

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Міністерство освіти і науки України

На правах рукопису

УДК 1(09):141(5-11)

БОДНАРЧУК ЛЮБОВ СЕРГІЙВНА

**ІСТОРІЯ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ
У ДОСЛІДЖЕННЯХ Б. РАССЕЛА**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація

на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

Науковий керівник –

кандидат філософських наук, професор

Бугров Володимир Анатолійович

Київ – 2015

ЗМІСТ

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	9
1.1. Методологічний та категоріальний інструментарій дослідження....	9
1.2. Інтелектуальна біографія Б. Рассела.....	25
Висновки до першого розділу.....	42
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СХІДНОЇ ФІЛОСОФІЇ Б. РАССЕЛОМ.....	44
2.1. Особливості дослідження китайської філософії Б. Расселом.....	44
2.2. Проблеми освіти в Китаї та Японії в ХХ ст.....	67
2.3. Східні вчення в інтерпретації Б. Рассела.....	81
Висновки до другого розділу.....	98
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Б. РАССЕЛА В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ КИТАЙСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ.....	102
3.1. Культурно-історичні передумови діалогу між Заходом та Сходом ..	102
3.2. Вплив Б. Рассела на китайських інтелектуалів та реформаторів ХХ ст..	115
3.3. Розуміння проблеми «Захід-Схід» послідовниками Б. Рассела.....	140
Висновки до третього розділу.....	148
ВИСНОВКИ.....	151
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	154

ВСТУП

Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена тим, що в ХХ ст. взаємодія між Заходом та Сходом переросла в глобальні інтегративні процеси в науковій, політичній, економічній та культурній сферах. Це мало своїм тлом кризи в політичній, морально-етичній та економічній сферах значної частини світового простору. Окреслені тенденції знайшли відображення у творчості Бертрана Рассела, який став одним із перших західних філософів, хто звернувся до вивчення східної філософії в пошуках виходу з духовної кризи Заходу. Як передбачив британський мислитель, Захід спрямував пошуки джерел духовного збагачення в напрямку Сходу, а Схід, у свою чергу, потребував допомоги Заходу в сфері розвитку науки та техніки.

Як історик філософії Б. Рассел здійснив порівняльний аналіз особливостей Західної та Східної цивілізацій. Британський філософ відомий в першу чергу як логік, математик, представник аналітичної філософії, засновник логічного атомізму та логічного аналізу. У власних історико-філософських дослідженнях Б. Рассел розглянув проблему розуміння та вивчення східної філософії на Заході, яка залишилась без достатньої уваги як у вітчизняних, так і в зарубіжних дослідженнях, адже в переважній їхній більшості наголошується на роботах з аналітичної філософії, логіки та суспільно-політичної проблематики. Разом з тим, у творчому доробку британського філософа є значна кількість праць, котрі відкривають невідомі досі аспекти його філософування, такі як дослідження специфіки конфуціанства, даосизму, буддизму, проблеми «Захід-Схід», метафори в філософії, проблем філософії історії, ролі літературно-художньої творчості в філософських пошуках.

Надзвичайно актуальним є висвітлення понять «Захід» та «Схід» в розумінні Б. Рассела. Британський філософ здійснює дослідження «мудрості Сходу» – філософій, культур та релігій Китаю, Японії та Індії, найбільше

уваги приділяючи Китаю та Японії як тим країнам, які найчастіше протиставляються Заходу під поняттям «Схід» в 20-pp. XX ст. Також важливим аспектом даного дослідження є здійснення комплексного аналізу історико-філософських поглядів Б. Рассела в інтерпретаціях китайських дослідників та визначення місця та ролі британського філософа в китайській філософській думці XX ст. Накопичення досвіду Сходу стало підґрунтям, на яке опирався Б. Рассел як представник британського емпіризму в історико-філософських дослідженнях Сходу. Головним завданням своїх праць історичної та історико-філософської проблематики мислитель вважав їхнє спрямування на зміну моральних та етичних основ суспільства, переоцінку та надання можливості переосмислення уже наявного знання.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана у межах досліджень, які проводить кафедра історії філософії філософського факультету у відповідності до комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світоглядних процесів глобалізації» та планової науково-дослідної теми філософського факультету 11ВФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політичні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства».

Джерельну базу дослідження становлять праці Б. Рассела «Проблема Китаю», «Західні та Східні ідеали щастя», «Автобіографія», «Шляхи Китаю до свободи», «Історія як мистецтво» [167, 141, 137, 140, 143] та ін.; література з Дослідницького Центру Бертрана Рассела («The Bertrand Russell Research Centre: McMaster University»): листи до Оттолін Морел, Людвіга Вітгенштейна та ін. [124]; праці дослідників філософської спадщини Б. Рассела: А. Вуда [186], А. Аєра [77, 78], Р. Кларка [90], Г. Харді [104], А. Ірвіна [111, 112], Р. Монка [126, 127], М. Розанової [50, 51], А. Колесникова [23, 24, 25, 26], О. Цверіанішвіллі [64, 65]; праці китайських філософів: Цутому Макіно [180], Юань Вейши [72], Фень Юлань [62], Чжан Шенфу [191, 192, 193], Ю Шен Лін [189], Дінг Веньянг [94], Ху Ши [124],

Ю Донг [188], Ху Зімо [120] та праці перекладача Б. Рассела Рен Чао [85, 86, 87].

Мета дисертаційного дослідження – здійснення комплексного історико-філософського дослідження філософської спадщини Б. Рассела, спрямованої на вивчення східної філософії.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв’язання у дисертаційному дослідженні таких **завдань**:

- визначити культурно-історичні передумови історико-філософського аналізу Б. Расселом східної філософії;
- висвітлити концептуальні засади та завдання історико-філософського дослідження Б. Расселом східної філософії;
- розглянути методологію дослідження східної філософії Б. Расселом;
- розкрити особливості проблеми «Захід-Схід» в філософії Б. Рассела;
- дослідити вплив філософських ідей Б. Рассела на представників сучасної китайської філософії XX ст.;
- здійснити аналіз інтерпретацій історико-філософських поглядів Б. Рассела китайськими дослідниками.

Об’єкт дослідження – філософська спадщина Б. Рассела, присвячена вивченню східної філософії та проблемі діалогу культур.

Предмет дослідження – історико-філософське дослідження Б. Расселом філософії Сходу.

Методологічний апарат дисертаційного дослідження ґрунтується на загальнотеоретичних методологічних принципах: герменевтичному методі комплексного контекстуального аналізу першоджерел, методах узагальнення та синтезу, аналогій, абстрагування та системності, а також історизму. Використано методи опису та порівняння для створення більш цілісного розуміння Б. Рассела як історика філософії. Для виділення основних понять, висвітлених Б. Расселом в дослідженні ним філософської традиції Сходу, використовується системно-функціональний аналіз.

Наукова новизна отриманих результатів. Дисертаційна робота є першою спробою цілісного та системного дослідження історико-філософського аналізу Б. Расселом східної філософії:

Уперше:

- визначено специфіку історико-філософських досліджень Б. Расселом східної філософії, котрі стали актуалізацією «мудрості Сходу» для Заходу та водночас переосмисленням «мудрості Заходу» завдяки окресленню Б. Расселом особливостей східного світогляду, конфуціанства, буддизму, даосизму і т.д.;

- висвітлено інтерпретації основних філософських концепцій Б. Рассела китайськими дослідниками та визначено вплив філософських ідей Б. Рассела на представників китайської філософії XX ст. завдяки здійсненому дослідженню творчості послідовників Б. Рассела в Китаї (Фен Юлань, Чжан Шенфу, Ху Ши, Юань Вейши, Лян Цичао, Чжан Дунсунь);

- досліджено проблему «Захід-Схід» у наукових розвідках Б. Рассела. Критичне переосмислення філософом особливостей Західної цивілізації завдяки компаративному дослідженню східної та західної філософій, стало основним підґрунтям, на думку Б. Рассела, для можливого діалогу цивілізацій заради їх мирного співіснування;

також описано:

- основні поняття, які Б. Рассел використовує в дослідженні східної філософії: «Захід», «Схід», «цивілізація», «мистецтво», «освіта», «релігія», «щастя», «знання», «синівська шанобливість». Філософ дає визначення даним поняттям шляхом порівняння та проведення паралелей між їх значеннями в Західній та Східній цивілізаціях;

- специфіку розуміння історії у творчості Б. Рассела, що дало можливість визначити розуміння філософом проблем досліджень історії, її сенсу та ролі для людини;

набули подальшого розвитку:

- особливості методології історико-філософських досліджень Б. Рассела: принцип історизму, порівняння за аналогією. Сам характер історичних досліджень у кожному епоху є не стільки виявленням фактів минулого, скільки свідченням про стан науки та переконання, які панують в тому чи іншому суспільстві, вважає Б. Рассел;

- періодизація філософської спадщини та окреслення філософських проблем, до яких звертався британський філософ. Серед множини філософських проблем окреслено проблеми літературно-художньої творчості та метафори в філософії Б. Рассела.

Теоретичне та практичне значення дисертаційного дослідження.

Виконане дослідження доповнює сферу вивчення сучасної філософії в українському академічному загалі. Висвітлення проблеми діалогу культур та історико-філософського аналізу традиції Сходу в творчості Б. Рассела є новим у вітчизняних філософських дослідженнях, тому може бути використане у подальшому для підготовки лекційних та семінарських знаять для студентів і аспірантів. Дисертація містить достатній методологічний та теоретичний матеріал, окремі розділи можуть використовуватися при написанні підручників та монографій з історії сучасної філософії. Отримані результати дисертаційного дослідження суттєво доповнюють розуміння Б. Рассела як філософа та історика філософії.

Матеріали дисертаційного дослідження сприяють більш глибокому розумінню філософії Б. Рассела, визначенню її категоріального апарату, тому можуть бути використані у викладанні нормативних курсів з філософії, історії філософії, сучасної філософії, культурології, релігієзнавства,

соціології та політології. Питання, що досліджені у дисертації, дають більш повне уявлення про історико-філософську спадщину Б. Рассела.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані автором самостійно.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на теоретичних семінарах та засіданнях кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також оприлюднювалися у доповідях на міжнародних наукових конференціях філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Дні науки» (2013, 2014, 2015), міжнародній конференції «Шевченківська весна» (2013), міжнародній конференції «Х Харківські студентські філософські читання» (2014) та міжнародній науково-практичній конференції «Філософсько-гуманітарні читання» (2014).

Публікації. Наукові результати дисертації висвітлені у семи наукових статтях, п'ять з яких входять до переліку фахових видань затверджених МОН України, з яких дві – статті в журналах, що реферуються в міжнародних наукометричних базах та одна стаття до розділу в підручнику «Історія філософії: підручник у 7 т. Т. 6. Сучасна світова філософія».

Структура та обсяг дисертаційного дослідження обумовлені поставленою метою та розв'язанням основних дослідницьких завдань. Дисертація складається із вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 172 сторінки. Список використаних джерел становить 18 сторінок і включає 193 найменування, з них 118 джерел іноземною мовою.

РОЗДІЛ І

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Методологічний та категоріальний інструментарій дослідження

Проблема дослідження західними філософами особливостей філософської культури Сходу має не надто тривалу традицію в історико-філософському полі. Втім, дихотомія Захід-Схід у різних філософських концепціях та напрямках має значну кількість трактувань та вирізняється різноманіттям підходів та методів дослідження.

Звертаючись до питання розуміння Сходу західними мислителями, варто зазначити, що ще Ж. ле Гофф писав: «В уявленнях про Схід втілилася мрія про острови, багаті дорогоцінними металами, рідкісними породами дерев, прянощами, мрія про заможність, які народжені бідним і обмеженим світом, мрія про інше життя, про руйнування табу, про свободу перед обличчям Церкви, її суворою мораллю...» [31, с. 34]. Знання про Схід у своїй більшості обмежувалось надто узагальненими збірними образами, здогадками про містичність та розвиток певних наук тощо.

В XI ст. відбулась зміна знань та уявлень про Схід у зв'язку з хрестовими походами. Так, Б. Рассел в роботі «Проблема Китаю» надає характеристику наслідків хрестових походів та діяльності місіонерів для Японії та Китаю. Місіонерська діяльність на Сході стала свідченням того, що Захід вважав себе більш розвиненим та претендував на владу над країнами Сходу.

Вже після 1514 року, коли португальці здійснили свої перші місіонерські плавання до берегів Китаю, а єзуїти стали основним джерелом знань про Схід (під Сходом розумівся Китай) в Європі, Ш. Л. Монтеск'є, Вольтер, Б. Паскаль, Ж.-Ж. Руссо, Г. Лейбніц та інші почали писати про власні розуміння культури Сходу. Одним із перших, хто запропонував ідею діалогу Заходу та Сходу через поєднання їх особливостей в літературі, дослідники називають німецького поета та мислителя Й. В. Гете. Саме він у роботі «Західно-Східний диван» став на позиції ідеї поєднання Заходу та Сходу, з

основною думкою про те, що Схід та Захід вже більше не роздільні, а людська цивілізація є єдиною [13].

Американські дослідники Г. Торо та Р. Емерсон здійснили спробу визначити головні особливості культури Сходу в її відмінності від Західної. Вже в ХХ ст. вивчення особливостей Сходу набуває характеру систематичності. Так, А. Швейцер, К. Ясперс, К. Юнг, М. Гайдеггер, Г. Гессе зробили значний внесок в дослідження Сходу в протиставленні та порівнянні його з Заходом, що стало свідченням зацікавлення Заходом в дослідженнях особливостей Сходу. Варто згадати наступне: В. С. Соловйов здійснив аналіз особливостей буддистського світогляду, К. Ясперс, А. Швейцер – даосизму, про Східну цивілізацію загалом писали Г. В. Ф. Гегель та К. Маркс, про релігії Сходу – Ф. Ніцше, А. Шопенгауер, дзен-буддизм – М. Гайдеггер і т.д.

Схід як єдине ціле розглядається Г. В. Ф. Гегелем у «Лекціях з історії філософії» і протиставляється Заходу. «Філософія у власному сенсі розпочинається на Заході. Лише на Заході сходиться ця свобода самосвідомості, природна свідомість зникає всередину себе, і тим самим дух занурюється в себе. В блиску Сходу індивід лише зникає, лиш на Заході світло перетворюється на блискавку думки, яка вдаряє сама в себе і творить, виходячи звідси, свій світ» [12, ст.108]. Отже, після Г. Гегеля закріпилась традиція протиставлення Заходу та Сходу, з наголосом на тому, що філософія з'являється на Заході, а «Східну думку необхідно виключити з історії філософії» [12].

Проте, з накопиченням нових матеріалів та знань про Схід розвивається інше бачення проблеми «Захід-Схід». Так, Р. Кіплінг в «Баладі про Захід та Схід» (переклад М. Стріхи) пише: «Захід є Захід, а Схід є Схід, і їм не зійтися вдвох, допоки Землю і Небеса на Суд не покличе Бог» [21]. Даний уривок дослідниками часто трактується як такий, що свідчить про Р. Кіплінга як противника діалогу культур, проте рядки «Бо той, хто вчора ворогом був, сьогодні – товариш нам!» та «...Сходу і Заходу вже нема, границь нема поготів, як сильні стають лицем у лице, хоч вони із різних світів!» [21]

свідчать про протилежне – припущення автором можливості діалогу. Прихильниками діалогу культур та їхнього синтезу також можна назвати Б.Рассела, Т. Парсонса, О. Конта.

Отже, інтерпретація Сходу з позицій пошуку універсалій в культурах, які порівнюються, є складовою універсалістської концепції цивілізації. Представниками універсалістського підходу є Л. Морган, М. Вебер, К. Ясперс, Т. де Шарден. Цивілізаційний підхід як критика універсалістського представлений постатями М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі. Таким чином, у сучасній філософії спостерігаються тенденції до двох напрямків: перший – неможливість порівняння та співставлення Заходу та Сходу, другий – ідея рівноправності та діалогу культур.

У XIX-XX ст. експансія Сходу співпала з кризовою ситуацією і на самому Заході. Відповідно, це визначило тенденцію звернення до Сходу як до можливого джерела виходу з кризи. Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, А. Шопенгауер та ін. здійснили спроби осмислення центральних проблем у західній та східній філософських думках. Перша світова війна, міжнародні конфлікти, як пише Б.Рассел, «криза прогресистського мислення» – далеко не повний перелік обставин, які призвели до спроби переоцінки західних цінностей.

В. Е. Хокінг у своїй статті «Значення компаративістики у філософії» звернув увагу саме на проблему взаємовідношення двох типів цивілізацій: «Західний світ вже розпочинає сприймати Схід всерйоз. Останні два століття збільшується зацікавленість Сходом як місцем з найбільш цікавими досягненнями цивілізації» [106, p.1]. За ці останні два століття, зазначає автор, на Заході розпочали вивчити східні мови, здійснюються переклади класичних східних літературних творів. І це є свідченням того, що ми можемо говорити про наявність певного знання з історії, культури, літератури та філософій Сходу. Вся ця пророблена наукова праця стала підтвердженням того, що філософія Сходу є важливою для нас. Автор зауважує, що окрім А. Шопенгауера, західні філософи не використовували

східні ідеї у власних філософських системах. Це зумовлено, на його думку в першу чергу політичними чинниками. Адже Схід вважався протягом тривалого періоду лише джерелом збагачення, що було свідченням відсутності співдружності та толерантності. Тут варто також зазначити, що Є. Торчинов наголосив на несправедливості та необґрунтованості звинувачень в бік А. Шопенгауера щодо нерозуміння та спотворення останнім східної думки. Так, російський дослідник переконаний, що філософ глибоко зрозумів принципи індійської культури, втілені в буддизмі та веданті, проте так і залишився «тонким європоцентристом» [56, с. 14]. Сьогодні ж відбувається розвиток «духу поваги» – з'являється відчуття братерства. «Різноманіттями способів життя будуються сотні мостів» [106, р.1]. Це своїм тлом має зміни, спричинені частково новими політичними умовами, частково – стрімким розвитком науки, і особливо – мистецтвом.

Отже, в наш час Схід також орієнтується на розвиток науки, проте все ж в багатьох різновидах мистецтва саме Схід вирізняється своєю глибиною та чуттєвістю, вважає В. Хоккінг. В питанні про кольори, зазначає автор, західна людина впоралась із гармонією саме двох кольорів. І лише китайці досягли відповідних балансу та гармонійності трьох кольорів [106, р.1]. Західна людина звикла вважати Схід недосяжним для себе, чи навіть правильніше сказати, що вона не здатна досягнути особливості його почуттів та емоції людей Сходу. Це своєю причиною має те, на думку В. Хоккінга, що ми не в там шукаємо джерело цих емоцій. Коли дивитись в очі людині, пояснює далі власну думку автор, то важко нам дається розуміння того, що ж і чому ця людина в цей момент відчуває. Але якщо справді ми захочемо зрозуміти особливості чужої свідомості, що переповнена емоціями, які ми спостерігаємо, то ми повинні відшукати розуміння в тій традиції, в якій людина жила та врахувати ті передумови, в яких вона формувалась [106, р.2]. Релігійні та літературні твори, філософська спадщина і є самовираженням східного способу життя. Вони і є ключем до пізнання східного характеру, на думку автора.

У свою чергу китайські інтелектуали на початку XX ст., розпочавши вивчення німецької філософії життя, поступово звернулись до дослідження методології наук Заходу та логіки. Так, наприклад, Чжен Дусь та Лу Синь вивчали філософію Ф. Ніцше, Ванг Говей вивчав А. Шопенгауера, Лян Шумін вивчав філософію А. Бергсона і т. д.

Серед східних філософів, котрі звернулись до ідей діалогу культур, варто назвати таких китайських філософів, як Лян Шумін, Фен Юлань, Юань Вейши та ін., а також індійських філософів – Сарвепалі Радакрішнан, Дев Атма, Пулла Тирупаті Раджу, Ауробіндо Гхош, Свами Вівекананда та Рабіндранат Тагор.

Тому в 1919 р., коли Б. Рассел отримав запрошення до читання лекцій в Китаї, на Сході вже спостерігалось зростання зацікавлення ідеями раціоналізму та діалогу культур. І Б. Рассел зміг до певної міри задовольнити це зацікавлення, навіть, власне кажучи, своєю особистістю.

Щодо досліджень творчості та суспільно-політичної діяльності самого Б. Рассела, то слід зауважити, що їх достатньо багато. Так, у 1974 р. було створене Товариство Бертрана Рассела. Девіз товариства: «хороше життя натхненне любов'ю і керується знанням» – це рядки, що взяті з невеликої праці Б. Рассела «У що я вірю». Товариство Бертрана Рассела веде активну діяльність, щорічно вручаючи в Сполучених Штатах та Канаді нагороди та стипендії «за внесок в дослідження філософії Б. Рассела». Товариство видає Щоквартальник Товариства Бертрана Рассела. Також функціонує дослідницький центр Бертрана Рассела при Університеті МакМастера, Онтаріо (Канада).

Архіви з працями Б. Рассела знаходяться в музеї Меморіальної бібліотеки Міллса в Університеті МакМастера. У 1968 році Б. Рассел, намагаючись зберегти свою спадщину та профінансувати Фонд миру Бертрана Рассела, продав свої праці університетській бібліотеці МакМастера. Кеннет Блеквелл (Kenneth Blackwell) є почесним архіваріусом: він каталогізує праці та з 1971 року редагує «The Journal of Bertrand Russell

Studies». Також функціонує база даних з листами Б. Рассела – Bracers. Дана база є проектом, який містить листи, котрі філософ писав та отримував протягом свого життя. Проект Кена Блекуелла містить, окрім даної бази листів, короткі конспекти більшості з них. Тут знаходяться епістоли з листування з А. Ейнштейном, Г. Фреге, Л. Вітгенштейном та десятки тисяч листів від і до політиків, учених, державних керівників і лідерів.

Як вже зазначалося, більшість досліджень присвячена розгляду проблематики, пов'язаної з Б. Расселом як логіком, математиком, соціальним реформатором. Так, до робіт даного напрямку належать праці таких дослідників, як Альфред Аер «Рассел та Мур: спадок аналітичної філософії», («Russell and Moore: The Analytical Heritage», 1971) та «Бертран Рассел: філософ століття» («Bertrand Russell: Philosopher of the Century», 1967); Кенет Блеквел «Спінозівська етика Бертрана Рассела» («The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell», 1985), Ноам Хомський «Проблема знання та свободи: Лекції Рассела» («Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures», 1971) [78, 77, 81, 89].

Найбільш точними та повними є біографічні дослідження Роланда Кларка «Бертран Рассел та його світ» («Bertrand Russell and His World», 1981) та «Життя Бертрана Рассела» («The Life of Bertrand Russell», 1976); Рейя Монка «Бертран Рассел: Дух самотності» («Bertrand Russell: The Spirit of Solitude», 1996) та «Бертран Рассел: привид безумства» («Bertrand Russell : The Ghost of Madness», 1996); Ендрю Ірвіна «Епістемічний логіцизм і регресивний метод Рассела» («Epistemic Logicism and Russell's Regressive Method», 1989); «Бертран Рассел та академічна свобода» («Bertrand Russell and Academic Freedom», 1996); «Бертран Рассел: Критичні оцінки» («Bertrand Russell: Critical Assessments», 1999) [90, 91, 125, 126, 111, 112].

Математичній та логічній проблематиці в дослідженнях Б. Рассела присвячені такі праці: Курт Гедель «Математична логіка Рассела» («Russell's Mathematical Logic», 1944); Ніколас Гріфін «Принципи математики в 100» («Principia Mathematica at 100», 1991); Р. Монка «Бертран Рассел і

походження аналітичної філософії» («Bertrand Russell and the Origins of Analytic Philosophy», 1996); та ін. [100, 102, 127].

Суспільно-політичній діяльності філософа також приділили достатньо уваги такі дослідники як Сідні Хук «Лорд Рассел і Військовий Трибунал» («Lord Russell and the War Crimes Trial», 1999); М. Мейсон «Гріхи цивілізації – Б. Рассел в Торонто» («The Sins of Civilization», 1983), Джон Онглей, Розалінда Кері «Рассел: путівник для розгублених» («Russell: A Guide for the Perplexed», 2013) та «Історичний словник філософії Бертрана Расела» («Historical Dictionary of Bertrand Russell's Philosophy», 2009), Ральф Шоенман «Бертран Рассел: філософ століття» («Bertrand Russell: Philosopher of the Century», 1967) та ін. [107, 123, 132, 172].

Стосовно ж літератури, в якій розглянуто вплив Б. Рассела на Китай та історико-філософські дослідження мислителем філософії Сходу, то тут насамперед варто назвати таких авторів: Віра Шварц «Між Расселом та Конфуцієм» («Between Russell and Confucius»), Огден Сьюзан «Бертран Рассел в Китаї» («Bertrand Russell in China», 1982) та «Мудрець в чорнилах: Бертран Рассел та соціальна реконструкція Китаю в 1920 роках» («The Sage in the Inkpot: Bertrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s», 1982) [173, 128, 129].

У дисертаційному дослідженні використано праці китайських, японських та індійських дослідників, філософів, громадських діячів, котрі здійснили аналіз впливу Б. Рассела на Китай, Японію та Індію. Це роботи Ю. Донга «Рассел про Китайську цивілізацію», Цутому Макіно (Tsutomu Makino) «Вплив Рассела на Китай і Японію» («Russell's Influence in China and Japan») та Юань Вейши «Рассел в Китаї» («Russell in China») [180, 72].

У своїх працях Дінг Веньянг [94], Фен Юлань [62], Чжан Шенфу [191, 192, 193], Д. Бандіста [79] здійснюють аналіз впливу Б. Рассела на китайське інтелектуальне середовище. Марвін Когл (Marvin Kohl) у статті «Рассел не був Буддою» [117] піддає критиці деякі позиції етики Б. Рассела, проте не заперечує її цінності. Такі автори як Дінг Жіньянг (Ding Zijiang) [94], Ю Донг

(Yu Dong) [188] та Ху Ши (Xu Shih) [108] у власних працях здійснюють критичний аналіз впливу Б. Рассела на філософію в Китаї.

Цікавим відкриттям в процесі дослідження стали роботи перекладача Б. Рассела в Китаї Yuen Ren Chao [85, 86, 87]. Також використані тексти листувань Б. Рассела з китайським філософом Чжан Шенфу, Дорою Рассел, листи Лян Шуміна до Чжан Шенфу [124]. Важливою складовою стали також праці Даніан Ху про візити іноземних філософів до Китаю та Японії [92, 93].

Проблемі літературно-художньої творчості Б. Рассела достатньо уваги присвятила російська дослідниця М. Розанова. В своєму дисертаційному дослідженні «Філософія та література в творчості Бертрана Рассела» та монографії сучасна філософія і література. Творчість Бертрана Рассела» авторка підняла актуальну проблему зв'язку художньої літератури та філософії на прикладі творчості британського філософа. До праць Б. Рассела, в яких він постає як автор саме філософсько-художніх робіт, можна віднести «Істина восторжествує», «Інфрачервоне око», «Жахиття богослова», «Праві восторжествують», «Жахиття цариці Савської», «Жахиття психоаналітика» та ін. В даних працях британський філософ висвітлює власні філософські ідеї шляхом використання художніх засобів, в художній формі описує особливості різних цивілізацій, політичні питання, в метафоричній формі розкриває ідеї певних філософів. Важливим є той факт, що вже саме після приїзду зі Сходу британський філософ все частіше звертався до даної форми викладу власних світоглядних позицій.

Загальновідомо, що Б. Рассел став одним із найвпливовіших філософів та громадських діячів Європи. Рональд Джайгер назвав лорда Рассела домінуючою силою в англо-саксонському філософському світі та на інтелектуальній сцені всієї Європи, публічною фігурою, активним центром, ворогом ортодоксального християнства та другом людства [113, р. 25].

Головним завданням своїх праць історичної та історико-філософської проблематики, як пише Кірк Вілліс в роботі «Бертран Рассел про історію: теорія та практика моральної науки», мислитель вважав їхнє спрямування на

зміну моральних та етичних основ суспільства, переоцінку та аналіз, надання читачеві можливості заново переосмислити уже наявне знання чи отримати нове [185]. Б. Рассел переконаний, що історичне дослідження, здійснене на відповідному рівні, є інтелектуально необхідним, таким що надихає особистість, соціально корисним та культурно ціннісним. Відповідно, Б. Рассел займається проблемами історії в таких працях як «Політика Антанти 2904-14» («The Policy of the Entente 2904—14» (1915), в якій аналізує дипломатичні маневри великих держав за десять років до Першої світової війни, роботу «Свобода та організація 1814-1914» («Freedom and Organisation 1814—1914», 1934), в якій здійснює огляд інтелектуальної, економічної та політичної історії Західної Європи та США на початку століття після Ватерлоо, а також нариси з інтелектуальної історії, які були включені в роботи «Німецька Соціальна Демократія» («German Social Democracy», 1896), «Хвала неробству» («In Praise of Idleness», 1935) і «Непопулярні Есе» («Unpopular Essays», 1950). Всесвітньо відомою стала «Історія Західної філософії» (1945). Б. Рассел опублікував три статті з філософії історії: «Про історію» («On History», 1904), «Як читати і знати історію» («How to Read and Understand History», 1943) та «Історія як мистецтво» («History as an Art», 1954), в якій звернувся до багатьох основних філософських проблем історичних досліджень. Інтерпретація та філософський аналіз історії Б. Расселом в основному базуються на переконанні, що загалом історія як «сума людського досвіду» рухається в бік все більшої освіченості людей та їхньої поінформованості, в політиці поступово спостерігається рух від тиранії до демократії, в питаннях моралі варварство змінюється цивілізованістю, забобонність змінюється науковістю. На його думку, історик повинен не лише відобразити основні реалії, а пояснити хід даного прогресу, проаналізувати причини, цілі та особливості змін.

Робота «Про історію» з'явилася в часи жвавої інтелектуальної дискусії про природу історії та майбутній курс історичної науки у Великобританії, і

Б. Рассел зробив вагомий внесок у цю дискусію. Автор пише: «З усіх досліджень, якими займається інтелектуальна співдружність, однією з найнеобхідніших є вивчення минулого» [185, р. 76]. Адже історія необхідна, щоб дізнатися, як світ розвивався до точки, в якій починається наша індивідуальна пам'ять, як релігії, інститути, народи, серед яких ми живемо, стали таким, яким вони є; щоб познайомитися з величчю інших часів з їхніми звичаями і віруваннями [185, р.76]. Отже, історичне дослідження означає не тільки отримання знання, але сприяє соціальному розумінню та індивідуальній самосвідомості, що свою чергу веде до почуття співпереживання та терпимості.

Звернення до проблеми Сходу в історико-філософських дослідженнях Б. Рассела стало реакцією на домінуюче протиставлення Західної технократичної цивілізації Східній традиційній цивілізації. Проблема протиставлення західної та східної культур стала однією з головних глобальних проблем сучасності. Так, американський філософ С. Хантінгтон, створивши концепцію «зіткнення цивілізацій», закликав Західну цивілізацію до пізнання та прийняття особливостей інших цивілізацій. Хоча створення єдиної світової цивілізації філософ не допускає, він наголошує на подальшому існуванні різних цивілізацій, яким буде необхідно навчитись мирно співіснувати.

Б. Рассел в своєму пошуку шляхів можливого діалогу культур в умовній дихотомії раціональний Захід – духовний Схід суголосний з К. Г. Юнгом, який намагався розширити свідомість європейця за межі надто «вузького, обмеженого та схильного до тиранії інтелекту» [74, с.143]. Адже «духовний розвиток Заходу йшов зовсім іншими шляхами, ніж на Сході. Західна цивілізація ледве досягла віку одного тисячоліття, вона повинна спершу позбутися своєї варварської однобічності» [74, с. 143]. Б. Рассел також називає цивілізований Західний світ більш варварським, ніж Схід, який розуміється Заходом як варварський.

Здійснюючи порівняння філософських традицій Сходу та Заходу, філософ в першу чергу здійснює аналіз західного та східного способів буття та духовних надбань. Поняттям «Захід» британський філософ називає Західну Європу та Америку як такі, що є «частково гомогенними». Під «частковою гомогенністю» розуміється спільне походження з трьох джерел: грецька антична культура, юдаїзм та індустріалізм як наслідок розвитку науки [167, р.22]. Відповідно, ми приходимо до розуміння «Сходу» як того, що є «не-Заходом». Як зазначає Є. Торчинов, «Схід – це лише ім'я для позначення множини різноманітних і таких, що не зводяться одні до одних, не європейських (не західних) культур. Об'єднує їх під спільним ярликом лиш та обставина, що вони «не-Захід» [56, с. 18]. Під «Сходом» сам Б. Рассел має на увазі Китай, Японію та Індію, а джерелами культури даних країн та їхньої філософії він називає конфуціанство, даосизм та буддизм, суспільні вчення та міфології цих народів [167]. Б. Рассел не досліджує мусульманську культуру. За об'єкт аналізу філософ бере мудрість Далекого Сходу, а саме – культуру та філософію Китаю, Японії та Індії, найбільше уваги приділяючи саме Китаю та Японії як таким, що найчастіше порівнюються та протиставляються Заходу під поняттям «Схід».

Карл Ясперс визначає «вісьовий час» в історії людства – період з 800 – 200 років до н.е., коли незалежно одна від одної виникають на Сході та на Заході духовні осередки цивілізацій. Під Сходом розуміється Китай, Персія, Індія, Палестина, Заходом – Греція. В Китаї даний період характеризується життям та творчістю Конфуція, Мо-цзи, Лао-цзи та інших мислителів. В Індії виникають Упанішади – давньоіндійські трактати, котрі стали основою філософії індуїзму. В Греції даний період – епоха розквіту вчень Геракліта, Демокріта, Сократа, Платона, Аристотеля та ін. Даний «вісьовий час» став джерелом формування світових релігій та філософських вчень світу.

Б. Рассел же також розділяє осередки розвитку вчень на східні та західні, які розвивались відокремлено, і характеризує західну культуру як таку, що стала спадкоємицею трьох стихій: «Ми можемо розглядати Платона, Старий

Заповіт і Галілея як представників цих трьох стихій, які залишилися виключно окремішніми до теперішнього часу. Від греків ми отримуємо літературу та образотворчі мистецтва, філософію і чисту математику. Від євреїв ми отримуємо фанатичну віру, моральну пристрасть з концепцією гріха; релігійну нетерпимість і частково націоналізм. Від науки, як це характерно в індустріалізмі, ми отримали владу та надали сенсу владі – віру в те, що ми є богами і, можливо, арбітрами життя та смерті» [167, р.56]. Також до спадком західної філософії Б. Рассел називає емпіричний метод, завдяки якому і можливо отримати «реальне» знання.

Між західною філософською традицією та «мудрістю Сходу» Б. Рассел бачить дві важливі відмінності: по-перше, вони розвивались абсолютно відокремлено одна від одної, по-друге, в грецькій цивілізації розвиток філософії був нерозривно пов'язаний з розвитком науки. Саме філософія та наука стали основою формування цивілізації Заходу [46, с. 2]. Тут також простежується суголосність Б. Рассела з Є. Торчиновим, адже останній зазначає, що поняття «Захід» володіє більшою онтологічною релевантністю ніж «Схід», адже під «Заходом» розуміється відносно гомогенна історико-культурна реальність, заснована саме на античних та християнських цінностях.

Західна філософія вміщує в собі онтологічні, гносеологічні, натурфілософські, естетичні, логічні, політичні та інші питання. На відміну від неї, філософія Сходу зосередилась на проблемі людини та її місця в природі, гармонізації їх відносин. Б. Рассел шукає спільне та відмінне в обох філософських традиціях з метою пошуку умов для можливого діалогу культур. Східна традиція філософування в історико-філософських дослідженнях Б. Рассела пов'язується з релігією.

Значна кількість праць Б. Рассела, присвячених соціальній, освітній та політичній проблематиці, ґрунтується на його визначенні та розумінні «цивілізації». Поняття «цивілізованості» характеризується неприйняттям війни, добрим ставленням до людини, прагненням свободи, прагненням

інтелектуального розвитку, «відмовою від варварських звичок та імпульсів» [131]. Б. Рассел вважає, що основою розвитку цивілізації є освіта, і саме тому він чимало праць присвятив проблематиці освіти та знання. Матеріальний аспект цивілізації визначається мистецтвом, архітектурою, медициною і т. д. Відповідно, розвиток мистецтва, медицини, освіти визначається ступенем розвитку науки та техніки.

На думку філософа, саме наука дає можливість вийти на новий щабель свободи, і саме вона повинна відігравати одну з головних ролей в стримуванні війн. Внутрішній же чинник цивілізації становлять людські емоції, імпульси, прагнення. Саме вони, на думку філософа, і є найбільшою загрозою для цивілізації. В своїй більшості ті країни, які досягають високого матеріального розвитку і зуміли побороти варварські імпульси, намагаються отримати владу над менш розвиненими народами. Саме такі імпульси Б. Рассел називає варварськими по відношенню до менш розвинених у науковому та технічному планах народів.

Прикладом такого протистояння філософ вважає взаємовідносини Заходу та Сходу. Західна жага влади та багатств протиставляється як «цивілізована» східним самоспогляданням, спокою та знанням як «примітивним». Б. Рассел наголошує на необхідності поваги до «не-Західних» цивілізацій, особливо Китайської цивілізації, цінності якої він вивисує над західними. Саме ж прагнення до влади Б. Рассел розділяє на два види: експлікативне, яке є характерним для виражених лідерів, імплікативне, що притаманне для більшості послідовників (не явно виражене).

У промові «Гріхи цивілізації» («The Sins of Civilization») Б. Рассел назвав війну найбільшим гріхом цивілізації. Він зазначив, що існує загальна тенденція розуміння «цивілізації» як використання великої кількості машин та техніки. Такий погляд є наслідком «прогресивності» сучасної Західної цивілізації. В даній промові Б. Рассел зауважив, що перебуваючи рік в Китаї, він виявив, що китайська освічена людина «більш цивілізована, ніж кожен з вас. В них набагато тонше художнє сприйняття життя, ніж в європейця» [123,

р. 154]. Людина стане щасливою, на думку Б. Рассела, коли викоренить жорстокість зі своєї природи.

У суспільстві, яке намагається побудувати Б. Рассел, переважають щасливі та конструктивні імпульси, в яких люди не захочуть заподіяти шкоди іншим, тому що їхні бажання будуть некорисливими. Збільшення знань та розвиток науки посилюють людську владу над природою, проте це не має нічого спільного з мудрістю, вважає Б. Рассел. «Ми схожі на маленького хлопчика з небезпечною зброєю. Щоб стати мудрими, ми повинні навчитися більше соціальній співдружності, стати більш творчими, більше задоволеними простими радощами, повинні отримати більше можливостей для життя та користування простими речами, словом, ми повинні побудувати кращу справжню цивілізацію» [123, р. 156].

Як пише К. Г. Юнг, «західна людина не потребує більшого панування над природою, зовнішньою або внутрішньою. Панування над обома досягло у неї мало не диявольської досконалості» [74, с. 54]. Для людини стало відсутнім розуміння нею власної недосконалості та слабкості саме перед природою. Якщо людина не усвідомить цього, то буде знищена своєю ж власною природою, на думку К.Г. Юнга. «Вона не відає того, що проти неї самовбивчо повстає її власна душа» [74, с. 54].

У 1920 р. Б. Рассел стверджує, що найбільш деструктивною силою сучасної цивілізації є імперіалізм, який разом з націоналізмом став причиною Першої світової війни. Поняття імперіалізму включає в себе страх та культурний деспотизм Сполучених Штатів і Великобританії та проявляє себе в якості «безжалісної капіталістичної експлуатації». Б. Рассел вважає, що єдиним виходом для країн та культур на шляху їх звільнення від тиранії імперіалізму стане бунт. Таким чином, філософ припускає, що Китай зустрінеться з повільним руйнуванням завдяки американізації, і необхідно захистити унікальність культур Китаю та Японії від західної експансії.

Б. Рассел називав себе пацифістом. Тим не менш він переконаний, що не всі війни є неправомірними та такими, яких слід було б уникнути. Деякі з них

є виправданими. Б. Рассел розрізняє чотири види війн: колонізаційні війни, війни принципів, війни самозахисту та війни престижу [131, р.114]. Він вважає, що в минулому колонізаційні війни були виправдані, адже вони сприяли поширенню цивілізованості, але теперішні колонізаційні війни не можуть бути виправдані таким чином. Війни першого і другого видів можуть бути виправдані, війни самозахисту – також, проте рідко, і четвертий (війни престижу) – ніколи. Війни принципів, переконаний Б. Рассел, є такими, де принаймні одна сторона «щиро переконана, що прогрес людства залежить від прийняття певних її переконань» і що лише дані її переконання є абсолютно правильними [131, р.30]. Наприклад, Англійська та Американська громадянські війни, вважає Б. Рассел, є виправданими, і називає їх «війнами принципів».

Будучи послідовником Джона Стюарта Міля, Б. Рассел стоїть на позиціях забезпечення свобод людини завдяки демократії як запоруці безпеки та свободи людини в державі. Проте сучасна демократія повинна бути соціалістичною, а не капіталістичною. Б. Рассел критикує марксизм за те, що він розглядає людину лише як «об'єкт примх меншин, який не може розпоряджатись власним життям». Отже, по суті, філософ стоїть на позиціях демократичного соціалізму.

В питанні вивчення історії Б. Рассел стверджував, що гіпотеза повинна бути показана як відповідність фактів минулим обставинам і бути застосовною до будь-яких майбутніх подібних фактів. В історичному дослідженні «ні загальні, ні одиничні закономірності не можливо повністю прослідкувати», пише філософ, тому що «в історії багато обставин незначного і випадкового характеру є актуальними» [185, р. 77]. Історія не повторюється у всіх деталях, а в наукових пошуках деталі вирішують все, на думку філософа. Для проведення дійсно історичного наукового дослідження «необхідно, щоб дві або більше гіпотез було висунуто. На кожному з яких припадає велика кількість фактів, і тоді вирішальний факт повинен бути виявлений як доказ істинності однієї з гіпотез». Проте навряд чи можна

стверджувати, що історія досягла, або скоро досягне точки, в якій такі стандарти будуть застосовані фактів [145]. Б. Рассел стверджує, що наукові «закони» історії не можливо піддати експериментальній перевірці, і відповідно, без цієї здатності «гносеологічно вони є незаконними та інтелектуально сфальсифікованими» [143].

Вивчення історії не в змозі подолати нездоланні теоретичні бар'єри, на думку Б. Рассела, для того, щоб набути наукового статусу. Історія як наука також стикається з нездоланною практичною перешкодою – індивідуальність окремого історика. Деякі історики, стверджує Б. Рассел, прагнуть до «самознищення історика перед документом», «уникнення вторгнення їхньої власної особистості», дозволу фактам «говорити самим за себе», і тим самим добитися об'єктивності, яка на їхню думку, асоціюється з «науковістю» [185, р. 76]. На практиці ж, говорить філософ, це неможливо. Робота істориків, навіть найбільш скрупульозних – відтворювати або повідомити історичні факти, проте в дослідженні один з них приділить особливу увагу одним фактам, відкинувши інші, другий – іншим. Таким чином Б. Рассел визнає «науковість» історії суб'єктивною і саму історію «мистецтвом». Сам характер історичних досліджень в певну епоху є не стільки виявленням фактів минулого, скільки свідченням стану науки та переконань, які панують в тому чи іншому суспільстві в період здійснення дослідження.

Втім філософ не нівелює цінності історії, адже вона «розширює знання та уяву», «показує життя та велич інших націй», «дозволяє розширити наші надії за межами лише нашого життя». Історія є «відношенням теперішнього до минулого», і відповідно, «майбутнього до теперішнього» [143]. Історія вчить терпимості та поміркованості в житті. Для філософського дослідження історії, пише Б. Рассел в праці «Історія як мистецтво» необхідними елементами є ясність стилю автора та «жвавість аргументації».

Говорячи про методологію історико-філософського дослідження особливостей Східної цивілізації, варто наголосити, що Б. Рассел використовує метод порівняння традицій Сходу та Заходу через аналіз

окремо взятого поняття в їх протиставленні. У роботі «Проблема Китаю» мислитель переконує, що необхідно звернутись до дослідження даної проблематики через конкретні поняття: «знання, мистецтво, безпосереднє щастя та дружні або любовні стосунки».

Використовуючи хронологічний метод, Б. Рассел відображує у працях історичні факти, не обмежуючись лише послідовним викладом основних історичних подій. Він здійснює філософський аналіз, використовуючи порівняльний метод, проводить паралелі з історією розвитку філософської думки Заходу, виводить узагальнення та встановлює зв'язки між подіями та їх значенням для подальшого формування цілісної картини розвитку мудрості Сходу. Важливо зазначити також використання Б. Расселом генетичного методу в дослідженні особливостей Сходу, що забезпечує простеження основних етапів розвитку філософської думки, суспільно-політичних змін, формування ментальності Сходу, виникнення та поширення буддизму, конфуціанства, даосизму в межах країн Далекого Сходу (Китай, Японія).

Сам процес становлення Східної філософської традиції Б. Рассел називає відображенням змін бачення народами Китаю, Індії, Японії особливостей природи та суспільства, виникнення світу, взаємовідносин людини та природи, людини та суспільства.

1.2. Інтелектуальна біографія Б. Рассела

Для сутнісного дослідження та розуміння Расселових історико-філософських розвідок філософії Сходу важливо звернутися до джерел формування світоглядних настанов філософа, проаналізувати його наукові, освітні та суспільно-політичні погляди.

Б. Рассел вважається однією з найвизначніших філософських і суспільно-політичних особистостей XX ст. Його вплив на логіку та філософію є беззаперечним. Праці Б. Рассела перекладені 48 мовами світу. Тематика його робіт надзвичайно широка і варіюється від проблем логіки та

математики до питань ядерного роззброєння, любові та проблем освіти. Б. Рассела можна назвати публічним філософом, який звернувся до проблем реформи освіти, моралі, жіночого виборчого права, соціалізму, фашизму, більшовизму, розвитку Китаю та Японії, пацифізму, індустріального суспільства і т.д., а також став засновником антивоєнної та антиядерної кампаній. Сучасники називали Б. Рассела борцем за свободу слова та свободу думки, адже, як активний громадський діяч, він займався актуальними міжнародними політичними питаннями, ставши у підсумку Лауреатом Нобелівської Премії в галузі літератури.

Філософія з давніх часів була не просто справою різних шкіл і суперечок між групами вчених людей. Вона завжди була невід'ємною частиною життя суспільства, і як таку я її і намагався розглядати, пише Б. Рассел у передмові до «Історії Західної філософії» [45].

Народився Бертран Артур Вільям Рассел 18 травня 1872 р. в м. Рейвенсक्रофт, Уельс, в сім'ї британського політика Джона Рассела. В чотири роки залишившись сиротою, переїхав і виховувався бабусею у родовому помісті графа Рассела, де і отримав від приватних вчителів початкову освіту. У 1890 році вступив до Триніті-коледжу і розпочав навчання в сферах прикладної математики та математичної фізики. У 1893 р. вивчає етику, метафізику та філософію XVII ст.

Свої перші книги політичного та філософського спрямування Б. Рассел написав у часи коронування Едуарда VII, тобто в останні роки Вікторіанської епохи. Сам період навчання та філософського становлення Б. Рассела збігається з роками правління короля Едуарда VII – з епохою, яка відзначилась інтенсивним розвитком мистецтва, науки та філософії. Цей розквіт не обмежувався зосередженням лише на працях британців. У Великій Британії в той час величезною повагою користувались ідеї німецьких філософів І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, З. Фрейда, М. Вебера та ін.

Навчаючись в останнє десятиліття XIX ст., Б. Рассел визнавав значення впливу Герберта Спенсера, вважаючи, що природа зумовлює розвиток і

диференціацію життя, і поступовий, але постійний прогрес. Проте Б. Рассел не став прихильником соціальних дарвіністських доктрин спенсеріанців. З іншого боку, філософ був зачудований зростанням соціалістичного законодавства, і хоча його політичні погляди не говорили про «виживання найсильніших», він вважав, що «зростаюча сила» соціалізму стане тією силою, що дасть розвиток цивілізації. В своїй «Автобіографії» Б. Рассел зазначив, що Джон Мак-Таггарт, будучи гегельянцем, мав величезний інтелектуальний вплив на студентство, а тому і сам Б. Рассел назвав себе гегельянцем, яким він був три роки. «Я пам'ятаю той момент, коли залишився один. Я купив банку з тютюном і повертався з нею в Трініті Лейн і раптом я кинув її в повітря і крикнув: «Великий Бог в чоботах» онтологічний аргумент – це лише звук»[137]. Разом з Ф. Бредлі та Мак-Таггартом Б. Рассел вважав, що професійна філософія не мала достатньої цінності в політичній думці. Цієї позиції він дотримувався протягом всього свого життя. Проте, на відміну від більшості студентів 90-х років XIX ст. він залишився поза межами впливу Томаса Гріна, хоча Грінові «Пролегомени до етики» («Prolegomena to Ethics»), котрі Б. Рассел студіював, залишили слід в його творчості. Адже ідеї самореалізації людини та загального блага в дещо реконструйованому вигляді залишались одними з центральних в його творчості воєнних років.

Р. Монк в роботі «Бертран Рассел 1921-1970: привид безумства» пише: «Б. Рассел розповідав, що його життя до 1910 та після 1914 назавжди розділилось на дві окремі частини, як життя Фауста до та після того, як той зустрів Мефістофеля» [126, с.4]. З початком Першої світової війни британський філософ займає активні позиції лібералізму та пацифізму.

Так, у період Першої світової війни стає на активну пацифістську позицію. У 1916 році через пацифістські погляди Б. Расселу забороняють читати лекції в Трініті-коледжі, припиняється його дружба з А. Уайтхедом. У 1918 р. він читає лекції з логічного атомізму. Тоді ж пише працю «Вступ до математичної філософії» («Introduction to Mathematical Philosophy», 1919).

Як справжній гуманіст, Б. Рассел у роки Першої світової війни у своїх працях рішуче виступає проти воєнних дій – «Принципи соціальної перебудови» («Principles of Social Reconstruction», 1916), «Війна і справедливість» («Justice in Wartime», 1916), «Політичні ідеали» («Political Ideals», 1917), «Дороги до свободи» («Roads to Freedom», 1918) та ін. Його ув'язнюють через памфлет, в якому гостро засуджується тюремне ув'язнення як покарання за відмову від служіння в лавах армії.

У 1920 р. Рассел відвідує СРСР, де зустрічається з В. Леніним, Л. Троцьким, М. Горьким, і виступає в книзі «Теорія і практика більшовизму» («The Practice and Theory of Bolshevism», 1920) з різкою критикою радянського режиму.

Впродовж 1920–1921 рр. Б. Рассел викладає філософію в Пекінському університеті, куди його запрошують за ініціативою китайського вченого та філософа Лян Цичао. Публікує праці «Основи атому» («The ABC of Atoms», 1923), «Основи відносності» («The ABC of Relativity», 1925) та «Аналіз матерії» («Analysis of Matter», 1927).

У 1924–1931 рр. читає лекції в США. Його зацікавлення проблемами освіти знаходить відображення в працях «Про освіту» («On Education», 1926), «Освіта і суспільний лад» («Education and the Social Order», 1932), а також реалізується у відкритій ним експериментальній школі. У 1929 р. Б. Рассел пише працю «Шлюб і мораль» («Marriage and Morals»), за яку в 1950 р. отримує Нобелівську премію в галузі літератури. Згодом виходять такі важливі його роботи, як «Непопулярні есе» («Unpopular Essays», 1950), «Вплив науки на суспільство» («The Impact of Science on Society», 1952), «Портрети з пам'яті» («Portraits From Memory», 1956), «Факт і вигадка» («Fact and Fiction», 1962).

Суспільно-політичній проблематиці також присвячена низка його робіт: «Свобода та організація, 1814 - 1914» («Freedom and Organization, 1814 - 1914», 1934), «Який шлях веде до миру?» («Which Way to Peace?», 1936), «Влада: Новий соціальний аналіз» («Power: A New Social Analysis», 1938),

«Філософія і політика» («Philosophy and Politics», 1947), «Влада і особистість» («Authority and the Individual», 1949). У 1927 році Б. Рассел з дружиною Дорою відкривають експериментальну школу з метою реалізації нових методів викладання, які б розвивали особистість, а не нав'язували усталені норми соціуму. З 1929 року стає в жорстку опозицію режиму Й. Сталіна.

У 1945 р. дописує знамениту працю «Історія Західної філософії в її зв'язку з політичними та соціальними умовами від античності до наших днів» («A History of Western Philosophy And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day»). А у 1955 р. філософ став співавтором антивоєнного Маніфесту Рассела – Ейнштейна.

Протягом різних періодів творчості Б. Рассел також звертається у своїй творчості до художньої літератури. Цьому присвячені: «Сатана в передмісті» («Satan in the Suburbs», 1953), «Кошмари видатних діячів та інші оповідання» («Nightmares Of Eminent Persons and Other Stories», 1954), «Мистецтво філософування та інші есе» («The Art Of Philosophizing and Other Essays», 1968) та ін. Роботою, в якій англійський філософ підвів підсумок власної діяльності та творчості, вважається тритомна «Автобіографія» («Autobiography»), в якій Б. Рассел зазначав, що «через усе життя він проніс три прості, але сильні пристрасті: жагу любові, науковий пошук та нестримний жаль до страждань людства». Тому не випадково, що найважливішими принципами його етики стали інтелектуальна чесність і громадянський обов'язок. Помер Б. Рассел у віці 97 років.

Становлення філософії Б. Рассела припало на кінець XIX – початок XX ст., а отже, супроводжувалось крахом механістичної картини світу, науковими революціями в фізиці, науковими відкриттями та критикою метафізики. Чи не найбільший вплив на вчення Б. Рассела здійснив Г. Лейбніц, адже його ідеї стали поштовхом в поглядах британського філософа на логіку як основу філософії («Критичний виклад філософії Лейбніца» («A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz», 1900).

Першими викладачами Б. Рассела в коледжі були неогегельянці Джон Мактаггарт та Джеймс Вард. Навчаючись в коледжі, Б. Рассел стояв на позиціях британської версії гегельянського ідеалізму. Праці даного періоду мали неоідеалістський характер та були спрямовані на виявлення суперечностей та антиномій в науках. В подальшому, працюючи з Дж. Муром, філософ приходить до філософського неореалізму.

Роботи засновників символічної логіки – італійського математика, філософа Дж. Пеано, який доводить важливість логічної семантики як інструменту аналізу, що може забезпечити більшу точність, та німецького філософа Г. Фреге стали поштовхом в подальших філософських пошуках Б. Рассела. Результатом стала праця «Принципи математики» («The Principles of Mathematics», 1903), в якій Б. Рассел намагається обґрунтувати єдину науку, універсальну систему в логіці та геометрії. У 1904 році він публікує «Аксіому нескінченності» («The Axiom of Infinity»). З 1905 року британський філософ викладає курс «Природа істини», а у 1908 році він публікує роботу «Математична логіка, заснована на теорії типів» («Mathematical Logic as Based on the Theory of Types»).

На основі роботи «Принципи математики» Б. Рассел у співавторстві з А. Уайтхедом пише «Основи математики» («Principia Mathematica», 1910–1913) – тритомне видання, котре стало однією з найвизначніших робіт в галузі логіки. Услід за А. Уайтхедом, Б. Рассел намагався обґрунтувати чисту математику в логіці. В «Основах математики» представлені техніки сучасної математики, концептуалізація яких стала можливою після вивчення техніки математичної логіки Дж. Пеано. (Б. Рассел знайомиться з Дж. Пеано на Першому міжнародному конгресі з філософії в Парижі 1900 р.). У цій роботі автори намагалися довести, що вся чиста математика походить з логіки та користується тими ж поняттями, які визначаються в логічних термінах.

Філософія, на думку Б. Рассела та А. Уайтхеда, не повинна мати нічого спільного ні з етикою, ні з богослов'ям. Сам спосіб пізнання фізичного світу є найважливішим. Проте, вже у своїх «Лоуеллівських лекціях», прочитаних і

опублікованих в Гарварді у 1914 році під назвою «Наше знання зовнішнього світу як поле діяльності для наукових методів у філософії» («Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy»), філософ визнає суперечливий характер логіки і припускає, що у філософії можна назвати судження, котрі не можливо довести за допомогою досвіду.

Отже, зазнавши впливу робіт Дж. Мура, Б. Рассел працює в сфері «безпосереднього реалізму», характерного для традиції англійського емпіризму. В якості вихідного положення – теза про те, що об'єкти існують незалежно від нашої свідомості і безпосередньо дані їй. Тобто, в 1920-1930 рр. спостерігаються неопозитивістські мотиви в творчості Б. Рассела та визнання реальності лише чуттєвих даних людини. Відповідно, аналіз існування цих об'єктів Б. Рассел переносить у сферу аналізу мови, в якій і виражається це існування.

Заперечуючи ідеалістичну онтологію Ф. Бредлі та відкидаючи дуалізм, Б. Рассел звертається до нейтрального монізму, суть якого полягає у відкиданні поділу на ідеальне й матеріальне, та визнанні існування «нейтральних» сутностей, з яких і побудований весь світ. Свідченням зміни поглядів стає праця «Аналіз розуму» («Analysis of Mind», 1921), в якій філософ здійснює критику ідеї інтенційності свідомості. Психологізм у філософії Б. Рассела став наслідком впливу на нього філософії Д. Юма.

Фізичні об'єкти Б. Расселом розглядаються як логічні конструкції. Людина не може сумніватись у наявності своїх відчуттів від фізичних предметів. Проте лише цього недостатньо для ствердження існування реального фізичного предмету та світу загалом. Матерія є логічно конструкцією, що складається з подій. Таким чином, свідомість також редукується до подій. Єдине, що можна назвати вірним, це те, що наші перцепти також є подіями. Змістом сприйняття є «чуттєві дані». Людина, яка сприймає об'єкт, знайомиться з чуттєвими даними – це знання-знайомство («knowledge by acquaintance»). Ментальними є об'єкти нашої пізнавальної реакції, а ментальні події – це події, що відбуваються в людському мозку.

Отже, «нейтральний монізм» Б. Рассела полягає у визнанні того, що наша реальність не є ні матеріальною, ні ментальною (ідеальною). А частини «нейтральної» речовини, з якої складається світ, можна описати в термінах як психології, так і фізики.

Таким чином, Б. Рассел стоїть на позиціях неореалізму, який пов'язаний з англійським класичним емпіризмом і визнанням реальності зовнішнього світу та його незалежності від нашої свідомості.

До гносеологічної та епістемологічної проблематики Б. Рассел звертається у роботах «Проблеми філософії» («The Problems of Philosophy», 1912), «Наше знання зовнішнього світу» («Our Knowledge of the External World», 1914), «Містицизм і логіка» («Mysticism and Logic», 1918), «Аналіз свідомості» («The Analysis of Mind», 1921), «Аналіз матерії» («The Analysis of Matter», 1927), «Людське пізнання, його сфера та межі» (1948).

Розглядаючи проблему верифікації, Б. Рассел стверджує, що неможливо говорити про істинне судження лише як про таке, що відсилає до факту, та про знання як про остаточно точне. Верифікація судження, завдяки отриманню відповідних йому фактів, дійсно є допустимою. Проте, на думку Б. Рассела, існує величезна кількість суджень, які неможливо піддати верифікації. Здійснюючи точний строгий аналіз знання, Б. Рассел заперечує спекулятивні твердження неогегельянства і намагається прийти до логічно несуперечливих положень, які можна підтвердити науково.

Одним з основних завдань філософії у ранніх трактуваннях Б. Рассела називається логічний аналіз мови. В основі даного переконання Б. Рассела лежить розуміння того, що мова може відображати реальність; що існує подібність між структурою мови та реальністю, до якої нас відсилає мова. Логічний аналіз пов'язується з логіко-математичними дослідженнями. Ідею структурного ізоморфізму не варто розуміти в тому сенсі, що під нею мається на увазі буденна розмовна мова. Повсякденна мова, на думку Б. Рассела, не підходить для аналізу, оскільки вона є двозначною та неясною. Розмовна мова, яка має граматичні форми, не є структурою, ізоморфною до

реальності. Тому лінгвістична філософія (тут Б. Рассел критикує пізнього Л. Вітгенштейна) обмежена інтересом до мови, а не до справжньої суті речей, а це робить філософію поверховою.

Вагомим внеском Б. Рассела у сфері логіки стало відкриття парадоксу, названого його ім'ям – «Парадокс Рассела», а також його вирішення – теорія типів. Цей парадокс був виявлений британським філософом у роботі Г. Фреге «Основи арифметики» і став поворотною точкою в його подальших дослідженнях. Підґрунтям для створення концепції логічного атомізму виступає аристотелева концепція істини як відповідності фактам. Відповідно, структура істинних речень повинна відповідати структурі фактів.

«Причина, завдяки якій я називаю свою концепцію логічним атомізмом, – пише Б. Рассел, – полягає в тому, що атоми, до яких я маю намір прийти, атоми логічні, а не фізичні» [168, р. 35.]. За Б. Расселом, сутність логічного атомізму полягає в тому, що існують об'єкти, існують сутності, які володіють властивостями, і ці сутності не залежать одні від одних. Той факт, що сутності незалежні, є джерелом логічного атомізму. Усі висловлювання можна поділити на атомарні та молекулярні, при цьому атомарні – прості висловлювання («це червоне», «це там»), молекулярні – складні. Будь-яке молекулярне (складне) висловлювання складається з атомарних (простих). Атомарним висловлюванням відповідають атомарні факти, молекулярних фактів не існує. Б. Рассел наводить приклад класифікації фактів у тому розумінні, що не існує загальних фактів на кшталт «Всі люди смертні». Адже, таке загальне, а відповідно, молекулярне висловлювання можна звести до безлічі атомарних: «Джон смертний», «Мері смертна» і т. д. Тобто, знання зводиться Расселом до знання «за описом», речення в мові відображають результати наших спостережень. Усі речення мають спільну логічну форму із засновків та висновків. Логічні форми починаються з «елементарних речень», які говорять про властивості речей, про які йде мова, чи про їхні відношення до інших предметів. Складні висловлювання (молекулярні речення) будуються на основі елементарних (атомарних). Таким чином,

істинність складного висловлювання залежить від істинності його найменших частин (атомарних речень).

Теорія дескрипцій Б. Рассела стала спробою розв'язати ще одну проблему в філософії, а саме – ототожнення імен та описів. Застосування математичної логіки в філософській проблематиці, особливо в гносеології – основа теорії дескрипцій. У статті «Про позначення» («On Denoting», 1905) філософ аналізує висловлювання, які адресуються предметам, а також вирішує питання щодо висловлювань про неіснуючі сутності. Б. Рассел запропонував робити розрізнення між іменем та описом, адже більшість логіків була переконана, що у випадку, коли два висловлювання називають один і той самий предмет, то вони є взаємозамінними. Так, наприклад «Скотт є автором «Веверлея» – висловлювання, яке виражає тотожність, адже, коли ми говоримо «автор «Веверлея», то ми називаємо те саме, що й коли говоримо «Скотт». Необхідно розрізняти імена та описи (дескрипції). Адже, якщо «Скотт» та «автор «Веверлея» є взаємозамінюваними, то, замінивши опис «автор «Веверлея» іменем «Скотт», ми отримуємо висловлювання «Скотт є Скоттом», що є неправильним висловлюванням, яке ні про що не говорить. «Скотт» – ім'я, котре прямо позначає індивіда («простий символ»). Це ім'я в будь-якому контексті має значення (конкретного індивіда, якого називає), тоді як «автор «Веверлея» є дескрипцією (описовим висловлюванням), яка залежна від контексту, в якому вживається, і не називає конкретного індивіда. Теорія опису, який використовується замість вживання імені, продовжує лінію його філософських пошуків.

Проте філософія, на думку Б. Рассела, не зводиться лише до аналізу мови. Таке визначення аналізу мови як предмету філософії характерне для філософії його раннього періоду творчості. Б. Рассел називає філософію чимось «проміжним між теологією та наукою». «Подібно до теології, вона містить судження про предмети, точне значення яких поки що не досягнуте й не піддається доведенню, проте подібно до науки вона апелює швидше до людського розуму, ніж до авторитету – авторитету чи традиції, чи до

одкровення. Але між теологією і наукою є Нічия Земля, на яку провадяться наскоки з обох боків» [45, с.5]. Цю «Нічию Землю» Б. Рассел і називає філософією. Отже, філософ також повинен осмислювати знання, яке дає людству наука.

У питаннях релігії Б. Рассел називає себе послідовником Лукреція: «Я дотримуюсь того ж погляду на релігію, що і Лукрецій. Я вважаю її хворобою, породженою страхом, і джерелом незліченних страждань для людства» [148, с. 114]. Б. Рассел піддав критиці аргумент першопричини. Суть його полягає в наступному: якщо все в світі було створено, то хто ж створив того, хто це все створив, тобто Бога? Адже якщо все має свою причину, то повинно мати причину і те, що є причиною всього. Якщо ж може існувати щось, що не має причини, то цим «щось» може бути сама природа, яка, на думку філософа, нітрохи не гірша від Бога. Тому аргумент першопричини Б. Рассел вважає абсолютно недійсним.

Б. Рассел називає себе агностиком, стверджуючи, що людина не може отримати істинного знання про те, чи існує Бог або вічне життя. Б. Рассел як автор однойменної аналогії – «чайник Рассела», – намагався підтвердити той факт, що люди здатні себе обманювати, не піддаючи сумніву доволі сумнівні знання. На думку Б. Рассела, людина, яка переконана, що у світі є речі, вірити в які – її обов'язок, не може бути «науково щирою». Суть вказаної аналогії в наступному: «Якби я почав стверджувати, що між Землею і Марсом навколо Сонця по еліптичній орбіті обертається фарфоровий чайник, ніхто не зміг би спростувати моє твердження, додай я заздалегідь, що чайник занадто малий, щоб виявити його навіть за допомогою найпотужніших телескопів. Але якби я далі заявив, що, оскільки моє твердження неможливо спростувати, розумне людство не має права сумніватися в його істинності, мені справедливо вказали б, що я кажу нісенітницю. Однак, якщо б існування такого чайника стверджувалося в стародавніх книгах, про його справжність твердили щонеділі й думку цю втовкмачували з дитинства в голови школярів, то невіра в його існування здавалася б дивною, а тих, хто

сумнівається, передали б на лікування до психіатрів в епоху просвітництва, а раніше – в досвідчені руки інквізиції» [148, р. 543].

Б. Рассел визначає поняття «теїст», «атеїст» та «агностик» відповідно до загальноприйнятого розуміння: теїст стверджує, що Бог існує, атеїст стверджує, що знає, що немає ніякого Бога, агностик відмовляється від прийняття рішення щодо існування чи не існування Бога. Власне, сам філософ називає себе агностиком. Він не впевнений, що немає Бога, але він думає, що існування Бога є малоімовірним [148, с. 115]. Б. Рассел описує свій агностицизм наступним чином: він переконаний, що Біблія не є «богонатхненною» і, що моральне вчення християн в його практичному застосуванні в своїй більшості здійснило більше зла в світі, ніж добра. Б. Рассел не вірить у безсмертя, небеса, пекло, непорочне зачаття або вчення про Трійцю. Життя не має загальної мети, вважає філософ, хоча окремі людські істоти мають власні цілі. Агностицизм Б. Рассела виражається в тому, що, на відміну від християн, він не впевнений в тому, що є добром чи злом, і що він не бачить жодної користі в слові «гріх». В даному положенні філософ визначає свою більшу прихильність даосизму з його принципом не-діяння та буддизму з його відмовою від питання про існування Бога. Всі релігії мають певну кількість догм, а оскільки він виступає проти догматизму у будь-якому його прояві, то таким чином стає на позиції критики релігій, хоча, якби йому довелося вибирати одну, то, як зазначає філософ, це був би буддизм, особливо в його ранніх формах, тому що в ньому найменше нав'язувань та переслідувань людини [131, р. 7].

Страх, говорить Б. Рассел в есе «Чому я не Християнин» – основа, на якій ґрунтується релігія. Саме страх перед смертю, перед покаранням після смерті, і керує людиною [42]. Спираючись на страх, релігія пропонує, на думку Б. Рассела, ідею великого брата, який буде поруч з людиною в усіх її бідах. Страх також є причиною жорстокості людини, і саме тому, вважає британський філософ, релігія і жорстокість завжди були поруч в історичному поступі. Найбільш сильними релігіями будь-якого періоду, стверджує

Б. Рассел, є найбільш догматичні і найбільш жорстокі релігії. Таким чином, майже кожен моральний прогрес людської раси був в опозиції до релігії. Крім того, на думку філософа, моральні досягнення завжди суперечать релігійним, бо вірування релігії мають догматичний характер, без обґрунтування, а, отже, без урахування наслідків їх практики у світі, тоді як поліпшення морального переконання вимагає розгляду наслідків своїх дій з метою досягнення щастя в світі. Всі наукові досягнення цивілізації, говорить Б. Рассел, також були зроблені всупереч релігійним переконанням, і збільшення людського щастя у всьому світі переважно залежало саме від цих досягнень.

У 1927 році в Лондоні Б. Рассел в лекції «Чому я не християнин» окреслює основні розходження власних філософських поглядів із християнською вірою. В основі релігії, за Б. Расселом, лежать три людські імпульси: страх, марнославство та ненависть. Його критика християнства зосереджена навколо поняття «страху» як головного чинника, яким керується людина у своїй вірі. Людина живе у вигаданій християнством гріховності, постійно перебуваючи у страху перед покаранням. На думку Б. Рассела, концепція гріха лягла в основу християнства та є невіддільною від християнської етики. Догматизм релігії тримає людину в страху перед вічним покаранням, що призводить, на думку філософа, до стану агресії та психологічних відхилень. Він критикує розходження між вченням Христа і тими вчинками, які здійснюють так звані християни. Водночас Б. Рассел визнає, що в християнстві є певні принципи, які можна залишити, – це поклоніння, смирення та любов. Згідно з Б. Расселом, найжорстокіші періоди в історії різних цивілізацій, це періоди панування сильних догматичних вірувань та релігійних почуттів.

Історико-філософському дослідженню Сходу присвячені праці: «Проблема Китаю», «Західні та Східні ідеали щастя», «Автобіографія», «Шляхи Китаю до свободи», «Характеристика китайського національного характеру» та ін. Б. Рассел визначає гуманізм як універсальний принцип

східного світобачення, який він протиставляє технократичній настанові утилітарного західного способу життя, яку доцільно розглядати як перешкоду на шляху до розширення горизонтів людської свідомості. Китайці – це люди, для яких більш важливою є духовність і традиції, аніж багатство. Б. Рассел переконаний, що Європа знаходиться в стані духовної кризи, і саме філософія, література та мистецтво Сходу містять ті ідеї, які можуть допомогти європейцям розв'язати актуальні для них проблеми. Схід, у свою чергу, знаходиться в стані «наукового голоду» і потребує збереження від анархії, корупції, бідності, пошуків кращого методу соціальної реконструкції. Неореалістські погляди, що пропагувалися Б. Расселом, вплинули на формування філософських систем Фен Юланя, Цзінь Юеліня, Чжан Дунсуня, Чжан Цзюньмая та ін.

Б. Рассел також звертається до художньої літератури в викладі власних світоглядних позицій. Адже саме художня література, на його думку, не обмежена і розкриває перед дослідником більш широке поле можливостей для вираження філософських позицій. Вплив наших бажань на наші переконання є причиною формування загальних традиційних знань та уявлень. Б. Рассел зазначає, що впевненість в тому, що більшість наших переконань має під собою раціональне підґрунтя, набуває руйнівного характеру. Ближчим до істини є те, що наші переконання, якими ми керуємось в повсякденному житті, є лише зовнішнім проявом наших бажань, співвіднесеним з умовами та враженням від фактів. «Людина, по суті, є мрійником, який іноді прокидається на мить через певні елементи зовнішнього світу, проте швидко знову впадає в щасливу дрімоту уяви» [153, р. 84].

Як філософ, Б. Рассел став відомою академічною фігурою, проте він також звернувся до розв'язання таких суперечливих питань, як реформування освіти, сексуальна мораль, жіноче виборче право, соціалізм, фашизм, більшовизм і Росія, розвиток Китаю, пацифізм, індустріальне суспільство та релігія, а також став борцем в антивоєнних і антиядерних

кампаніях. «Людське існування схоже з річкою: маленьке спочатку, оточене мілиною та берегами, тече по камінні річковому та водопадам. Поступово річка стає ширшою, береги відступають, води стають тихими, і врешті-решт вливаються в море і цілком закономірно для себе втрачають індивідуальне буття. Літня людина, яка може бачити таким чином власне життя, не буде страждати від страху перед смертю, адже те, про що вона дбає, матиме продовження» [137, р. 154].

Поїздка Б. Рассела до Китаю відбувалась паралельно з лекційним туром Дж. Дьюї, а також з короткочасним перебуванням в Китаї А. Ейнштейна, М. Сенгер, Р. Тагора. Перекладачем філософа був Юень Рен Чао (Yuen Ren Chao), китайський лінгвіст, поет, вчитель та композитор, який навчався в Корнельському та Гарвардському університетах. Саме він є автором перекладу «Аліси в країні чудес» китайською мовою. Юень Рен Чао в роботі «Китайський лінгвіст, фонолог, композитор і автор: запис усної історії» («Chinese linguist, phonologist, composer and author : oral history transcript») зазначає, що запрошення до Пекінського університету Б. Рассел отримав від Лян Ци-Чао, лідера прогресивної партії, який запрошував іноземних викладачів для підвищення престижу партії в країні. До знайомства з британським філософом лінгвіст читав його праці, в тому числі і «Принципи Математики». Перекладач зазначає, що Б. Рассел, читаючи лекції завжди імпровізував, у нього не було підготовлених текстів лекцій [87, р.59]. Основними темами його лекцій були питання філософії та соціальна проблематика. Згодом було створено Товариство Бертрана Рассела, де він продовжив читати лекції. Членами даного товариства стали ФуТунг (Fu T'ung), меценат, який сприяв приїзду філософа до Китаю, Чу Шіг-Інг (Ch'ü Shih-ying), редактор Пекінської газети; члени лекційного товариства з Чжанг По-Лі (Chiang Po-li) [87]. Юень Рен Чао пише про любов до гри слів у філософа. Як для лінгвіста та перекладача це був великий досвід – працювати з Б. Расселом, який метафорично називав свої лекції, наприклад, «Причини нинішнього хаосу в Китаї».

Юень Рен Чао зауважує, що Б. Рассел мало говорив саме про політичні проблеми Китаю, в цілому філософ стояв на позиціях лібералізму, боротьби за свободу слова, тоді як Ху Ши, який також був в опозиції тогочасній владі, так і не торкнувся питання щодо останнього. Британський філософ, за свідченнями його перекладача, збирав величезні аудиторії слухачів. «На його публічні лекції приходило від 1500 до 2000 слухачів, більше ніж могли вміщувати аудиторії. Незважаючи на свою радикальну налаштованість та прогресивність, він поводив в буденному житті себе досить консервативно. Наприклад, одного разу він давав лекцію в залі, який не опалювався. Проте він зняв пальто з поваги до слухачів. І в результаті захворів пневмонією, від якої ледь не помер» [87, р. 60]. Труднощі в перекладі лекцій Б. Рассела полягали в проблемах вживання ще не усталених у китайській філософії термінів. Тому перед лекціями перекладач і філософ узгоджували переклад та вживання певних термінів. Окрім лекцій, Б. Рассел проводив і семінари. Пізніше почав виходити під редакцією Чу Шіг-Інг «Щомісячник Рассела», в якому публікувались статті тих, хто слухав його лекції. Перекладач зазначає, що лекції Б. Рассела своїм новаторством відрізнялись від лекцій Дж. Дьюї, якого перекладав Су Ху (пізніше відомий як Ху Ши). Перекладач Б. Рассела зауважує: «Одного разу я замість Ху Ши повинен був перекладати Дж. Дьюї. Той сказав мені: «Ми повинні поговорити, порадитись та проконсультуватись». І я мусив знайти ці три близькі синоніми в китайській, щоб перекладати його стиль мовлення» [86, р. 61].

Проблема пошуків відповідних еквівалентів при перекладі з європейських мов на китайську, японську і т. д. залишається актуальною та невирішеною. Рен Чао наголошує на проблемах перекладу: «Є переклади («translations») та пояснення («translations»). Як тільки Б. Рассел чув речення такого типу, він говорив: «Як би Ви переклали речення «Існують переклади та пояснення» на мову, яка не має жодних відмінностей між формами однини і множини іменників, або на мову, яка має слова однакові за звучанням з різними значеннями, а також форми однини і множини? Відповідь така: Ніяк.

Якщо спробуєте перекласти дослівно, або намагатиметесь спростити граматику, щоб вивести з неї принаймні чотири пояснення, то в результаті переклад все одно вийде нелогічним» [85, р.2]. Рен Чао наводить цей приклад для того, щоб показати, що переклад є надзвичайно багатовимірною проблемою. І в Китаї такі філософи, як Чжан Шенфу, активно займались перекладами праць Б. Рассела на китайську мову та пошуком відповідних аналогів його термінам.

Лекції Б. Рассела слухала спеціально орієнтована аудиторія: люди, які цікавились проблемами науки, математики, філософії, революційними соціальними ідеями. Розчарування Б. Рассела в соціалізмі вплинуло і на світоглядні орієнтири самих китайців. Також Б. Рассел виступав за відміну дитячих сватань в Китаї та впровадження вільного вибору партнера для шлюбу. Б. Рассел читав лекції, теми яких охоплювали проблеми аналізу розуму, ідеалізму, причинності, теорії відносності, символічної логіки. Однією з причин запрошення Рен Чао стати перекладачем Б. Рассела було те, що дисертація Рен Чао стосувалась проблематики, пов'язаної з логікою [86, р.15].

Свідченням пошуку мирного існування з країнами Сходу є співпраця Б. Рассела з Хо Ши Міном. Революційний лідер Північного В'єтнаму Хо Ши Мін також заручився підтримкою Б. Рассела в своїй боротьбі за незалежність В'єтнаму. В промові для учасників Трибуналу з військових злочинів в Лондоні 13 листопада 1966 року Рассел сказав: «Трибунал було скликано для того, щоб ми могли дослідити й оцінити характер війни Сполучених Штатів у В'єтнамі... Ми повинні показати людству правду про В'єтнам... Я пережив справу Дрейфуса і був учасником розслідування злочинів, скоєних королем Леопольдом в Конго. Я можу пригадати безліч війн. Велика несправедливість була записана протягом цих десятиліть. Проте я не знаю іншого конфлікту, в якому різниця у фізичній силі була б настільки великою. Я не буду приховувати від вас глибину мого захоплення народом В'єтнаму. Нехай цей трибунал зможе запобігти злочину мовчання» [137, р. 56]. Учасниками

Трибуналу стали не представники влади, а «люди, які зробили інтелектуальний та моральний внесок в розвиток того, що ми оптимістично називаємо «людською цивілізацією» [137].

Висновки до першого розділу

Філософія Б. Рассела характеризується різноманіттю проблематики. Протягом всього філософського становлення мислитель залишався політично прогресивним, активним публіцистом, творчість якого спрямовувалась на покращення якості життя людини, прав жінок, прав дітей, популяризацію освіти та прав людства на життя без війни. Б. Рассел здійснив аналіз логічних структур наукового знання, став одним з засновників логічного емпіризму та аналітичної філософії. У філософії, як вважав Б. Рассел, потрібно шукати не точні відповіді на запитання, а шукати запитання, які розширюють наше світобачення. Своє філософське становлення Б. Рассел називає процесом переходу від платонівської інтерпретації піфагореїзму до юмізму [137]. Критика метафізики та ідеалізму, марксизму та релігії поєдналась зі спробою переоцінки західної філософії та західного способу життя. Даний аспект філософування знайшов своє відображення не лише в «Історії Західної філософії», але й в роботах, присвячених дослідженням Сходу, особливо Китаю та Японії. Дослідження Б. Рассела стали спробою порівняння традицій, культур, філософій, релігій Заходу та Сходу загалом.

Британський філософ визнає ізольованість розвитку західного та східного типів цивілізацій. Його не можна назвати «європоцентристом», оскільки він підходить з критичних позицій до характеристики особливостей Заходу та намагається примирити Захід та Схід в прийнятті відмінних особливостей Сходу. Мислитель передбачив, що Китай може стати однією з найвпливовіших держав у світі і тому намагався познайомити європейців з його давньою традицією заради більшого взаєморозуміння. Відвідавши Росію на початку 1920 року, він прийшов до висновку, що незважаючи на

індустріалізацію, революційні події призвели до диктатури в Росії, яка буде мати катастрофічні наслідки.

Акцент на протиставлення Сходу та Заходу як архаїчної цивілізації активній та модернізованій, на думку Б. Рассела, веде до потреби «розвиненішої цивілізації» експлуатувати менш розвинену. Тому філософ розставляє дещо інші акценти в дослідженні філософської традиції Сходу та діалогу Захід-Схід. Для прикладу, порівнюючи Західну та Китайську цивілізації як такі, що мають абсолютно різні джерела формування, Б. Рассел все ж наголошує на тому, що культура Давньої Греції формувалась на тісних контактах з країнами Близького Сходу. Адже «християнська теологія отримала чимало в спадок від старогрецької філософії, Греція ж навчалась в Єгипту, Рим в свою чергу – у Греції, араби – у Римської імперії, середньовічна Європа – у арабів, а Європа епохи Ренесансу – у Візантії» [167, р.23]. Таким чином, у сучасному світі необхідність прийняття, вивчення та розуміння культури іншої цивілізації є необхідною умовою мирного співіснування різних цивілізацій. І умовна дихотомія Захід-Схід як «раціональне-духовне» частково дає можливість пошуку шляхів збагачення обох традицій здобутками кожної.

РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ СХІДНОЇ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ Б.РАССЕЛОМ

2.1. Особливості дослідження китайської філософії Б.Расселом

Східна філософія з її традиціями визначила тип східного виховання та світорозуміння, для якого в першу чергу є характерним дотримання усталених традицій та норм. В той час цивілізація Заходу була насичена різноманітними напрямками наукових розвідок, змінами в напрямках філософування, що і стало визначником західного типу життя. Від таких узагальнень відштовхується Бертран Рассел, надаючи характеристику східному типу цивілізації та філософування та протиставляючи їх західним.

У дослідженні проблеми відношення «Захід-Схід» Б. Рассел використовуючи порівняльний метод, розглядає взятє за основу для порівняння поняття в його історико-філософському контексті. Принцип історизму також відіграє одну з головних ролей в дослідженні особливостей «мудрості Сходу». Порівняння за аналогією також стало одним з основних в методології Б. Рассела. Наприклад, в питаннях, що стосуються розкриття особливостей західних та східних ідеалів щастя, філософ у своїй аргументації наводить приклади стилів мислення та поведінки західного та східного студентів.

Застосовуючи порівняння за аналогією Б. Рассел нерідко наголошує на «дефектах» саме західної цивілізації. Тому у власних філософських пошуках звертається до філософії та культури Сходу як до альтернативи європейському світогляду.

Одними з основних понять, які використовуються філософом для характеристики особливостей певної традиції, культури, філософії виступають: знання, мистецтво, щастя, дружба, кохання. Б. Рассел зауважує, що коли він говорить про знання в даному контексті, то це не означає, що знання розуміється лише як один з варіантів опису фактів. Адже лише наука з її категоріями не спроможна дати вичерпного знання про природу, на думку

філософа. «Це розуміння природи такою, якою вона є сама по собі» [167, р.47]. Б. Рассел пише, що розуміння науки саме як знання поступово відходить на другий план, поступаючись розумінню науки як сили, котра може дати владу людині над природою. Наука дає людині владу над природою, і саме тому вона має більш важливе соціальне значення, ніж мистецтво. Проте в той самий час наука як пошук істини рівноцінна з мистецтвом, хоча і не вища від нього [167].

В даному контексті, коли мислитель говорить про мистецтво як одне з понять, яке має найбільшу цінність для його дослідження, він бере до уваги не стільки «навмисні» твори художників, які довго навчались своєму ремеслу (хоч їх він також бере до уваги), скільки ті внутрішні пориви в майже несвідомому стані, викликаному красою. Це своєрідний імпульс, який створює, наприклад, народні пісні, що народжувались хаотично та автономно [167]. «Інстинкти щастя», вважає Б. Рассел, стали тим, що європейці втратили через свій індустріалізм та технократію.

В книзі «Проблема Китаю» Б. Рассел, обґрунтовуючи власний погляд на історію філософської думки Китаю як історик філософії, підкріплює свою позицію посиланнями на праці синологів Фрідріха Хірта та Герберта Джайлза, який розвинув транскрипційну систему Уейда – Джайлза та створив перший китайсько-англійський словник.

В дослідженні особливостей культури Сходу мислитель також використовує опис та аналіз особливостей розвитку держав та культур в історичній ретроспективі. Адже для розуміння Китаю, Б. Рассел наголошує на необхідності розуміння певних фактів з його історії.

В листі про Китай до Оттолін Морел Б. Рассел написав, що «крім впливу європейців, Китай справляє таке саме враження, яке б справила Європа, якби вісімнадцяте століття пройшло без індустріалізму або Французької революції» [124, р.17]. Китай протягом довгого періоду був верховною імперією Далекого Сходу, яка охоплювала значну частину земель. Аристократія, в нашому сенсі слова, як вважає мислитель, прийшла ще до

початку християнської ери. Людей в Китаї Б. Рассел називає «раціональними гедоністами», котрі знають, як досягнути щастя.

На думку Б. Рассела, надзвичайно цікавим в китайській творчості є вміння китайців використовувати підтекст. «У китайській поезії з очевидністю прослідковується відсутність пристрастей» [167, р.35]. Британський філософ вбачає в китайській традиції розуміння того, що мудра людина завжди повинна залишатися спокійною, навіть якщо і виникають певні «пристрасні моменти», все ж китайці не роблять спроб увічнити їх в мистецтві, як це роблять європейці. Б. Рассел для порівняння звертається до аналізу «Романтичного руху» в Європі, який став відображенням прагнення людини в Європі до любові саме через пристрасність, і який не мав такого аналогу в китайських літературі та мистецтві. «Їхня стародавня музика, твори якої є надзвичайно красивими та мелодичними, є абсолютно тихою, такою, що лише одна людина може прислухатись до неї. У мистецтві китайці прагнуть унікального, в житті – розумного» [167, р.75].

Про звернення до використання метафори в творчості Б. Рассела свідчать наступні рядки з праці «Проблема Китаю», в яких автор розкриває пороки європейської цивілізації: «Це було на Волзі, влітку 1920 року, я вперше зрозумів, наскільки глибоко це захворювання вкорінене в нашій західній ментальності, яку більшовики намагаються нав'язати азіатській популяції, а Японія та Захід те саме роблять з Китаєм. Наш човен подорожував далі, день за днем, через невідомі та таємничі землі. Наша компанія була шумною, сварливою, повною легковажних теорій, із жвавими поясненнями того, що немає нічого, що вони не могли б зрозуміти, і немає ніяких інших світоглядів поза їхніми системами. Один з нас лежав на смертному одрі, вступивши в похмурий бій зі слабкістю, страхом і знесиленням, потерпаючи від наших щоденних вигуків і тривіального сміху. А навколо нас лежала велична тиша, міцна, як смерть, і незбагненна, як небеса» [167, р. 14]. Таким чином одним з найбільших недоліків цивілізації

Заходу Б.Рассел називає абсолютну переконаність в володінні істинним знанням і неприйняття думки іншого.

Метафора в даному випадку сповнена людського досвіду та може передавати суть ідей через емоційне наповнення, описане Б. Расселом в даній ситуації. Ввівши в показаному уривку опис людських переживань та особливості сприйняття, автор в художній формі висловив свій емоційний стан для більш глибокого його розуміння читачем. Відповідно, метафоричність китайських текстів не є перешкодою на шляху розуміння, а навпаки можливість її використання та розуміння може свідчити про єдність індивідів, які стоять на різних векторах культурного діалогу. Британський філософ, використовуючи метафору, засвідчив необхідність художньої літератури в процесі пошуку дотичних в діалозі культур. Отже, Б. Рассел стверджує, що людське пізнання глибоко залежить від образних концептуальних структур, які допомагають зрозуміти метафоричність в китайській філософській думці.

Б. Рассел переконаний, що Захід потребує таких якостей Сходу, як толерантність та стриманість в стосунках між людьми, альтруїзм та «справжня духовність». Проте і Захід також, у свою чергу, може допомогти Сходу у сфері науково-технічного розвитку та соціальних реформ. Діалог Заходу та Сходу, як вважає мислитель, може стати глобальною внутрішньою взаємодією двох великих традицій. Варто нагадати, що Б. Рассел під терміном «Західна цивілізація» розуміє Північну та Південну Америку, Європу (виключаючи Росію) і Британські домініони. У Західній цивілізації США є передовими; всі характеристики, які відрізняють Захід від Сходу найбільш помітні і та поширені в Америці. Дану думку можна прослідкувати і в іншій роботі філософа: «Європеець, коли поїде до Нью-Йорка або Чикаго, потрапляє в майбутнє, до якого Європа, ймовірно, також прийде, якщо уникне економічного лиха. З іншого боку, коли він їде в Азію, він бачить минуле. В Індії, говорять, він може бачити середні Віки; а у Китаї він може бачити вісімнадцяте століття» [167, р.22].

Мислитель переконаний, що важко знайти схожий зразок зіткнення двох цивілізацій, які почали контактувати через такий довгий період окремого існування, як Європа та Китай. В той час як Західна Європа та Америка мають часткову гомогенність, розвиток якої можна простежити з трьох джерел: грецької культури, юдаїзму та сучасного індустріалізму, який є безпосереднім результатом розвитку сучасної науки.

Отже, в II тисячолітті до н.е. виникають найбільші цивілізації в Китаї, Індії, Єгипті, Греції, пише філософ. В процесі переходу від міфології до філософії відбувається становлення основних світоглядних проблем. Приблизно в середині I ст. до н.е. зароджуються філософії в Греції, Китаї та Індії. Саме цей період Карл Ясперс назвав «вісьовою епохою», коли майже одночасно і незалежно один від одного зароджуються декілька духовних світових осередків.

Кожна велика традиція впродовж своєї історії зустрічалася з іншими системами вірувань і релігійними доктринами, і подальша тривалість її існування нерідко залежала якраз від контактів з іншими традиціями, на думку Б. Рассела. Завдяки запозиченням розширювався горизонт кожної з них окремо взятої. Наприклад, пише Б. Рассел, «християнська теологія отримала чимало в спадок від старогрецької філософії, Греція ж навчалась в Єгипту, Рим в свою чергу – у Греції, араби – у Римської імперії, середньовічна Європа – у арабів, а Європа епохи Ренесансу – у Візантії» [167, р.23]. Китайська ж інтелектуальна традиція була збагачена давньоіндійською філософією після зіткнення з буддизмом.

Китай має свою давню культуру, яка в кінці XX ст. на початку XX ст. пройшла дуже швидкий процес змін. Традиційна культура Китаю розвивалась в повній незалежності від Європи та сильно різнилась з Західною. Б. Рассел вважає за необхідне вказати на певні аспекти, в яких Європа має переваги над давнім Китаєм, та водночас – на ті ознаки, що говорять і про недоліки Європи перед цивілізацією Сходу. Щоб відносини між країнами Заходу та Китаєм стали плідним, заради діалогу, європейці,

вважає Б. Рассел, мають відмовитись від бачення себе в ролі місіонерів у світі; місіонерів, які прибули з більш розвиненої цивілізації, або, як людей, які мають право на використання інших людських ресурсів та їх пригнічення.

Повернувшись з Китаю у 1922 році, британський філософ описав ситуацію в даній країні, порівнюючи її з сюжетом із знаменитої книги притч «Чжуан-цзи». Названа на честь філософа Чжуан-цзи відома даоська книга притч містить історію загибелі Хаосу: «...для того, щоб віддячити Хаосу за його гостинність, імператори Півночі та Півдня розпочинають свердлили в ньому сім отворів (очі, вуха, рот, ніздрі) для того, щоб Хаос став таким самим, як всі інші істоти, і свердлили вони по одному отвору щодня; на сьомий день Хаос помер...» [167, р.8]. В даному епіграфі до праці «Проблема Китаю» Б. Рассел намагався метафорично продемонструвати джерело духовної трагедії Китаю на початку XX століття.

Хаос в даосизмі не розуміється як невіпорядкованість, навпаки – це поряд з Дао є одним з основних принципів існування Космосу. Тобто космічна впорядкованість згідно з даоськими уявленнями пов'язана саме з невіпорядкованістю. Те, що є очевидним для Хаосу, для його існування, виявилось неочевидним для імператорів, які намагалися по своєму віддячити йому, без урахування потреб того, кому хочуть віддячити. Б. Рассел пише: «Захід, який встановив політичний і економічний контроль спочатку над Цинською імперією, а потім і над Китайською Республікою, посилено нав'язував державі норми та принципи свого життя, які є абсолютно чужими для традиційної китайської культури» [167, р.45]. Тим самим філософ зацентрував увагу на хибному розумінні чужих культурних потреб, через яке навіть кращі наміри здатні викликати негативні наслідки.

Щоб мати загальне уявлення про особливості мудрості Заходу, «ми можемо розглядати Платона, Старий Заповіт і Галілея як представників трьох стихій, які зберегли свою автономність до наших днів, на думку філософа. Як вже зазначалось, саме грецьку культуру Б. Рассел розглядає як таку, що подарувала Заходу літературу та різноманітні види мистецтва, філософію,

математику. Фанатична віра та концепція гріха називаються філософом спадком юдеїв. Розвиток науки та індустріалізм стали джерелом бажання влади та впевненості у власному всесиллі. І, звісно ж, емпіричний метод в філософії та науці став важливим чинником в подальшому поступі цивілізації. Саме три стихії (Платон, Старий Заповіт та Галілей), на думку Б. Рассела, можуть допомогти в осмисленні особливостей Західної цивілізації.

Жоден з названих Б. Расселом елементів, не вплинув на розвиток філософії Китаю, за винятком того, що Греція побічно, як зауважує філософ, вплинула на китайський живопис, музичне мистецтво та скульптуру. На початку своєї історії Китай належав до великих річкових цивілізацій, пише Б. Рассел, серед яких Єгипет і Вавилон, вплинувши на греків і євреїв, зробили внесок і в наше походження. Навіть за часів Конфуція Китайська імперія не тягнулася далеко або на південь, або до Жовтої Річки. Завдяки географічному розташуванню Китай був річковою відрізаною від інших цивілізацією, що забезпечило тривале збереження самотності традицій.

Найдавнішим відомим китайським мудрецем Б. Рассел називає Лао-цзи, засновника даосизму. «Лао-цзи» означає «старий філософ». Його філософію мислитель характеризує як «багатограннішу» та гармонічнішу ніж філософію Конфуція. Адже Лао-цзи вважав, як пише Б. Рассел, що «кожна людина, кожна тварина, і кожна річ має певний шлях або спосіб життя, який є природним для них, і що ми повинні відповідати цьому своєму шляху і заохочувати інших, відповідати йому. «Дао» означає «шлях», але використовується в більш містичному сенсі, як і в тексті: «Я дорога, і правда, і життя» [167, р.126]. Б. Расселу імпонує розуміння мудрості як неутручання: не діяння, мудрості як відсутності цілеспрямованої діяльності, прорахунку можливих наслідків.

Б. Рассел пише, що в більш пізні часи даосизм виродився в магію, і в основному пов'язувався з пошуком еліксиру життя. Але на думку філософа, перша ідея надії втечі від смерті була елементом саме даоської філософії.

Філософію Лао-цзи та Чжуан-цзи мислитель називає філософією свободи, адже обидва ці мислителі вважали уряд хворобою Китаю, як і будь-яке втручання людини в закони природи – згубним. Китайські мислителі критикували поспішність сучасного життя, і на противагу їй, в свою чергу, вони ставили спокійне та розмірене існування. Б. Рассел пише: «Існує певний аромат містики в доктрині Дао, тому що, не зважаючи на складність живих істот, Дао в певному розумінні єдине і цілісне, і якщо людство у своєму існуванні підтримає таку думку, то в світі не буде місця боротьбі та війнам. Але обидва мудреці володіють особливостями китайського гумору та особливою стриманістю. Їх стриманість та метафоричні підтексти є абсолютно очевидними, якщо їх порівнювати із західними містиками» [167, р. 34]. Філософ приймає метафоричність китайських філософських текстів як специфічну та необхідну умову їх розуміння.

Відносність добра та зла у Чжуан-цзи, яка тягне за собою відмову від «золотого правила Конфуція», на думку Б. Рассела, є достатньою аргументацією для визнання необхідності дотримання принципу недіяння.

Стриманість та манера не говорити відкрито – основні характеристики східної мудрості в порівнянні з західними містиками, вважає Б. Рассел. Обидві характеристики належать також і мистецтву Китаю загалом та літературі зокрема. Філософу імпонує те, що в Китаї мудра людина завжди повинна залишатись спокійною, тоді як «Романтичний Рух в Європі заклав у європейцях лише любов до пристрасті» [167, р.126].

Даоси, пише Б. Рассел, були витіснені освіченими класами конфуціанців. Сам філософ критично ставиться до конфуціанства, називаючи праці Конфуція «сповненими тривіальних етичних законів, і головним завданням яких є навчити людей тому, як правильно поводитися в різних ситуаціях» [167, р.127]. Проте зауважує, що при порівнянні Конфуція з певними релігійними вчителями інших віків і народів, він мусить визнати, що Конфуцій мав великий вплив на історію Китаю. Його система, розвинена послідовниками, є «чистою етикою», без релігійних догм, вважає Б. Рассел,

тому це не призвело до створення духовенства, що в свою чергу не призвело до гонінь невіруючих та переслідувань.

Конфуція Б. Рассел називає першим китайським філософом, який здійснив теоретичне осмислення суспільного життя в цілому та окремої людини зокрема. В Лунь Юй зазначено кредо конфуціанства – «передавати, а не створювати, вірити древності та любити її» [167, р.129]. В подальшому, через відсутність полісної демократії, яка була характерною для давньогрецької культури, на думку Б. Рассела, в Китаї не було створено ідеалу мудреця, відірваного від соціального життя. Після того як конфуціанство стало офіційною релігією, прослідковується розвиток коментаторства, вивчення лише «класичної літератури» та прив'язка філософії до державної влади, пише Б. Рассел.

Китайські поміркованість та ввічливість не є чисто умовними. «Принизливо спостерігати жорстоке нахабство білих людей над китайською тихою гідністю, яка не може принизити себе, щоб відповісти на грубість грубістю» [167, р.127]. Європейці часто розцінюють це як слабкість, але це дійсно сила, вважає філософ, за допомогою якої китайці досі завоювали всіх свої завойовників. Б. Рассел пише: «Лао-цзи описує Дао як «творіння без володіння, дія без самоствердження, розвиток без домінування». В цих словах – уявлення про мету життя, якою її бачать китайці, і треба визнати, що вона дуже сильно відрізняється від цілей, які поставила перед собою більшість європейців. Ми шукаємо володіння, самоствердження, домінування як на національному, так і індивідуальному рівнях. Це вибудовувалось в філософії Ніцше, і послідовники Ніцше не обмежені Німеччиною» [167, р. 130].

Отже, для того, щоб зрозуміти проблему Китаю, Б. Рассел здійснює спробу філософського осмислення китайської історії та культури до вторгнення Заходу, а також становище Китаю в XX ст та властиві йому тенденції.

Філософ звертається до історії китайської філософії, зауважуючи, що рання писемна історія Китаю відома тільки з літописів, які не дають відповіді на питання про її походження. Шу-Кінг, одна з священних пам'яток конфуціанської класики (відредагована, але не складена Конфуцієм), пише Б. Рассел, починається, з легенд про правителів, перелік чийх чеснот і вад був призначений для повчання або попередження наступних правителів. Яо та Шунь – два імператори, період правління яких датується приблизно третім тисячоліттям до н.е.

«Період Яо та Шунь» в китайській літературі Б. Рассел порівнює з «Золотим віком» в західній філософії. В період зародження писемної історії Китаю, китайці займали лише невелику частину від тієї території, яку зараз називають Китаєм, вздовж берегів річки Хуанхе» [167, р.16]. Це був сільськогосподарський район, який вже на той час досягнув досить високого рівня цивілізації, набагато вищого, ніж у будь-якій іншій частині Східної Азії. Серед найбільш ранніх сільськогосподарських народів, переконаний Б. Рассел, така «жорстока за своєю природою» річка як Жовта Ріка повинна була стати причиною створення забобонів, в яких би стверджувалось, наприклад, що повеням можна запобігти за допомогою людських жертвоприношень. Однак в Шу-Кінг філософ не знайшов свідчень, які б стверджували наявність даних забобон. Яо, Шунь і Ю (наступник останнього), всі були зайняті боротьбою з паводками, але їх методи, пише Б. Рассел, були «методами інженерів, а не методами чудотворців» [167, р.15]. Це наглядно показує, принаймні, становище віри за часів Конфуція.

Опис характеру Яо показує те, якими якостями повинен був володіти імператор. Б. Рассел посилається на визначення якостей правителя, наведених в «Шу-Кінг»: «Він був шанобливим, розумним, вихованим, і вдумливим, вільним і спокійним. Він був щиро ввічливим, і здатним на люб'язність. Демонстрація цих якостей сягала чотирьох кінців імперії, і простягалась від землі до неба... Він також врегульовував стосунки між

людьми та виховував людей на своїх володіннях, і вони ставали набагато розумнішими. Результатом стала універсальна гармонія» [167, р. 16].

Перший день, про який з абсолютною точністю можна говорити в китайській історії, пише Б. Рассел, – затемнення Сонця в 776 році до нашої ери. Точну хронологію подій до даної дати філософ не наважується стверджувати. Проте він зазначає, що у цей період, династія Чжоу, яка була знищена в 249 р до н.е. і період правління якої датується приблизно 1122 роком до н.е., вже втрачала свою могутність над підлеглими їй феодальними державами. Становище імператора в цей час, і протягом наступних 500 років, було схожим, на думку Б. Рассела, зі становищем короля Франції в Середньовіччі, коли його авторитет також був на найнижчому рівні. Китайська історія складається з серії династій, кожна з яких приходила сильною до влади, проте з часом втрачала свій вплив та контроль, потім наступали періоди анархії (іноді вони тривали впродовж століть), і в кінцевому підсумку приходила до влади нова династія. Філософ зауважує, що історики завжди описують падіння династії як наслідок надмірної влади, але, можливо, на його думку, це лише літературна традиція Китаю.

Імператор, пише Б. Рассел, виділявся не стільки своєю політичною силою, скільки релігійністю. Імператор – «Син Неба»; він здійснював жертвоприношення для Небес під час зимового сонцестояння. Б. Рассел зазначає, що раніше китайці використовували поняття «Небеса» як синонім «Верховного Правителя», монотеїстичного Бога. Тут філософ посиляється на професора Герберта Джайлза, погоджуючись з його аргументами: правильний переклад титулу Імператора – «Син Божий». Отже, Імператор розумівся як Син Неба, а відповідно, – як посередник між Небом та Землею. Небо постає як найвищий світоглядний орієнтир, воно є найдовершенішим та вічним. Тому правитель повинен виконувати волю неба.

Б. Рассел прослідковує історію вживання слова «Тянь», яке в китайській мові використовується для позначення як неба, так і Бога, хоча називання Бога словом «Тянь» поступово ставало рідкістю. Вираз «Шан Ті» означає

«Верховний Правитель», і є характерним періоду до Конфуція, проте під обома термінами: «Шан Ті» і «Верховний Правитель» розумівся Бог, на думку Б. Рассела, «антропоморфний як Бог Старого Завіту»[167].

Темні часи для Верховного Правителя, пише філософ, наступили, коли вживання поняття «Небеса» залишилось лише по відношенню до імперських обрядів, пов'язаних з ним. Лише сам Імператор мав честь поклонятись «Небесам», і такі обряди тривали практично без змін аж до падіння маньчжурської династії в 1911 році. В XX ст. їх проводили в Храмі Неба в Пекіні. Щорічні жертвоприношення в храмі Неба залишаються майже єдиним офіційним спадком доконфуціанської релігії, чи того, що точно можна було б назвати релігією в строгому сенсі цього слова, на думку філософа.

Говорячи про філософію Китаю, Б. Рассел пише, що «Історія філософської традиції Китаю відома в певних деталях від року 722 до н.е., тому що цим роком датується праця «Весна і Осінь», автором якої визначений Конфуцій» [167, р.18]. Незважаючи на варварські навали монгольських і маньчжурських династій, періоди хаосу і громадянської війни, система Конфуція збереглася, принісши з собою багатство літератури та мистецтва в Китаї, та цивілізований спосіб життя.

Цікавим фактом в історії Китаю Б. Рассел називає те, що після того, як Імператори змінювали один одного більше ніж 2000 років, до влади прийшов правитель відомий як «Перший Імператор» - Цинь Ши Хуан-ді, який отримав контроль над всією імперією після серії війн в 221 р. до н.е. Саме він, зупинивши війни, став першим імператором об'єднаного Китаю. Крім своїх завоювань, пише Б. Рассел, він збудував Велику китайську стіну проти гунів, знищив феодалізм і спалював книги. Ши Хуан-ді став першим правителем, який зміг втримати авторитет на всій території Китаю. Хоча династія підійшла до свого завершення, на вплив, який імператор мав на території, вказує той факт, що слово «Китай» походить від імені його сім'ї, «Tsin» («Цинь») або «Chin» («Чинь»). В даних твердженнях Б. Рассел посилається на

працю Анрі Кордьє (Henri Cordier) «Загальна історія Китаю» («Histoire générale de la Chine»).

Ши Хуан-ді, який називав себе «Першим Імператором», не любив згадки про те, що Китай існував до нього, пише Б. Рассел; ось чому історія для нього була під забороною. Більш того, освічені люди завжди були потужною силою в країні, і завжди виступали за збереження стародавніх звичаїв, у той час як Ши Хуан-ді був активним новатором. «Керуючись власним марнославством і радикалізмом, він видав указ: «Всі офіційні історії, за винятком спогадів Цинь (його власна сім'я), будуть спалені; ті, хто в імперії дозволили собі приховати Ши-цзин, Шу-цзин (конфуціанські класики), або дискурси Ста шкіл, повинні прийти до місцевих представництв цивільної і військової влади, інакше вони можуть бути спалені. Ті, хто посміє обговорювати між собою Ши-Кінг і Шу-Кінг, повинні бути вбитими, і їх трупи будуть виставлені в громадському місці; тих, хто звертатиметься до давнини і принижуватиме сучасність, чекатиме страта...» [167, р.19]. Через тридцять днів після опублікування цього указу, ті, хто не спалив своїх книг, отримували клеймо та ставали рабами. Книги, які не потрапили в список заборонених – це книги з медицини та фармації, ворожіння, сільського господарства та садівництва. В даній цитаті автор використовує текст указу, наведений в праці «Загальна історія Китаю» Анрі Кордьє.

Першого Імператора Б. Рассел називає в даному контексті Більшовиком. Китайські коментатори, що природно, очорнили його пам'ять. Таким наведеним уривком філософ показує, що для традиції Китаю є характерним знищення або приховування здобутків попередніх поколінь, для забезпечення беззаперечної влади сучасників. Це саме стосується і конфуціанської класики.

Філософ наводить слова Лі Ун: «Жодних радикальних змін не може відбуватися в Китаї без зустрічної протидії з боку освічених людей. Тоді це було так само як зараз. Скасування феодалізму одним ударом вимагало радикальних змін. Чи були ці зміни на краще чи гірше, – ці люди не

задавались таким питанням; все, що було достатньо добрим для їхніх батьків, було достатньо добрим для них та їхніх дітей. Вони знайшли численні підтвердження своєї позиції в класиці, і вони вільно вдавались до цитування, щоб показати, що Ши Хуан-ді був неправий» [167, р. 19].

Даний уривок є свідченням точки зору тих молодих китайців, які прагнули асимілювати західний тип освіти. В Китаї, як і будь-який іншій цивілізованій країні, є давня традиція, яка стоїть на шляху прогресу, вважає Б. Рассел. Китайці досягли успіху в стабільності, але не в розвитку, тому Молодий Китай, який розуміє, що розвиток індустріальної цивілізації вимагає прогресу, необхідного для національного існування, позитивно сприймає боротьбу Шихуана з консерваторами того часу.

Після династії Хань філософ називає короткі династії та періоди безладу, аж до правління династії Тан (618 – 907 н.е.). За часів правління цієї династії, в її найкращі дні, імперія знаходилась на найвищому ступені свого розвитку, особливо мистецтво та поезія досягли своєї найвищої точки. В даних твердженнях філософ посиляється на працю Джеймса Мердока «Історія Японії» (James Murdoch «History of Japan»). Б. Рассел здійснює також короткий опис жорстоких походів Чингізхана, зазначаючи, що Часи великого хана нагадують сьогодення, за винятком того, що його методи були більш милосердними, ніж ті, які характерні періоду після Перемир'я.

Б. Рассел визначає основні риси традиційної китайської цивілізації, які надають їй свого самобутнього характеру. Такими є: «використання ієрогліфів замість алфавіту на письмі; заміна конфуціанською етикою релігії серед освічених класів; до складу уряду обираються за результатом відбору та конкурсу освічені люди, а не спадкові аристократи» [167, р. 35]. Культ предків відрізняє традиційний Китай від сучасної Європи, проте являє собою етап, через який більшість інших цивілізацій уже пройшла. Саме ці три характеристики, названі Б. Расселом, відокремили Китай від усіх інших країн в минулому.

Б. Рассел здійснює аналіз даних мовних особливостей: «Як відомо, китайці не використовують літери, як ми, а – символи цілих слів. Це, звичайно, спричиняє незручності: це означає, що в процесі навчання, щоб написати речення, необхідно знати величезну кількість різних знаків. Немає алфавіту, а, відповідно, немає словників, каталогів і т.д., важко впорядкувати; іноземні слова, такі як власні назви та наукові терміни не можливо записувати за звучанням, як це можливо в європейських мовах, проте вони повинні бути представлені певним чином» [167, р.25]. Рух за фонетичну писемність серед китайських реформаторів в процесі модернізації китайської писемності, на думку філософа, матиме успіх, якщо Китай хоче зайняти достойне місце серед інших країн.

Зважаючи на історичний контекст, Б. Рассел, називає китайське письмо етапом, через який проходили й інші письмена. Спочатку будь-яке письмо мало «вигляд картинок», а не було символічним відображенням звуків. Що стосується Китаю, то збереження ідеографічної системи протягом тисяч років в такій високорозвиненій цивілізації-консерваторії, на думку філософа, зумовлене ізолюваністю Китаю, і тим, що розмовна мова є односкладовою і повною омонімів.

Що стосується того, яким чином китайська система письма вплинула на менталітет тих, хто її використовує, Б. Рассел вважає, що основні позиції з даного питання містить стаття, опублікована в китайському студентському щомісячнику (Балтімор), в лютому 1922, автором якої є Ши Лі, «Про деякі антропологічні проблеми Китаю»: «Мова традиційно розуміється європейськими вченими як набір звуків замість того, щоб розуміти, що вона є чимось внутрішнім і глибшим, ніж просто голосовий апарат. Ефект накладання мовних символів на мисленнєве формулювання є недослідженою галуззю. Розділивши світові культури за даним принципом, ми вбачаємо принципову відмінність між користувачами літер і користувачами ієрогліфів, кожен з яких має свої переваги та недоліки» [167, р.27]. Автор заявляє, що європейські мови мають серйозний вроджений дефект – відсутність сталості

та стабільності. В різних частинах цивілізації алфавітної культури, на його думку, живуть «мінливі люди». Історія Західної землі повторює свою історію знову і знову. Стародавні семітські та хамітські народи, по суті, також користувачі алфавіту, і їх цивілізації показують таку ж відсутність сталості, як у греків і римлян. Звичайно, це явище може бути частково пояснене екстра-плинністю алфавітної мови, яка не може вважатись відповідним апаратом для збереження основних ідей. Інтелектуальні зміст цих людей можна порівняти з «водоспадами і потоками, але не морями й океанами» [167, р.27].

Китайська мова, незважаючи на різні думки, є аналогом алфавітної, вважає Б. Рассел. Їй не вистачає багатьох переваг, які є в алфавітній мові, проте в якості поєднання простої та остаточної істини, вона невразлива до натиску. Китайська мова захищає китайську цивілізацію протягом більш ніж сорока століть, вважає Б. Рассел. Збереження мови є свідченням глибокого патріотизму китайців, адже ідеографічне письмо філософ називає відмінною рисою китайської цивілізації.

Філософська думка Китаю, вважає Б. Рассел, ґрунтується на вченні Конфуція. Вчення Конфуція, подібно до вчень античних мудреців, спрямовувалось на створення стійкої суспільної організації, яка триматиметься на певному рівні досконалості. Говорячи про християнство в порівнянні з конфуціанством, філософ пише: «Ми фактично отримали два види етики поруч один з одним: один, який ми сповідуємо, проте не практикуємо, інший – той, який ми практикуємо, проте рідко сповідуємо» [167, р.23.]. Він називає християнство релігією, котра подібно до інших релігійних вчень, окрім мормонства, має азійське походження. Це пояснюється тим, що спочатку християнство акцентувало увагу на індивідуалізмі та існуванні потойбічного життя, що є характерним саме для азійського містицизму. Опираючись на дану точку зору, Б. Рассел, вважає в даному контексті доктрину смиренності абсолютно зрозумілою. Проте коли християнство набуло статусу релігії «енергійних європейських володарів», на

думку мислителя, виникла необхідність відкинути буквальне розуміння багатьох текстів. «На практиці, наша етика є матеріальним джерелом саме для досягнення успіхів, використовуючи боротьбу» [167, р.45]. Дане узагальнення, за Б. Расселом, характеризує західні нації загалом та індивідів зокрема.

Релігії, на думку Б. Рассела, мають індивідуалістичний характер та постулюють ідею того, що кожна людина з необхідністю повинна виконувати свої обов'язки, оскільки є членом суспільства, в якому панує та чи інша релігія. Лише конфуціанство та буддизм він не вносить до даного типу релігій. Хоча частіше конфуціанство філософ називає етичною системою або філософією. Таким чином, говорячи про християнство, Б. Рассел зосереджує свою увагу, наприклад, на суперечливих поглядах щодо питань сім'ї. Філософ пише: «Наприклад, в Євангелії читаємо: «Всякий, хто любить батька чи матір більше, ніж Мене, недостойний Мене», а це означає, що людина повинна робити лише те, що вважається правильним незалежно від того, як будуть розглядатись її вчинки батьками» [148, с.120]. Б. Рассел зауважує, що дана точка зору в Китаї чи Стародавньому Римі не знайшла б своїх послідовників. Так, наприклад, філософ іронічно говорить про християнське переконання, що грішники горять в пекельному вогні, і наскільки неприйнятним буде для китайця почути про те, що його предки горять в такому пекельному вогні.

Для Китаю, його культура мала недоліки лише в одному відношенні, вважає Б. Рассел, а саме – в науці. В мистецтві та літературі, в традиціях і звичаях він був рівним Європі епохи Відродження. Існує музей в Пекіні, де поряд з творами китайського мистецтва, лежать подарунки Людовика XIV, зроблені для імператора, який хотів їхньою пишністю справити враження на Імператора. У порівнянні з китайськими витворами, що оточують їх, пише Б. Рассел, подарунки Людовика XIV позбавлені смаку та варварські. «Справа в тому, що Британія подарувала Шекспіра і Мільтона, Локка і Юма, і всіх інші діячів, які творили літературу, мистецтво, філософію, але які не роблять

нас кращими від китайців. Що дає нам перевагу над Китаєм, так це Ньютон і Роберт Бойль та їх наукові наступники. Саме вони надали нам перевагу в мистецтві вбивства» [167, р.36]. Отже, західна цивілізація іронічно вважається філософом саме в цьому відношенні розвиненішою ніж Китай.

Згодом Б. Рассел звертається до аналізу системи виборності чиновників на основі відбору, без якої, на думку філософа, Конфуціанство не змогло б втримати свого авторитету. Після розгляду системи освіти при династії Чжоу, він продовжує: «У більш пізні періоди, незважаючи на незначні зміни, наголошувалось на важливості моральних чеснот. Наприклад, під час самого розквіту династії Тан (627 – 650 н.е.) Імператорська Навчальна Академія, відома як Го-Цзи-цзянь, складалася з чотирьох колегіальних підрозділів, у кожному з яких етика розглядалася як найбільш важлива галузь для вивчення. В Академії було більше, ніж три тисячі студентів, які володіли доброчесностями і високими здібностями майже в усіх відношеннях, в той час як загальне число учнів, у тому числі претендентів з Кореї і Японії, перевищувало вісім тисяч. В той же час, була система виборів, через які обдаровані та доброчесні люди з різних районів могли бути рекомендовані імператору для призначення на державні посади. Навчання в Академії та місцеві вибори доповнювали один одного і в обох найбільшу увагу приділяли моральним чеснотам» [167, р.32].

Хоча Імператорська Академія існує й донині, період, описаний в документі, був її золотим віком, на думку філософа. «Виборча» система не мала офіційно затвердженого стандарту процедури рекомендації кандидатів на державну службу, і, як наслідок, для створення аристократичних класів, з яких будуть відбиратись прийнятні кандидати. Тому Сун Імператор (960-1277 н.е.) скасував виборність, усунувши в повноваженнях Імператорську Академію, і запровадив конкурсну систему замість неї. Іспити мали здавати як науковці, так і державні діячі, і вони періодично проводились протягом правління наступних династій до введення сучасної системи освіти. Крім того, етичне підґрунтя китайського освіти вже так міцно вкорінене, що,

незважаючи на особливу увагу до досягнень в сфері освіти на цих іспитах, моральне навчання все ж збереглося й донині в сімейному вихованні і в приватних школах, пише Б. Рассел.

Філософ зауважує, що у будь-якому випадку дана екзаменаційна система глибоко вплинула на філософію Китаю. Серед її позитивних наслідків він називає: широке розповсюдження поваги до навчання; можливість працевлаштування без приналежності до аристократичного роду; виборність адміністраторів, які повинні були бути обізнаними в особливостях промисловості; і збереження китайської цивілізації та мудрості, незважаючи на варварські завоювання. Проте разом з тим, як і багато іншого в традиційному Китаї, ця система повинна була бути знищеною заради сучасним змін.

Використовуючи порівняння за аналогією, Б. Рассел зауважує, що між світоглядами пересічного китайця та західної людини є дві відмінності: по-перше, китайці не займаються такою діяльністю, яка не була б для них корисною; по-друге, вони не розуміють поняття моралі, як основної складової власних імпульсів. Саме розвиток Китаю, фактично, впродовж наступних двох століть матиме безпосередній вплив на весь світ [167]. Дані слова філософа в сучасному світі стали реальністю. На думку дослідника, в європейській доброчесності є такий момент втручання не в свої справи: «ми думаємо, що людина є виключно хорошою до тих пір, поки вона не стає перешкодою для інших людей. Ця позиція походить від нашого поняття гріха» [167, р.123]. Саме воно, вважає філософ, призводить не лише до втручання у свободи інших людей, але й до лицемірства; ця традиція стала важким тягарем для більшості віруючих людей.

Звертаючи увагу на принципові відмінності східного світогляду від західного, Б. Рассел переконує, що ті люди, яким дорожчими за все є мудрість або краса, або навіть звичайне задоволення від життя, можуть знайти їх саме в Китаї, проте аж ніяк не на Заході. Західний світогляд сповнений фетишу «прогресу», який відображує європейське бажання

постійних змін. Якщо людину на Заході, наприклад, запитують, чи машина дійсно покращила людське становище в світі, на думку Рассела, це з необхідністю викличе лише насмішку, адже відповіддю буде абсолютне ствердження, що даний винахід спричинив великі позитивні зміни і, як наслідок – «прогрес». З цього приводу філософ пише наступне: «Ми вважаємо, що можемо змінювати речі, маємо для цього владу та багато можливостей. Заради отримання такого задоволення від прогресу молодий американець працюватиме так старанно, що забуде про все інше на світі. Проте він буде втішати себе думкою, що здатний управляти політикою та змінами в ній, і він, наприклад, таким чином може спровокувати або запобігти війні. Це я називаю тим темпераментом, завдяки якому західну націю можна назвати «прогресивною» [167, р.56].

Культурна ситуація в Китаї стрімко змінюється в ХХ ст. В Європі зміни відбуваються переважно в військовій сфері. В Китаї в даний період з'являються представники постконфуціанства, котрі здійснюють спроби поєднання конфуціанства з західними наукою та філософією. Б. Рассел переконаний, якщо китайці залишаються вільними для асиміляції необхідного для них в європейській цивілізації, і відкиданні того, що матиме негативний вплив. Заради цього варто об'єднати переваги обох цивілізацій. Філософ називає дві небезпеки, які можуть перешкодити такому розвитку подій. Перша небезпека полягає в тому, що китайці можуть стати надто схожими на європейців на Заході, втративши власну самобутність, ставши лише ще одною інтелектуальною, промисловою, мілітаристською державою. Друга небезпека полягає в тому, що вони можуть бути витіснені в ході опору зовнішній агресії, в інтенсивній боротьбі з іноземним консерватизмом. «Це сталося в Японії, і це може з великою вірогідністю статися в Китаї» [167, р. 57]. Майбутнє китайської культури, філософії, науки, тісно пов'язане з політичними та економічними питаннями; і саме через сильний їхній вплив і виникають ці небезпеки.

Китайська нація найбільш терпляча в світі, пише філософ: «вона мислить століттями, в той час як інші народи – десятиліттями. Цивілізовані нації світу, з їх блокадами, їх отруйними газами, їх бомбами, підводними човнами і військами, ймовірно, знищать один одного протягом найближчих ста років, залишивши арену для тих, чий пацифізм залишив їх живими, хоча бідними та беззахисними» [167, р.13]. Західна цивілізація побудована на припущенні того, що психолог назвав би раціоналізацією надлишкової енергії [167]. Наша індустріалізація, наш мілітаризм, наша любов до прогресу, наша місіонерське завзяття, наш імперіалізм, наша пристрасть до домінації та організації є свідченням такого діагнозу. Кредо «ефективність заради неї самої», без врахування наслідків дискредитувало само себе в Європі після війни, яка «ніколи б і не відбулася, якби західні країни не були б настільки активними і агресивними» [167, р. 13]. Постійне прагнення ефективності, спрямованої на знищення, може закінчитися тільки анігіляцією, і саме таку тенденцію можна зараз спостерігати в європейській цивілізації, якщо вона не зможе навчитися тієї мудрості, за яку зневажає Схід, на думку філософа.

Говорячи про китайську синівську шанобливість в історичному контексті, Б. Рассел вважає її менш шкідливою, ніж її західного відповідника – патріотизм. Так, і синівська шанобливість і патріотизм орієнтуються на навіювання певних обов'язків людині. Проте патріотизм в Європі філософ називає більш агресивним. «Головний метод просування інтересів своєї нації – вбивство; головний метод просування інтересу своєї сім'ї – корупція та інтрига. Тому східна синівська шанобливість менш шкідлива, ніж західний патріотизм» [167, р.25].

Також Б. Рассел протиставляє елементи, до пошуку яких звернулись Китай та Захід: «що ж китайці шукають в Заході і, що Захід шукає в Китаї. Китайці на Заході в пошуках знання, з надією, що саме це знання можливо зможе відкрити шлях до мудрості» [167, р.77]. Європейці, як зазначає філософ, звернулись до Китаю з трьох причин: по-перше, заради боротьби,

по-друге, заради пошуку джерел збагачення, по-третє, для того, щоб перетворити китайців в християн. Проте і солдат, і торговець, і місіонер є рівними в своїх намірах винищити європейську цивілізацію серед інших на світовій арені; всі вони є агресорами відносно китайської традиції. «Китайці ж не мають жодного наміру щодо перетворення європейців на конфуціанців; китайська людина говорить: «Релігій багато, причина ж одна» [167, р.78].

У лекціях, що стосувались питання про те, яким чином повинен розвиватися Китай, філософ висловив ідеї, які ще протягом довгого часу породжували дискусії. На думку Б. Рассела, в будь-який період історії, люди не повинні залежати від догм та традицій, адже світ завжди прогресує. Не зважаючи на критику культурного консерватизму, все ж британський філософ постійно нагадував, що власне китайська культура містить цінні елементи, нівелювання котрих не можна допустити. Наприклад, по-перше, мистецтво і особливо філософія містять ідеї, які важливі не лише для Китаю, але і для Заходу і сповна можуть вирішити деякі з проблем, що стоять перед ним, і бути вагомим чинником, що може спрямувати майбутній розвиток світу. По-друге, стверджуючи величезну цінність здобутків західної цивілізації, Б. Рассел був твердо переконаний, що вона породила багато зла. Тому Китаю, зважаючи на специфіку умов, необхідно вибірково ставитись до культурної спадщини Заходу. По-третє, Б. Рассел зазначає, що понад усе Китаю необхідний розвиток промисловості та освіти. Адже саме це є необхідними умовами для прогресу. Для того, щоб китайцям вирішити, наприклад, економічні проблеми, потрібно вирішити політичні проблеми. Б. Рассел пише про китайську цивілізацію як про таку, що є вищою в багатьох аспектах від європейської. Китайський народ має сильний рух молодих реформаторів, які, на думку філософа, оживлять та відродять Китай. «Китаю необхідний період анархії для того, щоб знайти свій порятунок. Кожній великій нації на певному етапі потрібний такий період» [167, р.48].

Філософ зробив припущення, що йому будуть зроблені закиди з приводу того, що він здійснює порівняльний аналіз західної практики і китайської

теорії, і якби він порівняв західну теорію з китайською практикою, то баланс суттєво б змінився. Філософ не заперечує, що в даному контексті в цьому є певний сенс. Бажання влади, яке є однією з трьох речей, що їх Лао-цзи бажає викоренити в людині, звичайно є притаманним і для пересічного китайця.

Перевагою європейської цивілізації Б. Рассел називає науковий метод, а китайської – концепцію скінченності життя. Саме на їхнє поєднання в творенні нового світобачення і надіявся філософ. «Саме життя показало, що наука вже не в силі втілювати ціннісні ідеали нейтрального дослідження. Безумовно, вона повинна розвиватися, проте контроль над відкриттями в науковій сфері повинен проводитися з позицій гуманізму» [167, р.34].

Китай, пише Б. Рассел, єдина цивілізація, яка вижила з давніх часів: з часів Конфуція, єгипетської, вавилонської, перської, македонської і римської імперій, які загинули. Китай ж продовжував свій безперервний розвиток. Філософ виділяє два джерела іноземного впливу: буддизм і західна наука. Але буддизм не перетворив китайців в індійців, і західна наука не перетворить їх на європейців [167].

Мета, яку Молодий Китай повинен поставити перед собою – збереження відвертості та пацифізму, які характерні для китайської філософії, в поєднанні зі знанням західної науки та філософії і їх застосуванням до практичних проблеми Китаю. Серед практичних завдань Китаю Б. Рассел виділяє два види: один стосується внутрішнього становища Китаю, та інший – його міжнародного становища. До внутрішніх практичних завдань належать: поширення освіти, демократії, зменшення бідності, а також запобігання голоду. До зовнішніх – створення сильного уряду, розвиток індустріалізму, перегляд міжнародних договорів і відновлення портів, створення сильної армії, щоб захистити країну від Японії. Обидва види завдань, на думку Б. Рассела, потребують західної науки. Проте вони не вимагають прийняття західної філософії життя.

Стаття «Китайський шлях до свободи» («China's road to freedom»), була надіслана Б. Расселом до редакції Пекінського журналу і опублікована 7

липня 1920 р. під підзаголовком «Прощання Бертрана Рассела з Китаєм» («Bertrand Russell's Farewell Address in China»). В даній роботі британський філософ стверджує, що оскільки Китай має давню і складну цивілізацію з її самобутніми культурою, філософією та мистецтвом, і є найбільш древнім нині існуючих у світі, то традиції Китаю вельми відрізняються від тих, що існують в Європі. Те, що має у своїй древній спадщині Китай (у філософії та мистецтві), зазначає філософ, не залежало від європейського впливу і широко відрізняється від усього, що походить з еллінської культури. Для того, щоб хоча б спробувати зрозуміти суспільство, релігію та мораль, які були закладені незалежно і віддалено від християнства європейцеві необхідна сильна психологічна уява [140]. Людині, яка не росла в цій традиції важко побачити програму реформ для китайської нації. Таким чином, Б. Рассел зауважує, що китайцям, які прагнуть добробуту та розвитку своєї країни доведеться розробляти свою власну програму.

Отже, філософ не прибув до Китаю заради перетворення східної людини на західну. Навпаки, він переконаний, що Захід знаходиться в великій небезпеці бути зруйнованим самим собою, а Китай, можливо, зможе надати допомогу Заходу в пошуку нових світоглядних орієнтирів.

2.2. Проблеми освіти в Китаї та Японії в ХХ ст.

Культурні зв'язки Китаю, Японії із Заходом порушують одразу питання й політичного та економічного характеру. Проте Б. Рассел розглядає лише культурний аспект.

В праці «Про освіту» мислитель пише, що він дотримується принципу «волі до сумніву» [161]. Людина не може вважати жодне зі своїх суджень абсолютно істинним і таким, що не піддається сумніву. Головною рисою науковця повинна бути готовність визнати хибність будь-якого наукового знання, якщо з розвитком науки та виявленням нових фактів, його положення може бути піддане критиці. Релігіям притаманний догматизм, проте він не повинен бути застосовним в науковій та освітній сферах.

Таким чином, освіта повинна в першу чергу розвивати навички людини до мислення, розширювати її світогляд. Проте галузь освіти в державах знаходиться в підпорядкуванні державним владним органам і, відповідно, держава має вплив на викладання матеріалу в освітніх установах. Так, наприклад, викладання історії тієї чи іншої держави має на меті возвеличення своєї нації, вивчення тих фактів, які підтверджують «потрібні» аргументи, та замовчування інших. «Коли я був молодим, шкільні підручники вчили, що французи аморальні, а німці – благородні. Тепер вони навчають протилежному. Ні в тому ні в іншому випадках немає жодного натяку на правду. В німецьких шкільних підручниках опис битви при Ватерлоо побудований таким чином, що Веллінгтон був практично розбитим, а Блюхер врятував ситуацію. В той самий час в англійських підручниках Блюхер розглядається як полководець, котрий не вплинув на хід битви» [161, р.45].

Таким чином освіта повинна давати можливості для свободи мислення, творчості особистості, а не насаджувати заангажовані знання. Б. Рассел називає дві мети, котрі повинні стояти перед освітою: перша – давати певні знання і навички, такі як вміння читати, писати, знання різних мов та з математики. Другою ж метою є вироблення розумових навичок до накопичення та аналізу знання та формулювання обґрунтованих суджень. «Перше ми можемо назвати інформацією, друге – інтелектом» [161]. Б. Рассел переконаний, що без освіченого населення неможливо побудувати демократичне суспільство. А «людей, які мислять важко контролювати і вони створюють адміністративні труднощі», що є абсолютно не вигідним для влади. Тому саме поширення освіти є ключовим елементом для розвитку держави, в даному контексті для Китаю та Японії.

І тут виявляється парадоксальний факт: освіта з її методологією стала перешкодою на шляху розвитку особистості [161], на шляху розвитку інтелекту та свободи думки. Як пише Дж. Дьюї «якщо розглядати освіту як процес формування фундаментальних настанов – інтелектуальних та емоційних – по відношенню до природи та інших людей, філософію можна

визначити як загальну теорію освіти» [15, с.34]. Філософія освіти в розумінні Б. Рассела та Дж. Дьюї, має спільною точкою дотику розуміння того, що процес розвитку особистості пов'язується з школою, в якій відбувається навчання. Саме там відбувається адаптація людини, формується досвід спілкування з іншими людьми та світом [15]. Для Б. Рассела розуміння іншого в діалозі пов'язується з пошуком в іншому не стільки схожих рис та якостей, скільки відмінних. І саме на розумінні і прийнятті будується діалог. Відбувається розширення досвіду, збагачуються фантазія, творча уява людини, що і допомагає розвивати мислення.

Також обидва філософи: і Б. Рассел і Дж. Дьюї, котрі читали лекції в Китаї та Японії, вважають що емоційна складова в освітньому процесі, під якою мається на увазі зацікавленість особистості відіграє одну з головних ролей. Отже, сенс процесу здобуття освіти не в заповненні лише знаннями від попередніх поколінь, а в розкритті самого розумового потенціалу учнів, в розкритті навичок дослідницької діяльності, в розвитку критичного мислення. Самі розвиток та навчання людини можливі якраз через взаємодію у «суспільному довір'ї» [15].

У західній традиції наука поступово формувалася як зовнішня опора для «внутрішньо недосконалої, гріховної людини. І саме розвиток науки допомагає подолати її неміч та безсилля перед природою» [51, р. 54]. На думку Б. Рассела, з часом це все більше і більше сприяло спробам людини досягнути влади, панування над навколишнім світом. Китайська ж філософська традиція орієнтована на абсолютно інші цінності та завдання. Китайські філософи вважали людину з народження доброю та намагались спрямовувати її на внутрішній розвиток та самовдосконалення. Дана мета супроводжувалась пошуком вічних людських цінностей і встановленням внутрішньої рівноваги особистості. Китайська філософія головними проблемами називає ті проблеми, які пов'язані з практичним сприйняттям людини та світу, не звертаючись до проблематики обґрунтування та побудови логічних конструкцій. Це і стало причиною послаблення

зацікавленості китайськими мислителями досягненням максимальної точності та логічності філософської думки. А це з часом лише збільшило розрив між східною та західною світоглядними думками.

Б. Рассел пише про традиційну філософську думку Китаю як про таку, що припинила творення нового на шляху розвитку, так само як і мистецтво та література, а отже, її можна назвати непрогресивною. Це, на думку філософа, не було неминучим, проте це трапилось саме через відсутність нових матеріалів. «Китайські студенти є надзвичайно розумними та талановитими. Вища освіта Китаю страждає від відсутності фондів та бібліотек, але аж ніяк не страждає від недостатчі найпрекраснішого людського матеріалу» [167, р.82]. В даному контексті, Б. Рассел, також критикує вплив християнства в Європі, здійснюючи акцент на тому, що «хоча в Китаї наука і не займала основних позицій, проте вона не мала б таких перешкод на шляху свого розвитку, які вона мала в Європі, коли Церква стала основною причиною припинення її розвитку» [167, р.83].

Так, британський мислитель передбачив необхідний шлях розвитку Китаю. Адже саме він переконував світ, що ймовірним є те, що китайці отримають першість в порівнянні з Європою. Адже вони із особливим новаторством підходять до проблем, які перед ними стають. Фактично, той ентузіазм щодо розвитку науки, який Б. Рассел вбачає в Молодому Китаї, нагадує йому ренесансний дух в Італії XV ст.

Китайські митці, на думку філософа, прагнуть звести свою творчість до попередніх надбань мистецтва. «Китайці отримують надзвичайне задоволення від своїх картин, адже при їх спогляданні є можливість розгледіти особливості маніфестацій різних способів життя» [167, р.44]. В них не прослідковується ідеал прогресу, який Б. Рассел вбачає в творчій спадщині західних митців. Консервативні китайці говорять так само, як давні китайські мудреці. «Якщо хтось скаже китайцеві про хоча б найменший прогрес, китаець йому відповість: «Для чого ви шукаєте прогрес, якщо ми можемо насолоджувємось тим, що вже зараз є неперевершеним?» [167, р.56].

Дана точка зору, яка спочатку стає абсолютно неприйнятною для європейця, поступово змінює погляд європейця. І людина, яка прислухається до китайської мудрості, розуміє, що багато з тих речей, які ми називаємо прогресивними, дійсно є лише зміною, наслідки якої ми не можемо передбачити і яка можливо й не приведе до необхідної мети.

Таким чином, основною проблемою, з якою зіткнулись Китай та Японія в контексті міжкультурного діалогу стало питання створення самобутньої освітньої системи та філософсько-освітньої думки зі збереженням національної філософської спадщини та водночас можливістю нарощення нового західного знання. Зорієнтованість на західні моделі освітніх систем означала небезпеку втрати національної самобутності. Водночас закоренілість та неефективність пануючої освітньої традиції несла в собі ще більшу небезпеку для народів, які страждали від голоду, неосвіченості, корумпованості систем влади і т.д.

Б. Рассел вважає, що настануть значні зміни лише тоді, коли людина зможе реалізовувати свої творчі задуми. Філософ бачить вихід з ситуації творчої кризи західної людини в девізі «Виховуйте наших вчителів» (Б. Дізраелі). Це повинно бути виховання, яке пропагуватиме справжні культурні цінності, а не утилітарне бажання держави виробляти необхідні товари, насолодитися якими в людини не буде часу. «Який прекрасний був би світ, в якому жодна людина не мала б права працювати на біржі, поки не здасть іспит з економіки та грецької поезії, і в якому політики були б зобов'язані мати знання з історії та сучасної поезії!» [137, р.139]. Сучасний світ є складним та розгалуженим, постійно збільшується кількість організацій. Проте ті, хто володіє даними компаніями та організаціями, на думку Бертрана Рассела, в переважній своїй більшості неосвічені люди, які навіть не усвідомлюють наслідків своїх дій та політики.

Розгляд проблеми освіти в Китаї та Японії як предмет філософського дослідження Б. Рассела вимагав вивчення основного пласту філософських ідей, історико-філософського контексту, який передував ситуації, котра

склалась та врахування орієнтації на збереження самобутності з можливістю набуття нового знання та поширення освіти серед населення.

Давнє вчення, переконаний філософ, було надзвичайно обмеженим, адже суть його полягала лише в некритичному вивченні китайських класиків та їх визнаних коментаторів. Завдяки впливу Заходу, стало відомим, що географія, економіка, геологія, хімія тощо, приносять більшу практичну користь, аніж моралізація колишніх віків. «Молодий Китай» – так називали студентів, які навчались в європейських вищих навчальних закладах – визнавав тогочасні потреби, можливо, і мав недостатню повагу для давньої традиції. Проте, навіть найсучасніші школи зберегли традиційні чесноти модернізації, ввічливості та специфічність характеру. В філософа є сумнів, чи ці чесноти збережуться після декількох десятиліть західної та саме японської взаємодії.

Аргументи за та проти традиційного типу вищої освіти точно такі ж як в суперечці щодо класичної освіти в Європі, тому Б. Рассел приходить до одного й того ж висновку в обох випадках: існування фахівців, які володіють традиційними методологіями навчання надзвичайно необхідне, проте разом з тим навчальний план повинен брати до уваги сучасні потреби, використовувати сучасну мову та враховувати стан сучасних міжнародних відносин. Даний погляд на реформи в освіті є характерним як для Б. Рассела, так і для всіх тогочасних реформаторів освіти в Китаї.

Другий тип вищої освіти в Китаї представлений школами, створення яких було ініційоване місіонерами і які майже повністю знаходяться в руках американців. Тобто Б. Рассел зазначає, що американська світоглядна та методологічна позиція в Китаї щодо проблем освіти була запозичена з «компенсації Боксера».

У цих навчальних закладах викладали як американські, так і китайські спеціалісти в галузі освіти. Б. Рассел особисто не мав можливості спостерігати, як проходить таке навчання, проте пророблена місіонерами робота, змусила його вважати, що такий підхід є продуктивним та корисним.

Найбільшою перевагою американських навчальних закладів загалом, філософ вважає той факт, що студенти мають можливість вивчати англійську мову. Китайська мова надзвичайно відрізняється від європейських мов тим, на думку автора, що навіть з найдосконалішими перекладами студент, який знає лише китайську, не має змоги розуміти європейські ідеї, закладені в англійському тексті; тому вивчення європейських мов, зокрема – англійської, має велике значення для китайських студентів.

Китайське інтелектуальне середовище прагне науковості, проте не прагне індустріалізації та капіталізму, вважає Б. Рассел. «Сучасні китайські школи та університети відрізняються від європейських: адже вони не є осередками несамовитого націоналізму, такими осередками, якими б могли стати в будь-якій іншій країні. Це установи, в яких студент навчається вільно мислити, його робота оцінюється лише за критерієм наявності розумових здібностей, а не практичності його мислення. Результатом цього стало те, що серед кращих молодих людей ми можемо спостерігати інтелектуальну безкорисливість» [167, p.95].

В мисленні китайської молоді поєднується патріотизм із ентузіазмом до розуміння та прийняття звичаїв західних народів, такий який був поширений і в Японії ще до завоювання її Англією. «Цинізм у Китаї асоціювався лише з імператорським режимом та його представниками, і досі зберігся тільки серед непримиренних мілітаристів, які руйнують свою країну з 1911 року, проте як такий він відсутній в мисленні сучасних китайських інтелектуалів» [167, p.75]. Британський філософ називає європейських студентів зарозумілими, самовпевненими, і такими, що звикли поводити себе так, неначе немає нічого, чого б вони не вивчали чи не знали. Сучасна молодь на Заході сповнена цинізму – і цьому є причина. Молоде покоління не лише не здатне вірити в те, чому його навчають, воно взагалі не здатне вірити, зазначає мислитель.

Толерантність китайського народу, на думку Б. Рассела, є надзвичайно широким поняттям, в порівнянні з тим, що розуміють європейці під

толерантністю. Адже «ми уявляємо себе дійсно терпимими, лише тому що ми більш терпимі, ніж наші ж такі предки. Але ж ми досі застосовуємо політичні та соціальні переслідування, більш того, ми, європейці, твердо переконані, що саме наша цивілізація і саме наш устрій життя є набагато кращими, ніж будь-які інші. І це проявляється настільки сильно, що коли ми зустрічаємо націю хоча б чимось подібну до китайської, ми переконані, що кращим, що ми можемо зробити для них, є необхідність зробити їх подібними до себе» [167, с.80]. Б. Рассел вважає, що така світоглядна позиція є глибокою помилкою європейської цивілізації. Філософ зазначає, що середньостатистичний китаєць, навіть якщо він живе бідно, є набагато щасливішим, ніж будь-який пересічний англієць, і він щасливіший, тому що його нація будується на гуманному та цивілізованому способі життя, на відміну від європейської.

Французька революція залишила по собі ідею того, що шлюб має стати результатом романтичного кохання двох осіб, на думку Б. Рассела. Тоді як для китайців є характерною більша стриманість, розсудливість, але аж ніяк не велика емоційність. «У Китаї кохання – це надзвичайно рідкісне явище, і про нього історики писали лише в окремих випадках, наприклад, коли недоброчесного імператора обманула негідниця. В китайській культурі поєднуються несхвальне ставлення до сильних емоцій та чітке правило, яке постулює, що людина в будь-яких обставинах підпорядковувався лише велінням розуму» [141, р.45]. Б. Рассел переконаний, що насаджування в європейській традиції надмірної емоційності як блага та прояву людського начало мало надзвичайно негативні наслідки для кожної людини зокрема, та для цивілізації – загалом.

Надзвичайно важливо, переконаний Б. Рассел, спробувати зрозуміти світогляд і можливості Молодого Китаю. Британський філософ багато часу провів серед тих китайців, які мали сучасну освіту, і зробив спробу дати загальне уявлення про їх ментальність. Тому Б. Рассел розрізняє два покоління: «старші люди, які обрали свій шлях боротьби і були майже

звільнені від традиційних конфуціанських забобонів; і молоді люди, які знайшли сучасні школи і коледжі, які містять цілий світ сучасних мислячих людей, готових дати розуміння і підтримку у неминучій боротьбі проти культу предків. Старші покоління – люди різні у віці від 30 до 50 років – які пройшли зовнішню та внутрішню боротьбу, нагадують раціональне покоління Дарвіна та Міля» [167, р.53]. Необхідно було чимало часу та зусиль, щоб звільнити їх уми від вірувань, які їм прищепили в юності, і повернути їхні думки до нової науки, нової етики. «Уявіть собі, (скажімо) Плотіна, який відмовився від тіней і дивним чином був змушений поважати пана Генрі Форда; це дасть вам певне уявлення про багато століть, через які ці люди були змушені пройти в процесі становлення цивілізації» [167, р.53].

Не варто вважати, що Б. Рассел переконаний в тому, якщо китаєць освоює культуру та філософську думку західної цивілізації, то повинен ставати її послідовником. «Це може статися лише серед неосвічених чи невігласів, особливо, коли вони приймають християнство», на думку філософа, але «цього не відбувається серед кращих». Вони залишаються китайцями, критичними по відношенню до європейської цивілізації, навіть якщо вони засвоїли її особливості. «Вони зберігають певну кристалічну щирість і зворушливу віру в ефективність моральних законів; індустріальна революція ще не вплинула на їх мисленнєві та духовні процеси» [167, р.53]. Китайська людина ніколи не переконана в абсолютній вірності своєї думки чи погляду на певну ситуацію, що сильно різнить її з європейцем. У даних питаннях китайці відрізняються від більш розвинених країн, і зокрема з Америки. І китайці намагаються не вдаватись до жорстокості і до будь-якої діяльності, яка не є корисною.

Філософ зазначає, що «існує одне китайське традиційне переконання, якого позбавитись дуже важко. Воно полягає в тому, що правильні етичні переконання є важливішими, ніж ґрунтовне наукове знання» [167, р.54]. Ця точка зору, звичайно, походить від конфуціанської традиції, і є характерною для доіндустріального суспільства. І вона знайшла б підтримку у Руссо або

доктора Джонсона, і в широкому сенсі усіма «до-бентамцями». Ми, на Заході, зараз нахилились до протилежної крайності: ми схильні думати, що технічна ефективність це все і моральні установки – ніщо» [167,р.54]. Б. Рассел зауважує, що коли європеець читає новини про винайдені нові хімічні речовини, бомба з якими може знищити цілі міста, він може подумати, наскільки це серйозно, проте найсильнішим в ньому буде почуття поваги та захоплення науковим досягненням. Науку Б. Рассел називає Богом європейців: «ми говоримо йому: «Хоча ти уб'єш мене, але я буду вірити в тебе». І він вбиває нас» [167, р. 54]. У китайців на противагу європейцям, зауважує філософ, є віра в те, що добрим є, що дійсно необхідне.

Філософ вважає, що те, чому Захід може навчити Китай – не мораль, не етичні принципи управління, а наукові та технічні знання. Реальна проблема для китайських інтелектуалів – це «отримати західне знання, і не отримати механістичний світогляд» [167, р.54].

Під «механістичним світоглядом» Б. Рассел має на увазі те, що характерне для імперіалізму, більшовизму і ХАМЛу; і те, що відрізняє їх від китайського світогляду. Даючи негативну оцінку «механістичному світогляду» він називає його «тим, що звикло використовувати людство як сировину, для власних наукових маніпуляцій, для задоволення своїх забаганок» [167, р.55]. Дані системи, на думку Б. Рассела, завдяки своїм західним адептам, виховували презирство до іншої частини людства, за винятком потенційних новонавернених, і віру в те, що прогрес полягає в поширенні їх доктрини. Вони обидва виховують віру в правління і життя проти природи. Ця точка зору, яку філософ називає механістичною, така ж давня як і релігія, хоча техніка надала їй нових і більш небезпечних форм.

Щодо проблеми американізму в Китаї та Японії, то тут прикладами типової американської роботи в Китаї Б. Рассел називає три установи: Цинь-Хуа коледж, Пекінський об'єднаний медичний коледж (пов'язаний з лікарнею Рокфеллера), і так званий Пекінський університет та американські школи в Японії. Цзинь-Хуа коледж має атмосферу невеликого

американського університету, пише Б. Рассел. Половина викладачів в ньому американці, половина – китайці. В ньому популяризують такі чесноти, як любов до чистоти, пунктуальності, точності, ефективності. Філософ вважає, що великою заслугою американських установ в цілому, стало те, що китайські студенти можуть вивчати англійську мову.

Особливість китайської філософії, на думку Б. Рассела, полягає в тому, що вона побудована людьми, які переконані, що мудрість є більш важливою, ніж матеріальні цінності. Саме тому західний світ прийняв Схід як нецивілізований та нерозвинений народ. «Китайці – велика нація, котра нездатна знаходитись під постійним тиском з боку іноземців. Вони в жодному разі не погоджуватимуться прийняти наші західні недоліки заради того, щоб отримати військову силу та військове забезпечення; проте вони готові прийняти наші доброчесності заради того, щоб просуватися в своїх пошуках мудрості» [167, р.96]. Б. Рассел зазначає, що якщо узагальнити розуміння того, що є головною відмінністю між китайцем та європейцем, то варто сказати, що китайці прагнуть задоволення, тоді як європейці – влади. Європейська традиція пропагує жагу влади над оточуючими і власне над природою. Саме заради отримання влади європейці створюють сильні держави, і заради неї, на думку Б. Рассела, вони створили і науку.

Отже, Б. Рассел звернувся до східної філософії в пошуках духовного збагачення, з надією на мирний обмін досягненнями та цінностями таких різних традицій. Освіту філософ називає найнеобхіднішим елементом розвитку культури та суспільства. Саме в процесі виховання та навчання здійснюється становлення особистості тієї чи іншої цивілізації. Б.Рассел запропонував створити нову освітню модель, яка ґрунтувалася б на діалозі Заходу та Сходу, кращого з обох культур, раціонального та духовного. Саме у частковому поєднанні духовності та гармонійності з природою, які характерні для Сходу, з наукою Заходу філософ вбачав розвиток та мирне співіснування всього людства.

Філософ вважав необхідною асиміляцію західних досягнень науки та освіти Китаєм. Саме в розвитку науки та освіти філософ вбачав можливість подальшого розвитку Китаю. Китайська традиція показала вже певну відкритість до інших напрямків та течій, наприклад, у випадку з неоконфуціанством, яке виникло після зіткнення конфуціанства з буддизмом, як зазначав А. В. Ломанов. Також у XX ст. «філософія життя» стала досить відомим філософським напрямом серед культурних діячів та науковців Китаю, до яких належать Лу Синь та Чен Дусь. Б. Рассел здійснив спробу відкрити нові інтелектуальні горизонти. І хоча філософ не залишив по собі на Сході філософської школи, проте здійснив значний вплив на становлення філософії в Китаї в XX ст. Так, Чжан Цзюньмай та Чжан Дунсунь також підтримували ідею міжкультурного діалогу, до якого закликав філософ. Вони вважали необхідними не лише адаптацію до західних цінностей та прийняття західної науки, а й глобальний синтез через зміни в західній традиції завдяки духовному збагаченню східними цінностями.

Японські дослідники Йоко Онда (Yoko Onda), Такеші Мацуїші (Takeshi Matsuishi) в статті «Освітня теорія Бертрана Рассела» зазначають, що Б. Рассел став одним з перших філософів, хто задав питання: «для кого освіта? До XIX ст. освіта була привілеєм виключно дітей з аристократичних або багатих сімей. Вчителі були ерудованими вченими. Кожен вчитель вчив тільки одну дитину. Звичайним дітям, тобто переважній більшості дітей, очевидно, не надавалось такої можливості. Б. Рассел піддав різкій критиці дану ситуацію, вважаючи, що такий метод виховання доступний тільки привілейованого класу, не має місця в рівноправному суспільстві» [176, р.1]. Положення британського філософа про освіту, яка повинна бути доступною для всіх дітей, викликало підтримку серед японських вчених.

Освіта повинна приносити користь людству. Проте вона не повинна ставати способом управління дітьми для конкретних цілей. На думку Б. Рассела, а слідом і японських вчених, вона повинна заохочувати в дітях природню допитливість та допомагати їм вирішувати проблеми і досягати

щастя за власною ініціативою. «На жаль, часто просто використовували освіту для створення конкретних переконань у дітей. У Японії під час Другої Світової війни, діти отримували однобоке знання та філософію звеличування своєї нації. Аналогічними були виховання в нацистській системі освіти. Такі системи освіти були дуже ефективні, але їх трагічний результат відомий всім» [176]. В даному випадку метою влади була не освіченість дітей, а діти були засобом для досягнення певної мети, пишуть японські дослідники. Б.Рассел переконаний, що діти не є засобом, а є метою. «Педагоги повинні любити дітей більше, ніж нації чи церкви. Що потрібно знати педагогам і те, що повинні вивчити діти – це розуміння того, що «знання повинно спрямовуватись любов'ю». Проблема насаджування застарілих переконань є серйозною проблемою, вважають автори статті. Важливим є освіта дитини в ранньому віці, а саме – виховання батьками. Адже саме в цей час закладаються основи, на ґрунті яких в подальшому буде розвиватись особистість.

Б. Рассел пише про японців як про відповідальних, рішучих, здатних до великих жертв заради ідеалу, людей. Проте також філософ називає характерними для більшості з них жорстокість, нетерпимість та «заміфологізованість». Але ці дефекти в жодному разі не окреслюються Б. Расселом як універсальні. Говорячи про американців та японців, британський філософ зазначав, що американці вірять в те, що їхня релігія, етика та культура набагато вищі від релігії, етики, культури Далекого Сходу.

Філософ здійснює аналіз головних відмінностей між Китаєм та Японією через порівняння їхнього ставлення до Заходу. Китайці, на відміну від японців, зацікавлені не в тих речах, які можуть приносити збагачення або військову міць, але в тих, які можна назвати етично та соціально вагомими, чи тих, які мають інтелектуальну цінність. Дехто з китайців, як пише автор, говорили, що не були такими категоричними в період до 1914 року, проте війна змусила їх розгледіти величезні дефекти, притаманні західному типу життя. Молоді інтелектуали Китаю звертались до мудрості Заходу і вони

були переконані, що саме більшовизм може допомогти їм знайти спосіб виходу з кризового становища. Ця надія, на думку британського філософа, також скоро принести розчарування китайському народу, і незабаром він усвідомить, що повинен знайти свій власний шлях за допомогою нового синтезу. «Японці прийняли європейські дефекти та змогли зробити їх притаманними своєму народу, проте варто надіятись, що китайський народ зробить прямо протилежні висновки з даної ситуації та збереже свою традицію та свої переваги, прийнявши наші» [151, р.17].

Природно, Б. Рассел побачив зв'язок між освітою в широкому сенсі і соціальним прогресом. За його словами, саме освіта є ключем до нового світу. Перш за все, вчитель повинен прагнути виховувати в своїх учнях толерантність, демократичність, які є шляхом до зрозуміння тих, хто відрізняється від нас самих. Це, мабуть, природний людський імпульс – дивитися з жахом і відразою на всі звичаї, відмінні від тих, до яких ми звикли. Проте цей вид неосвіченої нетерпимості є протилежністю цивілізованій перспективі, і є однією з найсерйозніших небезпек, перед якими опинився наш світ [176]. Саме в цьому ж контексті, Б. Рассел припустив, що широке поширення знання, яке ґрунтується на доказах та фактах, а не на забобонах, матиме величезні соціальні наслідки для країн Сходу.

Несподіванкою для Б. Рассела стала позиція Китаю стосовно повної рівності між чоловіками і жінками в сфері освіти. «Становище жінок в Пекінському університеті краще, ніж в Кембриджі. Жінки допускаються до іспитів і отримання ступенів, і є жінки – викладачі в університеті. Жіноче педагогічне училище в Пекіні, де викладають жінки, на думку філософа, є «однією з найпрогресивніших організацій, де дух вільного дослідження серед дівчат шокував би більшість британок» [167, р.148]. Дійсно, ректором Пекінського університету з 1916 року був в минулому міністр просвітництва в Китайській республіки Цай Юаньпей, який виступив на захист дозволу отримання освіти жінками. Адже після Синьхайської революції 1911 року

становище жінки в Китайській республіці покращилось: відбувся перегляд старих цінностей та зміна орієнтирів на більш гуманістичні.

Б. Рассел переконаний в необхідності звільнення китайської інтелігенції від традиційної ідеології феодалізму, і для китайської філософії він пропонує вихід – науковий метод. Китайська інтелігенція, серед якої і студенти, котрі слухали лекції філософа, шукали в його філософії відповіді на питання щодо трансформації суспільного устрою. Б. Рассел в свою чергу закликав до поваги китайської традиції, проте не потрібно знаходитись в залежності лише від традиції, адже заради мирного життя необхідно завжди розвиватись та навчатись. Таким чином, британський філософ не намагався відкинути давню китайську традицію, адже в мистецтві, літературі та філософії Китаю він вбачав величезну цінність для Заходу.

2.3. Східні вчення в інтерпретації Б. Рассела

Луїс Грінспен та Стефан Андерсон у вступі до роботи «Бертран Рассел про релігію» («Bertrund Russell on Religion») зазначають, що традиційно дослідження релігії означало в основному тлумачення Святого Письма. Проте з часом визначення поняття релігії стало відкритим питанням, адже сам термін почав вміщувати в себе такі форми релігії, наприклад, як буддизм, який виключає християнське розуміння поняття «Бог» [76]. На думку Б. Рассела, релігія не обов'язково повинна містити поклоніння саме надприродному Богу. Про віру не варто говорити, вважає філософ, коли «мова йде про те, що два на два чотири або про те, що Земля кругла. Про віру ми говоримо лише в тому випадку, коли хочемо підмінити докази почуттями» [76]. В есе «Сутність релігії» філософ пише, що якщо віри в бога немає, поклонятися можна великим людям і великим звершенням, проте це завжди важко через недосконалість і обмеженість таких об'єктів [76]. Релігія, таким чином, на думку філософа, стає результатом поєднання двох видів поклоніння – «вибіркового поклоніння благу, оскільки воно є благим, і неупередженого поклоніння всьому існуючому» [148]. Перше, пише

Б. Рассел, є джерелом теїзму, друге – пантеїзму. Проте сама віра не називається філософом наслідком поклоніння.

Британський філософ критикує будь-які прояви фанатизму і заперечує необхідність будь-якої системи догм. Тому об'єктом його критики стають не лише релігії, а й політичні режими, які мають власну систему догм та покарань. Визнаючи певний позитивний вплив релігії на розвиток цивілізації, філософ неодноразово підкреслював, що саме наука стала причиною перегляду релігійних норм. «Релігія, позбавлена догм, в певних відношеннях може бути величнішою та більш релігійною, ніж релігія, заснована на вірі в те, що наші ідеали здійсняться в зовнішньому світі» [148, р.23]. За Б. Расселом, об'єкт поклоніння не обов'язково повинен існувати, і не правильно вважати, що без віри в бога не може існувати поклоніння.

Розуміння Б. Расселом релігії як «особистісного містицизму та почуття» має спільні точки дотику з філософією Спінози. Кеннет Блеквел (Kenneth Blackwell) в праці «Спінозистська етика Бертрана Рассела» («The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell») прослідковує подібність між концепцією «смирнення» («self-abnegation») Б. Рассела, яка, на його думку, походить від Спінозової, та ідеєю «звільнення» у Буддизмі [81, р.8]. У вченні Спінози Бог деперсоналізується, а внутрішнє звільнення від світу стає основою свободи людини. У Б. Рассела смирнення означає звільнення від психологічного та етичного егоїзму. Смирнення для Б. Рассела означає безкорисливе прийняття світу. Як написав філософ в листі до Оттолін Морел «смирненність та прийняття є цінними в житті, вони вчать полюбити причину болю, якщо не можеш від нього звільнитись» [124, р.39]. Щодо християнства, то Б. Рассел називає три поняття, котрі необхідно запозичити від даної релігії: смирнення, поклоніння та любов.

Вся система етики в католицизмі та протестантизмі, на думку Б. Рассела, потребує перегляду та відмови від великої кількості передсудів. Британський філософ в питаннях релігії називає себе послідовником Лукреція, називаючи її хворобою, породженою страхом [42], проте все ж не заперечує того факту,

що частково релігія мала позитивний вплив на розвиток європейської цивілізації. Проте саме швидкий розвиток науки та техніки став причиною звернення до перегляду усталених релігійних норм.

Інституціоналізовані релігії, за Б. Расселом, поділяються на два види: перші – ті, які існують з давніх часів і чиє походження є невідомими, і другі – засновані індивідами і чиї появи та розвиток можна прослідкувати [76, р.70]. Більшість релігій можна віднести до другої категорії, на думку філософа. Перших прадавніх релігій, порівняно мало; прикладом таких є – Ченду в Японії; такі релігійні звичаї, як поклоніння Небу і Землі в доконфуціанському Китаї; добуддійські вірування в Індії; юдаїзм, який передував християнству. Б. Рассел розрізняє доісторичні релігії, чию появу неможливо датувати, та «історичні релігії» – великі світові релігії, такі як Буддизм, Іслам, Християнство і Марксизм.

Поняттю «релігія», як зазначає Б. Рассел, важко дати остаточне визначення. І дане твердження не пов'язане лише з проблемою догм. Релігію Б. Рассел називає соціальним феноменом, і в своїй більшості релігійні вчення мають мало спільного з церквами та послідовниками [42]. Так, конфуціанство філософ називає релігією. В деяких формах ліберального християнства догматизм, зазначає філософ, зводиться до мінімуму. Важливо зазначити, що зі всіх великих світових релігій, Б. Рассел говорить про буддизм, як найближчу йому, особливо в його ранніх формах, тому що він пов'язаний з найменшими загрозами переслідування та насильства над людиною [76, р.30].

У своєму есе «Місце науки в ліберальному світі», філософ стверджував, що основою наукового світогляду є відмова розглядати наші власні бажання та інтереси як підґрунтя для розуміння світу. Наукова об'єктивність є не просто способом контролю, на думку філософа, але досить схожа з неупередженістю містика, який бачив всі речі таким способом, який в буддизмі називається безпристрасністю та відокремленістю. Таким чином, Б. Рассел пропонує твердження, що релігії Сходу мають більше спільного з

наукою, ніж релігія на Заході [76]. Проте не здійснює достатньої аргументації даного судження.

Говорячи про Китай, філософ зазначає, що лише одна велика зарубіжна стихія проникла в традиційну цивілізацію Китаю, і це – буддизм. Буддизм потрапив до Китаю з Індії та поступово зайняв своє місце в релігійному середовищі країни. Б. Рассел здійснює порівняння європейця та китайця в питаннях релігійної приналежності. «В Європі віра, отримана в спадок від євреїв, є нетерпимою до інших вір. Догми християнства та ісламу, в їх ортодоксальних формах побудовані таким чином, що жодна людина не може прийняти обидві. Натомість в Китаї такої жорсткої несумісності не спостерігається; людина, яка називається буддистом, вільно може прийняти також і конфуціанство, тому що перше не є несумісним з другим. В Японії така ж ситуація: більшість населення – як буддисти, так і синтоїсти» [167, р.127]. Проте Б. Рассел також акцентує увагу на принциповій відмінності між буддизмом і конфуціанством, яка і стає причиною для індивіда все ж надати перевагу одному або іншому, навіть якщо він і приймає обидві. «Буддизм – це релігія в прямому сенсі цього слова. Він проголошує, що володіє містичними доктринами шляху порятунку заради майбутнього життя. Він проголошує, що освіта може вилікувати людський відчай, який є природнім станом для тих, хто не мав релігійної віри» [167, р.128].

Незважаючи на явні географічні переваги, стабільність китайської цивілізації принципово змінилася після введенням буддизму, стверджує Б. Рассел. Результатом співіснування двох релігій в Китаї, на думку філософа, стало те, що більш релігійні та споглядальні люди звернулись до буддизму, а активний адміністративний тип людей – до конфуціанства, яке було офіційною релігією, і прибічники якого розглядались в якості кандидатів на службу при Імператорському дворі. І відповідно, багато віків уряд Китаю був в руках літературних скептиків, чиєму володарюванню не вистачало в тих якостей, енергії та деструктивності, яких західні країни

вимагають від своїх правителів. Справді, пише філософ, вони відповідали максимі Чжуан-цзи.

З статті Б. Рассела «Перше враження від Китаю» («First impressions of China») можна виокремити рядки, котрі демонструють прихильне ставлення філософа до буддійської традиції: «Якщо він [мандрівник] людина, у якої головний інтерес в мистецтві і красі, він, ймовірно, продовжуватиме вважати згубним вплив Європи: він буде спостерігати занепад китайського живопису і китайської поезії. Він знайде чарівність старого світу в буддійських монастирях і буддійської думки» [124, 20]

Навряд чи китайці, пише Б. Рассел, можуть зрозуміти, що різні релігії не можуть співіснувати в межах однієї країни. Адже в Китаї одночасно можна бути і буддистом, і конфуціанцем і кожен є терпимим до іншого. Особливістю Заходу ж є тверде переконання, що саме та чи інша релігія є абсолютною істиною. Історія західних релігій передбачає, що поняття «релігія» на Заході своїм конотатом має «страх». Чи, наприклад, слово «переслідування» має сенс, коли говоримо про релігію, вважає Б. Рассел, тому що це практикувалось виключно проти тих, хто не дотримувався догм певної релігії.

Вчення буддизму, філософ, називає «глибоким, обґрунтованим, розумним, історично найменш шкідливим і найменш жорстоким» [76]. Недоліком ж буддизму філософ вважає те, що дана релігія фокусується тільки на питанні про те, чим є людина, а не на тому, чим є Всесвіт. Так, буддизм не прагне до істини, і, на думку Б. Рассела, в кінцевому рахунку намагається переконати людей вірити у вчення, яке базується на суб'єктивних припущеннях. Суб'єктивні судження викликають хибні вірування. Б. Рассел вважає, що немає значення яка релігія, якою неоднозначною є віра і як вона виражається. Проблема виникає тоді, коли відбувається підстановка під суб'єктивне почуття об'єктивних доказів. Певні релігійні переконання можуть бути прийняті в якості домінуючої сили в нашому повсякденному житті. Проте, що стосується віри в факти, то чим далі

ми від релігійних та ідеологічних переконань, тим краще для науки. [76, р. 75]. Буддизм з його відмовою від питань «чи існує Бог?», «що є істина?» визначається Б. Расселом як релігія, «яку б він обрав, якщо потрібно було б обирати».

Буддизм в його ранніх формах не був теїстичним, пише філософ. Що є важливим в розумінні релігії – це проблема взаємозв'язку засновника і самої релігії. Так, «Будда був освіченою та доброю людиною, котра на смертному одрі сміялась, проте Тибет вирізнявся своєю титанічністю та жорстокістю» [76]. Щодо буддизму, як єдиної чужої для Китаю релігії, тут Б. Рассел дещо спростив реальний стан справ. Адже несторіанство і магометанство були введені в Китай на початку VII ст. під час правління великої Династії Тан. Мусульманство формує одну з п'яти основних рис китайської нації. Християнство було введено в Китай не пізніше правління Династії Мін XV-XVII ст. [76, р.12]. Зв'язок Китаю та Заходу був розірваний на початку XVIII ст. імператором Юнг Ченом з династії Цин, в основному з політичних міркувань.

Таким чином, китайська інтелектуальна традиція була збагачена давньоіндійською філософією після її зустрічі з буддизмом. «На жаль, мирна взаємодія двох великих цивілізацій зустрічається досить рідко, як, наприклад, зміна китайського культурного простору під впливом індійського, мається на увазі адаптація буддистських шкіл до китайського духовного простору. Це пояснюється тим, що через наше нетерпиме ставлення ми схильні вважати, що якщо людина сповідує одну релігію, то вона не може сповідувати іншої» [167, р.89.]. Б. Рассел наполягає на можливості мирного співіснування різнорідних елементів з різних культур, оскільки гармонійні стосунки між різними культурами важливі при створенні умов для кращого майбутнього всього людства.

Б. Рассел називає конфуціанство етичною системою, а не релігією в розумінні європейської традиції. Адже конфуціанство не пов'язане з вірою в надприродне чи з містичними віруваннями. Етика Конфуція, на відміну від

християнства, не надто «піднесена» для звичайних людей в її практиці. Британський філософ порівнює вчення Конфуція з уявленням про старомодний ідеал джентльмена XVIII століття. Дану позицію він ілюструє цитатою Ліонеля Гілза (Lionel Giles) про вчення Конфуція: «Справжній джентльмен ніколи не сперечається. Якщо дух суперництва є неминучим, відбувається змагання зі стрільби. Тим не менш, навіть тут він чемно вітає своїх опонентів, перш ніж приймати свою позицію, і знову тоді, коли програв, він з гідністю приймає поразку. Навіть в конкуруванні, він залишається істинним джентльменом» [167,р.1].

Конфуціанство не має спільних рис з іншими релігіями, вважає Б. Рассел. Воно виховує людину, як пише Б. Рассел, у гармонії зі світом, в пошуку «законів» життя. Етичні принципи конфуціанства не ґрунтуються на жодних метафізичних чи релігійних догмах; воно є виключно мирським. Отже, британський філософ називає три елементи, які є складовими китайського менталітету: конфуціанство, даосизм і буддизм. Праці Конфуція він характеризує як «етичні, і його головним завданням було навчити людей тому, як правильно поводитися в різних випадках. А його система, яка розвинена його послідовниками, є видом чистої етики, без традиційних релігійних догматів; це не призвело до потужного священства, і це не привело до переслідувань» [167, р.57]. Існує один, пише Б. Рассел, важливий чужоземний елемент у традиційному цивілізації Китаю – буддизм. Конфуція ж він називає «соціальним генієм».

Традиційна доктрина ортодоксального християнства, як її проповідували місіонери на Далекому Сході, ґрунтувалась на визнанні гріховності та нечестивості людини, та її вічному покаранні, пише філософ. Китайці, на думку Б. Рассела, можливо б, і не мали жодних проблем в прийнятті доктрини первородного гріха, якщо б використовували її лише відносно європейців. Проте, іронічно підкреслює філософ, «коли їм говорять, що їх власні предки знаходяться у пекельному вогні, вони обурюються» [167, р.7]. Конфуцій ж вчив, що люди народжуються добрими, і якщо вони все ж

стають злими, то це відбувається лише по причині надання поганого прикладу чи через погане виховання. Ця відмінність між традиційною західною та східною традиціями, на думку Б. Рассела, має глибокий вплив на світогляд китаїця.

Основою повернення до добра, на думку Б. Рассела, було вчення даосизму, яке на той час існувало в Китаї, вчення в значно більшій мірі споріднене з християнством, аніж з конфуціанством. Б. Рассел звертається до спадщини засновника даосизму. «Лао-цзи говорить, що з добрими він буде добрим; з недобрими він також буде добрим, для того, щоб зробити їх добрими. З вірними він триматиме віру; з невірними також триматиме віру; для того, щоб вони, можливо, стали вірними. Навіть якщо людина погана, хіба не правильніше спрямувати її? Відплатіть добром на зло» [167]. Наводячи дані слова в праці «Проблема Китаю», філософ зауважує схожість позиції Лао-цзи з певними частин Нагірної Проповіді. Для прикладу наводить цитату Лао-цзи: «Неповне стає повним, криве стає прямим, порожнє стає наповненим, старе змінюється новим, прагнучи малого – набуваєш, прагнучи багато – помиляєшся» [167, р.3].

Філософ вважає, що хоча даосизм був витіснений конфуціанством, проте дух цього філософського вчення глибоко проник в китайський світогляд, що робить його більш ввічливим і терпимим, більш споглядальним ніж нестримність в житті на Заході. Б. Расселу імponує філософська доктрина «всезагальної любові» моїстів. Зауважуючи, що дана концепція носила більш гуманний характер, аніж конфуціанство, та здійснила прорив в сфері пізнання та логічних дослідженнях. Саме моїсти у V-III здійснили спробу створення нового суспільного устрою, закликали до відмови від війн та до визначення ідеї блага, як того, що є корисним для суспільства.

Даосизм вижив, але головним чином як чаклунство, зберігши свою поширеність переважно серед неосвічених верств. Б. Рассел зауважує, що доктрини даосизму з'явилися для практичних людей, які володіли Імперією, тоді як доктрини Конфуція були розраховані на те, щоб уникати суперечок.

Лао-цзи, на думку Б. Рассела, проповідував доктрину бездіяльності. Проте китайські губернатори, природно, віддали перевагу принципам конфуціанства, а саме – однорідного контролю, доброзичливості та люб'язності, оскільки вони акцентували увагу на добрі, якого не зміг добитись уряд. Ніколи не спадало на думку китайцям те, що зараз є характерним для більшості сучасних націй – мати одну систему етики в теорії та іншу на практиці. Б. Рассел критикує християнство як етичну систему, так як значні частини християнської етики, які є універсально загальноновизнаними, виявились «занадто хорошими для цього злого світу» [167, р.56].

Конфуція ж Б. Рассел схильний відносити швидше до типу Лікурга і Солона, ніж до великих засновників релігій. «Ті добродійності, котрі він прагнув прищепити не вимагали особистої набожності і не були призначені для забезпечення порятунку в майбутньому житті. Вони спрямовувались на забезпечення миру і процвітання суспільства тут, на землі» [167, р.28]. Світогляд Конфуція по суті консервативний, спрямований на збереження шани до минулих століть. Конфуцій прийняв існуючу релігію – виражений монотеїзм, в поєднанні з вірою в те, що духи мертвих продовжують існувати задля захисту своїх нащадків. Проте Конфуцій, пише Б.Рассел, не чинив жодного впливу на надприродні сили. У відповідь на запитання, він дав таке визначення мудрості: «Віддавати всі сили на служіння ближнім, глибоко поважати духів, зберігаючи при цьому з ними відстань» [167, р.28]. Проте шанування духів не було активною частиною конфуціанства, за винятком культу предків, який був частиною синівської шанобливості, і, таким чином, зливався з обов'язком перед ближнім. До добродійності також належить послух імператору, крім випадків, коли той був настільки порочним, що позбутися його божественного статусу – для китайців, на відміну від японців, які завжди вважали, що непослух імператору виправданий, якщо він керує державою дуже погано. Для підтвердження власної позиції Б. Рассел звертається до уривку з праці професора Г. Джайлза, яка підтверджує цю

точку зору: «Імператор формально вважався сином Божим після прийняття свого чину, і міг втратити своє становище в якості покарання за погане правління... Якщо правитель не впорався зі своїми обов'язками, то обов'язок народу – покласти його правлінню кінець, при цьому одночасно він позбавляється божественного статусу. Підтвердження даних слів знаходимо в наступному. Ми знаходимо таке оповідання, датоване приблизно 558 рік до н. е. Один з феодалних князів запитав чиновника, сказавши: «Чи зробив народ держави Вей неправильно, вигнавши свого правителя?» Той відповів: «Можливо сам правитель зробив дуже неправильно... Якщо життя людей стає нестерпним, а духи позбавлені жертвоприношень, які використовує правитель, то що люди можуть зробити, окрім як позбутися від нього?» [167, 29]. Ця доктрина, на думку Б. Рассела, і була причиною частих повстання в Китаї.

Подібно до греків і римлян, Конфуцій не говорив про людське суспільство про таке, що від природи є прогресивним; навпаки, пише Б. Рассел: «Конфуцій вважав, що правителі далекої античності були мудrimi, і люди були щасливими в такій мірі, яку дозволяв час». Практичний результат, закладений Конфуцієм подібно до інших мудреців античності, спрямовувався на створення стійкого суспільства, що тримається на певному визначеному рівні досконалості, але не вимагає змін в пошуках нового. Конфуцій викарбуваний в історії китайської цивілізації, а впродовж наступних трьохсот років китайці заснували імперію, що перевищувала в території та населенні будь-яку іншу. Незважаючи на варварські вторгнення монгольської та маньчжурської династій, періоди хаосу та громадянської війни, система Конфуція вижила, привнісши з цим в мистецтво та літературу цивілізований спосіб життя. «Це тільки зараз, через контакт із Заходом і зорієнтовану на Захід Японію, ця система почала руйнуватись» [167, р.4].

Синівська шанобливість (сяо) та культ предків (манізм), на думку Б. Рассела, є слабкими місцями в етиці Конфуція. Адже авторитет старшого покоління посилює тиранію давніх звичаїв. В даний час, переконаний

філософ, коли Китай стикається з проблемами, які вимагають принципово нового підходу до їх вирішення, ці особливості етичної системи Конфуція є перешкодою на шляху необхідної реконструкції. Ситуація, яка демонструє перевагу синівської шанобливості до батьків перед громадською думкою ілюструється наступною історією: «Один з феодалів звернувся до Конфуція, сказавши: «Ми маємо чесну людину в нашій країні. Його батько вкрав вівцю, і син свідчив проти нього». «У нашій країні, – Конфуцій відповів, – чесність – дещо інше. Батько захистить свого сина, і син захистить свого батька. Істинна правда має бути знайдена саме в такій поведінці» [167,р.14].

Найбільшою провиною перед родом в доктрині синівської доброчинності є бездітність, адже, вважається, що предки страждатимуть через те, що не мають нащадків і культ предків не продовжиться. Цілком можливо, вважає Б. Рассел, що саме ця доктрина зробила Китай настільки населеною державою.

Стародавні греки та римляни не відрізнялися від китайців в цьому відношенні, проте з розвитком їхніх цивілізацій важливість роду ставала все меншою. У Китаї ж цього не відбулось, вважає Б. Рассел. Проте, якими б не були недоліки синівської шанобливості в Китаї, це, безумовно, на думку філософа, є менш шкідливим явищем, ніж її західний аналог – патріотизм. Патріотизм завжди спрямований на боротьбу, тоді як синівській шанобливості це не характерно (хіба що в дуже примітивному суспільстві). Тому, на думку Б. Рассела, патріотизм стає причиною мілітаризму та імперіалізму. «Основний метод просування інтересів своєї нації – вбивство. Основний метод просування інтересів своєї родини – корупція та інтриги. Тому почуття родового благочестя є менш шкідливим, ніж патріотизм. Ця точка зору підтверджується історією та нинішнім становищем Китаю, в порівнянні з Європою» [167, р.30].

Окрім синівської шанобливості, на думку Б. Рассела, конфуціанство, на практиці, в основному привило китайцям основи цивілізованої поведінки: воно вчило стриманості, поміркованості, і, перш за все ввічливості. Його

моральний кодекс не був настільки строгим, як у буддизмі та християнстві, що лише кілька святих могли жити за його законами, пише Б. Рассел, і не був настільки пов'язаним з ідеєю особистого порятунку, аби бути несумісним з політичними інститутами. Людині не важко було жити, дотримуючись етичних принципів конфуціанства. Але для того, щоб жити так, людина повинна весь час володіти надійним видом самоконтролю – володінню таким видом, діти вчилися, коли їх навчали правилам поведінки. Отже, людина не повинна піддаватись насильницьким пристрастям, вона не повинна бути зарозумілою, вона повинна «зберегти обличчя», і ніколи не принижувати переможеного супротивника, вона повинна бути помірною в усьому, ніколи не піддаватись надмірній любові чи ненависті, одним словом, вона повинна зберігати спокій завжди в контролювати всі свої дії. Такі настанови, пише Б. Рассел, існували і в Європі у XVIII ст., проте були відкинуті під час Французької революції: «романтизм, Руссо, і гільйотина покласти цьому край» [167, р.30]. Хоча війни і революції в Китаї відбулися постійно, спокій конфуціанства пережив їх усіх, що робить їх менш шкідливим для учасників. Щодо конфуціанської етики, то філософ для прикладу, наводить історію про У-Пей-Фу. «Вважалося поганим тоном в Китаї атакувати противника при поганих погодних умовах. У-Пей-Фу одного разу це зробив, і здобув перемогу; переможені поскаржилися на порушення етикету. Відтак, У-Пей-Фу змушений був повернутися на посаду, яку він обіймав до бою, і переніс бій на сонячний день» [167]. У Китаї мілітаризм не такий жорстокий, як на Заході; і ця відмінність, в першу чергу, на думку Б. Рассела, пов'язана з етичною системою Конфуція.

Вже після падіння монголів у 1370 р., уряд одноголосно проголосив конфуціанство національним вченням; до цього, він боровся з буддизмом і даосизмом, які були пов'язані з магією, і до яких звертались забобонні імператори, чимало з яких померло після вживання даоського еліксиру життя. Монгольські імператори були буддистами релігії Лама, яка і досі переважає в Тибеті та Монголії; проте маньчжурські імператори були ультра-

ортодоксальними конфуціанцями. Так було прийнято в Китаї, пише Б. Рассел, протягом багатьох століть, освічені люди були конфуціанцями, скептичними до релігії, але не до моралі, в той час як інша частина населення вірила і практикувала всі три релігії одночасно. Тобто у китайців немає такого переконання, яке є у західної людини і яким вона зобов'язана євреям, що якщо одна релігія – істинна, всі інші повинні бути хибними і неприйнятними. На сьогоднішній день, вважає Б. Рассел, дуже мало людей наворачтається до релігії в Китаї, хоча віра в магію продовжує бути поширеною серед неосвічених. Примітним є той факт, пише філософ, що релігійний скептицизм не мав своїм наслідком в Китаї будь-який відповідний етичний скептицизм, що неодноразово відбувалось в Європі. Філософ також пише про китайського мислителя Мен-цзи, критикуючи християнство за його визнання «гріховності людини», і протиставляє йому тезу Мен-цзи про вроджену доброту всіх людей.

Вивчаючи Японію, Б. Рассел пише, що для соціології, соціальної психології та політичної теорії Японія є надзвичайно цікавою країною, на думку Б. Рассела, в плані філософського осмислення її розвитку. Адже синтез Сходу та Заходу тут був відбувався надзвичайно специфічно. «Там значно більше від Сходу, ніж здається зовні; але є багато із Заходу» [167, p.21].

В Японській філософській думці, пише Б. Рассел, поєднано три основні елементи: китайський, індійський та національний (конфуціанство, буддизм та синтоїзм). Враховуючи китайсько-японську війну, філософ називає Японію домінуючою в іноземному впливі на Китай в XX ст. Тому він вважає необхідним, зрозуміти причини такого становища в Японії: якою нацією вони були перед вторгненням Заходу, який знищив їх ізоляцію, і який вплив тепер Захід має на них. Відсутність розуміння Японії зробила, на думку Б. Рассела, людей в Англії сліпими щодо того, якими є цілі Японії в Китаї, і такими, що не в змозі сприйняти всю суть того, що Японія зробила.

Японія, на думку філософа, є найдивовижнішим явищем в історії, адже вона зберегла силу своїх вірувань протягом багатьох століть. Історія

філософської думки Японії, зауважує Б. Рассел, розпочинається в період VI-VII ст. Буддизм був ввезений в Японію з Кореї в 552 році н. е. Б. Рассел посилається на книгу з історії Японії Джеймса Мердока «Історія Японії», до її розділу «A History of Japan during the Century of Early Foreign Intercourse (1542—1651)», написаного Джеймсом Мердоком в співавторстві з Істо Ямагата. Мудрість китайської цивілізації стала більш поширеною в Японії, ніж це було завдяки одиничним випадкам зустрічі цивілізацій в минулих століттях.

Філософська думка Японії пов'язується Б. Расселом з релігією буддизму, а пізніше з введеним в країну конфуціанством як державною етикою. Натурфілософія є однією з найважливіших особливостей мудрості Японії. Першими спробами інтерпретації буддійських текстів були твори японських мислителів Кукая та Саїте.

Британський мислитель звертається до аналізу культурних та світоглядних особливостей Японії. Джерелом культури Японії філософ називає культуру та зародки філософської думки Китаю. Родове благочестя та лояльність, які він вважає основами етики Японії, є конфуціанськими чеснотами, що були ввезені в Японію разом з частиною давньої китайської культури. Проте ще до того, як Європа вторглась на територію Сходу, Китай та Японія мали надзвичайно різні історію та особливості менталітетів. Японія не використовувала практично жодних зарубіжних контактів, окрім як з Кореєю та в окремих випадках з Китаєм.

У давній Японії, наприклад, для вождя клану лояльність вважається чеснотою, яка заслуговує найбільшої пошани; завдяки ній ми зараз говоримо про патріотизм в Японії, вважає Б. Рассел. У Китаї ж, навпаки, відчуття безпеки стало джерелом таких чеснот, як люб'язність, приязність, уважність та готовність до компромісу. Британський мислитель висловив думку, що вплив Заходу зацентрував увагу на вже існуючих відмінностях між Китаєм і Японією: «сучасний китаєць більш схожий в своєму мисленні з європейцем, але йому не до вподоби наш технократизм; японське життя ж більш схоже з

нашим способом, але йому не підходить наше мислення» [167, р.30]. Вашингтонська конференція, на думку Б. Рассела, частково змінила ситуацію на Далекому Сході. «Цивілізація Японії, в матеріальному плані, схожа з західною, хоча там індустріалізм поки не розвивається з такою швидкістю як в Європі. Наприклад, Поклоніння Мікадо, називається фактом божественного існування та успішно викладається в кожній сільській школі, що забезпечує підтримку та популяризацію націоналізму в Японії. Націоналістичні цілі Японії не носять лише економічний характер; вони також є династичними та територіальними. Етику японської традиції не можна назвати утилітарною, вона є радше інтенсивно ідеалістичною. Родове благочестя в Японії є основою та включає в себе патріотизм» [167,р.50].

Британський філософ пише: «Два японських учні (а в подальшому багато інших) відправились в Китай у 608 р н.е., вивчити цивілізацію цієї країни. Японці експериментальний народ, і, перш ніж прийняти буддизм як національну релігію, вони доручили одному-двом придворним, щоб ті спершу прийняли його, щоб побачити в кого буде процвітаючим життя: в тих двох чи в прихильників традиційної релігії Синто» [167, р.58]. Після завершення експерименту перевага була надана іноземній релігії, яка, як правляча релігія, набула більшої прихильності, ніж Синто, хоча остання не була абсолютно усунена, і залишалась головною релігією селянства до тринадцятого століття. Можливо відродження синтоїзму, на думку Б. Рассела, сприяло б подальшому існуванню релігії серед нижчих верств населення. Проте саме буддизм зайняв місце головної релігії країни, а не синтоїзм.

Отже, Б. Рассел пояснює, що давні форми синтоїзму не задовольняли прогресивне суспільство Японії, відставали від культурних змін в країні. Проте все ж певні духовні надбання даного релігійного вчення залишились в подальшому і в буддизмі (Дзен). Специфікою філософсько-релігійної думки Японії філософ називає прагнення до абсолютної гармонії між Людиною та Природою.

Після революції 1867-68 рр. в Японії розпочався процес вивчення європейської філософії. Вже в 20-х роках ХХ ст. в Японії вивчають І. Канта, Г. Г. Гегеля, ідеї прагматизму, екзистенціалізму. Те, що японці зробили з буддизмом, вважає Б. Рассел, нагадує в багатьох відношеннях те, що тевтонські народи зробили з християнством. Буддизм і християнство, спочатку, були дуже близькими по духу. Це були релігії, пише філософ, спрямовані на досягнення святості шляхом відречення від світу. Вчення обох релігій ігнорували політику, владу уряду та багатство, від яких потрібно відмовитись заради того, що дійсно є важливим. Вони обидві були релігіями миру, навчаючи м'якості та непротивленню. Але обом релігіям довелося пройти великі перетворення в процесі адаптації до інстинктів войовничих варварів. У Японії, виникло безліч сект, які навчали тим ідеям, які багато в чому відрізняється від Махаяни. Буддизм став національним та мілітаристським; настоятелі великих монастирів стали феодалськими вождями, ченці складали основу армії, яка була готова воювати на найменшу провокацію, пише філософ.

Наука, розвиток якої передбачає поширення раціоналістичних тенденцій в суспільстві, лише підкріпила становище Мікадо, найбільш анахронічну, на думку філософа, ознаку Японії. Б. Рассел зауважує, що неможливо зрозуміти особливості світоглядних настанов Японії, її традицій, характеру без знання її історії, становлення, феодалських кланів, війн, внутрішніх політичних тенденцій. І якщо до 1867 року Японія була феодалною федерацією кланів, а центральна влада знаходилась в руках сьогуну, який був главою свого власного клану, династії сьогунів змінювались в різні періоди і протягом правління сьогунату Токугава Японія була закрыта для іноземних зв'язків, то сучасна епоха в Японії характеризується двома змінами: по-перше, обов'язкове відкриття країни для торгівлі з Заходом; по-друге, передача влади від роду Токугава кланами Сацума і Тесю. Роль Імператора в міжнародних відносинах в дні перших контактів з іноземними представниками була настільки малою, що езуїти, пише Б. Рассел, навіть не

знали про його існування. Рух за відновлення влади імператора, філософ називає певною формою шовінізму чи націоналізму: «Слава імператору! Варвари геть!» [167, р.68].

В давні часи, корінна релігія Японії називалась Синто і лише протягом останніх сорока років Синто стала державною релігією і була реконструйована відповідно до сучасних вимог. «Перевага буддизму, тому що він є рідною та національною релігією; це родова релігії, а не та, яка звернена до всього людства. Вся мета буддизму – прославляти Японію та Мікадо» [167,р. 70].

Б. Рассел критикує «міфологічність» Японії в трактуванні нею власної історії. Японська бюрократія не вбачала необхідності оприлюднення незручні для неї історичних фактів та обставини. Японія зацікавлена в тому, щоб належним чином зберігалась національна віра через збереження легенд в освіті. «Горе тому професорові, який відхиляється від дороги ортодоксальності. Його дружина і діти голодуватимуть» [167, р.71]. На думку Б. Рассела, це – частина цілої системи, яка має політичний об'єкт, в якому вільною думкою безжалісно жертвують. Отже, як зазначає Б. Рассел, особливості цивілізації Японії мають своїм корінням світоглядні традиції Китаю. Релігія, мистецтво, писемність, філософія та етика – все копіювалося з Китайських моделей. Японська історія починається в V ст. н. е., тоді як китайська історія розгортається близько II тисячоліття до н. е.

Японію британський філософ називає релігійною країною. «Китайці мають сумніви доти, доки вони не знаходять підтвердження вірності тієї чи іншої світоглядної позиції; японці ж вірять в щось, поки це не виявляється неістинним. Японська релігія – це не релігія, спрямована на універсальність, подібно до християнства, буддизму, чи ісламу; це – родова релігія» [167, р.51]. Буддизм може існувати поруч із нею, більш того цієї віри можуть дотримуватись ті ж самі люди, які є і прибічниками ісламу.

Отже, Б. Рассел пише про конфуціанство, буддизм та даосизм як про три основні джерела «мудрості Сходу», та даючи їм загальну характеристику,

визначає як позитивні, так і негативні сторони даних вчень. Загалом, можна говорити про побіжних та неглибокий характер даного дослідження філософом. Втім, воно дає більш ґрунтовне розуміння поняття релігії у творчості Б. Рассела, та допомагає сформулювати більш повну картину ставлення філософа до філософсько-релігійних систем Сходу.

Висновки до другого розділу

У власних історико-філософських дослідженнях мудрості Сходу та Заходу Б. Рассел приходить до висновку, що філософія Заходу розвивалась в тісному взаємозв'язку з наукою, тоді як східна традиція філософування була нерозривно пов'язана з релігією. Світоглядними основами Східної цивілізації філософ називає індуїзм, буддизм, конфуціанство. Тоді як світоглядними основами Західної цивілізації – античну філософію, «юдейську релігію» та пізніше – індустріалізм. Саме дані чинники лягли в основу етичних та соціальних норм, формування конкретного способу життя, світоглядно-освітніх настанов та розуміння місця людини загалом в світоглядних системах Заходу та Сходу.

Основними методологічними принципами, якими користується Б. Рассел у дослідженні Сходу можна назвати такі як порівняння, аналогія, зіставлення, паралелізм та інтерпретація. Філософ дає характеристику цивілізації Китаю, як такої, в основі якої лежить вчення Конфуція, що поширювалось за п'ятсот років до народження Христа. Порівнюючи з греками та римлянами, Б. Рассел зауважує, що Конфуцій не вважав людське суспільство прогресивним від природи. Практичний результат вчення Конфуція полягав в тому, що його мудрість була спрямована на створення стабільного суспільства, підтримання гармонії людини, без жаги до прогресивних змін, що характерно для західної цивілізації.

Філософські погляди Б. Рассела ґрунтуються на ідеї рівноправного культурного синтезу. Філософ передбачив в майбутньому ситуацію існування настільки тісних міжкультурних контактів, що ті стануть

невід'ємною частиною життя всього людства, і мислителі намагався докласти усіх зусиль заради досягнення взаєморозуміння між представниками різних цивілізацій.

Як пише Б. Рассел, якби «Джордж Вашингтон відвідав Китай, то саме там уперше від початку його духовних блукань він знайшов би людей, які й досі вірять в життя, свободу та щастя» [167, р.42]. Китайці можуть запозичити в європейців навички практичної діяльності, а європейці в свою чергу в китайців – глибокої духовності та мирного споглядального способу життя. І хоча британський філософ дещо ідеалізував східну людину, все ж він вийшов за межі «академічної філософії» та звернувшись до художньої форми викладу власних поглядів, передав свої власні враження від тогочасної атмосфери Китаю та закликав до збереження давньої культури Піднебесної.

Філософ у своїх дослідженнях виявив контрастні характеристики менталітетів Заходу та Сходу, в той же час наголосивши на реальній можливості мирної взаємодії та співіснування Західної та Східної культур, елементи яких, звичайно, є надзвичайно різномірними за своїми походженням природою та значенням в даних традиціях. Людина на Заході, на думку Б. Рассела, втратила віру в мудреців. Це філософ називає частиною всезагального зменшення віри в людину. «Проте в Китаї ще існує надія, що мудра людина може грати роль Солона або Лікурга. Існує готовність і бажання слідувати» [167, 20]. Розуміння між представниками різних цивілізацій можуть забезпечити творчі процеси, інтуїція, уява, метафора, а головне – відкритість до діалогу.

Б. Рассел вважає, що Захід та Схід завдяки збереженню власних особливостей та унікальності та повазі один до одного можуть знайти точки дотику саме в сфері філософії як такої, що містить основні характеристики кожної з цивілізацій. Взаєморозуміння між двома цивілізаціями є можливим завдяки прийняттю особливостей кожної з них та прийняттю цінностей.

Процес осягнення історії Китаю та Японії Б. Расселом супроводжується посиленнями автора на роботи китайських та японських істориків в власному

дослідженні. Важливим поняттям в історико-філософському дослідженні є паралелізм. Паралелізм в осягненні особливостей Сходу Б. Расселом полягає в порівнянні одних і тих самих понять в культурах Заходу та Сходу, а також в проведенні паралелей в самому історичному поступі різних країн.

Так, Б. Рассел частково будує дослідження особливостей традиції Сходу на бінарних опозиціях Захід як механістичний, науковий, націоналістичний, авторитарний, раціоналістичний, індивідуалістичний, логічний, активний та Схід як архаїчний, інтуїтивний, сконцентований на родових цінностях, містичний, ідеалістичний. Проте філософ наголошує і на наявності позитивних особливостей кожної з традицій та необхідності міжкультурного діалогу.

Китайська освітня система, побудована в науково-технічному напрямі, а не лише в етичному, своїм завданням матиме розвиток політичної самосвідомості серед людей та уникнення іноземного контролю. Реконструкцію китайської філософської думки Б. Рассел вбачає в наступних завданнях: нова китайська філософія повинна бути заснована на сучасних науках, а не на містиці; китайські інтелектуали повинні застосовувати методи філософського аналізу та математичної логіки, замість романтичного синтезу. Китаю слід відмовитися від негативного впливу традиційного конфуціанства та даосизму, замість цього він повинен розвивати громадський дух та патріотизм, і Китай повинен мати антирелігійний рух, у тому числі проти марксизму як форми релігії. В той самий час Б. Рассел підкреслив, що Захід повинен вчитися у Китаю «справедливої концепції скінченності життя». Китай може навчитися у Заходу практичної ефективності, а Захід може навчитися у Китаю споглядальної мудрості, яка зможе допомогти Заходу вижити. У Китаї, на відміну від Західної агресивної цивілізації Б. Рассел «знайшов тихе, гуманне, і терпиме ставлення до людини» [167]. Китайську ж даоську філософію Лао-цзи та Чжуан-цзи філософ називає «найбільш прийнятною філософією», завдяки спрямованості

на мирне самоспоглядальне життя завдяки принципу не діяння в осягнені природи та гармонії з нею.

РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Б. РАССЕЛА В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ КИТАЙСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ

3.1. Культурно-історичні передумови діалогу між Заходом та Сходом

Криза китайської традиційної культури та криза західної культури, викликана Першою світовою війною, ввели китайську інтелігенцію в «стан наукового голоду»: окрім занепаду власної культури серед китайців спостерігається тенденція розчарування ідеалами західної. Більшість китайської інтелігенції вважала, що традиційна китайська культура не відповідає таким поняттям, як «демократія», «свобода», «рівність» і т.д. Знайомство з ученнями різних шкіл, пошук нових корисних елементів для перебудови філософії стали основною культурною потребою. А соціальні умови допускали відносну свободу наукових досліджень і пропаганду різних філософських течій. Це було викликано, зокрема, тим, що революційні сили не були ще реальною загрозою пануючому стану китайських феодалів, а останні через свою роз'єднаність не вловлювали небезпечної для них політичної тенденції. Таким чином, виник рідкісний в новій історії Китаю період відносно вільних дискусій і наукових досліджень [180].

Отже, на початку XX ст. Китай перебував в стані кризи: країна потребувала захисту від анархії, голоду та корупції. Інтелектуальне середовище країни перебувало в стані пошуку змін, в першу чергу – соціальних реформ. Ця необхідність сприяла тому, що у 1920 році в Китаї було засновано Пекінську Лекційну Асоціацію. Основною метою даної асоціації стало запрошення відомих іноземних вчених та суспільно-політичних діячів для прочитання ними лекцій задля збагачення китайського інтелектуального середовища країни новими ідеями. Прагнення китайськими реформаторами набути західного наукового знання стало причиною створення подібних організацій та видання значної кількості публікацій, присвячених вивченню та популяризації нових наукових теорій, серед них найбільш активні організації: Товариство вивчення Рассела, Китайська

Лекційна Асоціація, Цілеспрямоване Товариство, Асоціація Молодого Китаю та ін. Таким чином, чимало відомих західних вчених було запрошено для прочитання лекцій в Китаї, серед них були Джон Дьюї, Бертран Рассел, Альберт Ейнштейн, Ханс Дріш, Рабіндранат Тагор та ін.

Варто також зауважити, що знайомство інтелектуалів Китаю з Західною філософією розпочалось з перекладів Ян Фу (1853 – 1921pp.), котрий переклав в 1889 р. працю Томаса Хакслі «Еволюція та етика». Також він займався перекладами праць Т. Мілля, Г. Спенсера та Ш. Монтеск'є. Згодом китайські інтелектуали знайомляться з ідеями Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, І. Канта. З 1917 року завдяки Інтелектуальному Відродженню даний напрям філософських пошуків набирає обертів: здійснюються переклади та студіювання праць Р. Декарта, Б. Спінози, Д. Г'юма, А. Бергсона, К. Маркса, В. Джеймса, А. Уайтхеда та ін. і при цьому кожен з філософів отримав своїх прихильників в Китаї. Зацікавленість філософією ірраціоналізму Ф. Ніцше, А. Шопенгауера в Китаї змінилась поширенням раціоналістичних та прагматичних концепцій. Саме тому Лекційна Асоціація організовувала лекції Джона Дьюї, Бертрана Рассела та Ханса Дріша.

Першим свідченням змін в традиційній філософській думці Китаю стали праці одного з найбільш шанованих учених Китаю XX століття – Ван Говея. До початку Синьхайської революції Ван Говей приписував себе саме до реформаторського крила і виступав за введення в університетах курсу європейської філософії. Мислитель знав німецьку філософію та був перекладачем праць І. Канта, А. Шопенгауера та Ф. Ніцше. Ван Говей вважав, що як колись китайська думка знайшла друге дихання, будучи заплідненою буддизмом, що прийшов з Індії, так і в XX столітті вона має бути оновлена завдяки зустрічі з європейською філософією.

У 1920 р. в китайському перекладі вийшли чотири книги Бертрана Рассела: «Філософські проблеми», «Основи соціального перевлаштування», «Політичний ідеал», «Дорога до свободи», в 1921 році «Науковий метод у філософії», а також цикл лекцій, прочитаних в Китаї: «Проблеми філософії»,

«Аналіз матерії», «Аналіз розуму», «Соціальна структурологія», «Математична логіка». З сімдесяти основних робіт філософа приблизно 34 перекладено китайською мовою, з них дев'ять перевидавались більше двох разів.

Таким чином, сплановані візити Б. Рассела та А. Ейнштейна до Китаю та Японії в 1920-1922 рр. стали причиною збільшення публікацій перекладів їхніх робіт китайською [93]. Китайці мали доступ до певних робіт Б. Рассела: «Принципи соціальної реконструкції», «Політичні ідеали», «Шлях до свободи», а також статті присвячені роботі «Практика та теорія Більшовизму». Про вплив А. Ейнштейна на східних інтелектуалів писали Цутому Канеко (Tsutomu Kaneko) «Вплив Ейнштейна на японських інтелектуалів: соціально-культурний аспект гомологічного феномену» («Einstein's Impact on Japanese Intellectuals: The Socio-Cultural Aspects of the Homological Phenomena», 1987), «Погляди Ейнштейна на культуру Японії» («Einstein's View of Japanese Culture», 1984), Нісіо Сігеко (Nisio Sigeko), «Передача праці Ейнштейна Японії» («The Transmission of Einstein's Work to Japan», 1979), Даніан Ху (Danian Hu) «Китай та Альберт Ейнштейн: сприйняття фізика та його теорії в Китаї» («China and Albert Einstein: The Reception of the Physicist and His Theory in China», 2005).

В 1920 р. Жанг Соньян (Zhang Songnian) пише есе «Революція в науці» («A Revolution in Science»), в якому називає теорію відносності А. Ейнштейна «революційно новою фізичною теорією» [92]. Б. Рассел, читаючи лекції в Китаї, назвав А. Ейнштейна революціонером у науці. Таким чином британський філософ, користуючись великою популярністю в країні, підготував китайську аудиторію до приїзду А. Ейнштейна.

Як результат, теорія відносності Альберта Ейнштейна стала відомою в Китаї на початку 1920-х років. Адже Б. Рассел у 1921р. здійснив ґрунтовний та системний виклад теорії відносності А. Ейнштейна в Китаї в серії лекцій «Аналіз матерії», що складалась з шести виступів. Окрім означення суті самої теорії відносності, в ролі фізика, Б. Рассел мав на меті як філософ,

показати філософське значення даної теорії – необхідність нової інтерпретації фізичного світу відповідно до нової просторово-часової концепції. Репутація Б. Рассела як ерудованого вченого та радикального мислителя стала свідченням його впливу на інтелектуалів Китаю.

Під час Культурної Революції в Китаї, радикальні китайські ідеологи організовували кампанії проти А. Ейнштейна та його теорії відносності, завдаючи серйозної шкоди китайській науці та освіті. І лише після реформ 1970-х років під заклики до соціал-демократії А. Ейнштейн в Китаї став символом єдності науки та демократії [92].

Варто зауважити, що активна педагогічна діяльність Дж. Дьюї на Сході мала великий вплив на світоглядні позиції східних інтелектуалів. Саме після того як Дж. Дьюї у своїх лекціях в Китаї назвав Б. Рассела «одним з трьох великих сучасних філософів», популярність Б. Рассела зростає.

Мао Цзедун написав «Маніфест Мао про створення вісника на річці Сян» («Manifesto on the Founding of the Xiang River Review»), в якому під враженням від прагматизму та освітніх ідей Дж. Дьюї китайський політичний діяч виклав свої наміри щодо освітніх реформ та подальших шляхів розвитку країни. Дж. Дьюї мав чимало послідовників в Китаї. Так, наприклад, історик філософії та перекладач Ху Ши наголошував на необхідності логіко-емпіричних методів у філософському знанні. Вплив та популярність Дж. Дьюї в основному пов'язувались з політикою Куомітангу, тоді як лекції Б. Рассела мали вплив на тих, хто називав себе реформістами, анархістами та революціонерами.

Також японський дослідник Наоко Саїто, котрий у своїх дослідженнях вивчав методологію прагматизму в сфері освіти, видав книгу «Освіта для глобального розуміння: опираючись на візит Дж. Дьюї до Японії». В ній автор наголосив на незаперечному позитивному значенні візиту Дж. Дьюї до Японії часів імператора Тайшо. Проблема поширення освіти та її якісних змін, виховання, розвитку особистості знайшла велику кількість своїх прихильників в тогочасній Японії, яка прагнула демократичного розвитку.

Дж. Дьюї став автором значної кількості праць, в яких в тій чи іншій мірі звернувся до проблематики Сходу: «Листи з Китаю та Японії» (1920), «Націоналістичні настрої в Китаї» (1921), «Китай, Японія та США» (1921-1922), «Індивідуалізм» (1929-1930), «Соціальний абсолютизм» (1921), «Досвід та освіта» (1938-1939) та ін. Наукова спільнота Японії була зацікавлена в використанні його методології прагматизму для обґрунтування нових методів в Японській освітній системі.

Більшість китайців, котрі слухали лекції Джона Дьюї, сподівались навчитися у філософа, який став попередником Б. Рассела в Китаї, основ реконструкції через освітню реформу. Від самого Б. Рассела чекали ідей щодо нових соціальних реформ, а особливо – щодо реформ в галузі освіти. Дану тезу може підтвердити лист Джонсона Юаня: «Ми дуже раді, що один з найвеличніших філософів світу прибув до Китаю заради спасіння від хронічних хвороб мислення китайських студентів. З 1919 року студентство є найбільшою надією Китаю і воно готове здійснити революцію в Китаї» [137 р.340].

Хоча лекції Дж. Дьюї мали успіх свого часу в Китаї, проте більшість студентів була не задоволена його консерватизмом, пише секретар Китайської Анархістсько-Комуністичної Асоціації Джонсон Юань в своєму листі до Бертрана Рассела. Більшість китайських студентів прагнула отримати знання основ анархізму, синдикалізму та соціалізму. Таким чином вони намагались отримати знання в сфері соціальної філософії та реформ, задля того, щоб мати змогу протистояти владі. «Ми сподіваємось від Вас, Сер, отримати знання з соціальної філософії, яке буде ґрунтуватись на анархізмі. Ми надіємось, Ви маєте повну свободу в Китаї, а не таку як в Англії. Девіз Лао-Цзи, який ви часто використовували повинен бути змінений на «творення без володіння». Це краще, ніж попередній переклад; і це правильніше, відповідно до того, що ви назвали «творчим імпульсом і власницьким імпульсом» [137, р.351]. На дане прохання Бертран Рассел відповів у лекції в місті Чанша, провінція Хунань. Британський філософ

заявив про свої сумніви щодо необхідності та правомірності анархізму в Китаї. Свою аргументацію мислитель побудував на визнанні неможливості суспільства без влади або організації. Точка зору, яка ґрунтується на необхідності абсолютного лібералізму, анархізму, чи навіть демократії полягає в тому, що все вище зазначене є корисним лише в теорії, але їх втілення в чистому виді є неможливим на практиці.

Як «ерудований вчений, радикальний мислитель та представник народу», Бертран Рассел отримав добру репутацію та вплив в Китаї на початку 20-х років XX ст. [93]. Чжан Шенфу (Zhang Shenfu) все життя залишався послідовником Б. Рассела і став одним з перших вчених в Китаї, хто підтримав розуміння теорії відносності як «революційно нової фізичної теорії, яка почала «революцію в науці» [93]. В 1957 р. двоє китайських фізиків Цунг Дао Лі (Tsung-Dao Lee) та Чен Нінг Янг (Chen Ning Yang) стали першими китайцями, котрі отримали Нобелівську Премію за «приголомшливі теоретичні відкриття» [93]. Даніан Ху, зауважує, що дані досягнення китайської науки прямо пов'язані з розвитком наукових теорій західної науки в Китаї.

Філософ Ю Донг в роботі «Рассел про Китайську цивілізацію» пише, що Перша Світова війна, так як і капіталістична система та західна цивілізація посилили розчарування Б. Рассела. У пошуках соціалістичного рішення він здійснив поїздку в СРСР за декілька місяців до візиту в Китай. Але він зрозумів, що в СРСР ставляться до своїх жителів як до рабів. 20 ті роки XX ст. – це час, коли Китай як нація та цивілізація був у біді. Країна страждала від голоду, піратства, розбоїв, бунтів, різних реформ та революцій»[121].

Порівняння філософських та соціально-політичних поглядів Б. Рассела та китайського теоретика «культурного циклізму» Лян Шуміна здійснено культурологом О. Г. Цверіанішвілі в праці «Лян Шумін і Бертран Рассел про китайську та західну культури». Цутому Макіно (Tsutomu Makino) в праці «Вплив Рассела на Китай і Японію» («Russell's Influence in China and Japan») та Юань Вейші в роботі «Рассел в Китаї» («Russell in China»)

прокоментували особливості перебування Б. Рассела в Китаї та його вплив на стан науки та освіти в Китаї, а також в Японії. В реферативному огляді книги «Проблема Китаю» Пітер Зарроу (Peter Zarrow) зауважив, що «у порівнянні з іншими представниками Західного світу, які приїжджають до Китаю, перебування Б. Рассела стало особливим випадком, і єдиним повним оглядом цієї події є робота Фенг Чонгуя (Feng Chongyi) «Рассел і Китай: досвід Західних ідей в Китаї» («Russell and China: An experience of Western ideas in China»).

З листа від Генеральної Освітньої Асоціації (Хунань, Чанша) до Бертрана Рассела (11.10.1920) стає зрозумілою причина запрошення британського філософа до Китаю: «Шановний пане, дозвольте повідомити Вас, що система освіти нашої провінції знаходиться всього лише в зародковому стані і, на жаль, послаблена після громадянської війни. В силу даних обставин керівництву необхідно шукати проникливих вчених. Рівень вашої інтелектуальної та моральної потужності настільки високий, що всі люди цієї країни глибоко поважають Вас. Ми жадібно бажаємо почути ваші поради в якості нашого компаса» [124, 15].

Отже, запрошення до Пекінського університету Б. Рассел отримав від китайського вченого та мислителя Лян Цичао. Як зазначає Юань Вейши в праці «Рассел в Китаї», офіційне запрошення Б. Расселу було відправлено від імені Пекінського університету та китайських відкритих шкіл. Лекції повинні були проводитись в Пекінському університеті.

В тексті запрошення висловлювалась в основному зацікавленість у вченнях Б. Рассела з математики та логіки, а також – в соціальних та політичних поглядах британського філософа. І відповідно, «бажано було б, щоб він читав лекції саме стосовно питань соціальних та політичних реформ, а також лекції з теоретичної філософії» [124, 14].

Лекції Б. Рассела викликали значний резонанс та зацікавленість серед китайського інтелектуального товариства. Фен Юлань задля демонстрації значимості візиту Б. Рассела до Китаю цитує Лян Цичаю: «Вітаючи ученого,

Лян Цичао сказав: «Зараз у нас час справжнього наукового голоду... Є лише один метод - абсолютна свобода досліджень. Тому не важливо, яким є характер учення, якщо воно має цінність, ми повинні імпортувати його...» [62, с.45].

Таким чином, однією з причин, що викликали настільки широку зацікавленість громадськості Китаю до Б. Рассела, була його популярність саме як теоретика соціальних реформ. Китайська громадськість, котра розглядала у той час можливості розвитку країни, сподівалася знайти в соціальній теорії Б. Рассела відповіді на питання, що хвилюють її. «Інтерес до Рассела в зв'язку з цим посилювався ще і тим, що за декілька місяців до його візиту в Китай він відвідав Радянську Росію. У своїх лекціях учений неодноразово торкався теорії і практики більшовизму. Б. Рассел говорив про необхідність поваги особистої свободи, про недопустимість «концентрації необмеженої влади в руках невеликої групи осіб», оскільки «дуже-дуже мало таких людей, яким можна довірити велику владу» [180].

Отже, Б. Рассел прибув до Китаю у вирішальний момент інтелектуального та політичного розвитку країни. Великий розкол в управлінні новим культурним рухом між марксистами і «лібералами» відбувся саме в 1921 році. Лекційна Асоціація охоплювала широкий спектр «ліберальних» китайських політичних проблем. Радикали, які бажали бути комуністами і соціалістами в своїй більшості не входили до нього. В вирішенні основних питань спостерігалась близькість між «лібералами» і соціал-комуністами. Тобто, основною «політичною» аудиторією Б. Рассела (ті, хто зацікавлений у ідеях з соціальної реконструкції) були всі «прогресисти» з їхнім прагненням до змін і розвитку країни. Проте варто зазначити, що обидві групи китайських інтелектуалів були націоналістами і погоджувались з Б. Расселом, що в Китаї є три основні проблеми: економічна відсталість, політична роз'єднаність і поганий уряд.

Б. Рассел повинен був читати лекції перед аудиторією, яка переважно складалась з двох умовно поділених груп: «соціальні» та «політичні»

інтелектуали, та філософи. Б. Рассел прибув до Китаю для прочитання «чисто академічних лекцій з психології та основних принципів фізики» [124, р.14]. Філософ був здивований, виявивши, що ті, хто його запросив, наполягали на прочитанні ним лекцій з соціальних питань, а особливо – про досвід Росії та особливості більшовизму. Лян Цичао цікавився політичними поглядами Б. Рассела, як і його теоретичною філософією. Він був одним з організаторів приїздів відомих вчених до Китаю, заради висвітлення нових політичних теорій та методів. Проте він також сподівався, що концепція наукового методу Б. Рассела матиме позитивний вплив на китайське інтелектуальне середовище.

Філософ Лян Цичао пояснив роль лекцій Б. Рассела для суспільства в рамках Руху Четвертого травня. Суспільство Китаю, на його думку, складається з різних груп, які прагнуть навчатись, і кожна з яких може сприяти вирішенню проблем Китаю, хоча жодна з них не має всіх правильних відповідей. Лекційна Асоціація була у пошуках «теорії, яка має значення для розвитку китайської культури». Філософ Лян Цичао наголосив на готовності Китаю імпортувати західні ідеї та теоретичні системи, включаючи навіть ті, які ще не були успішно реалізовані в Європі. Адже Китай, на його думку, може бути саме тим місцем, де можна спробувати нові теорії.

Сам Лян Цичао, який був учнем Кан Ювея, став активним прихильником теорії західного лібералізму, вивчав поняття свободи в Ж.Ж.Руссо, І.Канта та Дж.Мілля. Намагаючись змінити традиційне мислення в Китаї, все ж в кінцевому результаті відмовився від радикальної критики конфуціанства як імперіалістичного знаряддя в руках влади. Лян Цичао та Кан Ювей здійснили спробу створити теорію «китайських основ та західних функцій».

Дослідник Цутому Макіно в статті «Вплив Б.Рассела на Китай» зауважує, що якщо під словом «вплив» розуміти владу над іншими людьми і наслідки цієї влади є загально визнаними, то ми можемо говорити про вплив Б.Рассела на китайське інтелектуальне середовище. Хоча Б. Рассел був

британцем, аналізуючи традиційні риси Китаю, сам виявив певну схожість з китайцями. Він згадує це у книзі «Проблеми Китаю», зауважуючи, що китайці нагадують англійців у їх любові до компромісу і в їх звичці прислухатися до громадської думки.

Вплив філософа на Китай та Японію носив різний характер. Дослідник Цутому Макіно зауважує, що вплив Б. Рассела на Китай був не викликом часу, а результатом національної симпатії, тоді як в Японії він став наслідком зіткнення різних світоглядів. В Китаї Б. Рассела назвали «пристрасним скептиком» [180]. В деяких лекціях в Китаї Б. Рассел називає себе комуністом. «Я вважаю, що комунізм в поєднанні з розвиненою промисловістю здатний принести людству більше щастя і благополуччя, і більш високий розвиток мистецтв і наук, ніж будь-коли досі у світі. Етика без науки не має сенсу» [124, р.24]. Британський філософ вважав, що світ повинен стати комуністичним у своїй економічній структурі.

Китайські інтелектуали зацікавились лівими поглядами, і не лише марксизмом, але й соціалізмом, синдикалізмом і анархізмом. Китайці також захоплювалися такими якостями Б. Рассела як його «майже героїчний пацифізм, його самостійність мислення і дії, його боротьбу за єдність світу і його ігнорування влади» [128]. Останнім штрихом в даній картині став його повністю сумісний із загальними китайськими настроями ідеал непокори.

Б. Рассел прибув до Китаю з метою з'ясувати, які саме проблеми існують в країні. Водночас він уже володів багатьма упередженнями стосовно китайців та їхніх проблем і мав варіанти їх вирішення. Б. Рассел стосовно проблем Китаю дотримувався двох загальних переконань. Перше з них – політичні та економічні проблеми можуть бути вирішені шляхом створення правильної економічної системи та правильних політичних цінностей. Друге переконання полягає в тому, що правильні рішення повинні містити фундаментальні зміни, які будуть революційними.

Побувавши в Росії, Б. Рассел побачив «зло більшовизму» та критикував перед китайськими слухачами більшовицький режим. Китайські ж соціалісти

бачили в «Російській Революції» можливість швидких змін в державі. Б. Рассел переконував китайських інтелектуалів, що більшовицький спосіб індустріалізації полягає в жорстокій експлуатації робітника. Дане положення підтверджувало скептицизм Б. Рассела з приводу необхідності соціалізму як дієвого методу індустріалізації. У той час як Б. Рассел схвалив соціалізм як «необхідний в світі», він засудив більшовиків за методи його встановлення.

Краща форма правління в Китаї, на думку Б. Рассела, полягає в політичній реформі, дана реформа повинна стати передумовою для економічної реформи: китайцям необхідно встановити єдине, сильне і чесне державне правління для управління соціалістичною економікою. Переглядом своїх проглядів на роль соціалізму в індустріалізації Б. Рассел викликав багато суперечок серед інтелігенції Китаю. Британський філософ стверджує, що поширення освіти повинно передувати соціалізму в Китаї: «влада без мудрості стане небезпечною, як це продемонструвала більшовицька влада Росії». Індустріалізація, на думку філософа, забезпечить ресурси для поширення освіти. Проте влада не повинна бути в руках капіталістів. Єдиним виходом з даної ситуації Б. Рассел бачить революцію. Тобто китайська освіта не повинна залежати лише від «студентів, котрі повернулись з навчання закордоном». Китайська освіта повинна захищати «ввічливість, щирість і мирну вдачу», які є основними характеристиками китайської нації. Проте отримання знань західної науки є необхідною умовою розвитку Китаю. Б. Рассел рекомендував зберегти традиційні особливості китайського освіти та культури, і взяти в західної науки знання, яке буде корисним, проте не запозичувати західні цінності, які є абсолютно несумісними з традиційним китайським світоглядом.

Події Четвертого Травня показали, що Китай був під мілітаристським контролем, а освіта залишається майже невіддільною від політики [196]. В статті «Китайський шлях до свободи» («China's road to freedom») Б. Рассел називає дві речі досить загального характеру, які, на його думку, є очевидними. По-перше, для Китаю не кращим виходом було б прийняття

європейської цивілізації в цілому; і по-друге, традиційна цивілізація Китаю є недостатньою для реалізації потреб людини і повинна бути реформована. «Зло європейської цивілізації стало очевидним для всіх уважних спостерігачів завдяки війні та її наслідкам» [140]. Основою європейської цивілізації Б. Рассел називає капіталістичну індустріалізацію – систему, яка, хоч і знаходилась на ранніх стадіях, проте призвела завдяки швидкому технічному та матеріальному прогресу до негативних наслідків і ризику ще більших руйнацій.

Навіть якщо європейська цивілізація виживе, Б. Рассел вважає, що вона буде ставати все більш механізованою і в ній збільшиться зневага до особистості як такої. З іншого боку, традиційна цивілізація Китаю, заснована на конфуціанстві з впливом буддизму, вичерпала сама себе, і більше не здатна на вирішення внутрішніх і зовнішніх політичних проблем Китаю. За останні тисячу років дана цивілізація, на думку Б. Рассела, поступово втрачала силу як греко-римська цивілізація в часи, які передували варварським набігам. Б. Рассел вважає, що даний процес є закономірний для будь-якої традиції. А для нових поколінь, важливою є можливість думати і відчувати себе, а не шукати мудрості лише у висловлюваннях предків.

Ідеї Б. Рассела щодо розвитку індустрії знайшли послідовника в постаті відомого китайського мислителя Чжань Дунсуня (Zhang Dongsun), який був прибічником реформізму та активним учасником виступів проти пропаганди соціалізму в Китаї. Філософ Чжан Дунсунь погоджувався з Б. Расселом, що єдиною можливістю отримання самостійності та незалежності Китаю є активний розвиток індустрії в державі. Представники раннього марксизму в Китаї виступили проти Чжан Дунсуня. Вони переконували, що ставати прибічниками Б. Рассела необхідно не в питаннях розвитку промисловості та освітніх реформ, а – в застосуванні капіталістичної або соціалістичної форм розвитку.

Філософ Дінг Веньянг написав, що Б. Рассел справив глибоке враження на тих, хто слухав його лекції з психології, математики та фізики. Адже вони

вперше зрозуміли, що філософія є комплексним узагальненням всіх наук. Ідеї Б. Рассела щодо соціального відновлення були названі результатом зрілого мислення. Британський філософ став символом відповідальності за реконструкцію Китаю. Важливо також зазначити, що Б. Рассел неодноразово повторював: «Китай понад усе потребує розвитку промисловості та розвитку освіти. Це необхідна умова соціального прогресу, на думку філософа. Тому для того, щоб вирішити економічні проблеми, Китаю слід вирішити його політичні проблеми» [167, р.87].

Також в рамках політики Лекційної Асоціації у 1923 році Пекінська Лекційна Асоціація запросила відомого поета-філософа Рабіндраната Тагора. Р. Тагор став одним з перших сучасних індійських мислителів, який закликав до взаєморозуміння та дружніх відносин між двома великими державами – Китаєм та Індією. Він як і Б. Рассел виступив проти погоні за матеріальними благами, що притаманно людям на Заході. Дж. Дьюї та Б. Рассел стали його однодумцями в питанні міжнародного становища Китаю.

Таким чином, британський мислитель не створив в Китаї власної філософської школи, але його слід є не менш глибоким. Перебуваючи в Китаї, Б. Рассел писав статті політичного спрямування. Так, в статті «Китай та сили» («China and the Powers») філософ називає Китай «однією з найбільш важливих частин планети, але зі слабким урядом». В статтях такого характеру Б. Рассел здійснив огляд політичного становища Китаю на міжнародній арені, висвітлив політику європейських країн, США та Японії щодо Китаю. А також намагався окреслити шляхи розвитку Китаю. В статтях «Майбутнє Китаю», «Китай та китайський вплив» і т.д. Б. Рассел також дав загальну характеристику основним ідеологічним реформаторським течіям Китаю, звертаючись до молоді країни з закликами до збереження самобутності із вивченням західних наук.

Серед індійських філософів Ошо Раджніш в досить цікавій формі згадує Рассела. Він пише: «нам пощастило, адже світ став таким крихітним, що всі куточки планети тісно зв'язані. Скільки не старайся, ти не можеш жити суто локальними проблемами. Мимоволі доводиться враховувати весь світ. Тобі

доводиться думати про Конфуція, доводиться думати про Крішну, Сократа і Бертрана Рассела. Якщо не сприймаєш світ як одне ціле, якщо не враховуєш внесок геніїв зі всіх куточків Землі, то не можеш вважати себе сучасною людиною. Прірва дуже велика... двадцять п'ять, двадцять століть... її майже неможливо здолати» [37, с.84]. Ошо Раджніш постулює ідею пізнання всього світу, відкритості людини до тих знань, які раніше через певні політичні, географічні причини не були доступними. Є тільки один спосіб, яким можна подолати прірву – це навчитись не задовольнятися лише власним знанням, тим, що вже маєш, а вчити інші мови, робити доступним «інше» знання.

Отже, сам Китай в кінці XIX ст. опинився в небезпечній ситуації, яка могла призвести до перетворення його в напівколонію для Японії та Європи. З іншої сторони феодалні пережитки, політика династії Цін, політична криза в країні, опіумні війни, бідність, голод стали поштовхом для пошуку китайською інтелігенцією шляхів модернізації країни. Таким чином, частина китайських філософів, мислителів, реформаторів здійснила спробу здійснити зміни в суспільно-політичному становищі країни. Так, китайський реформатор та філософ Лян Цичао під впливом вивчення праць І. Канта здійснив спробу інтерпретації конфуціанства. Сунь Ятсен розробив програму відродження Китаю на основі принципу знання та дії. Завдяки давній традиції китайський народ довго мирився з соціальною несправедливістю, проте наступив час боротьби з нерівністю завдяки демократії. Філософ Фен Юлань під заклики до збереження власної культурної традиції також звернувся до культурно-історичного спадку Західної цивілізації. Наразі, спостерігається тенденція не лише до вивчення Західної традиції, але й до визначення місця самої традиції Китаю у світовій культурі.

3.2. Вплив Б. Рассела на китайських інтелектуалів та реформаторів XX ст.

Мислитель Юань Вейши у статті «Рассел в Китаї» зазначає, що цикл лекцій Б. Рассела в Китаї містив в собі чотири основні теми: «Проблеми

філософії» (буття, причина і наслідок, істина) – 12 лекцій; «Аналіз матерії» (загальна і спеціальна теорія відносності Ейнштейна, вплив на філософію зміни концепцій матерії та часу) - 6 лекцій; «Аналіз духу» (свідомість, бажання, природжене і придбане, інтроспективна, сприйняття, відчуття, уява, пам'ять) – 15 лекцій; «Соціальна структурологія» (рушійні сили суспільного прогресу і безладу, властиві індустріальному суспільству, вплив приватної власності на розвиток промисловості, на державне і суспільне життя) – 5 лекцій [72].

В Китаї протягом 1920 року Б. Рассел прочитав лекції на тему «Принципи соціальної реконструкції», «Користь освіти», «Проблеми освіти», «Теорія гравітації Ейнштейна», «Ідея Більшовизму», «Особисті інциденти в Росії», «Практичні невдачі Більшовизму», «Необхідні елементи для успіху комунізму».

Цікавим є той факт, що Б. Рассела в Китаї називали не «Расселом», а «Ло-Су» («Luo-Su»). Як пояснює філософ, «це дало їм можливість вимовляти моє ім'я і друкувати його» [124,р.17]. В Пекіні Б. Рассел прочитав лекції в Пекінському університеті на теми «Математична логіка», «Структура суспільства», «Аналіз матерії», «Аналіз розуму», «Проблеми філософії». Б. Рассел погодився дати чотири лекції в цілому: дві – в Пекінському університеті, дві – в педагогічному училищі.

В листі до англійської аристократки та меценату Оттолін Морел (1920 р.) Б. Рассел напише: «Після прибуття до Китаю ми проводимо цікаво час, переважно повністю серед китайських студентів і журналістів, які більш-менш європеїзовані. Я читаю незліченну кількість лекцій про А. Ейнштейна, проблеми освіти і на тему соціальних питань. Прагнення до знань у студентів надзвичайне. Коли хтось з них починає говорити, їхні очі мають вигляд голодуючих, які починають бенкет. Скрізь вони ставляться до мене з надзвичайною повагою. Наступного дня після прибуття в більшості китайських газет в той день у Шанхаї була моя фотографія. Це країна цікавих контрастів. Більшість жителів Шанхаю цілком європеїзовані, майже

американські; назви вулиць, і реклама англійською мовою (а також китайською). Мене тут скрізь називають другим Конфуцієм» [124, р.17].

В листопаді 1920 року Б. Рассел дає першу лекцію на тему «Проблема філософії» перед аудиторією, яка налічувала близько тисячі людей в Пекінському університеті. Філософ пояснив значення різних символів, які використовує і використовуватиме в подальших лекціях в Китаї.

У своїй книзі «Життя Бертрана Рассела» («The Life of Bertrand Russell») філософ Рональд Кларк пише, що в Пекіні Б. Рассел дав п'ять «офіційних» лекцій. І відомо, що Мао Цзе-дун і Чжоу Ень-лай були присутніми на цих лекціях. [91, р. 389]. Перекладач Б. Рассела Рен Чао також стверджує в автобіографії, що був випадок, коли до Б.Рассела підійшла молода людина і почала задавати питання про реформи Китаю. А коли вона відійшла, то всі почали говорити, що це був молодий Мао. Крістофер Фарлі, в минулому секретар Б. Рассела, також зазначав, що «... він читав лекції для молодого Мао Цзе-дуна в Китаї» [96, р. 20.].

Професор Цутому Макіно пише, що Мао Цзедун слухав лекції Б. Рассела, спрямовані на критику радянського більшовизму та на пошук форм китайської реконструкції. Професор Цутому Макіно, посилаючись на працю «Молодий Мао Цзедун», зазначає: «Б. Рассел вдавався до критики більшовизму і радив Молодому Китаю відновити свою країну через реформи в освіті. Китайські інтелектуали пізніше поділилися на дві групи: група реформістів та група революціонерів. Мао Цзедун слухав лекції Б. Рассела, присвячені питанням реконструкції Китаю. Адже вона зазнала б невдач і була б нереалістичною, на його думку, адже ті, в чиїх руках зосереджена влада, як показує історія, намагались контролювати галузь освіти. Так зміни в уряді щодо реформ освіти мають стати першою метою» [180, р.2].

Китайці, вважає Б. Рассел, – люди відкриті та готові до компромісів, люди, які завжди в змозі бачити протилежну сторону питання. Прислухаючись до лекцій британського філософа, вони змогли б розглянути як переваги, так і недоліки більшовизму. І дійсно, китайські революціонери

змогли оцінити та вловити суть критики більшовизму Б. Расселом. Результати цього були далекосяжними, бо вплив Б. Рассела можна прослідкувати в 1960-ті роки в Китаї під час «Культурної Революції». Світоглядні позиції британського філософа також стали теоретичною основою китайсько-радянської суперечки щодо інтерпретації класової боротьби, диктатури пролетаріату та бюрократії, які перешкоджають демократизації. Китайські лідери намагались побудувати соціалістичну державу такими шляхами, які підтвердили б, що погляди Б. Рассела на китайців як націю, шанобливу до громадської думки та здатну до компромісу, були вірними.

Вплив Б. Рассела на Японію був дещо іншим. Адже іншими були люди, які читали та слухали Б. Рассела. Починаючи з 1868 року, Японія вивчала багато німецьких політиків, методологій та вчень, тоді як оцінка англосаксонських культурних досягнень була не такою глибокою: «Люди, яких можна було називати аутсайдерами, захоплювались Берtrandом Расселом. Це було тому, що вони знайшли у ньому дещо багатостороннє, значуще і повчальне. Ця маленька меншість мислителів відразу захопилася його стилем роздуму, таким повним інтуїції та дисциплінування. Вони читали його книги на семінарах» [62, с.4]. В Японії його прозаїчний стиль надзвичайно цінувався за його стислість. Загалом японські читачі Б. Рассела розуміли його стиль розмірковувань, в яких текст був легким за структурою, але глибоким за змістом. Також його публікації широко використовувались в шкільних текстах з вивчення англійської мови. Отже, молоде покоління мало можливість читати його в школі. Японська преса друкувала будь-яку інформацію, де фігурував британський філософ.

Аргументація Б. Рассела, щодо розвитку творчих імпульсів як однієї з основних умов соціального прогресу, отримала підтримку в інтелектуальному середовищі Китаю. Людські бажання та творчі імпульси лежать в основі людської діяльності, вважає британський філософ. Головними імпульсами, які мають здатність регулювати людські бажання та

спрямовувати людську діяльність, є два види імпульсів: творчі та загарбницькі. На одному з виступів в Шанхайській школі Б. Рассел зауважив, що на світі всі хороші вчинки є наслідком творчого імпульсу, а всі погані – загарбницького. Надія на глибинні зміни в світі полягає саме в активізації творчих імпульсів та придушенні загарбницьких. Неодноразово критикуючи в певних аспектах західну цивілізацію, філософ наголошував на одному з найбільших, на його думку, її пороків – непереборному прагненні до влади.

Розділення творчого та загарбницького імпульсів стало у свій час популярним в інтелектуальному середовищі Китаю переконанням. Учасник китайського комуністичного руху Лі Дачжао та його прибічники наполегливо розвивали дану концепцію. Відомий мислитель Чжань Дунсунь, прибічник реформізму, виступив, спираючись на ідеї Б. Рассела про розвиток індустрії, проти пропаганди соціалізму в Китаї. Він переконував, що Китай надзвичайно бідна країна і необхідно прислухатись до ідей британського філософа. Адже на думку Б. Рассела, окрім розвитку індустрії в Китаю немає іншої можливості для отримання політичної та економічної самостійності та незалежності. Чжан Дунсунь в свою чергу підтримав дане положення. Представники раннього марксизму в Китаї виступили проти Чжан Дунсуня. Вони вказували на те, що різняться з Б. Расселом не в питаннях розвитку освіти та промисловості, а в баченні проблеми застосування капіталістичної або соціалістичної форм розвитку. Звичайно, Б. Рассел підкреслював близький взаємний зв'язок між всіма необхідними умовами розвитку Китаю, але пояснював переконливо точні причини переваги в реформах саме такого напрямку.

Ху Ши в «Передмові» до своєї роботи «Розвиток логічного методу» виражає основні філософські позиції: «Те, що філософія зумовлюється своїм методом, і що розвиток філософії залежить від розвитку логічного методу, є фактами, котрі знаходять рясні ілюстрації в історії філософії як Заходу, так і Сходу» [108, р.9]. В даній праці автор посилається на «Новий Органон» Френсіса Бекона, праці Рене Декарта. На думку китайського філософа, таке

кризове становище в розвитку науки та філософії в Китаї причинене саме відсутністю логічного методу. Таким чином, в час, коли Китай має змогу вивчати філософську спадщину Заходу в умовах налагодження тісних міжкультурних контактів, то дана проблема може бути вирішена «введенням в Китай філософських та наукових методів, які були розвинені в західному світі, починаючи з часів Аристотеля і до наших днів» [108]. Так, Ху Ши проти відродження конфуціанства, проте його реконструкція логічного методу в Китаї мала на меті познайомити і західний світ з великими школами філософської думки в Давньому Китаї [108].

Варто зазначити, що китайська фундаментальна традиція не зверталась до основ логічної європейської методології. Найближчими до розуміння логіки називають вчення, що з'явилися ще в доцинську епоху в школах Гунсунь Луна, Хуей Ши та Мо-цзи. Адже «основними питаннями, якими вони займалися, були проблеми аргументації, співвідношення загального та одиничного (в мовному вираженні «імені» («мін»)) та «реальності» («ши»)) [33, с.53].

Так, китайський філософ та політичний діяч Мо-цзи (приблизно 479-400 рр. до н. е.), противник конфуціанства, звертаючись у власних філософських пошуках до проблем пізнання, розробив основи логічного аналізу та основи теорії пізнання. Категорія «бянь» (судження) у філософії Мо-цзи і його послідовників виступає основним логічним методом. Також вперше було введено категорію причини («гу»). Моїсти розробили основи класифікації знання та виводили категорії логіки, визначаючи критерії істини, визначаючи тотожність і відмінність суджень. Згодом ними була розроблена класифікація імен, здійснено дослідження основ логічних відношень між іменами. Згідно з моїстами два протилежних одне одному судження одночасно не можуть бути хибними або істинними, лише одне судження може бути істинним, а інше відповідно — хибним. Також моїстам належить авторство методології міркування або висунення гіпотез.

Важливою особливістю логічного вчення даного періоду є вплив політичних та етичних концепцій на розвиток. Відповідно, після раннього періоду династії Цинь дослідження в сфері логіки зупинено. Причиною даного становища стало те, що саме з даного періоду офіційним вченням визнається конфуціанство і абсолютно відкидаються інші етичні, логічні, філософські вчення.

Отже, після III ст. до н.е. китайська коментаторська традиція витіснила логічну проблематику та спрямувала свої філософські пошуки в напрямку інтерпретацій класичних текстів. Проте важливо зазначити, що фундаментальна китайська традиція не втратила здатності до асиміляції. Так, наприклад, зіткнення з буддизмом стало причиною появи неоконфуціанства, зазначає А. Ломанов [33].

Беручи до уваги рівень аудиторії, Б. Рассел в більшості власних виступів не звертався до ґрунтовного розгляду проблем, що стосуються логіки, проте це не означає, що його логічне вчення не мало впливу на Китай.

Недостатня увага китайського інтелектуального середовища до логіко-аналітичного методу Б. Рассела стала поштовхом для китайського філософа Фен Юланя до спроби її поширення та раціоналізації. Лише поєднання раціоналізму та містицизму, на думку китайського мислителя, зможе зробити філософію єдиним цілим. Фен Юлань пише: «Я вважаю, що в старокитайській філософії є такі розділи, які роблять внесок у підвищення духовного життя людства і дозвіл загальних людських проблем. Це – вічні цінності. Вони володіють і дуже великим значенням для сучасного світу, що віддаляється від негативних цінностей конфронтації, але який так і не набув до цього часу нових позитивних глобальних ідеалів в культурі» [62, с.23].

Філософ Фен Юлань пише: «Ми повинні виправляти себе та інших людей, повинні стати непохитною кручею в центрі потоку, дружно протистояти натиску величезних хвиль, і тоді всі люди стануть однією сім'єю, всі разом насолоджуватимуться великою рівністю. Але хіба може світ, де так довго панували хитрість і брехня, перетворитися на царство

істини і справедливості в один день? Хіба може світ, де так довго процвітали взаємні образи, суперництво, боротьба і вбивство, перетворитися відразу на світ, де сильний не ображає слабого, декілька чоловік не б'ють одного, розумний не обманює безглузлого, сміливий не сміється над боязким?» [62, с.45].

Аналітичний метод – це палець західних філософів, база, на якій здійснюється діалог філософських культур, вважає Фен Юлань. Б. Рассел закликав тогочасний Китай поважати давню традицію, але відмовитись від коментаторської літератури і звернутись до аналітичного методу, до наукового методу західної філософії. Потрібно надати належне місце аналізу серед інших видів філософської рефлексії. Основну увагу Б. Рассел звертає культурологічній проблематиці, так як переконаний, що саме вона є рушієм змін в державі.

Щодо основ неоконфуціанства Фен Юланя, то тут варто зазначити, що він, залишаючись послідовником братів Чен і Чжу Си, проводить паралелі між розвитком деяких понять давньогрецької та китайської філософії. Наприклад, принцип «лі» як «ідеальна форма» ним розуміється близьким до давньогрецької «ідеї».

Важливим в даному дослідженні є звернення до філософської спадщини Чжан Шенфу (Zhang Shenfu), послідовника Б. Рассела в Китаї. В 1979 році, завдяки поширенню нової політики Китаю щодо Заходу, Вірі Шварц, американській дослідниці, було дозволено взяти інтерв'ю в китайського філософа Чжан Шенфу, котрий вважається одним з найбільших знавців філософії Б. Рассела в Китаї. В інтерв'ю «Між Расселом і Конфуцієм» («Between Russell and Confucius») Чжан Шенфу зазначає: «Філософія Б.Рассела була близькою до філософії Конфуція. Навіть якщо сам Б. Рассел це заперечуватиме» [173, р.118]. Чжан Шенфу вважає себе прикладом того, як може поєднатись філософія Заходу та конфуціанство. Філософ написав книгу «Думка» («Suosi», з англ. - «Thought as Such»). В передмові до даної роботи він пише, що гуманізм та науковий метод є зараз найбільш цінними в

світі [191, р.2]. І філософ намагається поєднати гуманістичне спрямування філософії Конфуція з науковим методом в філософії у Б. Рассела, який лежить в основі його логічного аналізу. В основі дослідження також лежить китайський концепт «chun keguan» – «чистий об'єктивізм».

В 1920 році Чжан Шенфу пише лист Б. Расселу, розповідаючи про власні прочитання та дослідження його праць з логіки, слухає його лекції в Шанхаї та Пекіні. Жао Юанрен (Zhao Yuanren) він же Єн Рен Чао (Yuen Ren Chao) переклав публічні лекції Б. Рассела китайською. В 1928 р. Чжан Шенфу написав есе «Поклоніння вільної людини» («A Free Man's Worship»), назва якого, вочевидь, дублює назву праці Б. Рассела. Британський філософ в своїй праці прийшов до висновку, що справжня свобода в визнанні поклоніння тільки тому Богу, який створений нашою власною любов'ю до добра, в шануванні тільки тих Небес, які надихають на розуміння. Слова Б. Рассела є доказом для Чжан Шенфу того, що поняття «вільної людини» повинно в першу чергу характеризуватись тим, що вільна людина може вільно думати. Так, Б. Рассел в праці «Поклоніння вільної людини» називає людину «наслідком випадкового поєднання атомів» [167], її походження, історичний контекст, переконання є наслідком випадкових збігів. Саме есе британський філософ написав в переломний період, коли він «відчув самотність, в якій живе більшість людей». Проте незважаючи на смерть, штампи та контроль, людина є вільною протягом того короткого проміжку часу, який їй відведено, вільною для того щоб навчатись, критично мислити, знати, і мати творчу уяву. Для Чжан Шенфу дане положення філософії Б. Рассела дало можливість розуміти, що вільна людина відходить від поклоніння чи то релігіям, чи то ідолам. Свобода полягає в відмові покладатись на надприродні сили у власному житті. Свобода у власному творчому людському мисленні, особливо в благородному та натхненному мисленні. Якщо поняття «духовної кризи людства» в Б. Рассела пов'язувалось з християнством, то для Чжан Шенфу це питання стосувалось проблем конфуціанства, ролі жінки, особистої свободи.

Філософ Чжан Шенфу, говорячи про книгу Б. Рассела «Проблеми філософії», зауважує, що британський філософ у своїй праці використовує приклад з художником, практичною людиною та філософом для демонстрації сутності філософії: художник зацікавлений в вигляді речей, на противагу йому практична людина хоче знати, що ж це за речі, філософ ж, в першу чергу, керується бажанням пізнати внутрішню суть речей. Філософію Б. Рассела Чжан Шенфу розуміє, не як філософію, котра покликана дати відповіді на конкретно поставлені питання. На відміну від, наприклад, фізика, філософ вивчає саме питання, сам процес пошуку відповідей. Філософські питання, на думку китайського філософа, покликані розширити наші уявлення про реальність та світ. Для людини, на думку Чжан Шунфу, необхідно прагнути пізнати істину як істину, що є частиною великої об'єктивної істини Всесвіту» [191, р.3].

Про лекції Б. Рассела в Китаї китайський філософ говорить, як про такі, які «було легко зрозуміти, вільні, з почуттям гумору і надихаючі. При аналізі певної проблеми, Б. Рассел намагався пояснювати її простими термінами. Його аргументація була ґрунтовною, але не без іронії. Для мене, його голос звучав як джерельна вода зі священної гори. Він охолоджує і заспокоює» [173, р. 127»].

Філософ Чжан Шенфу викладав логіку в університеті Цінхуа в Пекіні, основні положення філософії Б. Рассела. «Логіка є вченням про речення, вченням про форму, це наука з усіх наук. Щоб побачити, як вона працює дозвольте мені дати вам простий приклад: Якщо йде дощ земля стає вологою. Отже, дощ означає мокру землю. Якщо йде дощ, земля, безумовно, волога. Але якщо земля волога, то це не обов'язково тому, що йде дощ. Вона може бути вологою, тому що двірник міг просто розливати воду по землі» [173, р. 127»]. Класи з вивчення логіки в університеті були переповнені, коли викладав Чжан Шенфу. В щотижневику «Молодий Китай» («New China Daily») Чжан Шунфу написав: «Бертран Рассел найвизначніший філософ математичної логіки. Він ветеран нового просвітницького напрямку, який

приніс науку в дослідження природи людини. Кожна нова філософія має свою власну методологію. Новаторським методом Б. Рассела став логічний аналіз. Якщо ви хочете по-справжньому зрозуміти філософію Б. Рассела, ви повинні розуміти традицію британського емпіризму, з якої походить Б. Рассел» [173, р. 127].

Згодом Чжан Шенфу пише статтю «Рассел: найвеличніший живий філософ сьогодення» («Russell: the Greatest Philosopher Alive Today»), яку опублікував в журналі «Новий критицизм» («New Criticism»). В даній статті китайський філософ зазначає, що праці Б. Рассела перекладені багатьма мовами, і його по праву можна назвати найвеличнішим західним філософом. Своєю роботою «Основи математики» британський філософ перегорнув нову сторінку в математичній логіці та філософії [124, р. 16]. Варто також зазначити, що саме завдяки Чжану Шунфу китайським інтелектуалам стали доступні твори Ромена Ролана, Августа Родіна, Анрі Барбюса та ін. Саме переклади Б. Рассела Чжан Шунфу вважає своїм досягненням перед китайською нацією [173]. Чжан Шенфу називає Б. Рассела не тільки великим філософом, а й теоретиком освіти, який також боровся за справедливість і за мир, який був невтомним в боротьбі проти фашизму. В переписці з Чжан Шунфу Б. Рассел пише, що філософія пов'язана з біологією, як і з іншими науками, але особливо – з фізикою [173, р. 130].

Філософ Чжан Шенфу здійснив переклади значної кількості праць Б. Рассела китайською мовою. Він переклав такі поняття як «можливість», «фальсифікація» та ін. Також він переклав термін «аналіз» («analysis») китаською як «jìexì», а не як «fīnxi», вживання якого є більш поширеним. Проте «jìexì» він вважає більш логічним терміном, тому що «fīnxi» передбачає, що щось неначе обрізується, розділяється, розривається. А «jìexì» є більш комплексним поняттям, це повільна систематична операція [173]. Термін «fīnxi» отримав широке визнання як синонім для терміну «аналіз», коли Чжан Шунф переклав роботи Б. Рассела. Проте китайський філософ розуміє, що все ж таки не передає повного змісту думки Б. Рассела.

Тому він здійснив інновації за допомогою власного переказу. Це його найважливіший внесок в уточнення розуміння праць Б. Рассела в XX столітті в Китаї.

Філософ Чжан Шенфу критикував розуміння філософії Б. Рассела Джоном Дьюї. Останній читав лекції в Китаї за сім місяців до приїзду Б. Рассела. Мислитель Чжан Шунфу написав редактору пекінської газети, що стурбований тією характеристикою філософії Б. Рассела, яку дає Дж. Дьюї. «Минулого разу Дж. Дьюї говорив про Рассела як про відчайдушного песиміста. Насправді ж Б. Рассел стоїть на позиціях етичної нейтральності «lunli zhongli». Рассел стоїть на позиціях утримання від будь-яких суджень в деяких категоріях питань... Крім того, Дьюї помиляється, коли описує філософію Б. Рассела як елітарну. Адже це приводить нас до думки про нього, як про антидемократичного філософа. Насправді ж Б. Рассел справжній реаліст, який утвердив логічний атомізм (duoli yuanzi lun) та принцип абсолютного плюралізму (duoyuan lun) [191].

Отже, філософський метод Б. Рассела, на думку Чжана Шенфу полягає в аналізі категорій мислення, чи то політичних, чи то наукових, чи то філософських.

Філософ Чжан Дунсунь, котрий займався перекладами Анрі Бергсона, також зацікавився творчістю Б. Рассела. Проте Чжан Шенфу критикує Чжана Дунсуня за його спрощення категорій філософії Б. Рассела. Наприклад, щодо питання про філософський реалізм Рассела, Чжан Шенфу вважає неправильний переклад даного терміну китайським «shiyong zhuyi», який англійським еквівалентом має «прагматизм», і аж ніяк не «реалізм» [173, р. 130]. Це на думку Чжан Шенфу є фундаментальною помилкою в дослідженні філософії Б. Рассела. Чжан Шенфу називає Б. Рассела противником прагматизму, чиї філософські позиції відрізняються від Дж. Дьюї та А. Бергсона, так само як і «його математика відрізняється від математики Галілея». Чжан Шенфу слідував за філософським становленням Б. Рассела. Він займався аналізом нового поняття «нейтрального монізму» Б. Рассела в

той самий час, коли тільки дане положення філософа стало відомим загалу. Також китайський філософ проводить різницю між філософією Б. Рассела та В. Джеймса. Положення Б. Рассела про те, що «істинні речення відповідають фактам» різняться з положенням В. Джеймса, що «істина полягає в припущенні нами того, що є корисним в філософському дослідженні» і від положення Дж. Дьюї «істинним є те, що працює в даній ситуації» [192, р. 4].

Чжан Шенфу став редактором номера, присвяченого Б. Расселу в журналі «Нова молодь» («New Youth») в 1920 р. Дане видання було космополітичним видання тогочасного Китаю, і містило тільки три особливі проблеми за всю історію його публікування: один випуск був присвячений Ібсену в червні 1918 року, інший – Марксу і марксизму в травні 1919 року, і третій присвячений Б. Расселу в жовтні 1920. Саме для цього номеру в якості спеціального редактора і був запрошений Чжан Шенфу. У вступі до бібліографії Б. Рассела в журналі «Нова молодь» Чжан Шенфу акцентує увагу на лінгвістичних та філософських проблемах в творчості Б. Рассела. Це в свою чергу своїм підґрунтям мало розуміння Б. Рассела в першу чергу як соціального теоретика та активного борця за мир. Саме даною статтею в журналі, в якій китайський філософ прослідкував значення «нового реалізму» в британській філософії та його становлення від Дж. Мура до Б. Рассела та назвав метод логічного аналізу потужним методом дослідження та обґрунтування і за межами філософії, Чжан Шенфу зарекомендував себе як експерт з філософії Б. Рассела. Також мислитель Чжан Шенфу в листуванні з Б. Расселом намагався переконати того в важливості біології в наукових філософських пошуках. Проте Б. Рассел у своїх відповідях стояв на жорстких позиціях логічного атомізму та фізики як найважливішої науки в пошуках істини.

Проте Чжан Шенфу здійснює критику Б. Рассела в його поглядах на матеріальне та ідеальне. Китайський дослідник вважає Б. Рассела упередженим. Саме матеріалізм і ідеалізм всього Чжан Шенфу вважає «двома сторонами однієї медалі. Матеріалізм не бачить серце (або «душу»),

«xin») в той час як ідеалізм не може оцінити зовнішні реалії. Моя власна філософія шукає більш повне уявлення досвіду, для реалізму, для об'єктивності. Так що я повернувся до певних ідей в китайській філософії, особливо до понять «ren» («толерантність», «гуманізм») і «zhong» («неупереджене золота середина») в конфуціанстві [191]. Проте, незважаючи на те, що Б. Рассел в роботі «Проблема Китаю» писав про Конфуція як про такого, кого він не зрозумів і навіть в певних аспектах критикував, Чжан Шенфу не критикує Б. Рассела за таку позицію і намагається поєднати в своїй філософії світоглядні позиції Конфуція та Б. Рассела. В листуванні з Б. Расселом Чжан Шенфу написав, що він «не ненавидить Б. Рассела за його критику більшовизму. «Хоча я вважаю Росію на даний момент однією з передових країн світу, в даний час, хоч я і вірю в комунізм, я не більшовик» [124, р.19].

В роботі «Вивчення етики Бертрана Рассела: Расселівський план щасливого світу» («A Study of the Ethics of Bertrand Russell: Russell's Plan of a Happy World»), написаній індійським дослідником Д. Бандіста (D. D. Bandiste) [79] автор зазначає, що Б. Рассел часто пише в дусі Будди і погляди Б. Рассела не суперечать світоглядним позиціям Будди. Автор переконаний, що праці Б. Рассела повинні поширюватись та вивчатись в Індії. Також автор дає характеристику особливостей етики Б. Рассела і наголошує на тому, що прагнення до щастя є його основоположним принципом.

Проте британський дослідник Марвін Когл (Marvin Kohl) в статті «Рассел не був Буддою», не заперечуючи цінності праці індійського дослідника, все ж піддає критиці деякі її положення. Так, автор пише, що не має заперечних аргументів проти етичного вчення Б. Рассела, а Д. Бандіста, на його думку, абсолютно вірно вважає, що для Б. Рассела, збільшення доброти в світі є основою морального прогресу в світі і що саме любов повинна бути основною мотивацією людини. Проте те, що Д. Бандіста пише, що «любов до всіх чи доброта до всіх має бути основним рушієм» є помилковим, на думку М. Когла [117, р. 224]. Філософ М. Когл зазначає, що

для Б. Рассела є неможливою ідея універсальної любові, адже в прагненні до доброго життя людська природа і людські можливості повинні узгоджуватись з її розумом. Враховуючи дані фактори, ми не можемо говорити, вважає М. Когл, про здатність людини до любові до всіх. І тому в прагненні до доброго життя людина не може любити всіх людей. Даний аргумент М. Когл вважає достатнім для назви статті «Рассел не був Буддою». Проте після відвідування Східних країн Б. Рассел в своїх лекціях неодноразово закликав саме до універсальної любові. Б. Рассел закликав до відмови від національних, расових, гендерних упереджень. Так, звичайно, ми не можемо назвати Б. Рассела Буддою, проте ми можемо говорити про спільні етичні мотиви в філософських поглядах Б. Рассела та Будди, вважає Д. Бандіста.

Філософ Куо Хенг-ю (Куо Heng-yu) зазначає, що прогресивні інтелектуали Китаю тепло вітали західного філософа, який виступив проти війни та закликав до поширення освіти в країні [128]. Рауль Файдейсен (Raoul Findeisen) також зазначає, що до приїзду Б. Рассела в Китай, його називали «Другим Конфуцієм» [128, 13]. І такі симпатії мали міцне підґрунтя: як і більшість китайських інтелектуалів «Руху Четвертого Травня». Філософ Р. Файдейсен також стверджує що Б. Рассел захоплювався подіями в ССРСР, в яких він спочатку бачив те, до чого прагнули і китайці, - реалізацію «утопії» соціальної рівності та демократії. З іншого боку, Б. Рассел прагнув відновити філософію як науку наук, і це прекрасно вписувалось в ідеали китайських студентів, які прагнули оволодіти Західними науками. Потрясіння від Першої світової війни також стали спільною точкою дотику китайських інтелектуалів і Б. Рассел, відповідно, в Китаї знали про ув'язнення Б. Рассела за його діяльність як пацифіста.

Крім того етичні погляди Б. Рассела мали певні спільні риси з основами традиційного китайського уявлення про «літературного» і державного службовця. Риторичні та дидактичні здібності Б. Рассела, можливо, зробили його більш прийнятним, ніж будь-якого іншого західного філософа для того,

щоб вгамувати китайську спрагу «yang xue» [108, р.13]. Особливо ще стосується молодого покоління активістів «Руху Четвертого Травня», які були зацікавлені у розв'язанні формальних та логічних завдань філософії. Китайська молодь вважала, що більш систематичний підхід до вивчення західних ідей, як, власне, і до всієї традиції, зробить їх боротьбу проти традиційних вірувань більш ефективним і зробить можливим використання філософії на практиці.

Проте діяльність Б. Рассела викликала і певний опір з боку частини китайських інтелектуалів. Так, Дінг Жін्यानг зазначив, що методи Б. Рассела були «занадто технічними, тривіальними та такими, що абсолютно протилежні китайському традиційному мисленню» [94]. Освітню та філософську діяльність Б. Рассела в Китаї дослідник вважає не досить впливовою та корисною для суспільства. Його «школа» схожа з китайською традиційною приватною школою. Вона навіть, на його думку, імітує освітню модель конфуціанства, яка передбачає виділення державою приміщень для навчання, опікунський склад, декількох службовців, групу учнів, чиї батьки забезпечують процес навчання всім необхідним і для кого і буде демонструватись вивчення теорії конфуціанства [94].

Існують три основні відмінності між філософією Б. Рассела і школою конфуціанства, зауважує китайський філософ. По-перше, Б. Рассел популяризує в суспільстві вільнодумство, Конфуцій – ні. По-друге, в Б. Рассела немає техніки дисципліни та покарання для учнів, у Конфуція вона була. По-третє, британський філософ стоїть на позиціях ліберального виховання людей в плані статевих стосунків, тоді як Конфуцій дотримувався більш традиційних поглядів на відносини чоловіка та жінки. Для китайських педагогів нового покоління найбільш важливим завданням було зберегти та відновити Китай через науку, технології, індустріалізацію та демократію. Вони хотіли поширити та розвинути «народну освіту», а не аристократичну. Для більшості з них актуальним завданням було позбавити свою країну від бідності, політичної, економічної слабкості та відсталості. Таким чином, для

обох сторін: і націоналістів і комуністів, націоналізм і патріотизм були більш важливими, ніж індивідуалізм і лібералізм.

Філософ Ю Донг щодо проблеми розуміння конфуціанства Б. Расселом пише, що на Б. Рассела вплинули ті інтелектуали з Китаю, які в своїй більшості були противниками конфуціанства, наприклад Ліанг Кічао. Б. Рассел визнав, що конфуціанські погляди були по суті консервативними, спрямованими на збереження гідності минулих століть. Він визнав найслабшу рису конфуціанства – синівську шанобливість, тому що синівська шанобливість включала підкорення імператору. Б. Рассел, переконує Ю Донг, вважав, що саме протест проти даної доктрини був причиною повстань в Китаї. Однак, критика Б. Расселом конфуціанства була, на думку Ю Донга, обмеженою. Він говорив, що «синівська шанобливість була головною рисою устрою, в якому система ухиляється від здорового глузду». Проте Б. Рассел захоплювався чеснотами Конфуціанства. Він навіть написав про «синівську шанобливість» як таку, котра є «менш шкідливою, ніж її Західний противник, а саме – демократія, яка швидше приводить до імперіалізму та мілітаризму» [188].

Б. Рассел серйозно недооцінює важливість двох речей, на думку Ю Донга: важливість концепту синівської шанобливості в конфуціанській системі та вплив, який ця система мала в китайській історії. Філософ Ю Донг пише, що Б. Рассел переоцінив різницю між з конфуціанством та іншими релігіями. Він думав, що конфуціанство було кращим, особливо, у порівнянні з традиційними релігіями деяких інших віків і рас. Тому що конфуціанство «є системою чистої етики», і що відрізняє Конфуція від інших засновників релігій – це те, що він привив строгий кодекс етики, який «навчить людей тому, як вести себе правильно у різних ситуаціях», однак, допускаючи релігійні догми [188, р.190]. «Чесноти, які Конфуцій прагнув прищепити були не тими особистими святостями, призначеними для забезпечення порятунку в майбутньому житті, а тими, які призводять до мирного і процвітаючого суспільства тут, на землі» [188, р. 38]. В результаті, Б. Рассел,

на думку Ю Донга, недооцінив контроль конфуціанства над умами людей в порівнянні з іншими релігіями. Сам ж китайський філософ стверджує, що конфуціанство було не тільки етикою, а й соціальною теорією впливу на людей, теорією з сильною релігією із впливом на людей упродовж століть.

Уряд в складі якого були китайські літератори початку XX ст. був ще однією причиною, чому Б. Рассел прославляв конфуціанську систему. Він вважав, що конфуціанські літератори не мали тих якостей (енергії і деструктивності), яких західні країни вимагали від своїх правителів. Ю Донг піддає критиці дане судження британського філософа. «Конфуціанська етика ніколи не мала ніякого реального впливу на правителів, але вона контролювала маси настільки успішно, що вони повстали тільки тоді, коли їх основні умови життя ставали надзвичайно нестерпними» [188].

Мета конфуціанських моральних принципів і вимог полягала у вирішенні основного конфлікту між громадським порядком та особистою свободою в плані концептуалізації сімейних відносин. Це було характерно для патріархальної «людської сердечності», яка скасувала права інших у всіх сферах, крім економіки. Так, китайські правителі ніяк не могли вважатися доброзичливими. Навіть якби вони слідували всім цим моральними принципами, вони були б все ще тиранами, зазначає Ю Донг.

Б. Рассел розглядав «синівську шанобливість» як обмежену «місцеву» помилку, пише Ю Донг, як таку, яка не мала впливу на інші частини конфуціанської системи. Це можна зрозуміти з того як він говорить про інші чесноти конфуціанства. Б. Рассел вважав, що конфуціанство було ключем до цивілізованої поведінки, який навчав самостійної перепідготовки, витримки, та ввічливості. Інші конфуціанські чесноти також включають: самоконтроль (де дітей вчать як правильно поводитись), вміння не впадати у насильницькі пристрасті, не бути зарозумілим, бути помірним у всіх речах, не захоплюватись надмірно любов'ю та ненавистю. Це те, що Захід втратив.

Філософ Б. Рассел здійснив аналіз характеру китайців, враховуючи такі риси як: самоповага, почуття гідності, толерантність, ввічливість, гумор,

любов до компромісів, відвертість, любов до природи. Іншими словами, похвала Б. Расселом переваг китайців, на думку Ю Донга була поверхневою тому, що він проігнорував системний конфуціанський характер, який бере свій початок саме в синівській шанобливості, які британський мислитель розкритикував. В результаті, як ми побачимо пізніше, Б. Рассел проігнорував «несумісність духу природничих наук і специфіки конфуціанських чеснот, коли закликав китайців вивчати науку і технології взяті із Заходу, в той же час, зберігаючи при цьому ці чесноти» [188].

Більше того, Б. Рассел оцінив такі китайські якості, як пасивність і консервативність, «звички, засновані на тому, що те, що батьки і ми самі вже використовуємо і любимо, в нас є, то для чого домагатися прогресу?» [188] Британський філософ підтримав цю точку зору, вважаючи, що багато чого з того, що називають прогресом, насправді є тільки зміною, і не приносить бажаної користі. Ю Донг переконаний, що дане положення можна прийняти як критику західного індустріалізму, який зробив Першу світову війну настільки руйнівною. Відсутність прагнення до прогресу, однак, не є доказом того, що прагнути до досягнення прогресу не варто, пише китайський філософ. «Хоча може бути так, що у нас мало доказів того, що ми зробили великий крок вперед, у нас є докази того, що не вважаємо прогрес шкідливим для людства» [188].

Під прогресом Б. Рассел розуміє прагнення до нарощення державами військової могутності, машин, загарбництва. Проте «хороше суспільство повинно бути прогресивним: воно повинно вести до чогось кращого, новий ріст принесуть творчі люди, люди науки». Відповідно, розвиток творчих імпульсів веде до позитивних наслідків прогресу. Тут під прогресом він мав на увазі прогрес ідей. Тому, коли він просив Захід бути менш «прогресивним», він мав на увазі те, що потрібно уникати зла та деструктивних аспектів індустріалізму. Китайський консерватизм британський філософ вважав антипрогресивним в обох сенсах: він взагалі проти будь-якого прогресу, не важливо конструктивний чи деструктивний

він, а також в кінцевому рахунку, виключається можливість створити те, що буде потрібне як для матеріального, так і для інтелектуального прогресу. Більшість китайців підтримувала думку Б. Рассела, окрім Лу Хуна. Китайські інтелектуали вважали, що попри те, що конфуціанство було недосконалим як теорія влади, воно все ще може давати моральні основи в якості «сутності» Китайської культури.

Мислитель Ю Донг переконаний, що конфуціанство було не «чистою етикою», а парадигмою ідеального уряду, суспільного життя і способу мислення; парадигмою «раціоналізації соціального». Ключовими концептами були «людська великодушність» та «правильність». Поняття «людська великодушність» відноситься до поняття «синівська шанобливість», або ж «вірність клану». У династії Чжоу, яка розглядається конфуціанством як найстарша, стабільним та ідеальним суспільство було тоді, коли імператор був батьком чи найстаршим братом та патріархом імператорської влади.

Людська великодушність, тобто «любов до людей» означала велику любов до кровних родичів та всіх людей, пише Ю Донг. У стосунках між імператором та його синами абсолютна влада імператора є незмінною в економічному, політичному, релігійному та інших аспектах. А основний принцип і характер сімейної системи полягає в тому, що сини (або люди) повинні підкорятися своєму батькові (чи імператору) як в духовному, так і в практичному аспектах. Їх послух має бути підтриманий любов'ю до батька (або імператора) завдяки вихованню, яке не має нічого спільного з їхньою духовною свободою.

Філософ Мен-цзи розглядав поняття «людської великодушності» як універсальне людське єство. Відтак спосіб досягнення такого знання був просто самовдосконаленням моральної сили в душі. Щоб навчитись потрібно було набути на практиці «людської великодушності» у процесі творення моралі в душах людей. Іншими словами, якщо один з них повністю збереже або відновить моральну гідність, то не тільки повністю зрозуміє себе, але і, в результаті, отримає все можливе знання про сутність всього у моральному

всесвіту. Тому для прихильників Конфуція, будь-які концепти природи, які були незалежними від моральних концептів є незбагненними. Саме тому епістемологічні питання з приводу стосунків між людиною та природою були виключені з парадигми, зазначає Ю Донг. «У порівнянні з конфуціанством вчення Платона уможлиблювало концепцію наукового знання, адже для Платона знання уподібнювалось абстрактним поняттям істинної реальності. Завдяки природі та пануванню «людської великодушності» всі парадигми конфуціанства існують в контрасті з Платонівською моделлю суспільства. Це два несумісні світи» [188].

В той же час для багатьох китайських інтелектуалів, Б. Рассел став авторитетом в питанні революційних соціальних перебудов. «У своїй лекції в Пекінському університеті, він розглядав себе як комуніст і заявив, що можна досягнути змін в суспільстві завдяки комунізму. Пізніше він заявив, що вірить в багато соціальних позицій Марксизму» [188]. Відповідно, в подальшому різні «табори» інтелектуалів Китаю використовували різні інтерпретації Б. Рассела для аргументації власних революційних позицій. «Помірковані реформатори говорили про Б. Рассела як про поміркованого реформатора, анархісти писали про Б. Рассела як про анархіста, комуністи говорили, що він комуніст» [188, p.510].

Чжао Юанрень (Zhao Yuanren) охарактеризував філософію Б. Рассела як «емпіричну, аналітичну і точну». Китайський дослідник пише про методологічні наслідки філософії Б. Рассела в Китаї. Він зауважує, що кінцевою метою емпіризму Б. Рассела було визначення досвіду як критерію істини. «Не матерія і не дух, як це було в двох впливових філософських школах: матеріалізму та ідеалізму, а саме події безпосередньо дані досвіду» [188, p.22]. Чжао Юанрень визначає схожість філософських поглядів Б. Рассела з емпіризмом В. Джеймса, проте підкреслює, що у вчення Б. Рассела інтегровані найсучасніші на сьогоднішній день результати фізики. Тобто британський філософ, на думку Чжао Юанреня, прагнув дати

«конкретні відповіді на конкретні запитання», ретельно проаналізувати питання чи проблеми, перш ніж давати якісь оцінки.

В листі до Чжана Шенфу мислитель Лян Шумін пише: «Після того, як пан Чжан закликав, я також намагався читати твори Рассела і любити їх. І справді виявив, що деякі аспекти його теорії узгоджується і з моєю власною думкою – такі, наприклад, як його погляди на соціальну психологію. Я також виявив, що теорія пізнання та його бачення матерії є вельми багатозначними. Торік, Рассел в Нанкіні прочитав лекцію, використовуючи приклад з «Капелюхом», доводячи, що капелюхи, які люди в даний час бачать, є ні чим більшим, ніж доповнення тих «капелюхів», які вони бачили раніше – хоча вони [капелюхи] насправді можуть не мати нічого спільного з першим купленим капелюхом. Проте все ж я сповнений сумнівів щодо заснування його філософських методів» [124, р.23].

Для обґрунтування власного неотрадиціоналізму Лян Шумін опирався на антисцієнтизм ірраціоналізму А. Бергсона. Тому Лян Шумін називає критику Б. Расселом ідеалізму А. Бергсона несправедливою та необґрунтованою. Добре відомо, що Б. Рассел виступає проти Бергсона. Але він ніколи не зробив спроби зрозуміти точку зору іншого. У Пекіні, він напав на «міфічний ідеалізм» Бергсона без будь-яких на те підстав [124]. Як зазначає Лян Шумін, Чжан Шенфу абсолютно вірно описав тогочасну ситуацію в Китаї, кажучи, що «сьогодні філософія належить або до школи Рассела або – до Бергсона. Один є лідером в раціоналізмі, інший - в нераціональному мисленні. Б. Рассел і А. Бергсон – два найбільших сучасних філософи. Хоча вони різні, кожен з них має право на істину» [124, р. 23].

Також Лян Шумін вважає, що науковий підхід Бертрана Рассела в логіці мови не сумісний з китайським світоглядом: «на Заході мова прагне ясності, визначення, в той час як на Сході мова наводить на думку, мова є тим, що «зачіпає щось без дефініції його»[124, р. 24]. Китайський філософ також зазначив, що китайська схильність до інтуїції є вищою ніж до розуму, і

схильність до сентиментальності є вищою ніж до практичності, і в цьому особлива слабкість китайської цивілізації, і в цьому її чеснота [124, р.24].

Дінг Жиньянг (Ding Zijiang), даючи характеристику праці Б. Рассела «Проблема Китаю», пише, що реконструкція китайської думки повинна слідувати основним принципам Б. Рассела, який запропонував, щоб нова китайська філософія була заснована на сучасних науках, а не на містиці. Китайські інтелектуали повинні застосовуватися методи філософського аналізу і математичної логіки замість «романтичного синтезу». Також Китаю слід відмовитися від традиційної конфуціанської і даосистської пасивної сільської сімейної етики та замість цього тут повинен розвиватись громадський дух, патріотизм, і Китай повинен мати антирелігійний рух, у тому числі й проти марксизму як форми релігії, на додаток до християнства, буддизму та ісламу» [124,р. 155].

Мислитель Ю Донг зауважує, що Б. Рассел називає три категорії питань, підняття яких потребує нинішній стан Китаю: економічні, політичні та культурні. «Він [Б. Рассел] думав, абсолютно правильно, що культурні питання найважливіші, як для Китаю, так і для всього людства. Він думав про Китай як «творчу націю», яка має як чесноти так і вади, які можна очікувати від художника (творця). Одне з головних питань, що Рассел хотіли обговорити, було: чи варто і можна зберегти китайської чесноти? Чи повинен Китай, для того щоб продовжити існування, набути вад Заходу для власного успіху» [188, р.9].

На відміну від науки, яка може звернутися до фактів і наукового методу, ніяких об'єктивних критеріїв і аргументів не існує у випадках, пов'язаних з людськими бажаннями, інтересами і смаками, вважає Ю Донг. Аргументи в етиці можуть бути переконливими, але не вирішальними. На думку китайського філософа, Б. Рассел зрозумів, що китайська культура мала таку проблему невідповідності принципів етики і знання, надаючи перевагу першим. «Можна стверджувати, що критерії в науці є відносними та непереконливими» [188]. Проте, на думку Ю Донга, це не забороняє

стверджувати, що як в науці, так і в етиці можна дати розумну оцінку різними критеріями. Даючи характеристику дослідженню Б. Расселом особливостей китайської цивілізації, Ю Донг пише, що як лібертаріанець, британський філософ визнав такі важливі потреби як для життя людини так і для будь-якого розвиненого суспільства як: ліквідація бідності, індивідуальна свобода, соціальна справедливість, демократія; просвітництво мас; індивідуальна ініціатива або творча діяльність, прогрес; поширення освіти і так далі.

Ю Донг так само як і Б. Рассел вважає, що єдиним, чому китайці можуть і повинні вчитися у Заходу, є наука: «Реальна проблема для китайських інтелектуалів полягає у набутті західного знання, без набуття механістичного світогляду» [188, р. 81]. Програма розвитку Китаю Б. Рассела, на думку Ю Донга, має певні проблеми. Так як Б. Рассел вважав, що «Конфуцій не задовольняє духовних потреб сучасної людини» [188], та Китай потребує нових елементів в культурі для реформи. Ю Донг досить критично розцінює переконання Б. Рассела, що західна наука і дух наукової раціональності можуть без проблем поєднуватись з конфуціанським спокоєм та моральними якостями китайців, якими той захоплювався. Проте британський філософ запевнив: «Хоча Китайська цивілізація до цих пір не була розвинутою в науці, вона ніколи не ставилась вороже до науки, і тому, поширення наукового знання не зустрічає таких перешкод, які церква ставила на шляху науки в Європі» [167, р. 96]. Китайський філософ вважає, що етика та наука повинні бути нероздільними, і очевидно, що відсутність етичних цінностей в науковому знанні стало причиною крити в Європі.

Говорячи про названі Б. Расселом три джерела походження Західної цивілізації: «грецьку культуру (яку представив Платон), єврейську релігію та етику (Старий Заповіт), і сучасний індустріалізм як наслідок розвитку сучасної науки (Галілей), філософ запевнив, що ці три джерела залишились самотійними та роздільними і по нині» [188]. Проте китайський філософ критично осмислює дане положення та задається питанням: тоді як пояснити

народження сучасної науки на основі того, що існувало до Галілея? На думку Ю Донга, зрозуміло, що сучасна наука була створена також на основі інших культурних факторів. «Загально прийнято, наприклад, що філософія ідей Платона стала основою сучасної науки. Ідея Платона про математичну гармонію навіть зумовила такі відкриття як закон планетарного руху Кеплера» [188]. У «Історії Західної філософії» Б. Рассел продовжив розділяти Платона та Аристотеля від тих людей, які зумовили розвиток науки, пише китайський філософ. Адже Б. Рассел розглядав Платона як «метафізика етики, який мав «добро» в якості головного концепту його думок»; як автора першої в історії Утопії, яка через свою суворість «не зможе створити мистецтво чи науку»; як філософа, чия теорія ідей є шкідливою для науки через свої «етичні та естетичні прихильності.

Насправді, на думку Ю Донга, хоча Платонівський Сократ «був рішучий та прагнув довести, що Всесвіт згодний з його етичними нормами, етичні норми Платона, вважались наслідком, а не причиною розуму» [188,р. 37]. Це причина виникнення логіки та математики, а не етичних норм, які домінують і характеризують природу Всесвіту та ідей. Ю Донг пише, що для Платона, знання походить від вивчення логіки і математики, а не з досвіду, і, таким чином він відмовляється від емпіричного дослідження. Китайський філософ переконаний, що «сучасна наука Галілея» Б. Рассела є результатом поєднання емпіричного спостереження, математичного мислення і теоретичного конструкту; і що, хоча в стародавньому Китаї були деякі емпіричні знання і технології, вони не розвивали науку в теоретичній формі через конфуціанську ідею знання, яка не мала нічого спільного з раціональністю.

Ю Донг критикує Б. Рассела в тому, що той недооцінив, на його думку, роль та значення філософії Платона для грецької науки. Так, Б. Рассел в «Історії Західної філософії» пише, що гіпотеза Платона про рух планет навколо Сонця по колу, яка потім була спростована гіпотезою про рух планет по еліпсам Й. Кеплера, є частиною наукової історії, котра є ілюстрацією

загального правила про те, що кожна гіпотеза може бути корисною для науки, якщо вона дає змогу мислити по-новому [45]. Проте з часом вона може стати перешкодою в подальшому розвитку науки. Таким чином, віра в благо як основу світорозуміння була корисною не лише на певному етапі розвитку такої науки як астрономія. «Пристрасть до етики та естетики, яка спостерігається у Платона і ще більше в Аристотеля, сприяла тому, щоб вбити грецьку науку» [45]. Саме дане положення Б. Рассела викликало критику з боку Ю Донга. Китайський філософ переконаний, що Б. Рассел недооцінює роль етики в науці загалом, та роль Платона в розвитку науки конкретно.

Багато конфуціанських принципів, або чеснот, тягне за собою такі негативні риси характеру, як пасивність і консерватизм, на думку Ю Донга. У демократичному суспільстві їх збереження буде неможливим. І саме ці «чесноти» постійно сприяють сильному опору у розвитку наукового духу і демократії. Отже, дуже сумнівним видається на думку Ю Донгу, що проблеми Китаю будуть вирішені за допомоги лише науки.

Мислитель Ю Донг критикує сучасне неоконфуціанство, переконуючи, що Китай ще й досі страждає від кланової системи, яку і породило конфуціанство. «Звісно, представники неоконфуціанства не хочуть жити в такому суспільстві чи бути його членами. Їм подобаються сфабриковані ідеї про «моральну досконалість китайців» [188]. Вони, на думку китайського філософа, використовують, «прославляння іноземців» для того, щоб підтримати своє «сучасне конфуціанство», яке містить деякі елементи Заходу. Проте в кінцевому результаті Ю Донг називає Б. Рассела «не просто великим другом Китаю, а також вчителем у пошуках нової цивілізації» [188].

3.3. Розуміння проблеми «Захід-Схід» послідовниками Б. Рассела

Термін «постконфуціанство» використовується західними дослідниками для позначення періоду в історії філософії Китаю, який розпочався в 20-х роках ХХ ст. і характеризується тенденціями до синтезу конфуціанства з

ідеями західної цивілізації. Представники постконфуціанства звернулись до вирішення проблем засвоєння цінностей Заходу, особливо основ демократії та науки, логічних формальних філософських методів. Разом з тим в даному процесі залишається збереження фундаментальних засад конфуціанської традиції. Лян Цичаю та Кан Ювей стали першими китайськими мислителями, котрі стали на захист «руху за нову культуру». Головним девізом постконфуціанства став заклик «повернутись до кореня, відкрити нове».

Цікавим став той факт, що Б. Рассел філософ виявив чимале зацікавлення східних мислителів інтелектуальною спадщиною західної культури, витоками та закономірностями розвитку європейського наукового та філософського знання, соціально-політичним устроєм, та власне – моделями та методами освіти. Даний напрям можна представити такими іменами як: Дев Атма, Свами Вівекананда, Ауробіндо Гхож, Ху Ши, Фень Юлань, Ікеда Дайсаку, Радхакрішнан Сарвепалі, Дайсецу Судзукі, Нісіда Китаро. Китайський мислитель Фен Юлань навчався в США в Дж. Дьюї, а Хе Лінь вважався найбільшим в Китаї знавцем німецької класичної філософії.

Основними представниками постконфуціанства можна назвати таких китайських мислителів: Лян Шумін, Фен Юлань, Сюн Шилі, Хе Лінь, Чжан Цзюньмай. Дані мислителі займались проблематикою, яка пов'язана з виявленням особливостей китайської філософії та китайської культури в співставленні з традицією Заходу. Потреба у відродженні китайської культурної традиції в контексті її взаємодії з європейською стала також однією з центральних тем. На критичні позиції щодо марксистської ідеології стали філософи Ху Зімо (Xu Zhimo), Чжан Цзюньмай (Zhang Junmai), Лян Шумін (Liang Shuming), Лян Цичао (Liang Qichao) та Ху Ши (Hu Shi). Дані мислителі були добре обізнані з основними положеннями філософій Дж. Дьюї та Б. Рассела. Також китайські мислителі звернулись до проблематики тлумачення категорій китайської традиції в контексті західних філософських і культурних горизонтів.

Основною проблематикою стало поєднання «аналітичності» Західної науки з «синтетичністю» китайської традиції. Фен Юлань та Хе Лінь звернулись до пояснення ролі практичних досягнень Заходу для Китаю, за що піддавались нищівній критиці з боку традиціоналістів.

Неореалістські погляди, що пропагувалися Б. Расселом, виявилися вельми довговічними, вплинувши на формування філософських систем Фен Юланя та Цзінь Юеліня. Саме Цзінь Юелінь поширив в Китаї теорії логічного аналізу та логічного обґрунтування. Більшість сучасних китайських логіків можна назвати його послідовниками. Філософу Цзінь Юеліню також належать нові розробки в області теорії логічних відношень, розділення дедукції та імплікації. Зберігаючи дух традиційної китайської філософії і частину її категоріального апарату, філософія Цзінь Юеліня відповідала логічним і методологічним основам філософії Заходу.

Позиція Б. Рассела стала авторитетним підґрунтям для Чжан Дунсуня і Чжан Цзюньмая в їхніх поглядах, щодо пропаганди синтезу цінностей китайської та західної традицій, так само як і відмова від революційних перетворень, яка відповідала їхнім ідеям щодо суспільного перевлаштування Китаю. Здійснюючи аналіз західної філософії, Фен Юлань пише: «Значення має саме метод, а не готові висновки в західній філософії» [62, с.128]. Отже, Фен Юлань поряд з Б. Расселом не вбачав в Китаї науки європейського зразка, адже саме китайське суспільство враховуючи його ціннісні орієнтації, не потребувало її як такої. В подальшому відбувається повний перехід від коментаторських робіт до оригінальної філософської творчості. Адже зі становленням сучасного конфуціанства в центрі уваги ставиться проблема трансформації китайської традиції для включення її в дискурс з західною філософською традицією.

Китайський філософ Ху Ши, послідовник Б. Рассела, вбачав причину «відсталості» східної цивілізації в особливостях її мислення: Найбільша особливість східної цивілізації – її задоволеність власною долею. Люди, які проживають в Китаї, задоволенні своїм життям і вони, переконаний Ху Ши,

не прагнуть матеріальних благ. В той час як для західної людини незадоволення є основним рушієм, і воно «породило цивілізацію машин, електрики, світ науки». Західну цивілізацію він називає раціоналістичною. Головними проблемами Китаю Ху Ши вважає бідність, корупцію, неосвіченість та хвороби. Б. Рассел вбачав вихід з сформованих проблем саме в трьох видах реформ: поширення та розвиток освіти, індустріальний розвиток та реформи в правлінні країною.

Мислитель Фен Юлань – один з найвидатніших китайських філософів XX ст, історик філософії Китаю, засновник нового неоконфуціанства, отримав китайську класичну і західну освіти.

У роботі «Історія Китайської філософії» Фен Юлань прослідковує генезу китайської думки від її витоків аж до наших днів. Також автор значну частину праці присвячує висвітленню питання ролі конфуціанства на різних етапах історії Китаю. Його можна назвати одним з найвидатніших представників сучасного неоконфуціанства, чиї ідеї в значній мірі визначили спектр наукових пошуках в історії філософії Китаю в XX ст. У своїх працях Фен Юлань наголошує на беззаперечній ролі Конфуція в становленні китайської філософської думки, популяризації освіченості, давньокитайської культури, та розробці основ виховання. Особливістю історико-філософського дослідження Фен Юланя є паралелізм, який він проводить між філософською думкою Китаю та Античності. Так, наприклад, китайський філософ вважає, що вплив Конфуція на Китайську думку є таким значним, як вплив Сократа на Західну, а ідеал правителя у Мен-Цзи порівнює з ідеалом правителя у Платона [62, с. 48-54]. Мудрого правителя у політичній філософії Чжу Си він порівнює з філософом-правителем у Платона. Також важливо зауважити, що Фен Юлань критикує позицію Б. Рассела за його приписування Конфуцію лише етичної складової.

Філософ Фен Юлань став на захист синтезу західної та східної культур, а також зробив спробу поєднання основних методів наукового дослідження. Китайський філософ вважав, що лише завдяки поєднанню «західного

раціоналізму» та «східного містицизму» філософія може стати єдиним цілим. Отже, Фен Юлань писав: «Я вважаю, що в старокитайській філософії є такі розділи, які роблять внесок у підвищення духовного життя людства і вирішення загальнолюдських проблем. Це – вічні цінності. Вони володіють і дуже великим значенням для сучасного світу, що віддаляється від негативних цінностей конфронтації, але який так і не набув до цього часу нових позитивних глобальних ідеалів в культурі» [62, ст.23].

Найвищим досягненням людини, на думку Фен Юланя, повинно стати її ототожнення себе з універсумом. Тобто особистість повинна виходить за межі лише свого індивідуального інтелекту. У автобіографії Б. Рассела знаходимо ті ж рядки: «Людське існування схоже з річкою: маленьке спочатку, оточене берегами, тече по камінні річковому та водопадам. Поступово річка стає ширшою, береги відступають, води стають тихими, і врешті-решт вливаються в море і цілком закономірно для себе втрачають індивідуальне буття. Літня людина, яка може бачити таким чином власне життя, не буде страждати від страху перед смертю, адже те, про що вона дбає, матиме продовження» [137, р.67].

Зі свого боку Б. Рассел намагався розкрити для китайських інтелектуалів ідеї синтезу західної та східної культур та цінність наукового методу західної філософії, і в той же час віднайшов асбсолютно нові для себе ідеї східного світогляду, що стали важливим чинником в подальшій творчості британського філософа.

В праці «Проблема Китаю» Б. Рассел наголосив на тому, що стародавня традиція Китаю з часом почала вимирати. «Його мистецтво, культура та живопис – вже не ті, що були раніше, і конфуціанство не може задовольнити духовні потреби сучасної людини, навіть в тому випадку, якщо вона – китаєць. Китайці, які отримали освіту в Європі та Америці, розуміють, що для відродження давніх традицій потрібен новий елемент, і вони звертаються до нашої цивілізації з проханням про підтримку» [167, р. 46]. Представники китайського інтелектуального середовища, які стали слухачами лекцій Б.

Рассела, не мали своєю метою створення нової цивілізації, яка стала б схожою в своїх особливостях на європейську. На думку британського мислителя, головне, що китайці можуть зробити заради оновлення своєї цивілізації, це освіта. І це буде краща цивілізація з тих, що Захід міг би уявити, на думку філософа. Б. Рассел наголошує на тому, що він зустрічав в Китаї мислителів, котрі були спеціалістами в західних науках не гірше ніж європейські професори. Проте ці китайські мислителі разом з тим не втратили своєї самобутності та зберегли повагу до свого народу, традиції та культури.

Б. Рассел, є найнатхненнішим, на думку Чжан Шенфу, серед тих, хто говорить про дану проблему і хто відрізняє себе від Сходу шляхом аналізу саме відмінностей між Заходом та Сходом. «Той, хто прагне зрозуміти різноманіття і відмінності не може не підкреслювати значення логіки, не може не шукати абсолютної впевненості. Потрібно побачити одиничне серед множинного. Я шукаю через відмінності, щоб знайти те, що дійсно є універсальним. Я виходжу з розуміння того, що існує універсальність» [193, р. 144].

Чжан Шенфу наполягає на тому, що справжнє розуміння конфуціанської «середини» вимагає з необхідністю боротьби проти несправедливості в сучасному суспільстві. У Китаї, на відміну від західної ворожнечі та агресивного ставлення. Б. Рассел, на думку Дінг Жиньянга, знайшов спокійне, мирне, гуманне і терпиме ставлення серед звичайних людей. Британський філософ відчував, що китайська даоська філософія Лао-цзи і Чжуан-цзи стала для нього найбільш переконливою. Проте пропаганда Б. Расселом індустріалізації без втрати спокою та миролюбства як символів китайської людини, на думку китайського дослідника, є досить сумнівною. Питання про те, чи є даосистська філософія «повернення слідувати природі» сумісною з сучасними науками та бажанням підкорити природу також залишається відкритим.

Мислитель Ху Зімо (Xu Zhimo) переконаний, що діяльність Б. Рассела є важливою віхою в процесі культурного обміну між Сходом і Заходом. Адже Б. Рассела китайський філософ вважає людиною, яка дійсно розуміє і цінує китайську культуру. Ху Зімо підтримував засудження Б. Расселом політики Японії та інших західних держав відносно Китаю, називаючи це посягання на Китай – жадібністю і дурістю, які можуть мати катастрофічні наслідки для китайської культури. Ху Зімо – китайський ідеаліст, якого надихали соціальні та політичні ідеали Б. Рассела. Критика британським філософом лицемірства, капіталізму і комерціалізації; захист творчого пориву; його любов до людства і цивілізації; хоробрість і відвертість, справили великий вплив на Ху Зімо, який був від природи схильним до емоційності, прагнення до свободи і справедливості. Позбавлення волі Б. Рассела британським урядом лише посилювало захоплення Б. Расселом з боку китайського народу.

Щодо критики з боку Ху Зімо, то в першу чергу він як і більшість китайських дослідників зазначає, що Б. Рассел, однак, не в повній мірі зрозумів еволюцію китайської культури і життя в її нинішньому вигляді. В першу чергу, він не оцінив в повній мірі вплив Конфуція на Китай, на думку Ху Зімо. По-друге, він припускає, що сила Китаю має багато спільного з філософією Лао-цзи і Чжуан-цзи. Проте захоплення Б. Рассела логікою та математикою в поєднанні з хоробрістю та безстрашною боротьбою дають підстави Ху Зімо вважати Б. Рассела «дійсно великою особистістю та прикладом для наслідування».

Працю Б. Рассела «Про освіту» Ху Зімо називає надзвичайно блискучою книгою для виховання. «Після її прочитання мудрі батьки будуть більш зацікавлені в навчанні своїх дітей. Повірте, ця книга є негасимий світлом. Сім'я, яка отримала її буде вільною від страждань темряви» [124, р. 175].

На думку Ю Донга, в питанні пізнання китайської цивілізації, акцент Б. Рассела на виявленні саме відмінностей не є тією методологією, котра може дати можливість розуміння специфіки китайської культури. Відмінні

елементи в культурі, чи ті, які більшість інших культур ніколи не мали, не обов'язково є найважливішими елементами для розуміння культури.

Разом з тим, Ю Донг дає позитивну оцінку висвітленню проблеми коментаторів в Китаї. Адже, Б. Рассел правильно зрозумів, що уряд за коментаторів був інструментом для зміцнення верховенства офіційного конфуціанства серед освіченого населення в Китаї. Це змусило кожного інтелектуала наслідувати тільки класику конфуціанства. Таким чином уряд за книжників ніколи не впливав позитивно на розвиток Китаю. Б. Рассел підтримував позицію Лі Юнг Бінга про те, що жодна з систем не була настільки ефективною у сповільненні інтелектуального та літературного розвитку Китаю, як дана. Однак, він все ж сприймав її як заслугу китайської культури, яка довго допомагала зберегти культуру та традицію народу.

Коли ми оцінюємо значення, переваги та недоліки традиційної культури Китаю, на думку Ю Донга, ми повинні розділити свою оцінку на два аспекти: по-перше, дослідження її в історичному контексті, і, по-друге, її сприйняття як парадигми, яка обмежує подальший розвиток культури країни. Не потрібно недооцінювати її історичну цінність. Так як це вміють робити західні дослідники, заперечуючи цінність попередніх гіпотез та концепцій. Сприйняття традиції як обмежуючої парадигми, однак, вважає Ю Донг, повинно бути здійснене в умовах нинішніх потреб і ситуації. Таким чином, традиція не має виправдання, коли вона конфліктує зі справжніми потребами. І в даному твердженні Ю Донг погоджується з Б. Расселом в його розуміння конфлікту традиції з реальними потребами людини.

На думку Ю Донга, дослідження особливостей Сходу Б. Расселом було пов'язане з необхідністю показати західним читачам «своє розчарування саме в них». Прикладами даного твердження є останні три розділи роботи «Проблеми Китаю», які були присвячені проблемам реформ, які філософ рекомендує здійснити Китаю. Завдяки своєму розумінню західних пороків Б. Рассел переконав китайців не надто довіряти західному способу життя. Тим не менше, він зіткнувся з дилемою. Британський філософ бачив, що

китайська цивілізація вмирає [188, р.389]. Тому, він радив китайцям для того, щоб вижити і добитися прогресу, не приймати деякі західні недоліки, такі, як патріотизм, наприклад, і зберегти певні особливості своєї древньої культури. Також китайський філософ та громадський діяч Чжан Цзюньмай, який під впливом неоконфуціанства займався вивченням ідей А.Бергсона, підтримав ідею синтезу культур Заходу та Сходу.

Висновки до третього розділу

Представники постконфуціанства здійснили спробу синтезу західних ідей та конфуціанства. Для багатьох китайських інтелектуалів, Б. Рассел постав як людина, яка, завдяки своїй інтелектуальній потужності і його прихильності до соціальних змін, зможе проникнути в суть проблем, які були в китайського народу в той час. Те, що китайські інтелектуали серйозно сприйняли ідеї Б. Рассела про інституційні та соціальні зміни в Китаї показує, що британський філософ був добре обізнаний в різних питаннях, що стосуються китайської цивілізації.

Таким чином, лекції Б.Рассела в Китаї стали джерелом формування та підтвердження власних позицій різних груп китайських інтелектуалів. Це були і послідовники ідей прагматизму та логічної методології в філософії (Ху Ши), і найактивніші прихильники ідей діалогу та синтезу культур Заходу та Сходу (Хе Лінь та Фен Юлань), і традиціоналісти, котрі закликали до збереження традиційної думки Китаю (Лян Шумін).

Представники китайського інтелектуального середовища, яке перебувало в стані пошуку шляхів розвитку країни, сподівалися почерпнути в соціальній теорії Б. Рассела необхідний матеріал для проведення соціальних та освітніх реформ в Китаї. Також популярність британського філософа в Китаї можна пояснити тим, що він закликав до збереження спадщини давньої традиції Китаю. Мислитель заперечував актуальність застарілого трактування універсальності європейської філософської думки. Саме така точка зору викликала зі сторони китайського суспільства

зацікавлення та готовність до діалогу. Ідеї Б. Рассела стали основою для аргументацій прибічників державного соціалізму в дискусії про соціалізм, зокрема у питаннях створення демократичної версії соціалізму, та для махістськи налаштованих прибічників «науки» в китайському дискусії про «науку» та «метафізику».

Східні мислителі Фен Юлань, Ху Ши, Юань Вейши, Лян Цичао, Чжан Дунсунь, Дінг Веньянг, Чжан Шенфу, Ю Донг, Жанг Соньян, Нісіда Кітаро, Сарвепалі Радхакрішнан та ін. у власних дослідженнях звернулись до аналізу соціального, релігійного, культурного та політичного становища Сходу та вивчення основ філософії Заходу.

Зрозуміло, що ідеалізація Сходу, особливо Китаю, Б.Расселом знайшла прихильників в Китаї. Так, філософ Лян Шумін, який вважав духовну культуру основою розвитку цивілізацій, стояв на позиціях звеличення китайської культури над культурою Заходу. Відповідно, лекції та праці Б.Рассела стали підтвердженням даних позицій китайського філософа. Разом з тим він прийняв ідею збагачення китайської традиції західним науковим методом.

Варто зацентувати увагу на тому факті, що в період, коли в європейській цивілізації з'явилась потреба в нових ідеях, Схід також потребував пізнання західної філософії. У лекціях, що стосуються питання про те, яким чином повинен розвиватися Китай, Б. Рассел висловив ідеї, які ще протягом довгого часу породжували дискусії.

В свою чергу у власних лекціях філософ Б. Рассел намагався показати західній людині особливості людини Сходу з її традиціями та специфікою життя. Окрім того філософ звернувся до одного важливого аспекту в сучасній історії філософії. Проблема «Схід-Захід», що зайняла одне з передових місць у його філософських пошуках, стала свідченням того, що не лише Захід прагне до вивчення Сходу, а й що Схід також звернувся до мудрості Заходу.

Близько тридцяти років після лекційного туру в Китаї, Б. Рассел написав листа Чжоу Цзе-цзун, в якому говорив, що його розуміння китайської цивілізації і критика західної культури були використані китайськими консерваторами і традиціоналістами для заперечення необхідності розвитку науки і це було, спотворенням його позицій. Сутність його поглядів на реконструкцію Китаї була близькою до ідеї, яку підтримували консервативні інтелектуали країни: китайська думка повинна бути збережена в якості основи суспільства, проте західні наука та філософія повинні вивчатись китайськими інтелектуалами.

ВИСНОВКИ

Відповідно до сформульованої мети та завдань дослідження отримано такі результати:

1. Визначено культурно-історичні передумови історико-філософського аналізу Б. Расселом східної філософії. Мислитель власною філософсько-літературною спадщиною намагався створити поле комунікації Заходу та Сходу. Звернення до проблеми Сходу в історико-філософських дослідженнях Б. Рассела стало реакцією на домінуюче протиставлення Західної технократичної цивілізації Східній традиційній цивілізації. Б. Рассел звернувся до філософії Сходу в той час, коли німецька «філософія життя» серед східних мислителів поступово втрачала свою актуальність, та став одним з перших західних філософів, які закликали до збереження особливостей Сходу.

2. Висвітлено концептуальні засади та завдання історико-філософського дослідження Б. Расселом східної філософії. Історико-філософське дослідження мислителя стало актуалізацією мудрості Сходу для Заходу, та водночас переосмисленням мудрості самого Заходу. Історико-філософські дослідження Б. Рассела мають критичний характер та спрямовані на виявлення суперечностей. Сама історія філософії Б. Рассела постає не лише історією конкретних філософських ідей, це критичне переосмислення філософських систем, зумовлене унікальністю особистості самого філософа. Історія філософії в творчості Б. Рассела має загальнокультурне та світоглядне значення. Тому історико-філософське дослідження особливостей Сходу можна назвати способом виявлення та вирішення завдань сучасної філософії Б. Расселом.

3. Розглянуто методологію дослідження східної філософії Б. Расселом. Встановлено відмінність методологічної стратегії даного компаративного аналізу від конвенційних технологій в традиційній компаративістиці, яка полягає насамперед у гнучкості підходу філософа до визначення та вибору понять для порівняння. Характерною особливістю в історико-філософських

дослідженнях Б. Рассела є принцип історизму, який дозволяє прослідкувати генезис об'єкту в його історичному контексті. Філософ найбільше уваги приділяє проблемам становлення та зміни династій, освітній проблематиці, особливостям культурного становища людини, специфіці східних релігій. Дослідження східної філософії Б. Расселом поєднало в собі аналітичний та синтетичних підходи, що дало можливість виявити фундамент та основні характеристики цивілізації та порівняння основних філософських ідей в історичній ретроспективі. Головними методологічними мотивами в даному дослідженні характеристик Сходу Б. Расселом є зіставлення, порівняння за аналогією, паралелізм, звернення до історико-філософського контексту та інтерпретація. Мислитель переконаний, що в історичних дослідженнях неможливо «знищити» особистість історика перед документом. Історія філософії розуміється Б. Расселом як «мистецтво», як «відношення теперішнього до минулого», і відповідно «майбутнього до теперішнього». Історичне дослідження означає не тільки отримання знання, але сприяє соціальному розумінню та розвитку індивідуальної самосвідомості, що свою чергу веде до почуття співпереживання та терпимості.

4. Розкрито особливості проблеми «Захід-Схід» в філософії Б. Рассела. Мислитель частково будує дослідження особливостей традиції Сходу на бінарних опозиціях: Захід постає механістичним, науковим, націоналістичним, авторитарним, раціоналістичним, індивідуалістичним, логічним, активним, а Схід – архаїчним, інтуїтивним, сконцентрованим на родових цінностях, містичним. Західна філософія вміщує в собі онтологічні, гносеологічні, натурфілософські, естетичні, логічні, політичні і т. д. аспекти. На відміну від неї, філософія Сходу зосередилась на проблемі людини та її місця в природі. Та при цьому зіткнення Заходу та Сходу в дослідженні філософа не має характеру конфронтації, навпаки – це діалог. Мислитель визначає гуманізм як універсальний принцип східного світобачення, який протиставлений технократизму утилітарного Заходу. Б. Рассел переконаний, що Захід знаходиться в стані духовної кризи, і саме література, мистецтво і

філософія Сходу містять ті ідеї, які можуть допомогти європейцям розв'язати актуальні для них проблеми. Схід, у свою чергу, знаходився в стані «наукового голоду» і потребував кращого методу соціальної реконструкції. Перевагою європейської цивілізації Б. Рассел називає науковий метод, а китайської – концепцію скінченності життя. Саме на поєднання даних аспектів в творенні нового світобачення покладав надії британський філософ.

5. Вперше досліджено вплив філософських ідей Б. Рассела на представників сучасної китайської філософії XX ст. Неореалістські погляди мислителя вплинули на формування філософських систем Фен Юланя, Цзінь Юеліня, Чжан Дунсуня, Чжан Цзюньмая та ін. Активними послідовниками ідей логічної методології та прагматизму в філософії стали такі китайські дослідники як Ху Ши, Чжан Шенфу; прихильники ідей діалогу і синтезу культур Заходу та Сходу: Хе Лінь, Фен Юлань, Лі Дажчао; та традиціоналісти, котрі паралельно з Б. Расселом закликали до збереження традиційної думки Китаю і представники постконфуціанства: Лян Цичаю, Лян Шумін, Кан Ювей, Сюн Шилі, Хе Лінь, Чжан Цзюньмай. Цзінь Юелінь поширив в Китаї теорії логічного аналізу та логічного обґрунтування. Висвітлено позитивні та негативні аспекти ставлення китайських філософів до постаті Б. Рассела.

6. Здійснено аналіз інтерпретацій історико-філософських поглядів Б. Рассела китайськими дослідниками. Представники постконфуціанства стали послідовниками Б. Рассела в проблемі діалогу західної та східної філософій. Наслідком цього стало звернення китайських мислителів до проблематики тлумачення категорій китайської філософської традиції в контексті західної. Наприклад, особливістю історико-філософського дослідження Фен Юланя є паралелізм, який він проводить між філософською думкою Китаю та античності. Китайський філософ пропонує поєднати «західний раціоналізм» та «східний містицизм». Завдяки вивченню філософії Б. Рассела, в Китаї почався активний процес перекладів його філософських текстів та пошуку відповідників філософських термінів в китайській мові.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Александрова А. В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста [текст] / А. В. Александрова // Вісник НАУ. Філософія. Культурологія. Зб. наук. Праць. – К., 2008. – №1.(7). – С. 5–9.
2. Аникеев Н. П. Философские и социологические взгляды Сарвапалли Радхкришнана [текст] / Н. П. Аникеев // Современная философская и социологическая мысль стран Востока. – М., 1965. – С. 5–33.
3. Аюпова Д. И. Синтез Запада и Востока в «Западно-восточном диване» Гёте [текст] / Д. И. Аюпова // Молодой ученый. – 2014. – №7. – С. 621-623.
4. Бичко А. К. Історія філософії: підруч. для студ. вищ. навч. закл. [текст] / [А. К. Бичко, І. В. Бичко, В. Г. Табачковський]. – К. : Либідь, 2001. – 408 с.
5. Бойченко О. І. Природа людини як проблема цивілізаційної філософської антропології (на матеріалах давньокитайської філософії) [монографія] / О. І. Бойченко // [Розділ колективної монографії]. – Цивілізація: динаміка і структура. – К. : Купріянова, 2003. – С. 340–414.
6. Бокал Г. В. Принцип недіяння у філософській спадщині раннього даосизму [текст] / Г. В. Бокал // Гуманітарні студії: Зб. наук. праць. – К. : ВПЦ «Київський університет», 2010. – Вип. 7. – С. 3–11.
7. Бокал Г. В. Філософія Стародавнього Світу [текст] / Історія філософії: підручник / [В. І. Ярошовець, Г.Є. Аляєв, В.В. Бедь, І.В. Бичко та ін.] / Г. В. Бокал – Ужгород: ІВЦ Карпатського університету імені Августина Волошина, 2010. – Ч.1, розд. 1,2. – С. 14–53.
8. Бугров В. А. Деякі роздуми про сучасну аналітичну філософію та філософський аналіз [текст] / В. А. Бугров // Філософські читання пам'яті Павла Копніна (4-5 жовтня 1997 р.). – К., 1997. – С. 42–48.
9. Бугров В. А. Постпозитивізм та аналітична філософія [текст] // Історія філософії: підручник для студ. вищ. навч. закладів: у 2 т. Т. 2 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка ; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Київський університет, 2008 – С. 107–147.

10. Варениця О. П. Проблема самовизначення сучасної філософії [текст] / О. П. Варениця // Мультиверсум. Філософ. альманах: Зб. наук. праць. – Вип. 23. – К., 2001. – С. 23–32.
11. Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли: формирование основ мировоззрения и менталитета [текст] / Л.С. Васильев. – М. : Наука, 1989. – 309 с.
12. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии [текст] / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем. – СПб. : Наука, 1993. – Кн.1. – 350 с.
13. Гете И. В. Западно-восточный диван [текст] / И. В. Гете ; [пер. В. В. Левик]. – М. : Наука, 1988. – С. 29–36.
14. Григорьева Т. П. Дао и логос: Встреча культур [текст] / Т. П. Григорьева – М.: Наука, 1992. – 422 с.
15. Д'юї Дж. Демократія і освіта [текст] / Дж. Д'юї ; [пер. з англ. М. Олійник]. – К. : Літопис, 2003. – 294 с.
16. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей Нового времени [текст] / [редкол.: Н. Г. Семина, Ян Мен-Шуна]. – М.: Академия наук СССР, 1961. – 299 с.
17. Історія філософії: підруч. для студ. вищ. навч. закл. : у 2 т. [текст] / [за ред. В. І. Ярошовця] ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К. : Київський університет, 2007-2008. – Т. 1 – 2007. – 472 с.
18. Історія філософії: підручник : у 7 т. Т.6. Сучасна світова філософія [текст] / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, І. В. Бичко та ін.; [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2013. – 695 с.
19. Історія філософії: підручник для вищ. навч. закл. [текст] / В. І. Ярошовець, Г. Є. Аляєв, В. В. Бедь, І. В. Бичко та ін. – Ужгород : інформаційно-видавничий центр Карпатського університету імені Августина Волошина, 2010. – 821 с.

20. Історія філософії: підручник для вищ. навч. закл. [текст] / В. І. Ярошовець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін. [за ред. В. І. Ярошовця] – К. : ПАРАПАН, 2002. – 774 с.
21. Кіплінг Р. Балада про Схід і Захід [електронний ресурс] / Р. Кіплінг [пер. з англ. М. Стріха]. Режим доступу: <http://poetyka.uazone.net/default/pages.phtml?place=kipling&page=kipling04> – Назва з екрану.
22. Колесников А. С. Мировая философия в эпоху глобализации. [текст] / А. С. Колесников. – Нью-Йорк : Зарубежная Россия, 2008. – 300 с.
23. Колесников А. С. Свободомыслие Бертрانا Рассела [текст] / А. С. Колесников. – М. : Мысль, 1978. – 133 с.
24. Колесников А. С. Философия Бертрانا Рассела [текст] / А. С. Колесников. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – 227 с.
25. Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад: Учеб. пособие [текст] / А. С. Колесников. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2004. – 390 с.
26. Колесников А.С. Философская компаративистика в диалоге культур [текст] / А. С. Колесников // Философские науки. – М.: «Гуманитарий» – №11. – 2004. – С. 34–49.
27. Кононенко Т. П. Історія філософії: підручник / [текст] [В. І. Ярошовець, Г.Є. Аляєв, В.В. Бедь, І.В. Бичко та ін.] / Т. П. Кононенко – Ужгород: ІВЦ Карпатського університету імені Августина Волошина, 2010. – Ч. 1 – С. 54–106.
28. Кононенко Т.П. Парадигмальні виміри історико-філософського дослідження. Трансформація принципів [текст] / Т. П. Кононенко. – Українознавство. – К., 2008. – №1. – С. 72–76.
29. Конфуций: Жизнь.Учение. Мысли. Изречения. Афоризмы [текст] / Конфуций; [сост. В.В. Юрчук]. – Минск: Слово, 1998. – 379 с.
30. Крысова Ю. А. Становление либеральных идей в философии Бертрانا Рассела [текст] / Ю. А. Крысова // Компаративное видение истории философии. – СПб., 2008. – С.119–125.

31. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада [текст] / Жак ле Гофф. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – 132 с.
32. Ломанов А. В. Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя [текст] / А. В. Ломанов // Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Восточная литература, 1996. – 248 с.
33. Ломанов А.В. Китайский контекст и философия Запада [текст] / А. В. Ломанов // Человек и культура [электронный журнал]. – М., 1990. – С. 54.
34. Наливайко Д. Компаративістика й історія літератури [текст] / Д. Наливайко. – Харків : Акта, 2007. – 426 с.
35. Нарский И.С. Бертран Рассел - философ и гуманист [текст] / И. С. Нарский, Е. Ф. Помогаева // Вопросы философии. – М. : Наука, 1972. – №6. – С. 23–40.
36. Ницше Ф. Так говорил Заратустра [текст] / Ф. Ницше ; [пер. с нем.] / М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. – 1024 с.
37. Ошо Раджниш. Простая истина. Подлинный мастер дзен. Приди, настоящий человек [текст] / Ошо Раджниш. – М. : Нирвана, 2004. – 320 с.
38. Павленко Ю. В. Осьовий час [текст] // Енциклопедія історії України: Том 7: Мі-О / [за ред. В. А. Смолій] Інститут історії України. – К. : «Наукова думка», 2010. – 728 с.
39. Петякшева Н. И. Философская компаративистика как историко-философский жанр (методологические заметки) [текст] / Н. И. Петякшева // Вестник РУДН. Сер.: Философия. – 1998. – № 1. – С. 46-51
40. Прокопов Д. Є. Історія філософії: s'attendre aux "limites de la philosophie"[текст] / Д.Є. Прокопов // Історія філософії: теорія та методологія (до 110-річчя від дня народження В.Ф. Асмуса): Збірник наукових праць. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2006. – С. 120–123.
41. Радхакришнан С. Индийская философия [текст] / С. Радхакришнан ; [пер. с англ.] – М. : Миф, 1993. – Т. 1. – 624 с.

42. Рассел Б. Внесла ли религия полезный вклад в цивилизации? [текст] / Бертран Рассел ; [пер. з анг. А.А. Яковлева] // Почему я не христианин – М. : Политиздат, 1987. – С. 114 – 131.

43. Рассел Б. Детская любовь против цинизма и жестокости. О воспитании, особенно в раннем возрасте [электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=139. – Назва з екрану.

44. Рассел Б. Искусство мыслить [текст] / Б. Рассел [Пер. с англ. Козловой Е.Н., Назаровой О.А., Сычевой С.Г.]. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 240 с.

45. Рассел Б. Історія Західної філософії [текст] / Б. Рассел ; [пер. з анг. Ю. Лісняк, П. Таращук]. – К. : Основи, 1995. – 759 с.

46. Рассел Б. Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами [текст] / Б. Рассел; пер. з англ. / под ред. В.А. Малинина – М. : Республика, 1998. – 479 с.

47. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали [текст] / Б. Рассел; пер. з англ. / под. ред. Васильченко А.А. – К. : «Port-Royal», 1996. – 368 с.

48. Рассел Б. Фанатизм и терпимость. Интервью 1959 г. [электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rassel/Fan_Terp.php. – Назва з екрану.

49. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. Т.1. Античность и Средневековье [текст] / Дж. Реале, Д. Антисери [пер. и ред. С. А. Мальцевой]. – СПб. : Пневма, 2003. – 688 с.

50. Розанова М. С. Научная проза Бертрانا Рассела на примере работы «Проблемы Китая» [электронный ресурс] / М. С. Розанова // Шестая Санкт-Петербургская Ассамблея молодых ученых и специалистов. Философские и духовные проблемы науки и общества. Междисциплинарный гуманитарный семинар, 23 ноября 2001 года, СПб, 2001. – Режим доступа:

http://mir.spbu.ru/index.php?option=com_k2&view=item&id=841:assembly-6-21&Itemid=236 – Назва з екрану.

51. Розанова М. С. Современная философия и литература. Творчество Бертрانا Рассела [монографія] / М. С. Розанова ; ред. Б. Г. Соколова. – СПб.: Изд. дом С.-Петербур. гос. ун-та, 2004. – 160 с.

52. Сенин Н. Г. Прогрессивные мыслители Китая конца XIX века [текст] : научное издание / Н. Г. Сенин. – М. : Знание, 1958. – 40 с.

53. Смирнов А. В. Существует ли "всемирная философия", или проблема преодоления чуждости чужого [текст] / А. В. Смирнов Философия философии / Тексты философии: Учебное пособие для вузов ; ред. В. Кузнецов. – М.: Академический проект; Фонд "Мир", 2012. – С. 202–211.

54. Степанянц М. Т. Человек в традиционном обществе Востока [текст] / М. Т. Степанянц // Вопросы философии. – М.: Наука, 2001. – №3. – С. 57–65.

55. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй [текст] / С. Л. Тихвинский ; ред. Г. Б. Эренбург. – М.: Издательство восточной литературы, 1959. – 418 с.

56. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного [текст] / Е. А. Торчинов. – СПб.: "Азбука-классика", "Петербургское Востоковедение", 2005. – 334 с.

57. Торчинов Е. А. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур [текст] / Е. А. Торчинов ; ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское сообщество, 2001. – С. 163–182.

58. Торчинов Е. А. Культура как сакральное (категория "вэнь" в китайской традиции) [текст] / Е. А. Торчинов // Сакральное в культуре. Материалы III международных Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. – СПб., 1995. – С. 92–94.

59. Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания: Учеб. пособие для студ. вузов, обуч. по гуманит. спец. [текст] / Е. А. Торчинов – СПб. : Лань, 1998. – 198 с.
60. Фан Динь Тан. Проблема "Восток-Запад" и Дальневосточная художественная культура [текст] / Фан Динь Тан ; ред. И. Ф. Ляшенко ; Национальная музыкальная академия Украины им. П.И.Чайковского. – К. :[б.и.], 1998. – 310 с.
61. Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія [текст] / Л. В. Губерський, А.Є.Конверський, В.А.Бугров та ін. – К. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – 543 с.
62. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии [текст] / Фэн Юлань [пер. з кит. Р.В. Котенко] / науч.ред. Е.А. Торчинов. – СПб. : Евразия, 1998. – 376 с.
63. Хантингтон С. Грядущее столкновение цивилизаций или Запад против остального мира [текст] / С. Хантингтон – М. : Полис. – 1994. – №1. – С. 33–48.
64. Цверинанашвили А.Г. Культурологические воззрения Лян Шумина. Общественно-политическая мысль в Китае (конец 19 – начало 20 в.) [текст] / А.Г. Цверинанашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 220 с.
65. Цверинанашвили А. Г. Лян Шумин и Бертран Рассел о китайской и западной культурах [текст] / А. Г. Цверинанашвили // Развивающиеся страны. Политика и идеология. – М., 1985. – С. 197–220.
66. Цверинанашвили А. Г. Лян Шумин и Ху Ши о культурах Востока и Запада[текст] / А. Г. Цверинанашвили // 15-я научная конференция «Общество и государство в Китае» – Ч.3. – М., 1984. – С. 120–132.
67. Чжан Жу-синь. Критика прагматистской философии Ху Ши [текст] / Чжан Жу-синь [пер. с кит. Э. В. Никогосова]. – М. : Изд-во иностранной литературы, 1958. – 108 с.

68. Шайгородський Ю. Рассел Бертран [текст] / Ю. Шайгородський // Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищих навч. закл / за ред Н. М. Хоми. – Львів: Новий Світ-2000, 2014. – С. 551–552.

69. Швейцер А. Проблема мира в современном мире [электронный ресурс] / А. Швейцер – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schweitzer/Prob_Mir.php. – Назва з екрану.

70. Шпенглер О. Закат Европы [текст] / О. Шпенглер; пер. с нем. // Философия истории : Антология: Учеб. пособие для студ. гум. вузов / Сост. Ю.А. Кимелев. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 158–187.

71. Эймс Р. Т. Индивид как "фокус-поле" в классическом конфуцианстве [текст] / Р. Т. Эймс // Это человек : антология философских работ / сост. П. С. Гуревич. – М.: Высшая школа, 1995. – С. 295–317.

72. Юань Вэйши. Рассел в Китае [текст] / Юань Вэйши // Философские науки. – 1990. – №12. – С. 50-68.

73. Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы [текст] / М. Юлен [пер. с франц. В. Г. Лысенко] // Сравнительная философия. – М. : Восточная литература, 2000. – С. 21–28.

74. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме [текст] / Карл Густав Юнг [з нім. пер. К. Котюк] – Львів: Астролябія, 2013. – 587 с.

75. Ясперс К. Смысл и назначение истории [текст] / Карл Ясперс [пер. М. И. Левина] ; сост. М. И. Левина, П. П. Гайденко. – 2.изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

76. Andersson S., Greenspan L. Russell on Religion [текст] / S. Andersson, L. Greenspan London: Routledge, 2002. – P. 77-91.

77. Ayer A. J. Bertrand Russell as a Philosopher [текст] / A. J. Ayer. – University Of Chicago Press, 1988. – 175 p.

78. Ayer A. J. Russell and Moore [текст] / A. J. Ayer. – Cambridge: Harvard University Press, 1971. – 245 p.

79. Bandiste D. D. A Study of the Ethics of Bertrand Russell (Russell's Plan of a Happy World) [текст] / D. D. Bandiste. Idore, India: Lipika Prakashan, 1984. – 160 p.
80. Blackwell K. Perhaps You will Think Me Fussy: Three Myths in Editing Russell's Collected Papers [текст] / K. Blackwell; Jackson (ed.). – Toronto: Committee for the Conference on Editorial Problems, 1983. – P. 99–142.
81. Blackwell K. The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell [текст] / K. Blackwell. – London: George Allen and Unwin, 1985. – P. 183–185.
82. Blackwell K., Ruja A Bibliography of Bertrand Russell [текст] / K. Blackwell Ruja. – London : Routledge, 1994. – 443 p.
83. Broad C.D., Bertrand Russell as Philosopher [текст] / C.D. Broad . – Bulletin of the London Mathematic Society, 1973. – P. 328–341.
84. Carey R. Russell and Wittgenstein on the Nature of Judgement [текст] / R. Carey. – London and New York: Continuum, 2007. – 160 p.
85. Chao Yuen Ren. My Linguistic Autobiography, in Aspects of Chinese Sociolinguistics: Essays by Yuen Ren Chao; by Anwar S. Dil. – Stanford: Stanford University Press, 1976. – P. 1–20.
86. Chao Yuen Ren. With Bertrand Russell in China [текст] / Chao Yuen Ren. – The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University / Libraty Press, 1972. – P. 14 – 17.
87. Chao Yuen Ren. Chinese linguist, phonologist, composer and author : oral history transcript [Электронный ресурс] / Yuen Ren Chao. – Режим доступа:http://archive.org/stream/chineselinguistph00chaorich/chineselinguistph00chaorich_djvu.txt. – Назва з екрану.
88. Chi-chun Hu. Did Mao or Chou attend Russell's lectures in China? [текст] / Chi-chun Hu. – The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 1983. – Vol.3. – P. 40–42.
89. Chomsky N. Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures [текст] / N. Chomsky– New York: Vintage, 1970 – P. 9–24.

90. Clark R. Bertrand Russell and His World [текст] / R. Clark. – London: Thames and Hudson, 1981 – P. 5–90.
91. Clark R. The Life of Bertrand Russell [текст] / R. Clark. – London: Jonathan Cape and Weidenfeld & Nicolson, 1975. Bloomsbury Academic; Reprint edition, 2012. – 776 p.
92. Danian Hu. China and Albert Einstein [текст] / Danian Hu. – The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2005. – P. 116–126.
93. Danian Hu. The Reception of Relativity in China [текст] / Danian Hu // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2007. – Vol. 3. – 542 p.
94. Ding Zijiang. A comparison of Dewey's and Russell's influences on china [текст] / Ding Zijiang. – Dao: A Journal of Comparative Philosophy, 2007. – P. 149–165.
95. Eames E. R. The Consistency of Russell's Realism [текст] / E. R. Eames Philosophy and Phenomenological Research, 1967. – P. 502–511.
96. Farley C. Bertrand Russell: Reminiscences and Reflections [текст] / Farley; ed. J. E. Thomas and K. Blackwell. – Toronto: Hakkert, 1976. – 20 p.
97. Feinberg B., Kasrils R. Dear Bertrand Russell [текст] / B. Feinberg, R. Kasrils London: George Allen and Unwin, 1969. – P. 145–175.
98. Galaugher J. Bertrand Russell's Philosophical Approach to Logical Analysis, 1897–1905 [текст] / Galaugher J. – M.A. (McMaster University), 2011. – 291p.
99. Gandy R.O. Bertrand Russell, as Mathematician [текст] / R. O. Gandy // Bulletin of the London Mathematical Society, 1973. – P. 342–348.
100. Gödel K. Russell's Mathematical Logic [текст] / K. Gödel // The Journal of Symbolic Logic, 1946. – Vol. 11. – No. 3. – P. 75–79.
101. Griffin N. Bertrand Russell, A Pacifist at War: Letters and Writings 1914–1918 [текст] / N. Griffin. – Nottingham: Spokesman Books, 2014. – 216 p.

102. Griffin N., Linsky B. Principia Mathematica at 100 [текст] / N. Griffin, B. Linsky // Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies (Special Issue), 2011. – Vol. 31(1). – P. 5–8.
103. Hager P. J. Continuity and Change in the Development of Russell's Philosophy [текст] / P. J. Hager. – Dordrecht: Nijhoff, 1994. – 200 p.
104. Hardy G. H. Bertrand Russell and Trinity (1942) [текст] / G. H. Hardy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970. – 61 p.
105. Hay S. Asian Ideas of East and West, Tagore and his critics in Japan, China and India [текст] / S. Hay. – Cambridge : Harvard University Press, 1970. – P. 206 – 210.
106. Hocking W. Value of the Comparative Study of Philosophy [текст] / W. Hocking // Philosophy-East and West. New Jersey: Princeton University Press, 1946. – Chapter I. – P. 1–11.
107. Hook S. Lord Russell and the War Crimes Trial [текст] / S. Hook // Bertrand Russell: Critical Assessments. – London: Routledge, 1966. – 178 p.
108. Hu Shih. The development of the logical method in ancient China [текст] / Hu Shih. – Shanghai: Shanghai Oriental Book Co, 1928. – P. 80-87.
109. Hylton P. W. Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy [текст] / P. W. Hylton. – Oxford: Clarendon, 1990. – 440 p.
110. Ironside P. The Social and Political Thought of Bertrand Russell: The Development of an Aristocratic Liberalism [текст] / P. Ironside. – London: Cambridge University Press, 1995. – 296 p.
111. Irvine A.D. Epistemic Logicism and Russell's Regressive Method [текст] / A. D. Irvine // Philosophical Studies. – Kluwer Academic Publishers, 1989. – Vol. 55. – Issue 3 – P. 303–327.
112. Irvine A.D. Russell on Method [текст] / A.D. Irvine; Godehard Link (ed.), One Hundred Years of Russell's Paradox, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1999. – P. 481–500.
113. Jager R. The Development of Bertrand Russell's Philosophy [текст] / Jager. – London: George Allen and Unwin, Routledge; Reprint edition 2014 – 520 p.

114. Ke Chiang Hsieh. Misuse of Einstein's Relativity Theory [электронный ресурс] / Ke Chiang Hsieh. – APS News, Dec. 1997. Режим доступа: <http://www.aps.org/apsnews/1297/129716.html> (accessed 6 July 2003). – Назва з екрану.

115. Kimball R. Love, logic & unbearable pity: The private Bertrand Russell [электронный ресурс] / Kimball. – Режим доступа: <http://www.orthodoxytoday.org/articles5/KimballRussell.php>. – Назва з екрану.

116. Klement K. Russell's Paradox in Appendix B of the Principles of Mathematics: Was Frege's Response Adequate? [текст] / K. Klement // History and Philosophy of Logic, 2001. – P. 13–28.

117. Kohl M. Russell Was Not Buddha / [текст] / M. Kohl // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 1992 – Vol. 2. – P. 224.

118. Lawrence S. Wittner. Confronting the Bomb: A Short History of the World Nuclear Disarmament Movement [текст] / Lawrence S. Wittner. – Stanford University Press, 2009. – 254 p.

119. Letter from Johnson Yuan [Yuan Zhenying] [текст] / Yu Yang Li, Avenue Joffre, Shanghai, to Bertrand Russell // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 1920. – P. 15–16.

120. Letter from Xu Zhimo to Bertrand Russell [текст] / The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – P. 27 – 36.

121. Lu Weiming and Zhao Xiaoyu. Liang Shuming's Viewpoint of Chinese and Western Cultures in the Substance of Chinese Culture [текст] / Lu Weiming and Zhao Xiaoyu. – Contemporary Chinese Thought, 2009 – Vol. 40. – P. 52–66.

122. Marsh R. C. Bertrand Russell's Philosophy of Education. [электронный ресурс] R. Marsh. – Harvard University, 1951. RA. – Режим доступа: <http://janus.lib.cam.ac.uk/db/node.xsp?id=EAD%2FGBR%2F0016%2FAdd>. – Назва з екрану.

123. Mason M. «The Sins of Civilization»: Bertrand Russell in Toronto. [текст] / M. Mason // The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 1983. – Vol 3. – No.2. – P.145 – 157.
124. Materials from archive of McMaster University [архівні матеріали] // The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.
125. Monk R. Bertrand Russell : The Spirit of Solitude 1872-1921 [текст] / R. Monk. – London : Routledge, 1996. – 695 p.
126. Monk R. Bertrand Russell: 1921-1970, The Ghost of Madness [текст] / R. Monk. – London: 1st Free Press, 2001. – 574 p.
127. Monk R., Palmer A. Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy [текст] / R. Monk, A. Palmer. – Bristol: Thoemmes Press, 1996. – 400 p.
128. Ogden S. Bertrand Russell in China [текст] / Suzanne Ogden. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.
129. Ogden S. The Sage in the Inkpot: Bertrand Russell and China's Social Reconstruction in the 1920s [текст] / Suzanne Ogden. – Modern Asian Studies, 1982. – P. 529–600.
130. Ogden S. The three great philosophers of our day, James, Bergson, and Russell [текст] / S. P. Ogden – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.
131. Ongley C. J. Historical Dictionary of Bertrand Russell's Philosophy (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series) [текст] / R. Carey J. Ongley – Toronto, Plymouth, UK, 2009. – 287 p.
132. Ongley J., Carey R. Russell: A Guide for the Perplexed [текст] / J. Ongley, R. Carey. – London: Bloomsbury, 2013. – 224 p.
133. Phillips T. Bertrand Russell's the Conquest of Happiness: A Modern-day Interpretation of a Self-help Classic [текст] / T. Phillips. – Oxford: Infinite, 2010 – 118 p.
134. Raju R.T. Introduction to comparative philosophy [текст] / R.T. Raju. – Lincoln, 1962. – 288 p.
135. Ralph B. P. Non-Resistance and the Present War: A Reply to Mr. Russell [текст] / B. P. Ralph // International Journal of Ethics, 1915. – P. 307–316.

136. Russell B. Authority and the Individual [текст] / B. Russell. – London : Routledge, 2009. – 104 p.
137. Russell B. Autobiography [текст] / B. Russell. – London : Routledge, 2009. – 768 p.
138. Russell B. China and Chinese influence [текст] / B. Russell. -. In : The Manchester Guardian – The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.
139. Russell B. China and the powers [текст] / B. Russell / Foreign affairs; 3. Nov. (1921). The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.
140. Russell B. China's road to freedom [текст] / B. Russell / The Peking Leader; 7 July (1921). The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.
141. Russell B. Eastern and Western Ideals of Happiness // Sceptical Essays [текст] / B. Russell. – Routledge, 2004. – 240 p.
142. Russell B. First impressions of China [текст] / B. Russell. -. In : The Peking Leader ; 16. Dez. (1920). The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.
143. Russell B. History as an Art [текст] / B. Russell // The Collected Papers of Bertrand Russell: Man's Peril, 1954 - 55. – London : Routledge, 2003. – Vol. 28. – 792 p.
144. Russell B. How to Keep the Peace: The Pacifist Dilemma [текст] / B. Russell. – London and New York: Routledge, 2008. – 904 p.
145. Russell B. How to Read and Understand History [текст] / B. Russell // Understanding History, And Other Essays. – London: Philosophical Library, 1957. – 122 p.
146. Russell B. Ideas that Have Harmed Mankind [Электронный ресурс] / B. Russell. – Режим доступа: <http://www.panarchy.org/russell/ideas.1946.html>. – Назва з екрану.

147. Russell B. Is There a God? [текст] / B. Russell // The Collected Papers of Bertrand Russell. Last Philosophical Testament, 1943–68 / ed. John G. Slater and Peter Küllner. – London, 1997. – Vol. 11. – P. 543–548.

148. Russell B. On Religion / Selections from the writings of Bertrand Russell Edited by L. Greenspan and S. Andersson [текст]. – London: Routledge, 1999 – 261 p.

149. Russell B. On the special characteristics of the Chinese national character [текст] / B. Russell. -. In :Dong fang za zhi ; Vol. 19, no 1 (1922) The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.

150. Russell B. On Youthful Cynicism [текст] / B. Russell // Russell B. In Praise of Idleness. – London: Taylor & Francis Group, 2004. – P. 121– 130.

151. Russell B. The Analysis of Mind [текст] / B. Russell London: George Allen & Unwin, 1921. – 206 p.

152. Russell B. The foreign wolf in the Chinese sheepfold. Reviewed by Bertrand Russell [текст] / B. Russell. – The daily herald ; April 7 (1926) The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.

153. Russell B. Unpopular Essays [текст] / B. Russell. – London: Routledge, 2009. – 216 p.

154. Russell B. Vagueness [текст] / B. Russell // The Australasian Journal of Psychology and Philosophy. – London: Routledge, 1923. – P. 84–92.

155. Russell B. Marriage and Morals [текст] / B. Russell. – Liveright; 1st edition, 1970. – 320 p.

156. Russell B. Portraits From Memory and Other Essays [текст] / B. Russell. – James Press, 2007. – 252 p.

157. Russell The Conquest of Happiness [текст] / B. Russell. – Liveright; Reissue edition, 1996. – 192 p.

158. Russell B. A Fresh Look at Empiricism, 1927–42 [текст] / B. Russell // The Collected Papers of Bertrand Russell. – London: Routledge, 1996. – Vol. 10. – 936 p.

159. Russell B. Mathematical Logic as Based on the Theory of Types [текст] / B. Russell // American Journal of Mathematics. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1908. – Vol. 30. – No. 3. – P. 222–262.
160. Russell B. Mysticism and Logic and Other Essays [текст] / B. Russell. – CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010. – 248 p.
161. Russell B. On Education, Especially in Early Childhood [текст] / B. Russell. – G. Allen & Unwin Ltd, 1957. – 254 p.
162. Russell B. On the Nature of Acquaintance [текст] / B. Russell // Monist. – London: G. Allen & Unwin, 1956. – Vol. 24. – P. 127–174.
163. Russell B. Pacifism and Revolution, 1916–18 [текст] / B. Russell. – London: Routledge, 1995. – 630 p.
164. Russell B. Philosophical Papers, 1896–99 [текст] / B. Russell. – London: Routledge, 1990. – 698 p.
165. Russell B. The Art of Philosophizing and Other Essays [текст] / B. Russell. – London: Littlefield Adams Quality Paperbacks, 1977. – 119 p.
166. Russell B. The Basic Writings of Bertrand Russell, 1903–1959 [текст] / B. Russell. – London: G. Allen & Unwin; New York: Simon and Schuster. – 736 p.
167. Russell B. The Problem of China [текст] / B. Russell. – London: G. Allen & Unwin, 1922. – 270 p.
168. Russell B. The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays // The Collected Papers of Bertrand Russell [текст] / B. Russell. – London: George Allen and Unwin, 1992. – 632p.
169. Russell B. Uncertain Paths to Freedom: Russia and China // The Collected Papers of Bertrand Russell [текст] / B. Russell. – London: George Allen and Unwin, 1992. – 632p.
170. Russell B. The future of China [текст] / B. Russell / The Labour News ; 10. Nov. (1921). The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.
171. Schilpp P. A. The philosophy of Bertrand Russell [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://kirjasto.sci.fi/brussell.htm> – Назва з екрану.

172. Schoenman R. Bertrand Russell: Philosopher of the Century [текст] / R. Schoenman London: Allen and Unwin, 1967. – P. 273 – 303.
173. Schwarcz V. Between Russell And Confucius: China's Russell Expert, Zhang Shenfu (Chang Sung-Nian) [текст] / Vera Schwarcz – The Journal of the Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 1991. – 117-146 p.
174. Seyed Javad Miri. East and West : Allama Jafari on Bertrand Russell [текст] / Seyed Javad Miri – UPA, 2013. – 106 p.
175. Sourabh Chatterjee. Tagore: (泰戈尔) A Case study of his visit to China in 1924 [текст] / Sourabh Chatterjee. – Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS), 2014. – Volume 19 – Issue 3. – P. 28–35.
176. Taylor A. J. Dewey and Russell as Educational Theorists: A Comparative Analysis. [текст] / A. J. Taylor. – State University of New Jersey, Rutgers, 1966. – 143 p.
177. The basic Writings of Bertrand Russell [текст] / B. Russell / Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn With an introduction by John G. Slater. – London: George Allen & Unwin Ltd, 2009. – 749 p.
178. Tse-tung Mao. Manifesto on the Founding of the Xiang River Review [текст] / Mao Tse-tung / Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912-1949. – Armond, N.Y.: An East Gate Book, 1994. – 355 p.
179. Tsutomu Kaneko. Einstein's Impact on Japanese Intellectuals: The Socio-Cultural Aspects of the 'Homological Phenomena [текст] / Tsutomu. – The Comparative Reception of Relativity, ed. Thomas F. Glick (Boston Studies in the Philosophy of Science), Boston: Reidel, 1987. – P. 351–379.
180. Tsutomu Makino. Russell's Influence in China and Japan [электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/CHINA-JP.HTM> – Назва з екрану.
181. Vellacott J. Bertrand Russell and the Pacifists in the First World War [текст] / J. Vellacott Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980, – 235 p.
182. Wang W. Yuen Ren Chao [текст] / W. Wang. – Language, 1983. – Vol. 59. – No. 3. – P. 605–607.

183. Weitz M. Analysis and the Unity of Russell's Philosophy in Paul Arthur Schilpp [текст] / M. Weitz. The Philosophy of Bertrand Russell, 3rd edn, New York: Tudor, 1951. – P. 55–121.

184. Wielenberg E. God And The Reach Of Reason: C. S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell [текст] / E. Wielenberg. – Cambridge University Press, 2007. – 243 p.

185. Willis K. Bertrand Russell on History: The Theory and Practice of a Moral Science [текст] / K. Willis // At the Nexus of Philosophy and History; ed. Bernard P. Dauenhauer. – University of Georgia Press, 2011 – 244 p.

186. Wood A. Bertrand Russell: The Passionate Sceptic [текст] / A. Wood – London: Routledge, 2014. – 224 p.

187. Yanming A. Liang Shuming and Henri Bergson on Intuition: Cultural Context and the Evolution of Terms [текст] / A. Yanming // «Philosophy of East and Vol.47 (1997.07). – P. 337–362.

188. Yu Dong. Russell on Chinese Civilization [текст] / Yu Dong // The Journal of the Bertrand Russell Archives MacMaster University Libraty Press, 1991. – P. 117 – 146.

189. Yu-sheng Lin, Schwartz B. I. The Crisis of Chinese Consciousness [текст] / Lin Yu-sheng, B. I. Schwartz. // The Journal of Asian Studies, 1979 – Vol. 39. – No. 1 – P. 140–142.

190. Zarrow P. The Problem of China: A Revisitation [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://thechinabeat.blogspot.com/2008/11/problem-of-china-revisitation.html>. – Назва з екрану.

191. Zhang Shenfu. About The problems of philosophy by Bertrand Russell [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.

192. Zhang Shenfu. Ji bian zhe. In : Chen bao ; 16. März (1920). [Letter to the editor about John Dewey] [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Libraty Press, 2015. – 237 p.

193. Zhang Shenfu. My admiration for and understanding of Russell [текст] / Zhang Shenfu. – The Bertrand Russell Archives McMaster University Library Press, 2015. – 237 p.