamma. Bombay, 1974.
15. Ewing A. C. Philosophy in India: Note on Visit to Indian Jubilee Philosophical Congress //Philosophy. 1951. Vol. 26. № 98 (Jul). P. 263.
16. Indian Philosophy Today / ed. by N. K. Devaraja. Delhi: Macmillan Co, 1975.
17. Krishna Day a. Appearance and Reality / Daya Krishna // Current Trends in Indian Philosophy / ed. by K. S. Murty, K. R. Rao. Waltair, 1972. P. 168-178.
18. Krishna Daya. Developments in Indian Philosophy from Eighteenth Century Onwards: Classical and Western / Daya Krishna // History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization / gen. editor D. P. Chattopadhyaya. Delhi : Motilal Banarsidass, 2002 ; 2006. Vol. X. - Pt. 1.
19. Krishna, Daya. Indian Philosophy: A Counter Perspective / Daya Krishna. Delhi, 1992.

### **Тема 3. Арабо-мусульманська філософія.**

#### **Походження та природа арабо-мусульманської філософії.**

Природу арабо-мусульманської філософії визначає традиція думки, що випливає з мусульманської культури, зрозумілої у найширшому сенсі. Арабський світ складається з 22 країн, що тягнуться по Північній Африці та південному заході континенту. Ці країни об'єднані до Ліги арабських держав. Вони різні за розмірами територій, типами правління та наявністю природних ресурсів, але схожі за багатьма ознаками, які поєднують їх: мова, релігія, історія, культура та загальні прагнення.

Духовні орієнтири та культура людини мусульманського світу фіксуються в історико-філософському розгляді культурних феноменів та ідеологічних образів. Ціннісно-ідеологічні напрями зумовлюють характер пізнання, інтерпретації та сферу потенційного осмислення гносеологічної картини світу. У проблемному полі ідеалу знання в ісламі середньовічні мусульманські мислителі вирішували проблеми культури та політики, етики та естетики, філософії та права. Ідеал знання в ісламі визначався шаріатом[1] тезою про правотворчість виключно Бога і пророка Мухаммада у всіх сферах життя і означав відсутність посередників між Богом та людьми. Відповідно до цього ідеалу віра і розум доповнюють одне одного у питаннях єдиного та цілісного знання. Так, роботу Абу Хаміда аль-Газалі (1058-1111) "Відродження релігійних наук" можна вважати міждисциплінарною в сучасному розумінні. Вона розглядає релігію та філософію, право та культуру. Багато виразників ісламу займалися як релігійними, а й філософськими, і природничими проблемами. Це була особлива духовна установка мусульманської культури.

Мусульманська культура базується на принципах шаріату та історії Арабського халіфату, включає мирське та сакральне, езотеричне та екзотеричне. У цьому була причина визнання «чужоземної науки» — античної філософії як органічної частини власної культури, а в наші дні — світової науки та культури. При вирішенні проблем співвідношення розуму та встановлення віри езотерична традиція мислителів виходить із пріоритету розуму. Так, суфійська течія розум і віру включало в загальну систему співвідношення установлень віри, шляху та істини (шаріат-тарикат-хакікат). А в політичній думці стверджувалося, що держава є лише провідник принципів шаріату. Його становище вело до помилкових стереотипів тлумачення ісламського фундаменталізму.

Стереотипи Заходу показують іслам та мусульманську культуру через поняття та категорії християнства, тому в ісламі шукають догму, теологію, церковну ідеологію тощо, яких у ньому немає. Кожен мусульманин має право формально і реально інтерпретувати священні тексти, спираючись на певні соціально-світоглядні настанови. Спірні питання вирішувалися не інститутами, а через іджтіхад - діяльність богословів у вивченні та вирішенні проблем богословсько-правового комплексу при тлумаченні Корану та Сунни. Хоча були і течії в

ісламі, які претендували на виключне право їхнього тлумачення. Це сприяло релігійному (сунізм, шіїзм, хариджизм зі своїми численними течіями) і правовому плюралізму. Наприклад, у сунітському правознавстві існують чотири школи: ханбалізм, маликізм, шафіїзм та ханіфізм.

Ісламська культура має гуманістичний характер. Ще в середньовіччі було виявлено три аспекти гуманізму: релігійний, адабний (адаб відповідає ідеалу *humanitas*), що стверджував розвиток здібностей людини в ім'я загального блага, та філософський гуманізм. Вплинули на гуманізм еллінські гностики, герметизм та неоплатонізм. Адабна література, що займалася просвітництвом і повчаннями, разом з афоризмами та оповіданнями філософів включала поетичні виписки, хадиси та вірші Корану. В епоху Аббасидів адаб виконував інтелектуальну місію, як і латинська *humanitas*, що призвело до включення в адаб грецькі та іранські джерела. Арабо-мусульманська культура взаємодіяла з іншими культурами та релігіями - християнством та іудаїзмом. Сучасні філософи намагаються знайти ту стійку традицію, збережену в ісламі як цивілізаційному феномені, та зіставити її з культурними вимірами в епоху переходу до постіндустріального руху суспільств мусульманського Сходу.

Ісламська філософія виникає разом з юридичними та геологічними проблемами, для вирішення яких були використані філософські концепції. Мусульманська культура та філософія в IX-XII ст. стала важливою для світової культури. Практичне знання у цей період було засноване на медицині, астрології, астрономії, математиці та інженерії. Халіф аль-Мамун заснував у Багдаді (832р.) Будинок мудрості, який служив і обсерваторією, і бібліотекою, і центром перекладу грецьких текстів арабською мовою. Багато перекладачів були християни, вони переклали тексти спочатку з грецької на сирійську, а потім на арабську мову. Араби отримали можливість долучитися до здобутків філософії, науки та культури Греції, Риму, Ірану, Середньої Азії та Індії. Переклади з арабської на латину здійснювалися за допомогою християн, арабів та євреїв. Перекладалися лише наукові та філософські роботи.

Мусульмани у своєму практичному житті та вирішенні теоретичних проблем спиралися на Коран, хадис, традиційні висловлювання пророка та справедливих халіфів, Сунну та систему ісламського законодавства – фікх. Калам (араб. — мова, розмова) тлумачив менш очевидні сутри Корану і шукав концептуальну єдність у різних канонічних текстах. З Середніх віків калам — це слово боже (як «логос» неоплатоників), манера роздумів, заснована на логіці та діалектиці, і «спекулятивна теологія». Ця уможлидна теологія використовувала силогізми, аналогії, філософські висновки, а не доктрини релігійних авторитетів (таклід). Традиціоналісти (салафіти) критикували представників калама - мутакаллімов: ханбаліти не хотіли обговорювати антропо-морфістські вірші Корану; хашвіти не обговорювали вірші, які забороняли людиноподібне уявлення про Бога. Калам у цьому плані виглядає як спроба (слід за Філоном Олександрійським та патристикою) філософізації «священного писання».

Арабська філософія (хікма – мудрість, знання, прозріння) стосується великого діапазону концептуальних проблем у межах ісламу. Філософія може мати

справу і з екзотеричними аспектами Коранічного Одкровення і таємних вимірів, які знаходяться в серці релігії. І Коран, і всесвіт часто розглядаються як аспекти Божественного Одкровення, які потребують інтерпретації, і філософія у найширшому сенсі має тут життєву роль. Часто це була форма інтерпретації, яка отримала схвалення західних коментаторів, зацікавлених у процесі засвоєння грецьких (а іноді індійських та перських) ідей ісламським світом та формування альтернативних систем філософії. Мусульманська філософія тоді по суті «пророча філософія», оскільки вона ґрунтується на інтерпретації священного тексту, який є результатом Одкровення.

Історія філософів-арабів знаменна. Першим тут стоїть "Філософ арабів" Абу Юсуф Аль-Кінді (кінець VIII ст. - між 860-879) - вчений-енциклопедист, родоначальник східного перипатетизму, фальсафи. Його вчення пов'язане з пошуком духовного сенсу Корану на основі алегоричної інтерпретації та прагненням легалізації філософії у мусульманському суспільстві. Саме філософське вчення Аль-Кінді базується на ідеях Аристотеля, Прокла та християнського неоплатоніка Іоанна Філоїона. Наука, що вивчає причини буття світу, і є, за Аль-Кінді, «перша філософія». Це найвищий ступінь філософського знання як "наука істинності першого" (Бог), що є причиною всіх істин.

Один з ранніх філософів у Багдаді, Яхья Ібн-Аді, був фактично християнин. Він та його учень Абу Наср аль-Фарабі створили багато чого, що обговорювалося протягом наступних чотирьох століть. Аль-Фарабі (870-950) - найбільший представник східного перипатетизму, велика освіченість і вченість якого дарувала йому славу «Другого Вчителя» (після Аристотеля). До кола його інтересів входили філософія та логіка, політика та етика, музика та астрономія, математика та природознавство. Абу Алі Ібн-Сіна (Авіценна) (980-1037) відомий як творець перипатетичної філософської системи, тієї, яка мала важливе значення в межах і мусульманської, і західної філософії.

Особливо багата змішана філософія процвітала в мусульманській частині Піренейського півострова (ал-Андалус) та на Півночі Африки. Ібн-Масарра захищав форму містицизму, і цей тип роздумів був важливий і для Ібн-Баджжа (бл. 1082-1139), і для Ібн-Туфейля (1110-1185), і для Ібн-Рушда (1126-1198), тобто для тих, хто наслідив розвивати свою релігійну свідомість поза структурою традиційної релігії. Така уява отримала підтримку і стала частиною мудрого підходу до зв'язків релігії та розуму. Ібн-Рушд (Аверроес) – вершина середньовічного східного перипатетизму. Фальсафа, як форма міркування, розкривала загально-світоглядні питання відповідно до наукових інтересів мислителів. Концепції буття, знання, проблема «я» були сполучними ланками фальсафи та релігії. Мислитель, більш відоміший, можливо, з його роботи з історії та соціології, ніж з філософії, — Ібн-Хальдун (1332—1406) у творі «Книга повчальних прикладів та відомостей з історії арабів, персів, берберів та інших сучасних їм народів» дав широке запровадження «Мукаддіма» («Пролегомени»), що представило енциклопедичний твір на той час.

У світі шиїтів філософія зберігалася набагато легше, і традиція поваги філософії в Персії та інших шиїтських громадах триває до сьогодні. Суніти схильні вважати, що двері в іджтихад (самостійне рішення на основі вільного тлумачення Корану і Сунні) тепер закриті і варто шукати рішення теоретичних і практичних труднощів, як і тлумачення канонічних текстів і згоди співтовариства, за прикладом Мухаммада. Коли перипатетична думка занепала, філософія продовжувала процвітати в суннітському та шиїтському світах у вигляді містичної філософії, або суфізму.

Суфізму як містико-аскетичної течії в ісламі притаманні аскеза та жертівність. Як широка духовна течія він охоплював поезію, музику, філософію, історію та народну культуру. Наслідуючи принцип «універсальності», суфієм міг стати послідовник будь-якого напрямку в ісламі, будь-якої юридичної школи незалежно від соціального становища. Суфіями були імениті письменники і поети: Абдаллах Ансарі (пом. 1089), Санаї (пом. бл. 1190), Фарид ад-дин Аттар (пом. бл. 1220), Джелал ад-дін Румі (пом. бл. 1273); авторитети суннітського ісламу: аль-Газалі (1058-1111), Ібн-Таймії (пом. 1328); філософи: ас-Сухраварді (1155-1191) та Ібн-Арабі (1165-1240). Ібн-Арабі створив вчення про «єдність буття». Послідовники звали його «Найвидатнішим учителем» (аш-шейх ал-акбар) і «Синоном Платона».

**Суфізм**, що поширився від Гібралтару до Інду, - це епоха у формуванні літератури та філософії мусульман. Суфійська теорія і практика передбачали розрив із реальним життям, пасивність, оскільки повсякденне життя втратило красу і радість буття, справедливість і свободу, і лише відмовившись від мирської метушні можна досягти «праведного світу». Філософство пов'язане із символікою, алегорією, «таємним знанням». Причини переходу криються у бажанні прямого спілкування з Богом, осягнення дійсності через осяяння, невдоволення соціальними порядками, корупцією, всевладдям правителів.

Тільки з 1125 р. Європа почала знайомитися з творами Аристотеля, якого сприймали переважно як вченого та філософа. Паралельно йшов процес ознайомлення з філософською спадщиною Авіценни та Аверроеса. Арабо-мусульманська філософія проникає до середньовічної Європи. Близькість світу мусульман християнської Європи пояснюється генетичною спорідненістю ісламу та християнства, спільністю філософської спадщини античності, розквітом міст, ремесел та торгівлі. Знання зблизили арабо-мусульманську та західноєвропейську культуру: це були гілки цивілізації Середземномор'я. У період Відродження освоєння Європою культури мусульман і зближення двох культур тривало повсюдно. Лише релігійне життя стало на заваді подальшій інтеграції цих культур.

**Сучасна арабо-мусульманська філософія. Тенденції розвитку (Дж. ад-Дин Афгані, А. Корбен, С. Х. Наср, Алі Шаріаті).**

Є кілька тенденцій у сучасній арабо-мусульманській філософії. Перша була відзначена викликом Заходу традиційним мусульманським філософським та культурним традиціям та бажанням встановити іншу форму культури та думки.

З середини XIX ст. ісламські мислителі спробували наново визначити ісламську філософію; окремі мислителі, такі як Хасан Ханафі та Алі Мазруї, намагалися надати сучасній мусульманській філософії глобального значення і аргументувати її як базу для світової єдності. Продовжує існувати інтерес до ілюмінаційної та містичної думки, особливо в Ірані, де зберігається вплив Мулли Садри (1571 - 1640) та ал-Сухраварді. Вплив останнього відзначено у роботах Генрі Корбена та Сейїда Хосейна Насра. Мулла Садра вплинув на концепції Махді Хаїрі Язді та членів Школи Кум, особливо аятоллу Хомейні. При цьому філософ Абдулкерім Сорусх ввів цілу низку концепцій західноєвропейської думки до іранської філософії.

Нарешті, було багато мислителів, які пристосували та використовували філософські ідеї, які були спочатку неісламськими, як частина нормального філософського прагнення зрозуміти концептуальні проблеми. Це безліч філософів з різних регіонів мусульманського світу, які досліджували доречність для ісламу концепцій типу гегельянства, позитивізму і екзистенціалізму. Сучасна арабо-мусульманська філософія, таким чином, використовує широке розмаїття методів та підходів до предмета.

Однак до XX ст. утворився величезний розрив між мусульманським світом та Заходом. Своєрідною реакцією цього стала нахда (відродження арабської культури, якийсь «аналог» епохи Ренесансу у Європі) — рух між 1850 і 1914 гг. Почалося воно у Сирії та розвивалося в Єгипті. Рух прагнув включати в культуру головні досягнення сучасної європейської цивілізації та водночас відновити класичну мусульманську культуру, яка передувала імперіалізму та століттям занепаду.

Мислителям нахда необхідно було інтерпретувати мусульманську культурну традицію, включаючи прозахідну філософію, як Відродження, засноване на ісламі і призначене як у світських режимів мусульманського світу, так і у країнах, відомих США. Але у цей час відбулася ерозія ісламського світу. Якщо базові положення ісламу поєднують усіх adeptів цієї релігії, то насправді діють політико-економічні, культурно-етнічні чинники. Панісламізму та теорії колективної персональності мусульман (Абдалла Ларуа та ін) протидіють різні теорії націоналізму. Кожна національна держава вирішує свої проблеми. Спостерігаються спроби протиставити західним ідеологіям ісламську доктрину, вимагаючи неухильного дотримання як традицій релігії, так і принципам єдності релігії та політики. Але країни ісламу, переймаючи технологію, сприймають і сторонню культуру. Є ісламські країни, які намагаються перетворити політичні інституції та відстоюють відкритість щодо світової культури. Відбувається розуміння того, що засвоєння сучасних технологій та культури без формування бази для власного динамічного розвитку не може призвести до прогресу. Такий фундамент формується з урахуванням своєї культурної традиції у пошуку нових форм та у діалозі культур. Так відбувається знайомство арабської культури з невідомими їй теоріями Р.

Декарта, Г. Спенсера, Дж. Берклі, Ф. Ніцше, а пізніше — А. Бергсона, Е. Муньє, О. Конта, Р. Рільке, Б. Рассела, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера та ін.

Інтеграція традиційної культури з іноземними культурами має ключове значення в арабській модернізації. Ісламське відродження наприкінці 1970-х років прагнуло відродити етнічну, національну та культурну свідомість серед арабів. Здійнявся арабський голос, що вимагав відновлення мусульманської культурної ідентичності та норм цінностей. Справа в тому, що іслам не лише релігія, а й цілий набір соціальних, економічних та культурних систем. Сучасна модернізація вже інтерпретується як революція в арабській історії та закликає до історичного переходу від традиційного сільськогосподарського до індустріального суспільства. Національно-визвольний рух арабських країн позбавив їх колоніальної залежності, але він не в змозі було перешкоджати поширенню західної цивілізації і прагненню культурної гегемонії у світі. Ряд мислителів виступили на захист культурної ідентичності проти «універсальних» цінностей Заходу. Лише наука і техніка визнавалися необхідними асиміляції при модернізації. Японія засвоїла важливі досягнення сучасної цивілізації, але зберегла традиційні культурні особливості. Іранський релігійний лідер Хомейні вирішив, що ісламські країни повинні дотримуватись директиви: «ніякого Заходу, ніякого Сходу, але тільки Іслам» у політичній, економічній, культурній, ідеологічній сферах, способі життя, духовних віруваннях та етичних цінностях. Радикальні ісламісти кинули виклик західній (особливо США) гегемонії Близькому Сході. Але тероризм та екстремізм у жодному разі не може бути ідентифікований з мусульманською цивілізацією. І сьогодні мусульманське суспільство перебуває у процесі трансформації та пошуку самоідентифікації. Більшість розуміє, що це довгий процес, у якому арабо-мусульманська культура неминуче стикатиметься із західною культурою. Звичайно, життя вносить корективи в задану Кораном конструкцію, але пряме насильство в ісламі допустиме лише як відповідь на насильство або захист життєвих інтересів. Тоді як «великий джихад» виражає моральну вимогу до віруючого боротися зі своїм невіглаством та пороками на шляху до Бога.

Подібні процеси відбуваються і у філософії, яка багатопланова та суперечлива. З одного боку, процвітає містична філософія, хоча немає мислителів, близьких творчому потенціалу Ібн аль-Арабі. Аль-Афгані закликав до узгодження одкровення з розумом, а його учень **Мухаммад Абдо (1849-1905)** прагнув знаходити раціональні принципи при з'ясуванні питань шаріату і встановленні форми думки, що чітко є ісламською, і придатною для життя в нинішніх наукових суспільствах. Мухаммад Ікбал (1877-1938) своєю творчістю забезпечив трансляцію різностильової суміші ісламської та європейської філософії.

Так чи інакше, наприкінці XIX ст. були намічені базові тенденції у філософській думці, які закріпилися у XX ст. Але і старі, і нові ідейні течії та філософські теорії так чи інакше були пов'язані зі ставленням до панівних релігій — ісламу та християнства (Ліван, Сирія, Єгипет). Різноманітність



навчань вражає. Серед них «фундаменталізм», що виражає окремі позиції реформаторства та повернення до істинного тексту Писання, без неадекватних його тлумачень, та виправлення сучасного, «зіпсованого» ісламу, як і відхилення експансії західної культури. Істотне місце в ідейних і філософських суперечках займають світські концепції, як антирелігійні, так й ті, що визнають громадську роль релігії, ісламу, але які наполягають на його перетвореннях відповідно до духу сучасності. Юсуф Керам вимагав реформування філософії шляхом повернення її витоків.

Вплив західної вченості на ісламську філософію не завжди був корисним. Орієнталізм часто інтерпретував залежність арабомусульманської філософії від грецької думки та відмовлявся розцінювати мусульманську філософію як реальну філософію. І в наш час все ще багато дискусій щодо шляхів розвитку арабо-ісламської філософії, її досягнень, значення у суспільстві та науці.

**Джамал ал-Дін аль-Афгані (1838-1879) і Мухаммад Абдо (1849 - 1905)** аргументували, що іслам є невід'ємно раціональним, і ця потреба в раціональності не була залишена перед вторгнення західних форм наукової та культурної думки. Абдо сумнівався у цінності деяких ісламських філософських шкіл, зокрема суфізму, хоча віддавав належне моральному самовдосконаленню суфіїв, набуття ними міцної віри. Звільнившись від містицизму під впливом аль-Афгані, Абдо відкинув культ святих суфізму, уподібнених іноді Богові, що суперечить вченню ісламу про єдиного Бога. Шахрайством вважав Абдо і віру у чудотворство. На його думку, осучаснення ісламу можливе лише при усвідомленні незламності Корану як фундаменту мусульманського суспільства. Одночасно Абдо критикував прихильників «такліда», традиціоналістів, які відкидали право раціональної інтерпретації догм, він також не приймав сліпу віру у вченнях пізніх теологів.

У другій половині ХХ ст. було актуалізовано проблему «нахди», відродження, але вже на основі «істинного» ісламу. Було запропоновано два підходи до культури ісламу: 1) критичне сприйняття мусульманського суспільства з позицій досягнень Заходу в економіці та науці; 2) абстрактна реабілітація мусульманської культури, через яку історія передала сучасності необхідні механізми для стабілізації людства. Марроканец **Мухаммад Абид аль-Джабірі** вважає, що життєздатне арабське майбутнє може прийти лише через деконструкцію та критичний аналіз причин занепаду арабського світу. Він критикує дихотомію між ісламістами, які закликають повернутися до Золотого віку в минулому (націоналістичний напрямок, що вбачає в глобалізації загрозу для культурної ідентичності націй), та ліберальною вестернізацією, яка підносить принципи європейського Ренесансу, з якого починається колоніалізм. Рішення, яке він пропонує, — визволення сучасної арабської мови, думки від мови та теологічних обмежень минулого. Іншими словами, арабська думка стала справжньою частиною традиційних шляхів дослідження світу, але вона буде обмежена у своїх можливостях, якщо залишається відданою лише мусульманській спадщині. На думку аль-Джабарі, основною важкою

проблемою ісламської філософії була ідеологічна проблема. Вона полягала в ідеології примирення традиції та здорового глузду, релігії та філософії, земного життя та життя потойбіччя.

Область мусульманського світу, яка продовжила найдієвіше ісламську традицію у філософії, — безперечно, Персія. Одним з найбільш вірних захисників неоілюмінатіонізму, що спирається на принципи Шихаб ас-Сухраварді, є **Анрі Корбен (1903—1978)**, французький філософ, учений, містик, відомий інтерпретатор філософії ісламу, який працював в Ірані. Корбен активно перекладав та інтерпретував мусульманську філософію з акцентом на шиїзм містицизму Ібн аль-Арабі («Людина світла в іранському суфізмі», 1971). Він переконаний у існуванні постійної школи філософської мудрості, яка може бути явлена через повторення характерних знаків зображення світла. Такі описи є у роботах ас-Сухраварді початку XII в. і мають джерело у східних (ішраках) традиціях: серед них зороастризм, герметизм та маніхейство.

Серед послідовників А. Корбена - **Сейїд Хоссейн Наср (нар. 1933)**, який розвивав ідеї суфійської метафізики та космології. Наср – великий світовий експерт у галузі ісламського філософського містицизму, відомий сучасний мусульманський філософ. На його думку, людям властива духовна складова, яка не може бути реалізована через описові чи прагматичні уявлення природи. Світова перспектива Насра включає нормативний елемент, який поєднує людей так само, як більш ранні релігії та космологія. У минулому кожен вважав, що їхня релігія була істинною релігією; сьогодні, однак, ми зіставлені з багатьма релігіями. Як мусульманин може досягати здійсненого стосунку зі священним у такому доквіллі? Наср пропонує суфізм, у якому зустрічаються різні форми спіритуальності.

Сучасний світ приймає послідовників різних кредо та культур. Іслам повинен співіснувати зі світом Заходу, але це не означає його підпорядкування культурі західного суспільства. Уявлення Насра щодо західного наукового прогресу показують його незадоволеність багатьма західними перспективами. Згадуючи екологічні лиха, перенаселеність та забруднення, Наср критикує цінності західного технологічного прогресу. Згідно з ним, помилка знаходиться в невірному метанауковому припущенні, що вроджена природа існує від'єднаною від людства і може бути досліджена окремо і ним керуватися. Він вважає, що мусульманські та східні перспективи в науці та техніці є інтегративними та гармонійними. Якщо релігійні та духовні цінності не вкладені у технологічний порядок денний, екологічні лиха, як і загальний недолік відчуття значення людини у житті, неминучі.

**Алі Шаріаті**, інший студент **Корбена**, є важливим соціальним мислителем, чії роботи захищають соціальний процес ісламізації. Протирічаючи перипатетикам і містикам, він стверджує, що екзистенційне буття кожної людини містить намір, сформований через взаємну довіру та співчуття між ним і Богом як їхню сутність. Це припущення - основа кожної людини, буття і самого ядра потенціалу кожного предмета для єдності (тавхід); мета - правосуддя і в

провиденційних, і в соціальних контекстах. Ісламізації можна досягти через екзистенційне співчуття та феноменологічну асиміляцію зразкових людей - типу Імама Хусейна (онук Пророка) або Фатіми (його дочка і дружина Імама Алі) - в архетипічну пам'ять. Мучеництво Алі чи Хусейна — парадигматичне повідомлення не для горя, а для асиміляції їх характеристик у «Я». Далі Шаріаті зображує історію як процес діалектичний, який не виключає економічні та матеріальні факти, іслам як практичну релігію або людей як потенційних агентів правосуддя. Він замінює платонічну теорію епістемічного спогаду теорією нормативного типового спогаду. Можна отримувати нормативне знання через типове враження найбільш зразкових міфічних постатей релігії. Релігія забезпечує соціальні ідеали, проте вона вимагає не рух до потойбічному царству, а до соціальної революції в щоденному світі.

Як бачимо, сучасні арабо-мусульманські філософи не відхиляють західну думку, але підготовлені, щоби критично досліджувати західні ідеї.

Новітня арабська думка визнає такі ідейні напрями на шляху здійснення відродження, як повернення до спадщини - основу оновлення та зміни; прийняття Заходу за зразок оновлення та змін, більше того – повне включення до західної культури; прагнення до встановлення згоди між успадкованим минулим та досягненнями епохи; пошук іншого шляху. Цей пошук ведеться в рамках релігійної мусульманської, ліберальної, націонал-соціалістичної, марксистської думки та критико-історичних, помірно-погоджувальних та націонал-ліберальних культурних течій. Йде переосмислення як своєї історії, так і культури. Тут ми зустрічаємо судження про «школярство» арабської філософії (М. Вакиді), ідеологічність її побудов, труднощі виходу на світову арену філософії через мовну ізоляваність арабської культури. Є визнання необхідності пошуку адекватних аналогів філософських понять (А. аль-Урві, А. Тахі).

У той же час Захід відчуває нагальну потребу культурного діалогу з арабо-мусульманським Сходом, який припустимий лише за умови розуміння особливостей його ментальності, знання специфічних механізмів розвитку його ідеології, розуміння основних принципів історико-філософських досліджень та ставлення до спадщини. Проблеми сучасної арабо-мусульманської філософії відбивають соціально-філософські, загальнокультурні та історико-філософські проблеми. При цьому йде перманентне оновлення предмета дослідження, логіко-методологічних концепцій, які змушують по-новому досліджувати ставлення до спадщини, оцінки її базових елементів структури та їхнього взаємозв'язку.

Арабська філософія при цьому визнається однією з суттєвих ланок арабської культури, хоча становище та роль її в арабській культурі були різними в історії арабського світу. Безсумнівними визнаються досягнення арабської культури та філософії як суттєвої частини світової культури та філософії. Не дивно, що проблеми світової філософії, зокрема і західної, стають перешкодами у розвитку арабської думки у наші дні.

## Джерела:

1. Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
2. Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. Н. Новгород, 2007.
3. Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002.
4. Кирабаев, Н. С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987.
5. Классики арабо-мусульманской философии в переводах А. В. Сагадеева. Нью-Йорк, 1999. Т. 1-2.
6. Коран / пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
7. Корбен Анри. Световой человек в иранском суфизме / пер. с фр. Ю. Стефановой. М.: Изд-во «Волшебная гора», 2013.
8. Мехди Санаи. Мусульманское право и политика. М., 2004.
9. Мудрость суфиев. СПб., 2001.
10. Степанянц, М. Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997.