

УДК 14 (53 : 477) : 801.73

## АРАБСЬКА ТА УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ПИТАННЯ ПРО СПІЛЬНІСТЬ

**Михайло Якубович**

*Національний університет “Острозька академія”,  
вул. Семінарська, 2, Острог, Україна,  
тел.: (38068)2150834*

Статтю присвячено компаративному аналізу місця релігійної та раціональної свідомості у двох філософських традиціях – арабській та українській. Досліджено проблему міжкультурних та міжрелігійних взаємин у перспективі спільності підходів до вирішення релігійних і філософських проблем.

*Ключові слова:* релігія, арабська філософія, українська філософія, герменевтика, смисл.

Кожна філософська традиція, незалежно від її світоглядного змісту (релігійного, агностичного, політичного, сцієнтистського), виявляє себе у двох головних процесах. По-перше, існує сталий механізм генези філософського знання, яке репрезентує певна група особистостей та передає наступним поколінням. Саме ця трансляція й визначає сутність *певної* філософії як *певної* традиції. По-друге, на відміну від знання міфологічного чи релігійного, яке містить значну долю “закритих” для витлумачення, усталених принципів і норм, філософське знання відкривається у все нових та нових смислах, рефлектуючи над власними витокami і, таким способом, формує автохтонну та індивідуальну самосвідомість традиції [13, с. 106–113]. Незважаючи на досить загальний характер цих двох умов, можна стверджувати, що саме вони дають змогу філософії зберегти певну частку субстанційності, залишивши відкритою перспективу всезагальності концептів [3, с. 254].

Розглядаючи філософську думку як формально визначену певними чинниками, необхідно перш за все з’ясувати, *що саме* повинно становити предмет компаративного аналізу. Звісно, можна обрати найпростішу позицію, вироблену постмодерністською гуманітаристикою – розглянути обидві філософські традиції як “тексти”, складені з найрізноманітніших “знаків”. Методологічно такий дослідницький проект матиме всі риси філософської герменевтики, загалом спрямованої, попри усю багатозначність терміна, на досягнення адекватного розуміння “текстів” та їхню інтерпретацію [20, с. 7–11]. Але проста подібність філософських “референтів” (тобто конкретних концепцій), очевидна за умов “буквального” прочитання традицій, констатуватиме лише найзагальніші подібності, які будуть свідчити не стільки про “спільність” або

“рівність”, скільки про “паралельність” традицій (зумовлену, наприклад, пріоритетом монотеїстичного релігійного світогляду, визнанням античної спадщини чи містицизмом). Оскільки розумінню кожного “тексту” передуює “сигніфікація”, тобто процедура означення, конкретний зміст кожної філософської традиції варто розглядати саме у контексті генези її смислів, пов’язаних із множиною найрізноманітніших чинників. Незважаючи на видиму близькість до філософської герменевтики, цей підхід потребує методологічної конкретизації, адже процес означення безпосередньо не пов’язаний із розумінням чи інтерпретацією; зміщення акцентів від знаків до смислів виводить згаданий метод і за межі класичної семіотики. Тому, враховуючи мету заявленого дослідження, видається, що найбільш адекватною схемою для компаративних студій такого типу може слугувати теорія смислогенезу, яку ми пропонуємо позначити терміном “сигніфікаторика”.

Враховуючи це, особливості різних філософських традицій можна умовно поділити на **логічно-смислові** та **змістовно-концептуальні**. Якщо у перших розкривається специфіка підходу до формування, означення та вирішення філософських проблем, а також головні смислові орієнтири категоріального тезаурусу, то другі конституують реальний зміст філософського знання, конкретні системи поглядів, їхнє культурне (локальне) та надкультурне (всезагальне) *значення*. Визнаючи імпліцитну наявність як спільних логіко-смислових, так і змістовно-концептуальних паралелей між українською та арабською філософськими традиціями, ми спробуємо з’ясувати сутність цієї “спільності” на основі конкретного історико-філософського матеріалу.

Перш ніж перейти до безпосереднього аналізу обох світоглядних традицій, необхідно відзначити два досить проблемні моменти, яких можна уникнути, але не можна не згадати. По-перше, порівняння української філософської думки із арабською відбуватиметься поза суто історичним контекстом задокументованого впливу. Це не означає, що впливів однієї традиції на іншу не було взагалі (історично доведені впливи буде відзначено у відповідному місці), але загалом наше дослідження не орієнтоване на відновлення реальних історичних містків. Це – завдання ширшої та в першу чергу джерелознавчої праці. По-друге, проблема понять і означень (невизначеності у співвіднесеності філософських шкіл чи окремих мислителів із національними, культурними чи політичними реаліями) не повинна перешкоджати спробам загальної оцінки традиції, а, тим більше, компаративного аналізу. Як “українська”, так і “арабська” філософія, незважаючи на видиму умовність понять, є усталеними термінами, правомірність вжитку яких є цілком доведеним фактом. Якщо смисл поняття “українська філософія” визначається етноментальними особливостями українського народу [2, с. 18; 11, с. 18–19], то “арабськість” середньовічної філософії мусульманського світу є даниною основній мові філософських текстів [13, с. 106–113; 29, с. 16].

Автохтонність кожної філософської традиції, вписана в контекст як логічно-смислових, так і змістовно-концептуальних особливостей, визначається межами розуміння самого терміна *філософія* – одного з головних конституентів філософського тезаурусу. Отож, саме аналіз значень цього поняття (а також термінів, вироблених на позначення того, що ми імпліцитно вважаємо *філософією*) розпочне змістовну частину нашого дослідження.

Арабська філософська думка, поява якої загалом припадає на початок VIII століття н. е. (у зв'язку зі становленням раціоналістичної методології оцінки сакральних текстів та природних явищ – мутазилізму [18, с. 199], а також формуванням уявлень про логічно доказові основи права – ільм усул аль-фік'є [30, с. 10–25]), передувала акцентуації грекомовного поняття “філософія” у мусульманському світі. Фактично існували два основні терміни, які позначали раціональне осмислення світу: *калям* та *хікма*.

Поняття *калям*, утворене від дієслова першої породи *каляма* – “говорити”, “розмовляти”, процесуально означає “говоріння”, “мовлення”. Гаррі Вольфсон, автор одного з найгрунтовніших досліджень, присвячених *калям*, слушно відзначив, що в арабських перекладах з грецької поняття *калям* використовували для позначення усіх спеціальних галузей науки. Наприклад, грецький вираз “розмови про природу” (*περί φύσεως λόγος*) перекладали як “природній *калям*” (*аль-калям ат-табі'ї*) [23, с. 1]. Окремі дослідники, намагаючись якомога точніше передати значення терміна *калям* в ісламській цивілізації, використовують поняття “дискурс” [21, с. 149–203]. Утім, варто зауважити, що термін *калям* вживали ще до широкого розповсюдження перекладів античних філософських текстів із грецької та сирійської мов (початок – середина IX століття).

Поняття *хікма*, яке вживалося ще в Корані (див. : Коран, 2:129), загалом слугувало позначенням мудрості, як практичної, так і теоретичної. Один із авторитетних тлумачів Корану відзначав: “*хікма* – це знання та дія; людина не стане мудрою (*хакім*), доки не поєднає їх”; оскільки дієслово *хакама* також має значення “судити”, “вносити рішення” [4, с. 178], *хікма* можна розуміти і як “розсудливість”, здатність відрізнити істину від хибі. Отож, “мудрість” у арабській культурі мала не лише пізнавальне, а й практичне чи навіть етичне спрямування. Можливо, саме тому іменник *хакім*, поряд зі значенням “мудрець”, мав значення “лікар” [1, с. 288]. Як зауважив російський дослідник А. Смірнов, *хікма* не слугувала родовим поняттям для позначення філософської думки загалом [13, с. 106–107]; у різних контекстах, цей термін вказував на буденну мудрість, практичну діяльність, етичні чи релігійні чесноти.

Нарешті, останній термін – “філософія”, який у грецькому лексиконі означає “любов до мудрості”, з'явився на теренах арабомовного світу лише в IX столітті, завдяки перекладам античних текстів. *Фальсафа* – так це поняття транскрибували араби – не вийшло за межі смислової площини своєї генези, адже слугувало лише для позначення тих напрямів філософської думки, послідовники яких продовжували розвиток неоплатонізму, аристотелізму та інших течій грецької філософської думки. Уже Абу Йусуф аль-Кінді (близько 800–873 роки), перший філософ арабів, у своїх працях нарахував шість визначень терміна *фальсафа* [26, с. 172–174], відомих у його час на теренах арабського світу. Незважаючи на іншопольтурне витлумачення (в арабських мовних та, відповідно, смислових інтерпретаціях), усі ці дефініції загалом апелювали до спадщини “давніх” (*кудама*) мислителів, тобто греків.

Звісно, у наступних століттях існували спроби позначити терміном *фальсафа* будь-яку інтелектуальну діяльність. Відомі, зокрема, такі слова ібн Хальдуна (1332–1406 роки): “раціональні науки є природними для людини як особи, наділеної здатністю мислити. Вони не обмежені конкретною релігією (*мілля*), але за сутністю свого погляду належать до сповідників усіх релігій... та називаються науками *фальсафи* та мудрості

(*хикма*)” [33, с. 29]. Але, незважаючи на усі фрагментарні контексти, ні *калям*, ні *фальсафа* так і не перетворилися на метакультурні поняття, смисловий обрій яких охоплював би те, що дослідники називають “арабською” чи “мусульманською” філософією. *Калям* означав конкретну філософську течію (наприклад, богословські школи аль-Ашарі та аль-Матуріді); те ж характерно і для *фальсафи*, яка, що видно зі слів ібн Хальдуна, асоціювалася також із науковим, логічно доказовим знанням. *Хикма* могла позначати раціональну методологію загалом (як, наприклад, у деяких працях ібн Рушда (1126–1198 роки) [32, с. 85–90]), але ніколи не мала статусу родового, чітко окресленого поняття, яке відповідало би вищевказаним уявленням про філософську традицію.

Чи існувала альтернатива поняттю “філософія” у давньоруській культурі? Лексичний фонд літературної мови часів Київської Русі фіксує наявність доволі багатьох термінів, які відображали розумову діяльність загалом (*мудрость, мудрование, размышление, уметельство* (“знання”), *разумеие*) [10, с. 148–151]. До цього смислового ряду наближалася й поняття *любомудріє* – буквальный переклад самого терміна філософія. Як свідчать окремі джерела, цей термін мав поширення уже в XI столітті [10, с. 150]. На нашу думку, переклад такого широкого за змістом поняття та його подальший вжиток (наприклад, у працях Григорія Сковороди) не був випадковим явищем, адже як у західноєвропейській, так і в арабській традиції цей термін був лише транслітерований та у перекладеному варіанті майже ніколи не вживався. Очевидно, для киеворуських мудреців переклад давав змогу, по-перше, зробити філософію “своєю”, поставити в один ряд із традиційним розумінням мудрості, а, по-друге, ще раз підкреслити певну *відповідальність*, яку ця мудрість покладає на свого носія. Адже у культурі Київської Русі “показовим є не лише проголошення *любомудрія*, а й демонстрація його своїм життям” [6, с. 29]. Більшість мислителів того часу (митрополит Іларіон, Феодосій Печерський, Даниїл Заточник, Климент Смолятич, Кирило Туровський) постають у збережених джерелах проповідниками аскетизму, антагоністами усього “мирського”, а, отже, скороминущого, тлінного й загалом негативного. Мабуть, таким і був загальний соціальний образ “любомудра” у Київській Русі, що й визначало автохтонний зміст терміна “філософія”.

Обидві традиції відводили надзвичайно важливу роль теоріям витлумачення, тобто трансляції сакрального знання у широкий соціальний та етнонаціональний контекст. Окрім уже відзначених особливостей розуміння самого поняття “філософія” (як інтерпретування Святого Письма), втіленого, наприклад, у відомому “приточному пізнанні” Климента Смолятича [8, с. 136], екзегетика мала надзвичайно широку контекстуальну перспективу. Алегорична інтрепретація тексту фактично слугувала відображенням цілісної картини світу. Виходячи за межі суто формального дискурсу (реалізованого у філологічних або суто догматичних тлумаченнях), екзегетика мала *герменевтичне* спрямування, тобто виступала не стільки у якості інструментарію пізнання, скільки методу розуміння світу. Перський мислитель Абу Хамід аль-Газалі, розглядаючи Коран як “безмежне море смислів”, пов’язував адекватність витлумачення Тексту із відповідністю між внутрішнім чуттєвим досвідом віруючого та динамікою релігійних концептів як ціннісних орієнтирів [25, с. 23–28]. Така ж недискурсивна, “відкрита” герменевтика присутня в коментарях Герасима Смотрицького до першого

видання “Острозької Біблії”, де йдеться про персональний досвід віруючого у розумінні Святого Письма, своєрідні “духовні очі”. Щоправда, і в аль-Газалі, й у Смотрицького цей досвід детермінується “зовнішнім” авторитетом – у сунітському ісламі таку роль відіграє “зовнішній смисл релігійного закону” (*загір аш-шарі’а*), якому, власне, не повинно суперечити *батин* – “внутрішнє”, “езотеричне” значення. Для Г. Смотрицького як послідовника ортодоксального християнства головний інтерпретатор – Церква. Проте сократичне розуміння знання (набуте через *індивідуальний досвід*), притаманне обом мислителям, спрямоване не стільки на раціональне осмислення принципів віровчення, скільки на розбудову внутрішнього світу віруючих, їхнього морального досвіду.

Представники ісламського містицизму апелювали до серця як іманентної присутності Божественного у людській самості. Така ж перспектива зберігається й у вченні Памфіла Юркевича, який відзначав, що серце може “цілком своєрідно виражати, виявляти та розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, переважаючою духовністю та життєвістю не підвладні абстрактному (*отвлечённому*) знанню розуму” [9, с. 250–251]. Тотальний інтуїтивізм, яскраво виражений в українській філософській думці, відображався у символічній філософії, яка мала якщо не пантеїстичну, то, принаймні, моністичну перспективу. Вчення Григорія Сковороди про символічні світи Боготвіленості, яким притаманна вічна зміна, нагадує пантеїстичні думки видатного арабського містика Мухі д-Діна ібн Арабі (1165–1240 роки):

“Люди одкровення бачать, що Бог виявляється у кожному диханні (*нафс*), і цей вияв не повторюється. Вони також бачать – і свідчать – що кожен вияв дарує нове творіння та знищує старе. Його знищення і є «загибеллю» (*фана*) під час вияву, а існування стає можливим лише внаслідок іншого вияву” [31, с. 126].

У “*Silenus Alcibiadis*” Г. Сковорода писав, що “одного місця границя одночасно є й двері, що відчиняють поле нових просторів, і тоді ж починається курчатко, коли псується яйце. І так завжди все йде у безкінечність. Все наповнююче начало і світ цей, будучи тінню його, границь не має” [9, с. 194]. Звичайно, змістовні паралелі між вченням Г. Сковороди та представниками ісламського містицизму не обмежуються лише метафізикою (наприклад, вчення українського любомудра про видимий та невидимий світ нагадує тези ібн Арабі про єдність Божественної Істини й творінь); існують численні точки дотику в ціннісних орієнтирах різних галузей філософського знання.

Відзначені паралелі між українською та арабською філософськими традиціями неможливо пояснити взаємовпливами, хоча культурні зв’язки між Україною та арабським Сходом існували ще з дохристиянських часів [14, с. 51–109; 19, с. 32–33]. Доречно згадати, що навіть князь Володимир виявляв певну зацікавленість до ісламу, а мусульманські народи були постійними сусідами українців. Певну роль могла відіграти етнокультурна спорідненість українців з іранцями; зауважимо, що власне перський вплив на арабську філософію загалом був надзвичайно великим. “Українці, як і іранці, одвіку сповідують етику триєдності істинної думки, істинного слова й правильного діяння на шляху до істини. Це етика іранських суфіїв, етика індійських йогів, ранньохристиянських ісихастів, і етика українського-філософа практика Григорія Сковороди...”, – відзначив український сходознавець Олександр Шокало [16, с. 111]. Певне значення мала й спадщина Візантійської імперії, яка вплинула на обидві культури;



щоправда, цей вплив стосувався лише еліністичних (аристотелізму та неоплатонізму) чи популярних філософських традицій (наприклад, так званих “бджол”). Але, на нашу думку, міжкультурну спорідненість демонструє не стільки змістовна частина певних філософських концепцій (адже, зауважимо, споглядальний тип містицизму був частково характерний і для західноєвропейської філософії, а тези про “простоту” життя швидше притаманні арабській *бадаві*, ніж перській цивілізації), скільки *смысл* цих філософом для культури загалом, які позначають спільні моменти філософського досвіду обох традицій. Дослідження цих смислів і було завданням нашого нарису.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь / Х. К. Баранов. – М. : Валерий Костин, 2005. – 942 с.
2. Бондар С. В. Біля витоків української мудрості : філософська та релігійна думка народів Північного Причорномор'я VII ст. до н. е. – II ст. н. е. / С. В. Бондар, П. М. Кралюк. – К.: Світ Знань, 2009. – 272 с.
3. Гваттари Ф. Что такое философия / Ф. Гваттари, Ж. Делез. – СПб. : Алатейя, 1998. – 288 с.
4. Гиргас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам / В. Гиргас. – М. : Диля, 2006. – 914 с.
5. Грушевський М. С. Історія української літератури: [у 6-ти т.] / М. С. Грушевський. – К. : Либідь, 1995. – Т. 5. – 256 с.
6. Гуменюк С. М. Вплив києворуського книжництва на формування морально-релігійного образу філософії острожан / С. М. Гуменюк // Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. – 2008. – Вип. 4. – С. 24–36. – (Серія “Філософія”)
7. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
8. Замалеев А. Мыслители Киевской Руси / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. – К. : Вища школа, 1987. – 181 с.
9. Історія української філософії : хрестоматія / упор. М. Кашуба. – Львів : Видавничий центр ім. Івана Франка, 2004. – 354 с.
10. Ковалів П. Лексичний фонд літературної мови київського періоду X–XIV ст. : [у 2-х т.] / П. Ковалів. – Нью-Йорк : Наукове Товариство ім. Шевченка, 1962. – Т. 1. – 444 с.
11. Кралюк П. М. Білі плями в історії української філософії / П. М. Кралюк. – Луцьк : Твердиня, 2007. – 163 с.
12. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравию. Повне зібрання творів : [у 2-х т.] / Г. Сковорода / – К. : Наукова думка, 1973. – С. 144–153.
13. Смирнов А. В. История классической арабской философии / А. В. Смирнов // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – No. 1. – 2006. – С. 106–113.
14. Ціпко А. В. Україна і Близький Схід / А. В. Ціпко // Україна і Схід : панорама культурно-спільнотних взаємин. – К. : Українська Видавнича Спілка, 2001. – С. 51–109.
15. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Орій, 1992. – 230 с.
16. Шокало О. Спільність традицій української та іранської культур / О. Шокало // Україна і Схід : панорама культурно-спільнотних взаємин. – К. : Українська Видавнича Спілка, 2001. – С. 110–116.
17. Якубович М. М. Співвідношення «знання – дія» у філософській думці ісламського світу / М. М. Якубович // Філософські пошуки. Сучасні аспекти співвідношення філософії і науки. – Львів-Одеса : Cogito-Центр Європи, 2008. – Вип. XXVII. – С. 330–340.

18. A History of Muslim Philosophy / Ed. by M. Sharif. – Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. I. – 787 с.
19. *Yakubovych M.* Ukrainian Translations of the Meanings of the Glorious Qur'an: Problems and Prospects / M. Yakubovych // Journal of Qur'anic Research and Studies. – 2007. – Vol. 2. – Is. 4. – P. 29–54.
20. *Kleszcz L.* Przełom Hermeneutyczny w filozofii niemieckiej / L. Kleszcz. – Toruń : Adam Marszałek, 2007. – 431 p.
21. *Michot Y.* A Mamluk Theologians commentary on Avicenna's Risala Adhawiyyah / Y. Michot // Journal of Islamic Studies. – No. 14:2. – 2006. – P. 149–203.
22. *Prigge N.* Is Mystical Experience Everywhere the Same? / N. Prigge, G. Kessler // The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy. – New York : Oxford University Press, 1990. – P. 269–288.
23. *Wolfson H.* The Philosophy of the Kalam / H. Wolfson. – Cambridge : Harvard University Press, 1976. – 777 p.
24. ابن خلدون . شفاء السائل و تهذيب المسائل / ابن خلدون . - دمشق : دار الفكر , ١٩٩٦ . - ٢٣٢ ص .
25. ابن خلدون . مقدمة / ابن خلدون . - بيروت : دار الفكر , ٢٠٠١ / ١٤٢١ . - ٨٤٠ ص .
26. ابن رشد . كتاب فصل المقال / ابن رشد . - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية , ٢٠٠٧ . - ١٣٤ ص .
27. ابن عربي . فصوص الحكام / ابن عربي . - بيروت : دار الكتاب العربي , [ د . ت . ] . - ج . ١ . - ٢٢٨ ص .
28. ابو ملحمة , علي الفلسفة العربية : مشكلات و حلول / علي ابو ملحمة . - بيروت : مؤسسة عز الدين , ١٤١٤ / ١٩٨٤ . - ٣١٩ ص .
29. الشافعي . الرسالة / الشافعي . - بيروت : دار الكتب العلمية , [ د . ت . ] . - ٦٧٠ ص .
30. الغزالي . جواهر القرآن / الغزالي . - بيروت : دار إحياء العلوم , ١٩٩٠ / ١٤١١ . - ٢١٥ ص .
31. الكندي . رسائل الفلسفية / الكندي . - القاهرة : دار الفكر العربي , ١٩٥٠ / ١٣٦٩ . - ج . ١ . - ٣٨٤ ص .
32. جمعة , علي . الفقه و علاقته بالفلسفة الإسلامية \ علي جمعة . - القاهرة : معهد العالمي للفكر الإسلامي , ١٩٩٦ / ١٤١٧ . - ٤٢ ص .
33. عباس م . أبي يزيد البسطامي . المجمع الصوفية الكاملة / م . عباس . - دمشق : دار المادي , ٢٠٠٤ . - ١٨٧ ص .

*Стаття: надійшла до редакції 15.10.2010  
прийнята до друку 15.11.2010*

## ARABIC AND UKRAINIAN PHILOSOPHY: ISSUE OF WHAT IS COMMON

**Mykhaylo Yakubovych**

*The National University of Ostroh Academy,  
2, Seminarska Str., Ostroh, Ukraine  
tel.: (38068)2150834*

The article is devoted to the comparative study of the religious consciousness in two philosophical traditions, Arabic and Ukrainian. The problem of inter-religious and inter-cultural relations is analyzed in the vistas of the common principle of religious and philosophical solutions.

*Key words:* religion, Arabic philosophy, Ukrainian philosophy, hermeneutics, sense.

## **АРАБСКАЯ И УКРАИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВОПРОС ОБ ОБЩНОСТИ**

**Михаил Якубович**

*Национальный университет “Острожская академия”,  
ул. Семинарская, 2, Острог, Украина,  
тел.: (38068)2150834*

Статья посвящена сравнительному изучению религиозного сознания в двух философских традициях – арабской и украинской. Исследуется проблема межкультурных и межрелигиозных отношений в перспективе общности подходов к решению религиозных и философских проблем.

*Ключевые слова:* религия, арабская философия, украинская философия, герменевтика, смысл.