

ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Корнієнко О. М.

ВСТУП

Формування національної ідентичності відбувається в складних і суперечливих умовах, на перетині багатьох тенденцій розвитку сучасного суспільства, які мають глобальний характер. Однією із визначальних ознак сучасного етапу розвитку людства є зміцнення його інтеграції при одночасному різкому збільшенні його різноманітності. Ця суперечливість знайшла своє відображення у багатьох сферах людського духу, у тому числі і філософії.

Питання про місце національної ідентичності у філософії можна розуміти як питання про кореляцію концепції філософії як універсального пошуку універсальних істин із тим фактом, що її різні історичні втілення завжди відзначені своєю просторово-часовою локацією. Якщо припустити, що різні точки зору, які створюються різними культурами, збагачують філософію, то це не лише відкриває дебати про природу філософії, а й відкриває Західну філософію для тих форм критичного осмислення, які досі були для неї чужими.

У сучасній світовій філософії ще зберігається тенденція до надмірно західно-центристського філософування. Критерії, запропоновані Західною культурою для визначення того, що є, а що не є філософією в сучасному світі, несправедливо упереджені. «Філософи охоче переймають контекстуальну філософію з Африки, Азії та Латинської Америки, але вони не змінюють свого західного, інтроспективного погляду на західний логічний позитивізм як головну основу філософії»¹.

У сучасній філософії все більш нагальною стає потреба у перегляді існуючого канону філософії, необхідності більшого усвідомлення філософських традицій за межами так званої західної філософії. Ідея національної філософії не означає, що філософія повинна відмовитися від універсалізму. Проблема виникає лише тоді, коли певна філософія хоче говорити за всіх і при цьому ігнорує альтернативні голоси.

Тема національної філософської ідентичності є актуальною, в першу чергу, для філософських культур молодих держав, які отримали свою національну незалежність і знаходяться в пошуках своєї ідентичності загалом. У сучасній вітчизняній філософії дана тема піднімається у розвідках Верлока В., Йосипенка О., Йосипенка С., Зимовця Р., Лисого І., Панича О., Хоми О. та ін. Серед іноземних авторів привертають увагу розвідки представників так званої

¹ Dokman F. Cornelli E.M. (Eds.). *Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels's Initiative in African Thought*. London and New York: Routledge. 2022. P. 176.

філософської периферії ліванця Корма Дж., бразильця Маркеса Л., африканців Корнелі Е., Мбіті Дж., Мунгвіні П., Олуволе С., Хунтонджи П., а також представників західної філософії Амброджіо С., Бернасконі Р., Докмана Ф., Масола Д., Халена Б., Янца Б.

Метою статті є обґрунтування необхідності переходу сучасної філософії від екслюзивного європоцентристського канону до інклюзивної плюралістичної моделі філософичності знання, що дає можливість національним філософським традиціям зберігати свою автентичну ідентичність в загальноцивілізаційному філософському розвитку, а також брати участь у рівноправному міжкультурному діалозі.

1. Ідейні джерела виникнення філософського європоцентризму

Протягом дев'ятнадцятого і двадцятого століть склалася практика розділяти європейську, світову філософію за національною ознакою і вести мову, наприклад, про французьку чи німецьку філософію, і не потрібно було бути прибічником лінгвістичного чи культурного релятивізму, щоб такі поняття як «арабська філософія», «німецька класична філософія», «китайська філософія» сприймати як аксіоматично очевидні та інформаційно наповнені. А у зв'язку із європейським національним ренесансом у кінці ХХ ст., який призвів до виникнення нових націй-держав, виникають нові національні філософські системи, національні філософські спільноти, інституції тощо. Не дивлячись на очевидність існування конкретних національних філософських систем, виникає питання щодо ресурсів, доступних для теоретизування про відношення конкретної національної приналежності до філософії, які її виражають або репрезентують. Тобто мова йде про ідентифікацію, причому ідентифікацію подвійну: філософську (чи є дане вчення філософією?), та ідентифікацію національну (чи є вона національно автентичною?). Відповідно у першому випадку слід мати чіткі критерії входження до філософської спільноти, називатися філософією; у другому – критерії входження до національно-культурного простору.

Стосовно критеріїв національної філософської ідентичності, то майже класичною стала теза Поуліна Хунтонджи, стосовно африканської філософії: «Під африканською філософією я маю на увазі зібрання творів і, якщо бути точним, зібрання письмових текстів, створених африканцями, які самі себе вважають філософами»². Даний критерій вказує на інституційний ресурс ідентичності. Такий же ресурс вважає ключовим ідентифікатором і відомий український філософ Олег Хома, на його думку: «Саме інституції філософування як найпотужніші і найчисленніші елементи ... зазвичай задають стандарти, панівні смаки, межі актуального і неактуального, історико-філософський канон (радіше канони) тощо. НФТ (національна філософська традиція – О.К.) не зводиться лише до спільнот, афілійованих із професійними чи іншими інституціями. До неї належить будь хто достатньо сміливий, щоб заявити про свою належність. Але принаймні протягом останніх двохсот років

² Hountondji P. J. *African Philosophy: Myth & Reality*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press, 1996. P.33.

її основа – це спільноти, утворені в межах інституцій»³. І значущість цього інституційного аспекту, на думку О. Хоми, є настільки великою, «що проблема існування чи неіснування НФТ узагалі не розв'язується на рівні лише аналізу (надто мінливих) філософських текстів, дискурсів, термінологічних систем чи проявлених у них рис «національного духу»⁴.

Такий інституційний критерій, нагадує класичний наратив про культуру, яка є національною за формою, та інтернаціональною за змістом. Стосовно філософії: вона є національною за формою організації буття певної філософської традиції у певному просторі і часі; та універсальною за змістом. Про універсалізм мова буде йти далі. А от щодо національного, на мою думку, слід ставити питання про національну ідентичність, в першу чергу, на рівні змісту, а не лише «зовнішньої» форми. Наприклад, створення умовного інституту філософії з повним штатом професійних філософів в певній національній державі, аж ніяк не означає появу нової «національної філософії»; формально – так, а от концептуально – ні. Вище вказаний наратив з застосуванням категорій «зміст-форма» є швидше способом уникнення самої проблеми, а ніж її вирішенням. Власне з цим погоджується і сам О. Хома констатує, що таж сама «українська філософія» залишається «змістово поки ще невизначеною»⁵.

Щодо універсалізму філософії, то традиційно він визнається продуктом Просвітництва, а потім філософії Канта і Гегеля, оскільки в цих філософських системах закладена відмінність між філософією, з одного боку, і релігією та традицією, з іншого. Але як показав у своїй праці італійський дослідник Амброджіо С. стандарти філософії, які стали принципами європейського універсалізму були сформульовані ще німецькими істориками-еклектиками XVIII ст., до яких відносяться Християн Томазій, Георг Вальх, Фрідріх Генцкен, Христоф Август Хойман і Якоб Брукер.

Німецькі еклектики задумали світську філософію, засновану на раціональних принципах і створили історію філософії, метою якої було прослідити історичну універсальність раціональної філософії.

Відповідно до даної парадигми, історія філософії повинна спиратися на надійний методологічний фундамент, який передбачає чітке визначення меж філософського поля.

Данський фахівець з методології історії філософії Лео Катана, зазначає, що німецькі мислителі-еклектики вперше застосовують термін «система», надають йому важливе методологічне значення в історіографії; Катана формулює чотири критерії (риси) «системи філософії» за Брукером. Вони такі: «(а) Система філософії автономна по відношенню до інших, нефілософських дисциплін; (б) всі доктрини, викладені у різних розділах філософії, можуть бути виведені з одного або кількох принципів; (с) як автономна система вона

³ Хома О. Традиція і поліглісія. *Sententiae*. 2024. № 43(2). С. 101.

⁴ Там само. С. 99.

⁵ Там само. С. 100.

охоплює всі галузі філософії; (d) доктрини, викладені у цих різних розділах філософії є внутрішньо узгодженими»⁶.

Ці критерії є своєрідним «лезом Брукера», яке відсікає від історії філософії те, що не є філософським. Воно може бути релігією, мудрістю, екзотикою, етнофілософією, але не філософією. Філософія є дослідницькою та доказовою дисципліною, здатною аналізувати та розуміти реальність за допомогою чітких логічних аргументів, висновків та міркувань.

За Брукером індійські і китайські мислителі були аморальними, ірраціональними, алогічними і науково некомпетентними. В цих країнах ніколи не було справжніх філософів, так як індійські мудреці були священнослужителями, а китайські моралісти – політиками, метою їхньої моралі було збереження політичного контролю над імперією, тоді як на думку Брукера, справжня мораль має вести людей до їхнього самовдосконалення та щастя.

Азіати, на думку німецьких істориків-еклектиків, також були ірраціональними і алогічними, тому що літературні форми діалогу та поезії перешкоджали будь-якій лінії міркувань, висновків та аргументів. Сама історія філософії за їхньою логікою була власне історією грецької та європейської філософії; а розділ про азіатів в історії філософії, доцільно включати лише для того, щоб довести їхню філософську неспроможність, що ж стосується інших цивілізацій, то їхня думка навіть не могла обговорюватися, в силу своєї ірраціональності і забобонності.

Амброджіо вважає, що на природу філософського європоцентризму вплинула європейська ідентичність, формування якої є тривалим історичним процесом, що знайшло своє відображення у філософській європейській традиції. Орієнталізм ще з часів перших місіонерів виникає як опис «інших» західними очима, за допомогою західних слів і стандартів. Ідолопоклонництво, атеїзм, релігія, ірраціональність, диявольство тощо – це слова, які тісно пов'язані з історією європейської культури. Протягом століть оцінка та подальше виключення негрецьких і позаєвропейських цивілізацій відбувалися відповідно до саморозуміння європейської цивілізації.

Слід пам'ятати, що процес формування європейської ідентичності супроводжується на лише видаленням, а й включенням не-європейців до історії філософії. На початку європейської історії філософії в рамках історико-графічної парадигми «вічної філософії» («*philosophia perennis*») або «древньої теології» («*prisca theologia*»), її представниками Отто ван Хьорном (1577–1652), Георгом Хорном (1620–1670), Томасом Бернетом (1635–1715), філософія вважалася більш древньою, а ніж давньогрецька цивілізація. Філософія є пов'язаною з релігією, тому її історія має бути вписана у біблійні рамки. Це явно універсалістська парадигма, яка стверджувала про загальне походження всієї світової думки, джерелом якої була Божа мудрість. Дана парадигма прагнула довести релігійне завдання філософії. Мудрість могла виходити лише від Бога, а філософії (завжди визнавалися у множині) були різними шляхами, які ведуть до мудрості, а значить, і до самого Бога. Будь-які

⁶ Catana L. The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, nature, influence and legitimacy . Leiden : Brill. 2008. P.3.

дослідження, засновані на розподілі релігійної мудрості та філософії відкидаються як антифілософські. Філософія була корисною лише тоді, коли вона ефективно вела до вічної мудрості, яка була дана самим Богом. Відповідно історія філософії включала в себе всі древні догрецькі цивілізації, так як серед цих народів розповсюджувалася божественна мудрість, збережена патріархами (Авраамом чи Ноем), і, отже, у Новий час серед них ще можна було знайти сліди цієї мудрості.

Антиподом «древній теології» була парадигма «вічного атеїзму» П'єра Бейла (1647–1706), одного із найвпливовіших французьких мислителів того часу, який вважається «батьком історичної критики».

Метою Бейля було довести існування природної атеїстичної схильності людей, які могли б жити краще у світській, а не у релігійній державі. Атеїзм – це природний стан розуму, і атеїзм відповідає природному розуму, позбавленому догм та теорій. Ця думка була альтернативою по-перше, теорії про «вродженість ідеї Бога», по – друге ідеї «загальної згоди», відповідно до якої найкращим доказом існування Бога була однастайна згода всіх людей щодо його існування, згідно з «De natura Deorum» Цицерона. Безперечний доказ існування Бога та його послання по всьому світу був важливою складовою перенніалістської моделі. Теорія «загальної згоди» відповідала перенніалістській інтерпретації китайської цивілізації. Бейлю не потрібна була теорія розповсюдження атеїзму, про яку писали історики для «philosophia regennis» або для «буддистської чуми», тому що раціональність була природним внутрішнім станом кожної людини до того, як на неї вплинуло суспільство, в якому вона жила. «Людині в її природному стані або атеїзмі немає чого захищати чи за що боротися, отже, атеїзм не був небезпечний»⁷.

Він запропонував історію людської думки і людських вірувань, які були не релігійними, а зосередженими на природному розумі. Ця історія була не деградацією первісного божественного послання, як у перенніалістів, а деградацією природного розуму, який був подавлений ідолопоклонством і фанатизмом.

Для Бейля атеїзм не є синонімом аморалізму; чудовим прикладом хибності стереотипу про те, що атеїст є менш добродійною людиною, а ніж ідолопоклонник є Спіноза, який на думку Бейля «написав найбільш системну атеїстичну філософію, пов'язану з дуже гарними моральними ученнями». Для Бейля атеїзм всіх китайців (а не лише конфуціанців) є спекулятивним. Він описує китайців як моральних атеїстів.

«Моральний китасць» Бейля був універсальним прототипом раціонального, толерантного, антидогматичного та природного мислителя. Стверджувати, що азійські мислителі були «спінозистами», означало довести природність цієї філософії, не говорячи прямо, про те, що «спінозизм» був природнішим за християнські штучні доктрини.

Одже у Бейла Китай став «спінозистським», але в позитивному сенсі, оскільки, на його думку, атеїзм був природним станом людського розуму.

⁷ Ambrogio S. Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 2022. P. 88.

Таким чином, китайці не виступали проти розумності християнської віри, а були ефективними раціональними мислителями, далекими від догматизму.

Самі філософські парадигми, які визначають зміст філософської ідентичності детерміновані різноманітними економічними, соціальними, політичними, ідеологічними, духовними та іншими чинниками. Так місіонери-єзуїти у своїх звітах (ці звіти тривалий час були єдиним джерелом інформації) описували Індію і Китай позитивно у відповідності до своїх євангелістських цілей. Єзуїти усвідомлювали свою міжкультурну роль і твердо вірили у досконалий християнський універсалізм, типовий для католицької Європи XVI ст. Загальне походження європейських і позаєвропейських цивілізацій було основою, спираючись на яку, єзуїти могли планувати природну і швидку євангелізацію. Єзуїти просто виконували Божу волю: вони повертали ці цивілізації до лона Римської церкви. Ці ідолопоклонники вже знали про Бога та Його Закон; їм потрібно було лише пробудити свою давню мудрість, яка була насінням християнства, власне в цьому і полягала їхня місія. Єзуїти включили Китай та Індію в історію християнства, оскільки Авраам був засновником цих цивілізацій, а буддизм був не багато не мало версією самого християнства. Але як тільки у подальші десятиліття місіонери зіткнулися з низкою перепон і протидією своєї євангелізації з боку місцевих еліт, зміст їхніх звітів змінився на негативний. А оскільки саме буддисти були противниками християнізації Китаю і Японії, буддизм починає описуватися негативними термінами: такими як атеїзм, диявольська секта, ідолопоклонництво, віра в небуття, чума тощо.

Деякі європейські філософи XVII ст. використовували Східну думку, особливо конфуціанство, для обґрунтування своїх закликів до соціальних та політичних змін у Європі. «Моральний китаєць» Бейля був універсальним прототипом раціонального, толерантного, антидогматичного та природного мислителя. Провести паралелі між конфуціанством і спінозизмом, було способом довести природність цієї філософії. За азійською думкою був закріплений образ «атеїстичної» та «спінозистської». В ті часи спінозизм був самою контроверсійною філософською системою, оскільки і богослови і християнські філософи розуміли глибину радикальної критики Спінозою християнської теології, онтології і етики. Тож не дивно, що німецькі богослови-еклектики, які переймалися апологією християнської думки і захистом її чистоти від ереси і атеїзму, виключили Індію і Китай із історико-філософського простору.

Хоча, як зазначає Амброджіо, сам Брукер виключив негрецьку, позаєвропейську думку не через релігійності їхньої філософії, а через неефективність і слабкість їхньої думки.

Брукер у своїй «Historia Crita» неєвропейську філософію називає «екзотичною філософією». «Екзотика» – це не релігійний термін, однак він стверджує ідентичність іншого як зовсім іншого; ми могли б сказати «онтологічно іншого»....»Екзотика», як у позитивному, так і в негативному сенсі, була формою «іншості» як фіксованої ідентичності, протилежної

«самості» жителів Заходу. «Схід» був «екстра-заходом» в історичному, географічному та інтелектуальному сенсі⁸.

Отже виключення азіатів, і взагалі «не-європейців» (і древніх і сучасних) з філософського поля відбулося тому, що їхнє мислення не відповідало (європейським) раціональним та критичним принципам «наукової» парадигми.

Важливо уточнити, що вилучення торкнулося і деяких європейських філософських систем. Як зазначає Катана, до таких систем відноситься філософія раннього Відродження, зокрема, філософія Джордано Бруно⁹. Тобто природа такого відсікання лежить не в європейській зверхності, упередженості, тим більше не в європейському шовінізмі, расизмі, колоніалізмі і т.п. (ця природа взагалі позаінституційна), а в об'єктивному, науковому універсальному принципі, який виконує функцію методологічного регулятора побудови такої системи, яку можна було б назвати «філософією».

«Більшість європейських мислителів XVII століття, які виявляли сильний інтерес до несвропейської філософії, вірили у універсальну основу знання. На їхню думку, істини, які вони відкрили, не закінчувалися на кордонах Європи. Отже, коли ці європейці зіштовхнулися з іншими філософіями, вони спробували зрозуміти відмінності з погляду абсолютної концепції істини та хибі, а не розглядати ці інші філософії як просто різні чи альтернативні шляхи до істини. Та сама «абсолютна концепція істини» виправдовувала виключення цих цивілізацій, оскільки вони вважалися «нефілософськими» згідно з універсальним визначенням розуму і, отже, істинною (а саме систематичною) філософією»¹⁰.

Таким чином саме «Бруккер був одним із головних засновників історії філософії як філософської дисципліни, і це його поняття увійшло в дисципліну на такому глибокому рівні, що наступні історики філософії, включаючи Гегеля, зазвичай сприймали його як природний і невід'ємний методологічний інструмент дисципліни»¹¹.

Німецькі еkleктики задумали світську філософію, засновану на раціональних принципах, і надали витончену історію філософії, метою якої було простежити історичну універсальність раціональної філософії. Їхня парадигма «системи філософії» поширилася на всю філософську арену XIX і XX століть.

2. Африканська філософія як фокус проблеми

Обговорення проблеми про національну філософську ідентичність з усією гостротою постало в контексті африканської філософії. До середини XX ст. про її існування у філософських колах навіть не йшла мова. Якщо стосовно індійської, китайської філософії дискусія йшла про їхню відповідність

⁸ Ambrogio S. *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 2022. P. 160–161.

⁹ Catana L. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, nature, influence and legitimacy*. Leiden: Brill. 2008. P.298.

¹⁰ Ambrogio S. *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 2022. P. 153.

¹¹ Catana L. *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, nature, influence and legitimacy*. Leiden: Brill. 2008. P.4.

філософії європейського зразку, то стосовно африканців взагалі заперечувалася їх здібність до раціонального сприйняття світу. Гегель, який синтезував найбільш важливі риси пануючого на Заході уявлення про Африку у своїй «Філософії історії», писав: «Негр, як уже зазначалося, демонструє природну людину в її абсолютно дикому і неприборканому стані. Ми повинні відкинути будь-яку думку про благоговіння і моральність – усє те, що ми називаємо почуттями, – якщо ми хочемо правильно зрозуміти його; у цьому типі характеру немає нічого гармонійного з людяністю. Численні та ґрунтовні звіти місіонерів повністю підтверджують це, і магометанство, мабуть, єдине, що хоч якось зближує негрів із розмаїттям культури»¹².

Потужний поштовх розвитку африканської філософії дала книга бельгійського францисканського місіонера в Конго Пласіда Темпелса «Філософія банту» 1945 року: «історія африканської філософії не була б такою, якою вона є сьогодні, якби не провокація, яку викликала невелика книга Темпелса»¹³ Темпелс поставив собі за мету спростувати колонізаційні стереотипи щодо африканців як позбавлених високої культури і філософії (наприклад, тезу раннього Люсьєна Леві-Брюля про «дологічне» мислення «примітивних» народів). Він висунув тезу, згідно з якою усна культура народів банту містить повноцінно філософську по своїй суті модель світобачення, істотно відмінну від аналогічної моделі «західного» філософування. За Темпелсом, у цій бантуській моделі місце західної категорії «буття» посідає своєрідне поняття «сили». Звідси він виводив деякі характерні, на його погляд, риси мислення народів банту, що принципово відрізнялися від «західного» мислення: віталізм (vs домінування епістемології), динамізм (vs статика) тощо. Книга, що спершу не стала надто помітним явищем ні серед європейських філософів, ні серед африканських інтелектуалів, що навчалися в європейських чи американських університетах, згодом, у період національного унезалеження й культурного самоствердження африканців, спричинила бурхливі дискусії, які тривають і нині, хоч і з меншим ентузіазмом. Сьогодні вважається ледь не загальним місцем, що історію африканської філософії неможливо зрозуміти без базової оцінки тексту Темпелса.

Для багатьох дослідників «Філософія банту» «ініціює дискусію у європейському контексті про існування та природу африканської філософії»¹⁴. Те, що філософія банту дала потужний поштовх розвитку африканської філософії є безперечним фактом, питання полягає в іншому – чи є власне це вчення філософією? Щодо відповіді на це питання в історії африканської філософії сформувалися дві ключові позиції. Перша, яку умовно можна назвати лінією Алексіса Кагаме¹⁵, розглядає філософію банту як оригінальну філософську

¹² G. W. F. Hegel. *The Philosophy of History*, transl. by J. Sibree, Batoche Books, Onatario: Kitchener. 2001. P. 111.

¹³ Dokman, F., & Cornelli, E. M. (Eds.). *Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels's Initiative in African Thought*. London & New York: Routledge. 2022. P. 51.

¹⁴ Janz B.B. *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. 2023. P. 45.

¹⁵ Алексіс Кагаме – руандійський філософ, лінгвіст, історик, поет та католицький священник. Його основним внеском у історію стали дослідження у галузі етноісторії та етнофілософії.

систему, яка є зразком взаємодії із традиційною Африкою. Друга, яку умовно можна назвати лінією Пауліна Хунтонджи¹⁶, відмовляє їй бути у статусі філософії. Хунтонджи вважається автором такого неологізму як етнофілософія, який застосовують у філософських колах для характеристики вчень подібних до «філософії банту» Темпелса. «У сучасній африканській філософській практиці можна виокремити дві течії. Найстаріша, яка досі залишається домінуючою, – це теорія, яка використовується для реконструкції колективної системи африканської думки чи думки певної етнічної групи. Я визначив цю течію як етнофілософію, щоб підкреслити її гібридний характер, тому що, визначаючи себе як філософію, вона на практиці зводиться до розділу етнології або, якщо бажаєте, до культурної антропології¹⁷. Філософська критика етнофілософії Хунтонджи вивела дискусію на міжнародний рівень. Він показує, що філософія банту Темпелса була призначена для іноземної аудиторії у спробі вирішити ідеологічні завдання. За словами Хунтонджи, методологія Темпелса та його послідовників є хибною, тому що вони зображують африканські вірування як речі минулого, які з часом не змінюються, і які, таким чином, є вічними. Більше того, традиційні африканські системи мислення не залишають місця для аргументації чи інновацій у пошуках істини. Таким чином, спроба тлумачити і називати статичну сукупність усної літератури чи традицій «філософією» є, на його думку, неприйнятною.

Один із аргументів антиетнофілософів на адресу Темпелса полягав у тому, що той запропонував версію філософії, в якій не було філософів, тобто не було індивідуальної відповідальності за аргументи та позиції. Зокрема, Хунтонджи стверджує, що етнофілософія є філософією народів, а не окремих осіб. «Дійсно, філософія банту відкрила шляхи для потоку есе, які мали на меті реконструювати особливе світовідчуття, специфічний світогляд, який зазвичай приписують усім африканцям, абстрагований від історії та змін і, навіть більше, філософський, через інтерпретацію звичаїв і традицій, прислів'їв та інституцій, коротше кажучи, різноманітні дані, які стосуються культурного життя африканських народів¹⁸.

Хунтонджи, як і багато інших африканських мислителів вважає, що у книзі викладена філософія не банту, а самого Темпелса, його інтерпретація світобачення африканців засобами європейської філософії. На думку американського філософа Янца Б.Б. Темпелс був зайнятий не етнографією і не пошуком джерела чи основи африканської філософії, а пошуком концепції, яка дозволяє неафриканцям «проникнути» в Африку і в її думки. Тобто у «Філософії банту» не ставиться завдання зрозуміти африканську думку у її власних термінах, у її власній складності чи використовувати будь-які місцеві підходи до знання. Тому й не дивно, що вона не може служити меті пояснення африканської філософії у її власних термінах. Власне Темпелс перевів

¹⁶ Паулін Хунтонджи – бенінський філософ, політик, науковець, одна із ключових постатей в історії африканської філософії.

¹⁷ Hountondji P. J. What can philosophy do?, *Quest philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*. 1987. № 1(2). P. 3.

¹⁸ Hountondji P. J. *African Philosophy: Myth & Reality*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press. 1996. P.34.

філософію банту у форму західної філософії, яка в католицькій традиції, в найкращому випадку, вважалася б неортодоксальною¹⁹, тим самим зробивши африканський інтелектуальний життєвий світ доступним європейському розуму і оформленим таким чином, щоб дати доступ до африканського життя з метою навернення в християнство.

В той же час, зізнання самого Темпелса про те, що африканці не можуть самі усвідомити і виразити свою філософію, тому для цього їм необхідна європейська допомога, сприймається африканськими критиками мінімум як прояв європоцентризму, максимум як прояв расизму і колоніалізму. На думку Хунтонджи, африканська філософія, створена за образом і подобою Заходу, не має сенсу. Незалежність африканських країн відкрила нові горизонти розвитку африканської думки. За словами Хунтонджи, африканці мають звільнитися від інтелектуального панування західних етнологів, і пропонують розуміти під африканською філософією письмові тексти створені африканцями, які вважають себе філософами²⁰. Із такого розуміння «африканскості» філософії слідує, що Темпелс і його витвір не мають відношення а ні до філософії, а ні до Африки.

Проте слід зазначити, що у своїх пізніх працях Хунтонджи змінює своє відношення до етнофілософії, виступаючи з ідеєю синтезу традиційної філософської думки та строгого філософського методу; а етнофілософські дослідження своїх колег він розглядає як «африканський спосіб задовольнити вимогу Сократа «Пізнай себе»...я чітко усвідомив, що такі дослідження були не лише легітимними, але й абсолютно необхідними»²¹. Хоча сам вислів «африканська філософія» викликає у нього незадоволення, тому що заперечує універсальну значимість філософії²².

Як показує критика Хунтонджи, Темпелс спровокував не лише питання про існування африканської філософії, але саме головне – питання що власне є філософія? І чи є однією із її складових етнофілософія?

Виклики сучасного світу вимагають перегляду існуючого філософського канону, який би відходив від європоцентричних джерел. Філософія повинна демонструвати певну гнучкість, яка дозволяє по іншому поставитись до етнофілософії.

Саме етнофілософію представники лінії Кагаме вважають атрибутом автентичності африканської філософії. Власне дискусія навколо етнофілософії, родоначальником якої був Темпелс, – це дискусія між апологетами євроканону у філософії Африки і його (канону) критиками. «Класичні» африканські філософи лінії Хунтонджи африканську філософську автентичність намагалися знайти через інструментарій універсальності автентичності європейської, але це не працює і не може працювати «апріорі». Як зазначає автор «Короткої історії африканської філософії» Барі Хален «академічні філософи тривалий час

¹⁹ Janz B.B. *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. 2023. P.49.

²⁰ Hountondji P. J. What can philosophy do?, *Quest philosophical discussions : An International African Journal of Philosophy*. 1987. № 1(2). P. 5–6.

²¹ Hountondji P. J. How African is Philosophy in Africa?, *Filosofia Theoretica : Journal of African Philosophy, Culture and Religions*. 2018. № 7(3). P. 11.

²² Ibid. P. 9.

передбачувано крутили носом від припущень, що анонімний корпус творів, що включає міфи, легенди, поезію, пісні та слова, дійсно гідний назви «філософія».²³

З точки зору багатьох фахівців з африканської філософії, головний виклик для африканських філософів сьогодні полягає у тому, щоб створити філософію африканським дискурсом. Це означає, що саме в культурі філософ може пустити своє коріння і, знаходячись всередині неї і будучи її частиною, розвивати філософію зі своєю культурою. Саме приділяючи увагу філософським ресурсам, які виникають із ...власної культури і реалій, Африка може стати свідком «народження надійних альтернативних філософій, доповнюючі характеристики яких зроблять людство багатшим, а саму філософську справу більш захоплюючою»²⁴ замість того, щоб відтворювати іншу філософську традицію.

Прийнявши гнучку концептуалізацію, Африка нічого не втрачає, а навпаки здатна повернути собі частину багатой усної спадщини, яку вона може досліджувати при побудові своєї власної філософської традиції. «Ми ніколи не повинні забувати, що загадка життя та існування, яку філософія прагне розкрити, закладена в культурі та виражається багатьма способами, включаючи мистецтво та релігію. І вони також заслуговують на увагу філософа»²⁵.

Власне сам Темпелс першим і виступає за концептуальну філософію, яка повинна базуватися на місцевих традиціях і умовах, але використовує орієнтовану на Захід пояснювальну основу для побудови свого дослідження філософських і практичних традицій народів банту.

3. Діалог як основа плюралістичного розвитку філософії

Філософія банту була важливим кроком у деконструкції домінуючих позицій західних філософських парадигм. Відкриття Темпелсом уявлень, цінностей та вірувань банту показало необхідність створення умов для глобального філософського діалогу.

Ще Платон у своїх знаменитих діалогах продемонстрував, що у діалозі голос жодного з учасників не є панівним, у діалозі стикаються різні думки, і відбувається діалог на основі епістемологічної відкритості, тобто готовності змінити свою думку. Коли така відкритість відсутня, унеможливується змістовне спілкування. Якщо один не бажає чути думку іншого, тоді діалог завершується, так і не почавшись.

Діалог культур на засадах рівності і взаємоповаги – це єдиний спосіб входження нації до світового співтовариства і повноцінного її розвитку. Як писав Т. Г. Шевченко, «і чужому научайтесь, й свого не цурайтесь». Бо коли нація залишається сама в собі і прагне увінчати традиційні, інколи вже застарілі форми життя, відкидаючи будь-який обмін, зіставлення, дискусію, тоді вона йде до занепаду, її культура стає безплідною, а духовність – аморальною. Тільки співставлення поглядів, думок, міркувань формують нові конструктивні підходи, розширює горизонти усвідомлення власного способу буття, його сенсу

²³ Hallen B. A Short History of African Philosophy. Indiana University Press. 2002. P.11.

²⁴ Dokman, F., & Cornelli, E. M. (Eds.). Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels's Initiative in African Thought. London & New York: Routledge. 2022. P. 59.

²⁵ Там само. P. 60.

й історичної долі, допомагає визначитися щодо місця і ролі в загальноцивілізаційному контексті розвитку людства.

Тривалий час вважалося, що людство може об'єднатися, лише визнаючи істинність якоїсь однієї віри, ідеології, вчення чи ладу, заперечуючи всі інші, обґрунтовуючи переваги лише однієї культури. Але, як показала історія, це шлях не до об'єднання, а до роз'єднання людей, до їх розмежування і конфронтації. І можливо, мав цілковиту рацію А. Уайтхед, коли ще 1925 року писав: «Різноманітність серед людських спільнот необхідна для виникнення спонукальних мотивів і матеріальних умов для Одисеї людського духу. Різні нації з різними звичаями не є ворогами, це щасливий подарунок долі. Люди вимагають від своїх сусідів чогось достатньо схожого, щоб бути зрозумілими, чогось достатньо відмінного, щоб привертати увагу, й чогось значного, щоб викликати захоплення. Про те ми не повинні сподіватися, що вони мають лише чесноти. Ми маємо бути задоволеними, якщо виявимо в них хоча б якусь цікавинку»²⁶.

Якщо говорити про Темпелса, то його внесок в діалог між Африкою та Заходом є надзвичайно важливим. Він показав, що в Африці є кому говорити, і є, що дуже важливим, що сказати; залишилося саме головне у діалозі бути зрозумілим і почутим. Щоб бути зрозумілим і почутим Темпелс сформулював найважливіші ідеї африканської культури таким чином, щоб зробити її зрозумілою представникам інших культур. Тобто філософія це не лише вираження світогляду, це не лише засіб вивчення, але й засіб навчання у інших культур, вона перекладає певний визначальний досвід однієї культури на мову, яка робить цей досвід досяжним для людей, які його не мали.

Формування ідентичності передбачає встановлення рис, які вирізняють суб'єкта ідентичності від інших. І в цьому процесі формування може відбутися заміна частки «не» (не такий як інші) на прийменник «проти», який вживається із значенням протиставлення. Так відбулося із Темпелсом, який реконструював думку банту про життєву онтологію, як теорію буття, яку можна протиставити «західній» філософії. Стратегія Темпелса полягала у тому, щоб у односторонньому порядку репрезентувати концептуальну віталістичну основу банту. Зробивши це, він втратив можливість визначити схожість між мисленням банту та логічними позитивістськими темами у європейській філософії. «Озираючись назад, Темпелс міг би наголосити, що віталізм не є виключно африканським чи західним, а є загальною філософською орієнтацією, яка визначається місцевим контекстом. У філософії банту Темпелс міг би приділити більше уваги створенню місця для паралелей з логічним позитивізмом. Вказавши на зв'язок між банту і західними філософськими уявленнями, міг би вказати, що філософії переплетені. Філософія не є обмеженою інтерпретаційною рамкою, а складається з переплетених напрямків, одним із яких є віталізм. Не згадуючи подібності та відокремлюючи африканську та західну філософію одну від одної, Темпелс сприяв тривалій поляризації»²⁷.

²⁶ Whitehead A.N. *Science and the Modern World*. Cambridge at the university press. 1929. P. 258.

²⁷ Dokman F., & Cornelli E. M. (Eds.). *Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels's Initiative in African Thought*. London & New York: Routledge. 2022. P. 176.

Одна із небезпек національної філософської ідентичності полягає у тому, що вона може привести до звичайного етнічного есенціалізму. Філософія, культура в цілому ототожнюється з тим, що належить її минулому, обмежується статичним набором вже існуючих специфічних рис, що веде, у свою чергу, «до застосування гамівної сорочки автентичності»²⁸. Так для деяких постколоніальних африканських філософів африканська філософія є не що інше, як повернення у власне Африку, що означає повернення до традиційного африканського мислення, цінностей, поглядів та практик, які існували до того, як африканці вступили в контакт з європейцями. Теж саме можна сказати і про представників інших національних філософських традицій.

Між тим ідея «чистої» національної традиції, як свідчить практика, є фантазією. Будь-яка національна культура розвивалася і розвивається у постійному діалозі з іншими культурами.

Прикладом такої взаємодії є англомовна індійська філософія другої фази колоніального періоду (1858–1947 рр.), яка є явищем досить контroversійним і дискусійним в історії індійської філософії. Предметом дискусії є питання про те чи є ця філософія власне індійською. Роботи індійських філософів цього періоду часто розглядаються як другорядна імітація європейської філософії. Серед сучасних індійських філософів досягнення та авторитет колоніальних індійських філософів істотно недооцінюються, а їхня спадщина значною мірою ігнорується. Один із найвидатніших індійських філософів періоду після здобуття незалежності Дайя Крішна, говорить про цю індійську філософію наступне: «Будь-хто, хто пише англійською, не є індійським філософом. Те, що зробили британці, було дивним видом – чужинцем у своїй країні. Індійський розум, чутливість та мислення [у колоніальний період] були сформовані інопланетною цивілізацією. [Британці] створили індійця нового типу, який був не просто відірваним від своєї цивілізації, але здобув іншу освіту. Дивність виду в тому, що колом їх бачення є Захід... Вони ставлять [філософські проблеми] на західний кшталт»²⁹.

Але як показують американські фахівці з індійської філософії Бхушан Наліні і Джей Л. Гарфілда у книзі «Розуми без страху: філософія в індійському ренесансі» така упередженість до індійських англомовних мислителів більше пов'язана з колоніальним проектом. Автори показали, що індійська філософія цього періоду залишається вірною індійській традиції і водночас відповідає тенденціям світової філософії, є автентично індійською та космополітично сучасною.

Індійські англомовні філософи, які навчалися в системі тодішньої колоніальної освіти та вивчали західну філософію, звернулися до Адвайтаведанти з наміром створити потужну культурну ідентичність для нації, яка могла б з гідністю стояти на одному рівні із Західним світом. Звернення у цей період індійської філософії до класичної адвайти породило багату і різномірну плеяду таких академічних філософів як А. Ч. Мукерджи (1888–1968), Р.Д. Ранаде (1886–1957), Р. Б. Дас (1886–1945), С. Радхакрішнан (1888–1975), Крішна Чандра Бхаттачарья (1875–1949), які намагалися переосмислити

²⁸ Bernasconi R. *Ethnicity, Culture and Philosophy. The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell Publishers. 2003. P. 574.

²⁹ Bhushan N., & Garfield J. L. *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. 2017. P. 10.

санскритську адвайту англійською мовою, за допомогою категорій західної, у першу чергу ідеалістичної, філософії. Ці філософи писали у контексті культурного злиття, яке було породжене британським колоніальним правлінням Індії. Вони представляли індійську філософію мовою та у форматі, які зробили її доступною та прийнятною для англосовного світу за межами субконтиненту.

Зокрема, важливим внеском філософії Індії цього періоду в сучасну світову естетичну теорію є теорія раси (*rasa*), свідченням чого є численна академічна література, присвячена описові *rasa* з позицій західної думки. Бхаттачарья намагається зобразити теорію Раси таким чином, щоб поєднати традиційне із сучасним та донести справжню індійську естетику до сучасної світової аудиторії. Розглядаючи концепцію Раси в есе «Поняття Раси», він взагалі уникає будь-яких посилань на санскритську традицію. На відміну від свого сучасника Кумарасвами, який вважав, що Расу можуть викликати лише предмети традиційно індійського мистецтва, Бхаттачарья пропонує транскультурне розуміння цієї естетичної ідеї, яку називають індійським терміном – «раса». Уникаючи будь-яких посилань на всю санскритську традицію, він поміщає свою філософську дискусію в сучасний світ, звертається до світської сфери звичайних предметів та людей.

Стосовно Темпелса, то у викладенні філософії банту він спирається на філософські вчення Анрі Бергсона та Тейяра де Шардена. «Від Бергсона ми отримуємо віталізм, очевидний в описі думки банту Темпелсом, а від Тейяра де Шардена ми отримуємо еволюційну чутливість особливого роду»³⁰. І хоча у самого Темпелса немає ніяких прямих посилань на твори вказаних мислителів, цей вплив є очевидним, особливо коли мова йде про віталізм Бергсона, не дивлячись на те, що Темпелс ніколи не використовує ключовий термін Бергсона «*élan vital*». Але, не можна не погодитися з думкою Янца, що відмінність віталізму Темпелса і Бергсона полягає лише у їх термінології, а не у самих концепціях.

Темпелсу віталізм необхідний для пошуку діалогу між Африкою та Заходом, зокрема західним католицизмом, що є однією з цілей Темпелса під час написання своєї книги. Оскільки він заперечував асиміляційний підхід, йому потрібно було знайти основу для діалогу. Цією основою стала життєва сила, тому що вона була не просто особливістю африканського світу, а й частиною самого існування. Необхідність такого діалогу продиктована наявністю проблеми як для філософії банту, так і для західної філософії: «перша існує як життєва сила і потребує артикуляції, тоді як друга – заморожена і потребує спогаду про свою власну життєвість»³¹.

Ще одним прикладом налаштованості на діалог африканської філософії є вчення одного із продовжувачів традицій «етнофілософської» лінії африканської думки, кенійського християнського філософа і письменника, «батька сучасного африканського богослов'я» Джона Мбіті, який робить вагомий внесок у світову філософію своєю теорією часу, викладену у книзі «Африканські релігії і

³⁰ Janz B.B. *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. 2023. P. 58.

³¹ *Ibid.* P. 61.

філософія»³². Його тлумачення часу постійно входить у більшість курсів з африканської філософії, і коли філософи на Заході хочуть включити уривок з Африки, багато хто звертається до Мбіті. Його дослідження часу дає відповідь на класичне питання: «що африканського є в африканській філософії і що філософського є в африканській філософії?».

Як відомо, з точки зору Мбіті у традиційному африканському середовищі час – це двомірний феномен, який має тривале минуле, теперішнє і практично не має майбутнього; «актуальний час – це те, що є теперішнім, і те, що минуло. Він рухається «назад», а не «вперед», і люди думають не про майбутнє, а головним чином про те, що сталося»³³.

Сам Мбіті так говорить про те, що спонукало його до розробки версії часу: «Щоб побачити, як ця онтологія вписується в релігійну систему, я пропоную обговорити африканську концепцію часу як ключ до нашого розуміння основних релігійних та філософських концепцій. Концепція часу може допомогти пояснити вірування, відносини, практики та загальний спосіб життя африканських народів не тільки в традиційному устрої, а й у сучасній ситуації (чи то політичне, економічне, освітнє чи церковне життя)»³⁴.

Мбіті у своїй книзі ставить за мету дати пояснення тим бар'єрам, які притаманні африканській культурі на шляху навернення у християнство і подібно Темпелсу намагається показати, що правильно зрозумілі філософські передумови, які закладені в африканській культурі, незворотно ведуть до християнства. І завдяки своїм контактам із Заходом африканці «відкривають майбутній вимір часу»³⁵.

Таким чином, кінцева мета Мбіті в цій книзі – підготувати підґрунтя для триумфу християнства в Африці або, принаймні, дати йому рекомендацію про те, що християнство – єдиний шлях, який може дати Африці фокус і мету на майбутнє.

Наведені приклади із історії африканської та індійської філософії показують, що для того щоб бути повноцінним учасником діалогу треба не просто мати що сказати, а щоб сказане було цікавим для іншого, «викликати захоплення» за Уайтхедом. А для цього воно повинно бути актуальним, відповідати вимогам часу, особистим духовним прагненням людей, їх творчим інтенціям, а національна традиція (у тому числі філософська) повинна шукати свої шляхи входження у загальноцивілізаційний процес розвитку.

В даному контексті було б слушно звернутися до, у свій час популярної, ділеми «загальнолюдське-національне». Загальнолюдське у філософському плані пов'язане із з'ясуванням предметного змісту загального. Як це не парадоксально, загальнолюдське, особливо в соціально-політичній літературі, часто розглядається через тлумачення загального в значенні «здорового глузду», який загальне розглядає як щось однакове, що притаманне групі об'єктів. Таке загальнолюдське є «абстрактно-людським», «безособистим» і

³² В історії африканської філософії дана книга вважається такою ж класичною, як і «Філософія банту» П. Темпелса.

³³ Mbiti J. African Religions and Philosophy. Nairobi: Heinemann, 1969. P. 17.

³⁴ Ibid. P. 16.

³⁵ Ibid. P.27.

«позанаціональним». Таке загальнолюдське – всезагальне (як притаманне всім) у теоретичному плані є не дуже продуктивним.

Співвідношення національного і загальнолюдського може бути зрозумілим, якщо загальнолюдське розуміти не як абстрактно-людське, а як конкретно людське. Варто тільки перекласти абстрактну мову науки на конкретну мову дійсності, як уся проблема про співвідношення загальнолюдського і національного чи індивідуального отримує повну перестановку і проблематичним встає вже не існування національного поряд з загальнолюдським, як раніше, а навпаки, можливість загальнолюдського в національному, загального в конкретному. Адже не існує абстрактного людства, яке складається з абстрактних людей, а існує конкретне людство, яке складається з нації, класів, сімей, конкретної людини. І саме це конкретне, одиничне і є способом існування загального.

Загальнолюдське не заперечує національне, а вперше дає про себе знати, знаходить себе у формі національного. Саме в рамках національного формується те індивідуальне, унікально неповторне, яке потім і отримує статус загальнолюдського. Філософія Конфуція, Декарта, Локка, Канта, Гегеля, Ніцше є за походженням національною, і її зміст складає скарбницю філософії світової, стає наднаціональним. Національне, або особливе, є посередником між загальнолюдським та індивідуальним (по типу любого силогізму: загальне – особливе – індивідуальне). Але дуже важливо в діалектиці «загального і одиничного» не вдатися до редукціонізму, до зведення загального до одиничного; власне що і складає проблему філософської ідентичності коли «загальне» світової філософії було зведене до європейського «одиничного».

Національна багатоманітність – це той подарунок історичної долі людству, приймаючи який, йому поталанить врятуватися від сумних, набридлих і умертвляючих одноманітності й монотонності, до яких його збочує посередній й марнотливий глузд, і які постійно спонукає долати його ж власний всепроникливий і могутній розум, що прагне гармонії і звернений до вічності. І якщо соціально-історична природа національного відкривається нам як зреалізована здатність соціальної матерії наповнювати різні елементи будь-якої своєї сутності, що нерівномірно розвивається у часі і у просторі, різним змістом, а зміст, у свою чергу, – втілювати у багатоманітність форм, тоді з національного буде зняте марево містичності. Тоді такі феномени, як «душа народу», «національний характер», «національна самосвідомість» та інші, постануть перед нами в їх усеохопленості як гармонійне багатоголосне виконання однієї й тієї самої мелодії соціального життя. «Кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загальнолюдський ідеал і є живим. Тому кожна нація якраз у своєму своєрідному оригінальному, у своїй «однобічності» і обмеженості і має вічне, загальне значення»³⁶.

Таким чином увійти в загальнолюдське, минаючи національне, неможливо. Загальнолюдське поза національним – це якась далека від дійсності абстракція,

³⁶ Горський В. Україна в історико-філософському вимірі. Філосо. і соціол. думка. 1993. № 2. С. 10.

яка не має особливостей і відмінностей, пуста, внутрішньо бідна, безмістозна форма, а національне без загальнолюдського, без пошуку свого шляху входження в загальносвітовий процес – це всього лише етнографічна екзотика, сума обрядів, звичаїв, ритуалів, які мають лише місцеве, локальне значення.

По-друге, приклад африканської філософії показує, що у двадцять першому столітті неможливо відтворити «рідкісні умови філософування, властиві лише деяким найпотужнішим країнам модерної Європи, а нині відсутні будь-де у світі»³⁷. Національним філософським традиціям щоб не загубитися у сучасному світовому філософському безкраї, на думку українського дослідника Олексія Панича, слід переорієнтуватися на наднаціональні «ідентифікатори, як “феноменологія”, “аналітична філософія”, “неокантіанство”, “герменевтика”, “постмодернізм”, “філософія діалогу”, “комунікативна філософія” тощо. Вони «завичай говорять про належність тексту та його автора до відповідної філософської традиції (відповідного філософського дискурсу) не менше або більше, ніж ідентифікація автора цього тексту як німця, англійця, австрійця, канадця тощо»³⁸.

Таким чином діалог між різними національними філософськими традиціями є актуальним і продуктивним на полі вічних філософських проблем.

ВИСНОВКИ

Виникнення національної філософської ідентичності і проблематики пов'язаною із нею, є результатом облаштування «національного простору», коли реальністю стають нації і національні держави; національна філософська ідентичність є складовою національної ідентичності взагалі.

Пошук критеріїв національної філософської ідентифікації порушує питання ідентичності філософської.

Питання про філософію і її природу не розв'язане. Філософські дебати часто ведуться шляхом відмови розділити назву «філософія» з інтелектуальними опонентами. Але відносна гнучкість концепції філософії не повинна використовуватися тільки як спосіб звизити те, що вважається філософією. З таким самим успіхом вона може служити й розширенню її меж. «Гнучкість концепції філософії – це те, що дозволяє кожному великому філософу перевизначати дисципліну, часто таким чином, що багато зі включеного у філософію раніше применшується або навіть виключається з неї»³⁹.

Гіпотеза про те, що існує суттєва різниця між раціональними способами філософування, західним і не західним, лежить в основі дихотомії традиційного і сучасного; досучасного і сучасного. Універсалістська епістемологічна думка стверджує, що існує одна логічна основа, яка домінує над усіма способами мислення. На думку універсалістів, ця раціональність є якістю, загальною для всіх людей. Наука і філософія не пов'язані з однією культурою чи однією групою

³⁷ Панич О. Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен & К. Сігов (Ред.). Європейський словник філософій: український контекст. Лексикон неперекладностей. Київ : Дух і Літера. 2024. Т. V. С. 102.

³⁸ Там само.

³⁹ Benasconi R. Ethnicity, Culture and Philosophy. The Blackwell Companion to Philosophy. Blackwell Publishers. 2003. P.578.

людей. На основі раціональних, логічних міркувань усі люди можуть філософувати, «відрізняється спосіб управління розумом, а не структура розуму. Ось чому африканці можуть зрозуміти європейців, азійців, американців, австралійців, просто познайомившись із ними завдяки культурному обміну»⁴⁰.

Партикуляристи вважають, що хоча раціональність є універсальною людською константою, вона також визначається національно-культурним контекстом, на їхню думку універсалісти керуються «західною» філософією. Універсальність же, на думку партикуляристів, означає «західний» партикуляризм і замкненість у логіці Заходу.

Використовуючи термінологію американського соціолога Томаса Ф. Гріна, можна вважати, що філософія, як і наука, не має абсолютних і кінцевих меж, її територія є невичерпною і не може бути адекватно оформлена для всіх на основі єдиної культурної точки зору. На нашу думку, філософи так званої периферії мають можливість розширити філософський світогляд за межі вузько концептуалізованої філософії. Як зауважує Джей Мандт: «філософам не вдалося розробити авторитетні стандарти з метою оцінки філософської праці не тому, що філософії не вистачає стандартів, а скоріше тому, що філософська практика за своєю суттю є плюралістичною»⁴¹.

Проблема про національну філософську ідентичність звертає увагу на необхідність створення умов для міжкультурного реального діалогу. Замість того, щоб розглядати питання про так звану незахідну філософію як питання наближення до західної філософії, де вона залишається незаперечним стандартом, західні філософи могли б розглядати його як спосіб відновлення самої західної філософії. «Якщо західна філософія все ще ухиляється від цього діалогу про взаємні ідентичності, цей азійський процес розвиватиметься автономно і ... ризикує переважати в найближчі десятиліття»⁴². Тому, завдання сьогодення для представників регіональної і світової філософії полягає в тому, щоб представити свій аналіз у «плюрофілософських» рамках і зробити свою методологію прийнятною для філософських партнерів, що відповідає викликам сучасного світу і, тим самим, закладає основу для нового філософського канону, який відходить від європоцентристських джерел.

АНОТАЦІЯ

У розділі досліджується проблема національної філософської ідентичності у сучасній філософії, яка піднімає по-перше, питання про місце національного в універсальному світовому філософському просторі, по-друге – питання про ідентичність самої філософії. Спираючись на історико-філософський матеріал автор показує, що наднаціональні універсальні філософські дискурси мають національне походження; генезис нових національних філософських традицій

⁴⁰ Dokman, F., & Cornelli, E. M. (Eds.). *Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels's Initiative in African Thought*. London & New York : Routledge. 2022. P. 39.

⁴¹ Mandt A. J. The inevitability of pluralism: philosophical practice and philosophical Excellence. In A. Cohen & D. Marcelo (Eds.). *The Institution of Philosophy: A discipline in crisis?* Open Court. 1989. P.100.

⁴² Ambrogio S. *Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 2022. P.166.

свідчить про концептуальну гнучкість філософії; необхідність переходу від інклюзивної европоцентричної моделі до моделі ексклюзивної, «плюрофілософської». Способом існування такої моделі є міжкультурний діалог, який пропонує національним філософським традиціям нові ідентифікатори, що забезпечують їх актуальність і модерність, при збереженні власної автентичності.

Література

1. Ambrogio S. Chinese and Indian Ways of Thinking in Early Modern European Philosophy: The Reception and the Exclusion. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic. 2022. 230 pp. URL: <https://doi.org/10.5040/9781350153585>

2. Bernasconi R. Ethnicity, Culture and Philosophy. *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell Publishers. 2003. P. 567–581. URL: <https://doi.org/10.1002/9780470996362.ch23>

3. Bhushan N., & Garfield J. L. *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. 2017. 334 pp. URL: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190457594.001.0001>

4. Catana L. The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’. Its Origin, nature, influence and legitimacy. Leiden : Brill. 2008. 388 pp. URL: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004166486.i-388>

5. Dokman F., & Cornelli E. M. (Eds.). *Beyond Bantu Philosophy: Contextualizing Placide Tempels’s Initiative in African Thought*. London & New York : Routledge. 2022. 190 pp. URL: <https://doi.org/10.4324/9781003149170>

6. Hallen B. *A Short History of African Philosophy*. Indiana University Press. 2002. 133 pp.

7. Hountondji P. J. What can philosophy do?, *Quest philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*. № 1(2), pp. 3–28. URL: <http://www.quest-journal.net/Quest%20PD%20December%201987.pdf>

8. Hountondji P. J. *African Philosophy: Myth & Reality*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press. 1996. 248 pp.

9. Hountondji P. J. How African is Philosophy in Africa?, *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*. 2018. № 7 (3). pp. 9–18. URL: <https://doi.org/10.4314/ft.v7i3.2>

10. G. W. F. Hegel. *The Philosophy of History*, transl. by J. Sibree, Batoche Books, Onatario: Kitchener. 2001. 485 pp. URL: <https://historyofeconomicthought.mcmaster.ca/hegel/history.pdf>

11. Janz B.B. *African Philosophy and Enactivist Cognition: The Space of Thought*. Bloomsbury Academic. 2023. 266 pp. URL: <https://doi.org/10.5040/9781350292215>

12. Marques L. Á. Perspectives on Brazilian Philosophy in the Last Century. *Sententiae*. № 43(2), c. 55–71. URL: <https://doi.org/10.31649/sent43.02.055>

13. Mandt A. J. The inevitability of pluralism: philosophical practice and philosophical Excellence. In A. Cohen & D. Marcelo (Eds.), *The Institution of Philosophy: A discipline in crisis?* Open Court. 1989. P. 77–101.

14. Masolo D. A. *African Philosophy in Search of Identity*. Indiana UP. 1994. 304 pp.

Mbiti J. *African Religions and Philosophy*. Nairobi: Heinemann. 1969. 386 pp. URL: <https://archive.org/details/africanreligions00john>

15. Tempels P. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine. 1959. 127 pp. URL:

Whitehead A.N. *Science and the Modern World*. Cambridge at the university press, 1929. 267 p.

16. Верлока В. Соціальні контексти особистісної ідентичності. *Філософська думка*, 2018. № 5. С. 45–60. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/300>

17. Горський В. Україна в історико-філософському вимірі. *Філо. і соціол. думка*. 1993. № 2. С. 10–31.

18. Зимовець Р. Нації як різновид символічних універсумів. До питання методології дослідження модерних націоналізмів: Актуальні проблеми сучасної політичної філософії та етнонаціональних студій. *Філософська думка*. 2020. № 3. С. 79–91. URL: <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>

19. Йосипенко О. Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність: соціальна філософія. *Філософська думка*, 2019. № 5. С. 90–102. URL: <https://doi.org/10.15407/fd2019.05.090>

20. Йосипенко С. Філософія та національна ідентичність. *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*. 2012. № 12. С. 61–69.

21. Йосипенко С. Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*. 2014. № 30(1). С. 52–61. URL: <https://doi.org/10.22240/sent30.01>.

22. Панич О. Національна філософія та національне філософування. In Б. Кассен & К. Сігов (Ред.). *Європейський словник філософії: український контекст. Лексикон неперекладностей*. Київ : Дух і Літера. 2024. Т. V. С. 101–103.

23. Лисий І. Проблемність національно-культурної ідентифікації української філософії (за матеріалами XXX тому *Sententiae*). *Sententiae*. 2015. № 32(1). С. 160–167. URL: <https://doi.org/10.22240/sent32.01.160>

24. Хома О. Традиція і поліглотія. *Sententiae*. 2024. № 43(2), 87–105. URL: <https://doi.org/10.31649/sent43.02.087>

Information about the author:

Kornienko Olexandr Mykolaiiovych,

Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor of the Justice and Philosophy Department

Sumy National Agrarian University

160, Gerasima Kondratyeva, Sumy, 40021, Ukraine