

The methods. Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions, the author tries to explain the meaning of the term «asceticism», to point out the main peculiarities of the Byzantine ascetic culture and, at the same time, to draw attention to the necessity of some important changes of the modern historical and aesthetical byzantology methodology.

The main conclusions. The author states that some scientists make a mistake, conventionally characterizing as the aesthetics of the asceticism only the doctrine accepted by the Byzantine monks. Moreover, according to A. Tsarenko's opinion, it is methodologically incorrect not to identify the Orthodox ascetic and aesthetical tradition with the aesthetics of the patristic doctrine.

Keywords: the aesthetics of the asceticism, the aesthetics of the patristic doctrine, the historical and aesthetical byzantology, the byzantine culture, the asceticism.

* * *

УДК 124.4:159.955.4

Чорна Л. В.,
кандидат політичних наук, доцент, докторант
кафедри філософії, теорії та історії державного
управління, Національна академія державного
управління при Президенті України
(Україна, Київ), lika7@ukr.net

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ СУСПІЛЬНОГО ІДЕАЛУ МИСЛИТЕЛЯМИ БЛИЗЬКОГО СХОДУ В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Вивчено погляди мислителів Близького Сходу щодо розуміння суспільного ідеалу в період Середньовіччя. Досліджуються основні філософські концепції таких видатних східних філософів, як Аль-Фарабі, Ібн Баджа, Нізам аль-Мульк, Аль-Газалі. В статті показується вплив античної філософської думки на формування середньовічних світоглядних орієнтацій представників Близького Сходу та їх взаємозв'язок. На підставі аналізу основних концептуальних положень, викладених наведеними мислителями, виокремлено основні характерні риси для формування суспільного ідеалу тих часів. В статті зроблено висновки щодо наукової доцільності більш глибокого вивчення філософської спадщини вчених Близького Сходу задля всебічного розвитку вітчизняної філософської думки.

Ключові слова: ідеал, суспільний ідеал, духовні цінності, філософські концепції мислителів Близького Сходу.

Епоха Середньовіччя внесла зміни та наділила особливими рисами майже усі явища людського життя. Не був позбавлений увагою і суспільний ідеал, що наповнювався тоді новим змістом на фоні всезагального теоцентризму. Аналізуючи історичний період Середньовіччя в філософії, в першу чергу, виникають асоціації із тогочасними світоглядними орієнтаціями Західної Європи, що характеризувалися, насамперед, християнським монотеїзмом. Разом з тим, в контексті осягнення основних передумов становлення феномену суспільного ідеалу в історії філософської думки дослідницький інтерес викликають не менш цінні надбання східних мислителів даного періоду.

Література, що присвячена дослідженню феномену ідеалу безмежна. Майже усі видатні філософи, починаючи з Платона в тій чи іншій мірі вивчали дане питання. Дослідженню проблеми розуміння суспільного ідеалу присвятили роботи С. М. Булгаков, Е. В. Ільєнков, П. І. Новгородцев, Є. М. Трубецький; сучасні вітчизняні філософи та політологи: В. Ю. Барков, В. П. Заблоцький, В. О. Корнієнко, Т. В. Розова, З. Ф. Самчук, М. Т. Степико, В. І. Шинкарук; сучасні зарубіжні дослідники: М. М. Аверін, О. М. Величко, Г. Г. Водолазов, Ю. Габермас, Е. В. Ільєнков, В. Краус, В. А. Лекторський, С. В. Мяснікова, І. С. Шатіло, та багато інших.

Разом з тим, в українській філософській думці не достатньо уваги приділено вивченню творчості арабських мислителів в контексті осягнення феномену

суспільного ідеалу. У зв'язку з цим метою даної статті є дослідження розумів певних філософів Близького Сходу щодо наповнення змістом суспільного ідеалу епохи Середньовіччя. Задля досягнення завданої мети у статті використовуються методи системного та порівняльного аналізу, принцип історизму, діалектичний метод.

Слід зазначити, що у середньовічній філософії Сходу, зокрема у VIII–XII століттях переважав аристотелівський підхід, що був втілений у філософському напрямку арабського перипатетизму. Проте поряд з цим здійснювалися спроби щодо поєднання ідей Платона та Арістотеля. На особливу увагу в цьому контексті безумовно заслуговує торчість видатного арабського мислителя, якого називали «Другим вчителем» (після Арістотеля), уродженця міста Фараб на Сирдар'ї (нині територія Казахстану) – Абу Наср Мухаммед ібн Мухаммад Узлаг ібн Тархан Аль-Фарабі. В середньовічній Європі був відомий як Alfarabius або Avennasar. Будучи вченим-енциклопедистом та одним із засновників арабомовного перипатетизму, він зробив вагомий внесок у філософію. У своїй творчості, особливо в контексті розгляду соціальної проблематики, керувався принципом етичного раціоналізму. Істотною цінністю для дослідження представляє відома праця Аль-Фарабі «Трактат про погляди жителів Добродісного міста», завдяки висловленим роздумам щодо осягнення суспільного ідеалу того часу. Аналізуючи питання, яким належить бути суспільству, Аль-Фарабі наголошував на споконвічній потребі людей в об'єднанні та взаємодопомозі. Він вважав, що людина може вдосконалитися лише завдяки різним допомагаючим одне одному людським об'єднанням. Мислитель вбачав у діяльності членів таких співтовариств можливість надати кожній особі те, чого вона потребує для існування. «За своєю природою кожна людина так влаштована, що для власного існування й досягнення найвищої досконалості потребує багатьох речей, які не може зробити собі сама та для досягнення яких вона потребує певної спільноти людей, що доставлятимуть їй кожний якусь річ з сукупності того, в чому людина відчуває необхідність» [1, с. 303]. Саме тому, на його думку, люди, розмножуючись та заселяючи землю, сформували певні суспільства.

При цьому цікавим є класифікація суспільств Аль-Фарабі за кількісною ознакою та критерієм значущості. Так, спочатку мислитель розподіляв суспільства на повні та неповні. Повні суспільства були трьох видів: великі, середні та малі. До великого суспільства філософ відносив сукупність суспільств усіх людей, що заселяють землю; середнє – це суспільство, представлене одним народом; мале – суспільство, яке складається з жителів якогось міста, що займає частину території, заселеної певним народом. Неповні суспільства складаються зі своїх «щабелів»: жителі селищ та сукупність мешканців квартала, сукупність проживаючих на одній вулиці, сукупність мешканців будинку. Останні, на думку філософа, складають суспільство нижчого ступеню (в розумінні не класовому, а виключно класифікаційному). Аль-Фарабі пояснює, що квартал і селище належать до міста, проте селище його обслуговує, а квартал є його частиною. Він також показує взаємозв'язок повних та неповних суспільств:

«вулиця є частиною квартала, будинок – частиною вулиці; місто – частиною місцевості, народ – частиною усієї сукупності мешканців землі» [1, с. 304].

Соціально–політичні уподобання та ідеали суспільного устрою Аль–Фарабі можна відслідкувати у його класифікації міст вже за якісними критеріями: добротності, моральності та розуміння істинного щастя. У своїй концепції філософ розмежує такі міста: добротне, неосвічене, аморальне, мінливе та заблудле. Так, добротним Аль–Фарабі називає лише те місто, в якому об'єднання людей має за мету взаємодопомогу у тих справах, якими досягається істинне щастя, а добротним народом – той, всі міста якого допомагають одне одному в цілях набуття щастя. Таким самим чином філософ вважає критерієм добротності усієї землі взаємну допомогу усіх народів один одному для досягнення щастя. Він порівнює добротне місто із здоровим організмом, в якому усі органи, хоча і відрізняються за своєю формою, розміром, призначенням, функціями, підпорядкованістю, але узгоджено діють між собою заради збереження життя живої істоти [1, с. 305].

Оскільки втіленням суспільного ідеалу для Аль–Фарабі був соціальний устрій добротного міста, його главою могла бути лише гідна людина. До цієї посади у філософа були надзвичайно високі вимоги. Так, згідно з баченням філософа, главою добротного міста, добротного народу або усієї населеної частини світу має бути людина, що не підвладна будь–кому. Така людина має поєднувати в собі дванадцять вроджених природних якостей: абсолютно досконалі органи для забезпечення найлегшого виконання усіх дій в різних аспектах життєдіяльності; вміння відмінно розуміти та уявляти собі усе, що говорить, обмірковуючи одночасно те, що позиціонує той, хто говорить, та те, що є у дійсності в цьому контексті; мати блискучу пам'ять; мати проникливий і прозорливий розум, щоб, помітивши певну ознаку, швидко схоплювати те, на що ця ознака вказує; вміння виразно говорити та ясно викладати свої думки; мати любов до пізнання та навчання, не відчувачи втоми в цьому процесі; бути витриманим в їжі, вживанні напоїв, від природи уникати гри та відчувати відразу до задоволень від неї; любити правду та її поборників, ненавидіти брехню та тих, хто до неї вдається; мати горду душу та дорожити честю; зневажати гроші (дірхеми, динари) та інші атрибути мирського життя; любити від природи справедливість та її поборників, ненавидіти тиранію; бути справедливим по відношенню як до своїх людей, так і до чужих, спонукати до справедливості і відшкодовувати збитки жертвам несправедливості; бути справедливим, але не впертим, не проявляти норувливості та не упиратися перед обличчям справедливості, проте бути абсолютно непохитним перед всілякою несправедливістю та нищістю; проявляти рішучість при здійсненні необхідного, бути при цьому сміливим, відважним, не знаючи страху і малодушності [1, с. 318–319]. Розуміючи рідкісність вказаного поєднання високих чеснот у людини, мислитель зазначає, що достатньо віднайти в людині втілення перших шістьох (або навіть п'ятьох наведених якостей) для зайняття посади голови міста. При цьому другим главою, правонаступником першого може стати той, в кому від народження та в

юнацькі роки здійснились перші шість вищезгаданих умов, а по мірі його зростання, також буде відповідати і шістьом наступним умовам: бути мудрим; бути знаючим, пам'ятати закони, правила, звичаї, встановлені для міста першими імамами, дотримуватися їх; проявляти винахідливість у законодавчих прогалинах, слідувати прикладу перших імамів; володіти проникливістю та кмітливістю, пізнаючи дійсний стан речей та передбачати майбутні події, що не могли бути вгадані першими імамами, при цьому мати за головну мету благоустрій міста; вміння словом своїм направляти людей на виконання законів перших імамів і новостворених законів; володіти тілесною силою, необхідною для ведення військових дій, знаючи військове мистецтво – як службове мистецтво, а також таке, що управляє [1, с. 320–321]. У разі відсутності подібних якостей та вмінь у однієї людини Аль–Фарабі пропонував віднайти двох або декількох осіб, що розподіляли би між собою ці риси, маючи кожний якісь окремі чесноти, для спільного управління містом. Разом з тим, мислитель наголошував, що у випадку зникнення мудрості у правителів, місту буде загрозувати неминуча загибель.

В якості протилежності добротному місту східний мислитель наводить місто неосвічене. Жителі цього міста не знають, що є істинним щастям, тому вважають найвищими благами та, відповідно, цілями свого життя тілесне здоров'я, багатство, насолоду, свободу віддання пристрастям, почесні й велич [1, с. 322]. Надзвичайно цікавою є типологія неосвічених міст, приведена Аль–Фарабі. Акцентуючи увагу на окремих людських пороках, мислитель показує місто необхідності, місто обміну, місто нищесті й нещастя, місто честолюбства, місто владолубства та місто сластолубства. Так, жителі міста необхідності прагнуть обмежитися лише необхідними для існування тіла речами – їжею, напоями, одежею, житлом, статевими зносинами та допомогою один одному в досягненні цього. В місті обміну його мешканці намагаються допомогати один одному задля отримання багатства як цілі усього життя. Городяни у місті нищесті та нещастя постійно жадають такої насолоди у їжі, питті, статевих зносинах, що діяло б на почуття та уяву, вони намагаються збудити веселощі та тішитися різноманітними забавами. У місті честолюбства люди бажать допомогати один одному з тією лише метою, щоб їх вихваляли та вшановували, щоб про них розповідали інші народи, прославляючи та звеличуючи словом та ділом. Мешканці міста владолубства бажать, щоб інші підкорювалися їм, а вони – нікому, їх зусилля направлені лише на досягнення радощів від перемоги. В місті сластолубства проживають такі люди, що намагаються досягти можливості робити все, що їм заманеться, нічим не стримуючи свою пристрась [1, с. 324]. Вказані міста своїми правителями мають аналогічних своїм характерним рисам осіб.

Окремо Аль–Фарабі виділяє аморальне, мінливе та заблудле міста. Жителі аморального міста, хоча і мають добротні погляди, розуміння істинного щастя, знання Аллаха, розуму, проте їх вчинки такі самі, як у мешканців неосвічених міст. Погляди та дії городян мінливого міста раніше були добротними, але потім до нього проникли інші ідеї, під впливом

яких змінилися й дії. В заблудлому місті вважають, що щастя буде лише після цього життя; проте в силу певних змін у поглядах щодо Аллаха, розуму, уявлення стали настільки порочними, що не в змозі бути основою для доброчесності. При цьому глава заблудлого міста належить до тих, що видає себе за просвітленого, не будучи таким, а також використовує задля цього підроблення, обман та зарозумілість. На відміну від жителів недоброчесних міст, правителі та мешканці доброчесних міст складають у своїх благих справах у своїй сукупності нібито єдину душу. При цьому, чим довше кожен буде діяти відповідно до правил доброчесності з метою досягнення істинного щастя, чим частіше та завзятіше люди будуть реалізовувати благі наміри, тим сильнішою і доброчеснішою стане душа [1, с. 327].

Отже, розмежування міст на доброчесні та «недоброчесні» Аль-Фарабі проводить за ціннісними критеріями, зокрема за змістом бажань та стремлень їх мешканців. Усіх жителів міста філософ розподіляє на п'ять категорій: найбільш гідні (феодална верхівка), оратори (митці, вчені, люди, що займаються духовною діяльністю), вимірювачі (чиновники, технічні працівники), воїни та багатії [9, с. 175].

Крім того, заслуговує на увагу проведена Аль-Фарабі диференціація форм або рівнів усвідомлення світу людиною. На його думку, існує буденний рівень сприйняття «простолюдинів», які особливо не розмірковуючи, підтримують традиційні загальноприйняті релігійні погляди на світ. Іншою є філософська позиція, що пов'язана з пошуками суті речей. Також існує теологічна точка зору, яка іноді спекулює на неосвіченості більшості людей та підносить філософські істини у викривленому вигляді [9, с. 123].

Теоретичні конструкції Аль-Фарабі щодо побудови доброчесного міста з належним суспільним порядком привертають до себе увагу, насамперед, обґрунтованим філософським підходом, що поєднує у собі духовні та матеріальні цінності з наданням однозначної переваги першим. Розглядаючи доброчесне місто як єдиний організм, частини якого працюють на досягнення всезагального блага, розподіляючи між собою обов'язки, Аль-Фарабі підкреслює першочерговість та значущість такого людського мотиву діяльності як служіння в широкому сенсі. Останнє протиставляється такій розповсюдженій людській рисі як корисливість, що завжди веде як соціальний організм, так і людину в нікуди. Безумовним внеском Аль-Фарабі є його філософська концепція своєрідного синтетизму, що проявився в прагненні зблизити деякі позиції вчення Арістотеля та неоплатоників. Такий підхід до подання матеріалу в єдності та у взаємозв'язку його частин виразився в створенні однієї з перших в середньовіччі історико-філософських концепцій «вічної філософії». Нова грань синтетизму Аль-Фарабі проявилася як прагнення представити «вічну філософію» і «справжню релігію», що народилася пізніше, не протилежностями, а варіантами однієї істини, котра викладається філософією аподиктично і за своєю суттю, тоді як релігією – символічно й риторично. Слід підкреслити, що напрацювання Аль-Фарабі справили істотний вплив на його сучасників та послідовників, а особливо на Ібн Баджу.

Абу Бақра Ібн-Баджа жив і творив в ХХІ–ХХІІ століттях в Арабській Іспанії. Його називали «першим філософом» Андалусії. Ібн Баджа був відомий як автор коментарів до праць Арістотеля. Як і більшість арабо-мусульманських філософів він мав знання й у області медицини, і хвороба душі, за його словами, вразила майже всі існуючі міста арабів. А «хворі душою не в змозі побачити, що благо є благо» [7, с. 177]. Отже, ключове місце в системі філософських та соціально-політичних поглядів Ібн Баджи займало його вчення про людську душу. На його думку, основними причинами хвороби суспільства були людські цілі. «Перша – це те, чим можна, на думку послідовників кожної релігійної течії, умилювати Всевишнього. Друга – це те, що виражається поняттям «благополуччя», ... яке досягається одягом, екіпажами і прикрасами. Сюди ж відноситься і насолода». Такі дві крайнощі – повний відхід у Бога (аскетизм) і занурення в чуттєві насолоди (тілесність) і заважали суспільству в досягненні гармонії та здоров'я. Досконалий Град Ібн-Баджи – земний град, в якому панує любов до істини, що, в свою чергу, зумовлює всі вчинки людей, «всі людські дії», мета яких зробити всіх жителів граду щасливими. Ібн Баджа вважав, що у Всесвіті існують «абсолютні духовні форми», універсалії, зрозумівши які, людина пізнає істину і стає мудрецем. Людина, писав Ібн-Баджа, є «нібито посередньою ланкою між Вічністю і виникаючими та зникаючими речами». Мудра людина, пізнавши істину і зумівши донести її до розуму інших людей, приносить радість людям і ошасливує їх [7].

Ібн-Баджа описав своє бачення суспільного ідеалу, спроектувавши свій Ідеальний Град. Як згадувалося вище, це мало бути місто, в якому усі люди в своїй життєдіяльності керуються любов'ю до істини та бажанню зробити щасливими один одного. Ібн Баджа вважав місією людини здатність відігравати роль посередника між споконвічними істинами та мінливими явищами світу. Згідно з поглядами східного філософа людина може принести радість лише мудра особа, що не просто пізнала істину, але й є в змозі донести її до розуму інших людей. В цьому контексті у творчості Ібн Баджи найбільший інтерес представляє книга, в якій він описує образ відлюдника. В цій праці показується шлях суфія, що прагне шляхом інтелектуального вдосконалення за допомогою наукових знань досягти вищих щаблів «просвітлення душі». Така мудра людина у Ібн Баджи отримала назву одиночка-мутаваххід (Трактат «Улаштування життя усамітненого»). Крім наведених чеснот, мутаваххід має приймати усі складнощі та недосконалості суспільного життя, своїми діями намагатися вдосконалити життя міста та мати непорушну надію змінити людство на краще шляхом пробудження їх діяльнісного розуму [10, с. 291–324].

Ібн Баджа також досліджував питання створення найкращого суспільного порядку та державного устрою. Під впливом вчень античних філософів, а також Аль-Фарабі про досконалий та недосконалий типи держави, мислитель наводить дві її альтернативні функції: здійснення керівництва громадянами досконалої держави у справі досягнення головної мети – щастя; сприяння досягненню приватних цілей для наближення до головної мети у недосконалої державі. При цьому останню він порівнював з наїзником, що привчає

коня до вузди. Разом з тим він вважав, що справжнє щастя можна досягти тільки в самоті, добровільному відлюдництві, оскільки недосконала держава цьому перешкоджає, а досконала – лише створює сприятливі умови [14]. Ібн Баджа вказував, що еволюція суспільства здійснюється через духовне самовдосконалення людини. На його думку, у суспільстві, що складається з досконалих людей, не буде ні чвар, ні необхідності в правосудді, оскільки його громадяни будуть мудрими та керуватимуться розумною любов'ю один до одного [15].

В свою чергу, персидський мислитель Нізам ал-Мульк (Абу Алі аль-Хасан ібн Алі ібн Ісхак ат-Тусі, 1017–1092) в основу свого розуміння ідеального суспільного порядку поклав принцип ізоляції та знищення усіх інших цінностей, окрім панівної державної ідеології, що було викладено в його праці «Книга про правління». Філософ вважав можливим досконалий устрій лише за умови контролю та виключення будь-яких нововведень. Нізам ал-Мульк працював під час, коли «таклід» (дотримання традиції) практично стає базовим соціальним й релігійним нормативом в суспільстві, що, в свою чергу, стало причиною початку кризи мусульманської цивілізації [12]. Адже, заборона на нововведення, творчість і плюралізм може стати перепоною для повноцінного всебічного розвитку суспільства.

Його сучасник, видатний ісламський філософ Аль-Газалі (Абу Хамід Мухаммад ібн Мухаммад аль-Газалі ат-Тусі) визнавав, що погляди філософської школи східного перипатетизма, зокрема в особі таких мислителів, як Фарабі й Ібн Сіно, згубно впливає на суспільство правочинних мусульман, тому воно має бути ізольовано від усіх подібних філософів та їх ідей, щоб не впасти в «гріх». Цікавим фактом є те, що саме Аль-Газалі запровадив нову інтерпретацію поняття «джихад» в Корані. На думку Аль-Газалі, в 95 аяті сури Ан-Ніса («Жінки») мова не йде про боротьбу на полі бою, а про подолання свого нижчого «я» – невірного в собі [5]. За рівнем пізнавальних здібностей людей Аль-Газалі ділив їх на дві категорії: «широку публіку», «масу» і «обраних». До першої категорії він відносив рядових віруючих, які сліпо слідує релігійній традиції. Перед такими людьми, на думку філософа, не можна давати символіко-алегоричного тлумачення священних текстів. До першої категорії він також відносив і мутакалімов, функція яких повинна обмежуватися захистом догм ісламу від нововведень. До другої категорії він зараховував, перш за все філософів (фаласіфа) і суфіїв, які приходять до моністичного погляду на буття за допомогою інтуїції (Льхам) [6, с. 51–52]. Основними суб'єктами його критики стали Арістотель, Аль-Фарабі і Ібн Сіно. Доводячи неспроможність філософського шляху пізнання, аль-Газалі постійно використовував філософські методи спростування, широко вдаючись до прийомів арістотелівської логіки. Русійними силами його пошуку істини були сумнів, скепсис. Аль-Газалі наголошував на тому, що раціонально сконструйована віра позбавлена життєвості. Він вважав, що моральні цінності повинні базуватися на безпосередньому спілкуванні з Аллахом, а також на особистому досвіді переживань. При цьому запорукою досягнення просвітління або божественної благодаті, філософ бачив звільнення від усього штучного. Осмислюючи суспільний

порядок, Аль-Газалі виділяв три рівні буття: вищий рівень займає Аллах, що є самодостатнім; нижчий рівень становить матеріальний світ, визначений Аллахом; між ними знаходиться світ людей, душі яких мають свободу волі. Від Аллаха людям надаються ідеї і схильності, проте їх справи визначаються тільки людською волею. Практичну користь суфізму Аль-Газалі бачив в спрямованості цього вчення до морального вдосконалення людини. Він відкидав домагання суфіїв на онтологічне єднання з Богом і визнавав «єднання» лише як символ осягнення божества вищою пізнавальною силою [6].

Таким чином, як доречно підкреслює З. С. Іскандарова, раціональна думка, яка не входила до релігійних уявлень про «істинного мусульманина» та не могла існувати поза межами інновацій, експериментів й творчості, спричинила в подальшому істотну кризу. Спроба створити суспільство, закрите від інших цінностей, практично призводить не лише релігійну громаду (за Аль-Газалі), але й навіть і прагматичне суспільство (в інтерпретації Нізам ал-Мульк) до утопії, яка завжди могла конструюватися лише в ізоляції від реального світу і його цінностей» [8]. Аналізуючи погляди арабських мислителів щодо формування суспільного ідеалу, слід обов'язково враховувати усі політичні, релігійні, культурні, соціальні особливості державного та суспільного життя східних народів. Як вказує А. Х. Касимжанов, державна влада на Сході мала свої характерні риси. В цьому геополітичному просторі, особливо в середні століття, мала місце система залежності, що пронизувала усю структуру феодалних відносин та зумовлювала східний деспотизм, збільшувала особисті риси глави держави, помножуючи їх на весь державний апарат. Так, в добродесній державі законодавець-правитель або імам, духовний наставник, поєднує світську владу з духовною, філософ-правитель поєднує в собі якості першого: володіє теорією та здатен втілити її у життя [9, с. 178].

Підсумовуючи викладене, слід зазначити, що роздуми мислителів Близького Сходу епохи Середньовіччя щодо найкращого суспільного порядку різнилися між собою та, відповідно, по-різному проходило й наповнення змістом суспільного ідеалу тих часів. Для коректного розуміння усіх особливостей даного процесу має бути проведений більш фундаментальний філософсько-методологічний аналіз, оскільки, як відомо Схід славиться своєю специфікою та притаманними тільки йому «тонкощами». Вивчення наведених положень сприятиме заповненню своєрідної прогалини в українській філософській думці та дозволить набути більш повноцінних теоретичних знань в контексті осягнення суспільного ідеалу в міжнародному досвіді. В силу обмеженості обсягу даного наукового дослідження можна зупинитися на загальних рисах, характеризуючих вчення даного періоду у творчості наведених філософів.

Так, можна виділити зосередженість теоретичних концепцій мислителів на самовдосконаленні людини як запоруки вдалого й плідного суспільного розвитку. Серед людських цінностей перевага надавалася духовним перед матеріальними, як першочерговим та таким, що визначають хід еволюції суспільства. В контексті розгляду мотивів життєдільності у

суспільстві на перший план виводилось бажання втілення блага для усіх. Такий мотив характеризувався як єдиний можливий для здобуття найкращих державних та суспільних результатів на протигагу егоїстичній корисливості, що могла призвести до занепаду. Можна дійти висновку, що в якості основного принципу людської життєдіяльності обґрунтовувався принцип служіння у його глибокому духовному сенсі, що передбачало, зокрема, і самовдосконалення, і виконання кожним членом суспільства своїх обов'язків задля досягнення всезагального благополуччя.

Список використаних джерел

1. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Философские трактаты / пер. Б. Я. Ошеревич, А. С. Иванов, Ильяс Омар Мохаммед, А. В. Сагадеев. – Алма-Ата: Наука, 1970. – 430 с.
2. Ардакани Р. Д. Фараби – основоположник исламской философии. Пер. с перс. А. Абсаликова. – М.: ООО «Садра», 2014.
3. Бациева С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – М., 1965.
4. Гафуров Б. Г., Касымжанов А. Х. Аль-Фараби в истории культуры. – М., 1975.
5. Ибрагим Десаи. Почему аль-Газали не писал о джихаде? (14 января 2009). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: ask imam.ru
6. Ибрагим Т. К., Сагадеев А. В. аль-Газали // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, 1991.
7. Игнатенко А. А. В поисках счастья: (Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья). – М.: Мысль, 1989.
8. Искандарова З. С. Взгляды западных и восточных средневековых мыслителей на природу социального идеала // Известия АН Республики Таджикистан. Серия: философия и право. – 2009. – №1. – С.7–16.
9. Касымжанов А. Х. Абу-Наср аль-Фараби. – Москва: Мысль, 1982. – 200 с.
10. Книга о душе. Перевод А. В. Сагадеева. – В сборнике: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. – М., 1961. – С.291–324. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/teach/library.html>
11. Макаш У. О. Философские трактаты Аль-Фараби // Вестник КарГУ. – Караганда, 2004. – №4. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [\[http://articlekz.com/article/6691\]](http://articlekz.com/article/6691)
12. Низам аль-Мульк // Большая советская энциклопедия: [в 30 т.] / гл. ред. А. М. Прохоров. – 3-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1969–1978.
13. Фараби / Шаймухамбетова Г. Б. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 2010. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://iphras.ru/elib/3144.html>
14. Философия: Энциклопедический словарь / Под редакцией А. А. Ивина. – М.: Гардарика, 2004. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/ИБН
15. Философская Энциклопедия. В 5-х т. – М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. В. Константинова. – 1960–1970. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/ИБН
6. Ibragim T. K., Sagadeev A. V. al'-Gazali // Islam: jenciklopedicheskij slovar' / отв. red. S. M. Prozorov. – M.: Nauka, 1991.
7. Ignatenko A. A. V poiskah schast'ja: (Obshhestvenno-politicheskie vozzrenija arabo-islamских filosofov srednevekov'ja). – M.: Mysl', 1989.
8. Iskandarova Z. S. Vzglyady zapadnyh i vostochnyh srednevekovyh myslitelej na prirodu social'nogo ideala // Izvestija AN Respubliki Tadjikistan. Serija: filosofija i pravo. – 2009. – №1. – S.7–16.
9. Kasymzhanov A. H. Abu-Nasr al'-Farabi. – Moskva: Mysl', 1982. – 200 s.
10. Kniga o dushe. Perevod A. V. Sagadeeva. – V sbornike: Izbrannye proizvedenija myslitelej stran Blizhnego i Srednego Vostoka IX–XIV vv. – M., 1961. – S.291–324. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://smirnov.iph.ras.ru/win/teach/library.html>
11. Makash U. O. Filosofskie traktaty Al'-Farabi // Vestnik KarGU. – Karaganda, 2004. – №4. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: [\[http://articlekz.com/article/6691\]](http://articlekz.com/article/6691)
12. Nizam al'-Mul'k // Bol'shaja sovetckaja jenciklopedija: [v 30 t.] / gl. red. A. M. Prohorov. – 3-e izd. – M.: Sovetskaja jenciklopedija, 1969–1978.
13. Farabi / Shajmuhambetova G. B. // Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. / pred. nauch.-red. soвета V. S. Stjopin. – 2-e izd., ispr. i dop. – M.: Mysl', 2010. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: <http://iphras.ru/elib/3144.html>
14. Filosofija: Jenciklopedicheskij slovar' / Pod redakciej A. A. Ivina. – M.: Gardariki, 2004. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/IBN
15. Filosofskaja Jenciklopedija. V 5-h t. – M.: Sovetskaja jenciklopedija. Pod redakciej F. V. Konstantinova. – 1960–1970. [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/405/IBN

Chorna L. V., PhD in Political Science, associated professor, doctoral student of the Department of Philosophy, Theory and History of Public Administration, National Academy for Public Administration under the President of Ukraine (Ukraine, Kyiv), lika7@ukr.net

Philosophical comprehension of the social ideal of the Middle East thinkers in the Middle Ages

This article is devoted to studying views of the Middle East thinkers about Social Ideal comprehension in the Middle Ages. There are analysed basic philosophical concepts of such famous Eastern philosophers as Al-Farabi, Ibn Bajja, Nizam al-Mulk, Al-Ghazali. The article shows the influence of Antique philosophical thought on the formation of medieval philosophical orientations of the Middle East representatives and its correlation. Conducted analysis of conceptual provisions of mentioned thinkers has revealed the main features of that time social ideal comprehension. There are concluded about the scientific expediency to study deeper philosophical heritage of the Middle East philosophers for all-round development of the national philosophy.

Keywords: Ideal, Social Ideal, Spiritual Values, Philosophical Conceptions of the Middle East Thinkers.

* * *

УДК 1.091

Чжань С.,
аспирантка, Национальный педагогический
университет им. М. П. Драгоманова
(Украина, Киев), uvarkinaev@ukr.net

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ОРЕСТА НОВИЦКОГО: КРИТИКИ И ЕДИНОМЫШЛЕННИКИ

Исследованы теоретические вопросы философского наследия О. Новицкого. Основано, что изучение философии привлекает современных исследователей малоизученностью и оригинальностью рассмотрения актуальных проблем развития и становления украинской науки и общества. Философское наследие Ореста Новицкого до сих пор считается не исследованным во всех аспектах, которыми занимался ученый. Отношение к его работам не всегда было позитивным со стороны некоторых представителей и философской, и исторической, и психологической, и педагогической наук. В связи с тем, что исследование включает в себя интерпретацию текстов О. Новицкого, были использованы общие принципы философской герменевтики как универсальной методологии гуманитарного знания: 1) историчность интерпретации; 2) непрерывность традиции; 3) неисчерпаемость аутентичного состава текста. Научные работы Ореста Новицкого давно уже стали библиографическими

References

1. Al'-Farabi, Abu Nasr Muhammad. Filosofskie traktaty / per. B. Ja. Osheroovich, A. S. Ivanov, Il'jas Omar Mohammed, A. V. Sagadeev. – Alma-Ata: Nauka, 1970. – 430 s.
2. Ardakani R. D. Farabi – osnovopolozhnik islamskoj filosofii. Per. s pers. A. Absalikova. – M.: ООО «Sadra», 2014.
3. Baciava S. Istoriko-sociologicheskij traktat Ibn Halduna «Mukaddima». – M., 1965.
4. Gafurov B. G., Kasymzhanov A. H. Al'-Farabi v istorii kul'tury. – M., 1975.
5. Ibragim Desai. Pochemu al'-Gazali ne pisal o dzhihade? (14 janvarja 2009). [Jelektronnyj resurs]. – Rezhim dostupa: ask imam.ru