

УДК 930.85(5):28:165.742

ДЕСКРИПЦІЯ ІСЛАМУ В ПРИЗМІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ГУМАНІЗМУ

Роман Височанський

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна, romromback@yahoo.com*

Розглянуто проблему гуманізму в ісламській цивілізації з перспективи орієнталізму. В дискурсі орієнталізму, що насамперед стосується теоретичних та інтелектуальних питань, навіяних європейським колоніальним ставленням до Сходу, подано “ідею людяності”, на протиположності західній культурі, як особливу ознаку елліноцентричної західної цивілізації. В головних наукових поглядах щодо гуманізму в ісламі, які домінували до середини 60-х років ХХ ст., утверджено стереотипну дескрипцію сприйняття елліністичної спадщини в арабомусульманському світі як цілковито утилітарної та, в певному сенсі, антигуманної діяльності.

Ключові слова: орієнталізм, гуманізм, іслам, дескрипція, елліноцентризм.

Одним із всеохопних явищ у сучасній культурі є комплексне міждисциплінарне утворення мультикультуралізму, проект, який у найширшому сенсі передбачає перегляд, якщо не відмову, культурних канонів, сформованих головню в період нової та новітньої історії людства. Важливою точкою збігу з мультикультурними концепціями становить концепція орієнталізму, запропонована Едвардом Саїдом, що має на меті переглянути історію “світоглядних стосунків” Заходу та Сходу в колоніальній та постколоніальній епохах, а також через протиставлення культурному імперіалізму Заходу вивільнити нові форми репрезентацій Сходу [14]. Проблематика нашого дослідження має особливу актуальність не лише з огляду на “культурну ситуацію”, спровоковану інтерпретаційними тенденціями сьогодення, але й у межах наукових запитів академічної орієнталістики. Як специфічна форма гуманітарного знання орієнталістика разом зі своїми засадничими текстами знаходить критику на початку 60-х років ХХ ст. Відліком інтелектуальної реакції на академічну історію сходознавства стала резонансна стаття соціолога Анвара Абдель-Малека “Криза сходознавства” (опублікована у 44 номері журналу ЮНЕСКО “Diogenes”). Ця стаття негативно охарактеризувала напрацьований упродовж тривалого часу науковий підхід до Сходу як до об’єкта вивчення з наголосом на опозиції “свій–чужий/інший”, де несправедливо домінують європоцентричні конотації виміру східної людини як некреативного та незграбного [8, с. 109–142]. Згодом Е. Саїд у новаторському есе “Орієнталізм”

(1978) показав, що в сходознавчих дисциплінах та художньому світі європейця існують дискурсивні форми знань, які пов'язуються між собою ісламофобською упередженістю, зверхністю та прагненням до інтелектуального й політичного контролю над так званими орієнталами.

Ще задовго до Е. Саїда та А. Абдель-Малека французький учений, письменник Раймонд Шваб у 1950 р. побачив в орієнталізмі не лише політичну сферу, але й великий інтелектуальний контекст. Від його імені Р. Шваб висловив надію, що, незважаючи на напруження між “інтелектуальним відродженням” Європи завдяки пізнанню Сходу та розвитком власне академічного сходознавства, ці обидва специфічні явища, об'єднавшись, можуть стати потужним “другим Ренесансом” у створенні концепції нового глобального гуманізму [18, с. 1–8]. Зрозуміло, що наукова парадигма і те, що її засновує, завжди наділяє людину новими смислами. Дев'ятнадцяте сторіччя приготувало мисленнєвий ґрунт для двадцятого і стало підставою соціально-філософського осмислення сучасної історії людини як трагічної екзистенції. Інтелектуальна увага звернена на пошук форми гуманізму, співвідносно з духом часу. В сучасному сходознавстві також відбуваються постійні зміни, привнесені головними темами сучасності [див. 7, с. 247–269]. Однак для класичного розвитку цієї дисципліни властива чимала низка поглядів, керованих орієнталізмом, які, зокрема, стосуються проблеми людини та наявності гуманістичних ідеалів в ісламі. **Мета статті** – коротко проаналізувати трактування проблеми гуманізму в ісламі вченими-сходознавцями, яке головню зберігалося до середини 60-х років ХХ ст. Їхні тези ми означуємо як дескрипції.

Правомірно вважати, що для мисленнєвого інструментарію певної інтелектуальної діяльності, що часто ототожнюється з наукою, конститутивною умовою є створення деякої центробіжної причини, яка нарощує довкола себе потенцію утримування своїх меж та сприяє розголошенню свого фундаментального згустку – головної ідеї-зав'язки. Стосовно цього Сюзен Лангер у книзі “Філософія в новому ключі” провадить думку про властивість окремих ідей блискавично підкорювати інтелектуальні простори, створювати враження унікального здогаду про можливе пояснення всіх проблем своєї царини. Однак щойно ми опановуємо нову ідею та долучаємо її до центру певної теоретичної концепції, наше очікування знову стає горизонтом насиченої зустрічі, яка виважує мислення ентузіаста щодо його нових розмірів.

Аби відчутти те, що нам потрібно для опанування якоїсь ідеї, ми у метафоричному сенсі можемо сказати: “Люди – сучасники мислення”. Окрема людина, як у випадку Ф. Ніцше, може називатися “несвоечасною”, тобто бути антонімічним різночасником щодо мисленнєвої настанови сучасників ХІХ ст., й, напевне, лише через те, що для мислення вона потребувала часу. Саме цей момент є надзвичайно важливим: адже тут маємо справу з підходом до ідеї людини та смислу питання, сформульованого західною інтелектуальною традицією “Що є людина?” [4, с. 77].

Якщо рухатися міркуванням на кшталт Анаксімандр та Гайдегер разом утворюють таку філософію, яка належить до теперішнього, то світ мови о *anthropos* та світ мови *das Man* є тільки предметами філософії, образами суцього, які ніколи не становлять її теперішнє. Предметний вік, а відтак онтологічний контекст питання “що є людина?” спричинює все, що робить подією предикативну зв’язку бути, яка згідно з логікою мови є підставою існування буття, розгорненого у часі теперішнього. Мисленнева ситуація, що порушує питання про людину, а надто коли до цього причетна та чи інша академічна спільнота, повинна бути ситуацією, власне, людини, а не фахівця – суб’єкта історії граматичних часів, чий уявлення про себе узвичаюються своїми ж таки практиками, традиціями самозбереження та самовідтворення. Тому те, що належить неспеціалісту, є неспеціальним, відтак позбавленим певних правил, обмежень, рекомендацій тощо. Перелічене дає змогу фахівцеві контролювати певну проблему в ході діалогу між запитанням та відповіддю, не залишаючи у цій справі собі як людині місця. Теперішнє, за Ойгеном Розеншток-Хюсі, ймовірно єдине, що може досягти людина, аби стати собою. Воно також становить опору, яка дає людині надію стати вільною навіть тоді, коли їй протидіє рідна культура [4, с. 67].

Водночас розуміємо, що ідея людини та питання про людину тісно пов’язані з тією культурою, представники якої висловлюють свої думки щодо цієї проблеми. Очевидно, при цьому концепція культури впливатиме на концепцію людини. На думку Кліфорда Гірца, “культура здійснює зв’язок між тим, ким кожна людина може стати, виходячи з її здібностей, і тим, ким вона є насправді” [2, с. 65]. Зважаючи на культуру як лише один із медіативних елементів, що визначають інтелектуальний шлях людини, вона все ж таки є суттєвим чинником у формуванні індивіда, набутті ним індивідуальності.

Останнє речення, як і фразу К. Гірца, наше розуміння може вписати у таке інтерпретаційне коло, яке даватиме змогу окреслити питання людини як спільної для різних епох та культур проблеми. Задіяні при цьому інтерпретації долучатимуть індивідів до спільноти, яка, маючи стосунок до певного “загальникового завдання епохи”, укладатиме власні “сенси людини”. Різні культурні епохи, наприклад античність, Ренесанс або Новий час, створювали свої герменевтичні центри людини. Їх об’єднував не лише предмет інтерпретацій, але також сенс, що його привносила певна інтерпретативна діяльність. “Окремі індивіди, – зауважує Е. Касіерер, – утворюють єдине ціле не через те, що вони однакові чи схожі, а тому, що працюють над спільним завданням, яке ми сприймаємо як нове щодо Середньовіччя та складовою власного “смыслу Відродження” [3, с. 80].

Якщо ми навіть мимобіжно оглянемо кореневий пласт розвою ідеї людини, аби перейти до дискусії про певні засадничі “спільності” західного та східного культурного простору, то виявимо принаймні два взаємозалежні моменти, які привернуть нашу увагу. Перше: у царині фахівців зі східних територій базові ідеї

культури, які дають змогу говорити певним чином про людину, формально відлунують підходом класичної європейської філософії до тріади гуманізм–історизм–раціоналізм; друге: мисленнєвий прецедент, який б артикулював дослідника-сучасника Сходу як людину, яка розпитує людину, – а не чужого, іншого, небезпечного, – видається цілковито факультативним. Це відсутісно легітимізує дескрипцію людини у виняткових межах трактування уявлень про класичний гуманізм. Дескрипція постає ґрунтом для систематизованої єдності типологічних відмінностей. За цих фахових обставин майже немає місця людині, яка була б на часі, скажімо, гайдегерівського вслуховування в “голос” буття мови, культури (зокрема чужої).

У нашому розумінні такі дескрипції стосуються знання історії якоїсь культури. Однак водночас історію культури треба розрізняти від історії знання про культуру. За такої умови у дескрипції виокремлюється єдність принаймні двох значень: “оцінювального” та “описового”. Дескрипція у такий спосіб починає відігравати подвійну роль. Наприклад, можна приписувати ознаки гуманізму одній культурі, а іншій ні. Тобто вносити певну оцінку з позицій певної ідеальної норми. В описовому значенні слово “дескрипція” як науковий термін фіксує оцінюване у формі наукового знання. У цьому моменті в різних способах формулювання дескрипції наявний не лише факт існування того, що є предметом опису, але й значення, яке має цей опис для певної спільноти людей (наприклад, академічної). Формально дескрипція історії культури орієнтуватиметься на хронотопні характеристики елементів культури. Дескрипція, яка стверджуватиме щось стосовно елементів, стає вписаною в контекст знання про неї. Також дескрипцію можна вважати статичним оформленням інтерпретації, яка динамічно задіюється як спосіб реалізації розуміння загального смислу культури та її елементів.

Звичайно, наші міркування можуть видаватися загальними та заздалегідь сформульованими. Однак те саме можна сказати про спосіб європейських спроб “розібрати” мусульманську цивілізацію на значущі частини, аби зробити, підготований могутньою ідеєю гуманізму висновок про антигуманістичну сутність мусульманської культури, “її категоричного небажання визнати людину... арбітром або мірою речей” [цит. за 6, с. 386].

Твердження дослідників, які аналізують і порівнюють елліністичний вплив на європейську та мусульманську культури, часто-густо стосуються пари “гуманізм–іслам”. Давнє логічне поняття людського (Menschheit у термінології Якоба Буркгардта), що є в основі цієї проблеми, зазвичай підмінюється самою проблемою культурних стосунків Заходу та Сходу в площині гуманістичних ідеалів античності. Якщо до європоцентричних культур з їхнім ренесансним минулим, коли, власне, й здійснилося пізнання суті людського як поняття [1, с. 306], сумнівів у схопленні духу античності немає, то в контексті незахідної частини людства, особливо мусульманської, виникає багато суперечностей.

Особливо цікавими тут видаються міркування вчених-сходознавців, які мають велику вагу та авторитет у світовій орієнталістиці. Нас головню цікавлять постаті кінця XIX–початку XX ст. та пізніше – одного з періодів у сходознавчих студіях, який безпосередньо стосується явища орієнталізму. Інтелектуальна лінія орієнталізму пронизує практично всю історію європейських уявлень про Схід та вкорінена в академічне сходознавство. Як певна культурна та політична даність, орієнталізм репрезентує не лише професію орієнталіста, але й “спосіб думки, що спирається на онтологічну та епістемологічну різницю, яка провадиться між “Сходом” і (у більшості випадків) “Заходом” [6, с. 13]. Академічним засновком проблеми гуманізму в ісламі є її орієнталістичне обрамлення, що ідентифікує радше комунікативні стратегії фахової спільноти Орієнту, аніж характеризує сам Схід, та може звучати у питанні Шломо Гойтайна: “Чи були вони (*мусульмани* – *P.V.*), хорошими учнями? Чи схопили вони дух еллінів?” [11, с. 65].

У відповідях науковців, як по своєрідних траєкторіях, рухається погляд європейської інтерпретації Сходу в культурному середовищі античності. Так, Карл Бекер, чії думки Е. Саїд зараховує до типово орієнталістських, розмежовує близькосхідно-ісламський культурний ареал від середземного європо-американського. Німецький учений міркує, що, з одного боку, цивілізацію ісламу та Західну Європу споріднює античне тло в подоби еллінізму, однак, з іншого, – існує доволі непростий зв’язок між цими культурними сферами, який становить своєрідну прірву, роз’єднуючи не так Європу з ісламом, як відокремлюючи західний та арабо-мусульманський світ від Азії. Однак елліністичний критерій такої спорідненості К. Бекер, по суті, трактує формально, з певної географічно-культурницької позиції. Вже подальші думки артикулюються переконливіше: іслам та Європа по-різному трактують античну спадщину. Найвиразніше це простежується у події (*Erlebnis*), яку пережила Європа у формі гуманізму, події зовсім не схожої до концепту людини та людяності на мусульманському Сході. Ісламська концепція ідеалу людяності (*Humanitätsideal*) – *insān al-kāmil* (досконала людина) – сягає неоплатонізму та християнства, а не античної класики. Привнесена на Схід ідея грецького поліса (наприклад Александрія, Антіохія) для ісламу стала чужою, оскільки досвід міст-колоній вільних громадян іслам або проігнорував, або абсорбував у політичну систему східного абсолютизму. Західна демократія ґрунтується на гуманізмі та індивідуалізмі, антидемократичний Схід – на колективізмі. На відміну від Заходу, в мусульманському вимірі не було ні Софокла, ні Платона, ні Аристотеля, радше епігони *орієнталізованої* античності [10, с. 24–39]. Отже, як пише Е. Саїд, “К. Бекер висунув тезу, що хоча іслам (зауважте широку узагальненість) успадкував елліністичну традицію, він не зміг ані зрозуміти, ані застосувати грецьку гуманістичну традицію; більше того, аби зрозуміти іслам, нам слід передусім дивитися на нього не як на “оригінальну” релігію, а як на таку собі невдалу орієнтальну спробу застосувати грецьку

філософію без творчого натхнення, яке ми знаходимо в ренесансній Європі” [6, с. 139].

На думку Бертольда Шпулера, незважаючи на те, що мусульманська культура зазнала впливів еллінізму, вона не виплекала з отриманого знання нового концепту людяності так, як це зробили римляни. Пригнічення (*Eindämmung*) розвою спадщини греків настало через відсіювання елліністичних “мотивів” релігійною догматикою ісламу (в християнських країнах такого майже не було). Виняткове почуття політичної свободи громадян античного поліса в мусульман не користувалося підтримкою. Натомість халіфська держава (*Chalifenreiche*) зберігала типовий близькосхідний устрій із наголосом, особливо в аббасидський період, на перський політичний досвід, який не мав нічого спільного з давньогрецьким. “Гуманістичний заповіт” дали і греки, і римляни. Це не лише утилітарні перспективи природничих наук та медицини, філософії та теології, але й Лівій Андронік, Гай Транквілл Светоній, Публій Вергілій Марон, Квінт Горацій Флакк тощо. Європейці не мають підстав говорити про ісламську цивілізацію як повноцінну спадкоємницю античного світу, оскільки іслам вбачав у великому минулому Середземномор’я лише корисні для себе елементи і, відповідно, не репрезентував цілісного сприйняття культури давнього греко-романського світу [17, с. 179–93].

Розлогі міркування щодо культурних взаємин між Сходом та Заходом наведено в книзі, за редакцією Гертруди Шедер, “Людина на Сході та Заході” (1960). Автор двох розділів “Схід та спадщина грецької культури” та “Індивід в ісламі” Ганс Шедер розглядає наслідки рецепції ісламом та Європою античного досвіду, виводячи для ісламу своєрідне зрощення з грецькою культурою у семантичному полі термінологічних утворень елліністично-ісламська культура (*hellenistisch-islamische Kultur*), ісламізований еллінізм (*islamisierte Hellenismus*) [16, с. 150]. Наведемо коротке резюме поглядів німецького сходознавця.

Першими, хто перейняв дух грецького розуміння людського, були римляни. Саме вони назвали грецьку культуру гуманістичною (лат. *humanitas*) та стали творцями гуманізму (зауважимо, що латинське слово тут слід розуміти як щось відповідне до давньогрецького *anthrōpismos* – розвиненої, розкритої людяності, що пов’язано з поняттям *paideia* – виховання, освіта, культура). Орієнт (класичний і сучасний) не спромігся створити гуманізм за греко-римським зразком, оскільки для східної культури домінуючим був не концепт *humanitas*, а ідея спасіння-сцілення (*Heilung*) та викупу-визволення (*Erlösung*) індивіда (*soteriologische Individualismus*). Орієнтальці задіяли античну спадщину лише, щоб закріпити свої духовні потреби. Скажімо, *gnōsis* як заняття задля спасіння постає одним із базових концептів ісламу. Через те, що мусульмани вважають себе покірними рабами єдиного Бога, старі метрополії Македонського з їхньою ідеєю вільних громадян-добродіїв на мусульманському Сході не прижилися. Процес асиміляції грецької культури Сходом Г. Шедер називає “трагічною безплідністю” (*tragisch*

Uhfurchbarkeit). Все знання, зокрема, отримане з грецьких текстів, мало завжди слугувати практиці. Жодні гуманістичні емоції не супроводжували появу різних арабських праць. Аверроес був важливим посередником у передачі аристотелізму на Захід, не маючи помітного впливу на Сході. Абу Алі Сіна (Авіценна) хоча і є елліністичним філософом ісламського типу, проте не виходить за рамки компілятора, який не мав нічого спільного з справжньою наукою та культурою. Незважаючи на те, що поняття “logos” та “ratio” користувалися певною популярністю в духовних текстах мусульман, вони не змінили власне орієнтального духу. Такі постаті, як Гомер та Сократ стали цілими світами в західній цивілізації, але на сході їх не збагнули. Сократа лише як мученика шанували поряд з Ісусом. Інтелектуальний потенціал Платона чезнув у величч логіки Аристотеля, який забезпечив для мусульманських теологів систематизацію догм ісламу та допомагав дискутувати з невірними. Орієнтали також не були здатними зрозуміти грецьку космологію, світ як гармонію та порядок, бо, натомість, зосередилися на персональному спасінні та індивідуальному зв'язку душі з Творцем [16, с. 107–160; 15, с. 239–306].

Фундаментальні питання про родовід ісламської цивілізації також аналізує визначний ісламознавець, дослідник широкої ерудиції, Густав фон Грюнебаум. Ця особистість, за визначенням Аміна Банані, є “взірцем вченого-гуманіста, який поєднав свою інтелектуальну вправність, методологічну точність та розсудливу оригінальність із почуттям емпатії та ентузіазму щодо свого предмета” [9, с. 144]. У чисельних працях, присвячених мусульманській культурі, Г. Грюнебаум провадить думку про різницю між Сходом та Заходом у найбільш очевидному моменті – стосунку до елліністичної традиції. Таке твердження особливо артикулюється у книзі “Сучасний іслам: дослідження культурної ідентифікації” (1962). На думку сходознавця, першопочатково потрібно усвідомити, що “мусульманська цивілізація – це культурна сутність, яка не поділяє наших одвічних прагнень. Вона життєво не зацікавлена в структурному студіюванні інших культур ані як у меті в собі, ані як у засобі, спрямованому на ліпше зрозуміння свого власного характеру та історії” [цит. за 6, с. 384]. Зазначене спостереження чинне і для теперішнього, і для минулого ісламу, й тому, за Г. Грюнебаумом, може поставати основоположною точкою антигуманізму в контексті арабо-мусульманської культури. В ще одній праці науковця натрапляємо на вимоги, необхідні культурі, аби її визначення було виправдано гуманістичним: “Іслам є винятково людським у тому, що розглядає людину такою, якою вона є, однак через відсутність зацікавлення у якнайможливішому проявленні та розвитку потенціалів людини він негуманний” [12, с. 230]. Пошук “рецептів”, як жити життя, призводить до втрати унікальної нагоди дійти до мудрості самому. Дослідник наполягає на винятковій корисливості ісламу. Ця риса була своєрідним критерієм відбору інтелектуальних здобутків, які забезпечували або сприяли функціонуванню цілого комплексу ісламських наук.

Власне, відсутність гуманістичного концепту людини та її відповідних завдань поряд зі згубною тенденцією утилітаризму, Г. Грюнебауму видаються надзвичайно промовистими у зіставному аспекті рецепції античного світу Європою та ісламом [12, с. 232]. Як пише Е. Саїд, залучаючи слушні міркування критика Г. Грюнебаума соціолога Абдаллага Ларуї, для цього авторитетного орієнталіста іслам є якимось позачасовим явищем навіть стосовно своєї історії, холістичною абстракцією, в якій знаходимо чимало негативних узагальнень [6, с. 383–385]. Зрозуміло, що так звані гуманістичні позиції Г. Грюнебаума налаштовують читача лише на західні перспективи об'єктивної дескрипції досліджуваного. Як зауважує А. Банані, аналіз чужої культури у ключі такої гуманістичної інтерпретації вже за визначенням буде пасткою, де канони однієї нормативної системи типологічно накладатимуться на правила іншої, однаково створюючи враження ґрунтовності та методологічної переваги над мимобіжністю поверхневих узагальнень [9, с. 144–145].

Зазначимо, що схожі до наведених положення властиві не тільки дослідженням сходознавців, але й класикам історії європейської культури. Наприклад, Вернер Ягер вважає, що гуманізм винятково належить елліноцентричному феномену Європи. Говорити про культуру східних народів у формі західного гуманізму можна лише в антропологічному сенсі. Представники орієнтальних культур (араби, сирійці, євреї та ін.) не змогли трансформувати свою причетність елліністичної традиції в гуманістичні принципи, які б дали змогу говорити про них, як активних співтворців, а не бездіяльних реципієнтів [13, с. 25, 108–113].

Отже, сходознавчий підхід до питання гуманізму в ісламі можна охарактеризувати в межах культурного феномену орієнталізму. Знання, побудоване класичною академічною наукою про мусульманський Схід, спирається на певний спосіб осмислення інтелектуальної лінії поділу, що проводиться між європейським та ісламським культурними ареалами. Сходознавча “культурографія” зробила свій внесок інформації та специфічної інтерпретації у концептуальне утворення гуманізму. Тлумачення орієнталістів до середини 60-х років ХХ ст. певною мірою відображають суспільно-інтелектуальний консенсус про виняткову відмінність Заходу та Сходу. Аргументи дослідників головню стосуються аналізу виявлених розбіжностей у сприйнятті елліністичної традиції європейською і мусульманською культурами. При цьому пояснення, зібрані у загальне поняття гуманізму, засвідчують цивілізаційний престиж західного світу. Відповідно історичну репрезентацію Сходу в контексті гуманістичної настанови еллінізму сходознавці оцінюють у формі наукової дескрипції як вкрай утилітарну, некреативну та засадничо антигуманну. Писані тексти визначних спеціалістів з орієнтальної тематики зумовлені правилами та процедурами, які дотримуються історії розвитку самої орієнталістики. Фахове розуміння концепту гуманізму не зауважує ані

мисленневої ситуації того, хто порушує це питання, ані альтернативного бачення автентичності Сходу щодо сформульованої проблеми людини в елліноцентричному Заході.

1. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. – М.: Интрада, 2001. – 542 с.
2. Гірц К. Інтерпретація культур. – К.: Дух і Літера, 2001 – 542 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
4. Розеншток-Хюсси О. Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много: Разгадка Августином загадки времени // Язык рода человеческого. – М.; СПб: Университетская книга, 2000. – С. 36–77.
5. Розеншток-Хюсси О. Что есть человек? В защиту неспециалиста // Язык рода человеческого – М.; СПб: Университетская книга, 2000. – С. 77–89.
6. Саїд Е. Орієнталізм. – К.: Основи, 2001. – 511 с.
7. Степанянц М. Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее, будущее. – М.: Вост. лит., 2005. – 375 с.
8. Abdel-Malek A. Orientalism in crises // Diogenes, 1963. – №44. – P. 103–140.
9. Banani A. G.E. von Grunebaum: toward relating Islamic studies to universal cultural history // International Journal of Middle East Studies, 1975. – Vol. 6. – №2. – P.140–147.
10. Becker C. Der Islam in Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte // Islamstudien – Bd. 1 – Leipzig: Verlag Quelle und Meyer, 1924. – S. 24–39.
11. Goitein S. The Intermediate Civilisation: The Hellenic Heritage in Islam // Studies in Islamic History and Institutions. – Leiden: Brill, 1968. – P. 57–70.
12. Grunebaum G.E. von. Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation. – Chicago: University of Chicago Press, 1961. – 378 p.
13. Jaeger W. Humanistische Reden und Vorträge. – Berlin: W. de Gruyter & Co., 1960. – 336 s.
14. Said E. Culture and Imperialism. – New York: Alfred A. Knopf, 1994. – 380 p.
15. Schaeder H. Das Individuum im Islam // Der Mensch in Orient und Okzident. – Munich: Piper, 1960. – S. 239–306.
16. Schaeder H. Der Orient und das griechische Erbe // Der Mensch in Orient und Okzident. – Munich: Piper, 1960. – S. 107–160.
17. Spuler B. Hellenistisches Denken im Islam // Saeculum, 1954. – №5. – S. 179–193.
18. Schwab R. The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880. – New York: Columbia Univ. Press, 1984. – 542 p.

DESCRIPTIONS OF ISLAM IN THE LIGHT OF EUROPEAN HUMANISM

Roman Vysochans'kyi

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka St., 1,
L'viv, 79000, Ukraine, romromback@yahoo.com*

The article takes up the problem of humanism within Islamic civilization from the perspective of Orientalism. This discourse that deals primarily with the theoretical and intellectual issues inspired by European colonial attitude towards the East presents “the idea of humanity” as a specific attribute of hellenocentric culture of the Western civilization in contrast to the Orient. A stereotypic description of perception of the Hellenistic heritage in the Arabo-Islamic world as purely utilitarian and, to some extent, antihumanitarian activity is confirmed in general scientific views on humanism in Islam which prevailed until the mid-1960s.

Key words: orientalism, humanism, Islam, description, Hellenocentrism.

Стаття надійшла до редколегії 31.05.2007

Прийнята до друку 21.10.2007