

Міністерство освіти і науки України
Одеський національний університет імені І.І. Мечникова
Філософський факультет

**НАУКОВІ ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ
ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО**
Матеріали щорічних конференцій
студентів-філософів (2010-2012 рр.)

Вип. III

Одеса-2013

ББК 87.3(0)6-8я431

М 34

УДК 1:2:378.4(477.74):929Флоровский

Редакційна колегія:

Чайковський О.В., канд.филос.н., зав. каф. філософії природничих факультетів, декан філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Довгополова О.А., д. філос.н., проф. каф. філософії природничих факультетів ОНУ імені І.І.Мечникова

Петриківська О.С., канд.филос.н., заступник декана філософського факультету ОНУ імені І.І. Мечникова

Рекомендовано до друку Вченю радою філософського факультету ОНУ імені І.І. Мечникова. Протокол № 1

НАУКОВІ ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО: Матеріали щорічних конференцій студентів-філософів (2010-1012 pp.). – Одеса: , 2013. – 233 с.

(C) Одеський національний університет імені І.І. Мечникова, 2013

Содержание

Содержание.....	3
ВВОДНОЕ СЛОВО ОРГАНИЗАТОРОВ.....	9
Секція 1. Логіка та методологія пізнання	11
Наукові читання 2010 року	12
Литинский С.А. (<i>Харьков</i>) DYNAMIS НА ОБОЧИНЕ / КАК БЫТЬ С ПЛОТИНОМ: ДВА УРОКА.....	12
Швец О.В. (<i>Одесса</i>) МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ ТЕОРИИ ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ВСЕЛЕННЫХ.....	14
Ляшенко Д.М. (<i>Одесса</i>) СОИЗМЕРИМОСТЬ «НЕСОИЗМЕРИМЫХ» КАРТИН МИРА	16
Романов А. А. (<i>Одесса</i>) ИНТЕРСУБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД В ПСИХОАНАЛИЗЕ: ИСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС	18
Северенчук А.М. (<i>Черкаси</i>) КОНЦЕПЦІЯ ЕМАНАЦІЇ В СУЧASNІЙ ФІЛОСОФІЇ	22
Северенчук Б.М. (<i>Черкаси</i>) ОСЛОВЛЕННЯ СМІСЛУ (НА МАТЕРІАЛІ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО ЧАСУ)	24
Шевченко М.А. (<i>Харьков</i>) ФІЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ А. БАДЬЮ: К ВОПРОСУ О МЕТОДЕ	27
Вергелес К.Н. (<i>Одесса</i>) ГРАНИЦЫ ПРЕДРАССУДКОВ И ПРАВООБЛАДАНИЕ НА ЗНАНИЕ.....	29
Тесленко Ф.А. (<i>Харьков</i>) ОПЫТНО ДАННОЕ СУЩЕЕ И ПЛЮРАЛИЗМ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА И ПЛАТОНА	31
Луценко Д.А. (<i>Одесса</i>) ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕПЦИИ Я. ХИНТИККИ.....	34
Наукові читання 2011 року	37
Стебельська О.І. (<i>Львів</i>) ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМИ СВІДОМОСТІ.....	37
Швец О.В. (<i>Одесса</i>) ПОЛОЖЕНИЕ АВТОПОЭТИЧЕСКОГО НАБЛЮДАТЕЛЯ В ОБЩЕПРИНЯТЫХ ТЕОРИЯХ СИСТЕМ	39
Шостак Я. О. (<i>Одесса</i>) ДЕТЕРМИНИЗМ КАК НЕОБХОДИМАЯ ОСНОВА ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ.....	41
Галиновский С.А. (<i>Одесса</i>) КРИЗИС В СИСТЕМЕ: СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ.....	43
Ляшенко Д.М. (<i>Одесса</i>) ОНТОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА	45
Любінецька Н. М. (<i>Дрогобич</i>) ГЕГЕЛЬ ПРО ПРИРОДУ ПОНЯТТЯ	47
Романов А. А. (<i>Одесса</i>) ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА СОЗНАНИЯ В РАБОТЕ Ф. БРЕНТАНО «ПСИХОЛОГИЯ С ЭМПИРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ»	49
Наукові читання 2012 року	52
Вергелес К.Н. (<i>Одесса</i>) ЭМЕРДЖЕНТНОСТЬ БІОЛОГІЧЕСКИХ И ТЕХНИЧЕСКИХ СИСТЕМ	52

Недопитанська С. М. (<i>Одеса</i>) СИСТЕМНІ ОСНОВИ КЛАСИФІКАЦІЇ ЗАГАДОК.....	54
Романов А.А. (<i>Одесса</i>) ПРИНЦИПЫ АНАЛИЗА СОЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ САНКХЬЕ И ЙОГЕ.....	57
Секція 2. Соціальна філософія і філософія історії.....	61
Наукові читання 2010 року	62
Гревцова Д. П. (<i>Черкаси</i>) Чи можна засвідчити, що існує слов'янська філософія в наш час ?.....	62
Андрейчук Я.І. (<i>Бердянськ</i>) ПРОВІНЦІЯ ТА ПРОВІНЦІАЛ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР.....	63
Воробйова Г. Ю. (<i>Бердянськ</i>) ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ЗАСАДИ ЗМІ У ВИБОРЧИХ ПРОЦЕСАХ.....	66
Гурбич М. С. (<i>Бердянськ</i>) МОРАЛЬНА ДИЛЕМА В ПОЛІТИЦІ	68
Пислярь Д.В. (<i>Киев</i>) МИФ КАК ТРАНСИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ..	69
Иванова Р.А. (<i>Симферополь</i>) РЕБЁНОК В ИНТЕРЬЕРЕ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ	72
Щепанський В.В.(<i>Острог</i>) Феномен свідомості: дуалізм властивостей Д.Чалмерса	75
Соколенко М.Н. (<i>Симферополь</i>) МАРГИНАЛИЗМ И ПСЕВДОМАРГИНАЛИЗМ В СУБКУЛЬТУРАХ	77
Погонченкова Е.А. (<i>Одесса</i>) АНТРОПОЛОГИЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ЕГО ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ	80
Наукові читання 2011 року	84
Косюга О.О. (<i>Одесса</i>) ПУСТЫНЯ РЕАЛЬНОСТИ!	84
Северенчук А.М. (<i>Черкаси</i>) ІДЕЯ МОРАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА	86
Северенчук Б.М (<i>Черкаси</i>) МОРАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ПРОЦЕСУ КОМУНІКАЦІЇ.....	88
Соболевська О. В. (<i>Львів</i>) МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ УПРАВЛІННЯ САМООСВІТОЮ.....	91
Артамонов А. А. (<i>Бердянск</i>) БИСЕКСУАЛЬНОСТЬ ВО ВЗГЛЯДАХ ПЛАТОНА	93
Ильяшенко О.О. (<i>Одесса</i>) ПРОБЛЕМЫ ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В УКРАИНЕ.....	95
Шостак В. О. (<i>Одесса</i>) ПОСТМОДЕРНИЗМ – ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КОНСЬЮМЕРИЗМ.....	98
Утєвська К.С. (<i>Київ</i>) ПОНЯТТЯ ЦІННОСТІ У В.ВІНДЕЛЬБАНДА ТА Г.РІККЕРТА.....	100
Емяшева В.Н. (<i>Одесса</i>) СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНО-ДЕЗАДАПТИРОВАННОЙ СЕМЬИ .	102
Рибачок Х. А. (<i>Київ</i>) СУЧASNІ ГЕРОЇ: ФІЛОСОФИ ЧИ ТЕКСТИ?.....	104
Рогов О.В. (<i>Одесса</i>) ФІЛОСОФСКІЕ АСПЕКТЫ ВОЙНЫ.....	106

Теренько М. О. ПЕРСПЕКТИВИ ТВОРЕННЯ В УКРАЇНІ ВІЙСЬКОЇ ЕЛІТИ	108
Ляшенко К. М. (<i>Одесса</i>) «МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ» ЛЬВА ШЕСТОВА	110
Наукові читання 2012 року	112
Северенчук А. М. (<i>Черкаси</i>) МОВА ЯК СИСТЕМА У ФІЛОСОФІЇ Ф. ДЕ СОССЮРА	112
Северенчук Б.М. (<i>Черкаси</i>) КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИКА, ЯК СФЕРА ЗМІСТОВНОГО ОКРЕСЛЕННЯ МОВЛЕННЄВИХ ПОБУДОВ ТА ІНФОРМАЦІЙНОГО ОБМІNU	114
Рогожинская А.Ю. (<i>Одесса</i>) СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЗНАНИЯ-ВЛАСТИ» В КОНЦЕПЦИИ М.ФУКО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ДИСКУССИИ ОБ ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	116
Ильченко И. А. (<i>Симферополь</i>) ИСЛЕДОВАНИЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ПОИСКА ПУТЕЙ ВЫХОДА ИЗ СОСТОЯНИЯ ДУХОВНОГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА....	118
Ковальчук Ю.В. (<i>Львів</i>) ЛЮБОВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЕКЗІСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА	120
Секція 3. Філософія культури і філософська антропологія	123
Наукові читання 2010 року	124
Харченко Е. Ю. (<i>Харьков</i>) ГУМАНИЗМ МАРКИЗА ДЕ САДА	124
Захарова В.Г. (<i>Харьков</i>) Видеокультура в дискурсе современной популярной музыки: клип на постсоветском пространстве	126
Дубина О.О. (<i>Черкаси</i>) ІДЕЯ ГЛОБАЛЬНОЇ ЕТИКИ, ЯК НАСЛІДОК РЕАНІМАЦІЇ ЗАХІДНОЇ МОРАЛІ	127
Ляшенко К.Н. (<i>Одесса</i>) «ФІЛОСОФІЯ МИЗАНТРОПІИ» ЛЬВА ШЕСТОВА	129
Удотов В. К. (<i>Киев</i>) «Книжное» мировоззрение Н. Смирнова-Сокольского	132
Коваленко А.П. (<i>Черкаси</i>) ДО ПИТАННЯ ФОРМАЛЬНО-ЗМІСТОВОЇ ЄДНОСТІ ТВОРУ МИСТЕЦТВА В ЕСТЕТИЦІ Д. ЮМА	133
Бабенко Е.С. (<i>Харьков</i>) ЭРОТИЗАЦИЯ ФАШИЗМА В РОМАНЕ Ж. ЖЕНЕ «ТОРЖЕСТВО ПОХОРОН»	135
Коновалова С.П. (<i>Харків</i>) АКЦІОНІЗМ ЯК МЕТОД СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ПРОТЕСТУ (НА ПРИКЛАДІ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ГРОМАДСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ В 2008-2009 РОКАХ). 137	137
Гощук О.Ф. (<i>Острог</i>) ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ	139
Щеглова Н. В. (<i>Острог</i>) Альтернативне бачення майбутнього розвитку культури в умовах антиглобалізму	140
Ткаченко А.О. (<i>Одесса</i>) МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ РОЛЬ ВИЗУАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ АРХИТЕКТУРНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ В ПРОЦЕССЕ ФОРМИРОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЧЕЛОВЕКА	142
Наукові читання 2011 року	143

Глебович Д. О. (<i>Львів</i>) ФІЛОСОФІЯ ЕТНОКУЛЬТУРИ ЯК НОВІТНІЙ НАПРЯМ УКРАЇНОЗНАВСТВА.....	143
Кугушева А.Ю. (<i>Симферополь</i>) ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ ИЛЛЮСТРАЦІЙ «АПОКАЛИПСИСА СЕН-СЕВЕРА» (XI в.).....	145
Ткачева А.А. (<i>Одесса</i>) МИФ ОБ ОРФЕЕ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ	147
Настасийчук О. (<i>Одесса</i>) ДОМ ПОЭТА КА ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА	150
Наукові читання 2012 року	151
Кугушева А.Ю. (<i>Симферополь</i>) ТЕМА БРЕННОСТИ ПЛОТИ В ЖАНРОВОЙ СЦЕНЕ РЕЙНИЕРА КОВЕЙНА (1632-1681).....	151
Чейз А. М. (<i>Івано-Франківськ</i>) ЕСТЕТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЧЕТВЕРТОГО ВІМІРУ.....	153
Степанов В. В. (<i>Симферополь</i>) ЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГР.....	155
Турпетко А.С. (<i>Симферополь</i>) СИСТЕМА ЧИСТОЙ АКСИОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА	157
Терещенко К.С. (<i>Белогорск</i>) СРАВНЕНИЕ ФЕНОМЕНОВ ТВОРЧЕСТВА И СИНТЕЗА В КУЛЬТУРЕ.....	159
Тяглова М. А. (<i>Симферополь</i>) САКРАЛЬНОЕ И ИГРОВОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ.....	161
Баторій В. (<i>Одеса</i>) КОРДОЦЕНТРИЗМ – ВЗГЛЯДЫ СОМКНУЛИСЬ. АНАЛИЗ «ФІЛОСОФІИ СЕРДЦА» Г. СКОВОРОДЫ И М. ШЕЛЕРА	163
Сапега В.В. (<i>Одесса</i>) ОПЫТ МУЛЬТИ-ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ.....	165
Андреева Ю.В. (<i>Донецк</i>) СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ КАК УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ	167
Шаповал Н.В. (<i>Харьков</i>) Г. СКОВОРОДА: ИСТИННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЧЕЛОВЕКЕ	169
Делінкевич І.Я. (<i>Дрогобич</i>) КІНОТВОРЧІСТЬ АНДРІЯ ТАРНОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ІСНУВАННЯ	171
Секція 4. Релігієзнавство	174
Наукові читання 2010 року	175
Джуфер О. Д. (<i>Львов</i>) ФІЛОСОФІКІЕ ГРАНИ ДУХОВНИХ ИСКАНИЙ Г.В.ФЛОРОВСКОГО.....	175
Изварина М.В. (<i>Харьков</i>) Критика православной церкви в русской религиозной философии.....	177
Кравцова Ю. С. (<i>Донецьк</i>) ФЕНОМЕН РЕІНКАРНАЦІЇ У РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ СВІТУ	178
Могилевцев В. В. (<i>Донецк</i>) РЕЛИГІОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНФЛІКТА В СЕВЕРНОЙ ИРЛАНДИИ	181
Халіков Р.Х. (<i>Донецьк</i>) ФІКСАЦІЯ САКРАЛЬНОГО ЗНАННЯ – ВІДПОВІДЬ НА ЗАГРОЗУ ПЕРЕРИВАННЯ ТРАДИЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ КОДИФІКАЦІЇ МІШНИ)	183

Боровик Д. О. (<i>Черкаси</i>) МАРТИН ЛЮТЕР – ФУНДАТОР НІМЕЦЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ	185
Кугушева А.Ю. (<i>Симферополь</i>) ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ «ЦИКЛА СВЯТОГО ФЛОРИАНА» АЛБРЕХТА АЛЬТДОРФЕРА	188
Иванова Е.В. (<i>Симферополь</i>) О ПРИРОДЕ ПОЛИТЕИЗМА	189
Наукові читання 2011 року	191
Каплан И.В. (<i>Киев</i>) ПЕРСПЕКТИВА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АППАРАТА Г.ФЛОРОВСКОГО В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ.....	191
Кравцова Ю.С. (<i>Донецьк</i>) ХРИСТИЯНСТВО ТА ІДЕЯ РЕІНКАРНАЦІЇ: СУМІСНІСТЬ ЧИ АНТАГОНІЗМ?.....	193
Могилевцев В. В. (<i>Донецьк</i>) РЕЛІГІЙНА КОНФЛІКТОЛОГІЯ: СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОЇ ДИСЦИПЛІНИ.....	196
Халіков Р.Х. (<i>Донецьк</i>) ПОСТАННЯ ТЕКСТУАЛЬНОГО КАНОНУ – ФОРМА РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ	198
Золотаренко О. С. (<i>Донецьк</i>) КРИТИКА «ЄВРАЗІЙСТВА» ГЕОРГІЄМ ФЛОРОВСЬКИМ, ЯК ФЕНОМЕН РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОЇ СФЕРИ ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ	200
Гольд О.Ф. (<i>Одесса</i>) АМЕРИКАНИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ.....	203
Кравченко Е.Д. (<i>Одесса</i>) ФЕМИНИЗАЦИЯ КАК КОНВЕРГЕНТНЫЙ ПРОЦЕСС СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ	205
Боделан К.А. (<i>Одесса</i>) СИНТОИЗМ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА КУЛЬТУРУ ЯПОНИИ.....	208
Жариков В.В. (<i>Киев</i>) ПРОБЛЕМАТИКА ГРАНИЦ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИ	210
Цилинская Л.Ф. (<i>Одесса</i>) ИКОНОПИСЬ КАК ИСТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА	212
Наукові читання 2012 року	214
Кравченко Е.Д. (<i>Одесса</i>) ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ).....	214
Уткин О.С. (<i>Одесса</i>) ТЕТРАМОРФ	216
Кучинская Л. С. (<i>Донецк</i>) КОРОЛЬ АРТУР: МЕСТО В ИСТОРИИ И КЕЛЬТСКОЙ МИФОЛОГИИ.....	218
Рубский В.Н. (<i>Одесса</i>) КАШРУТ В ИУДАИЗМЕ И ПРАВОСЛАВИИ ...	221
Водъко В.И. (<i>Одесса</i>) КАТЕГОРИЯ ЗЛА В «АНТИОХИЙСКИХ БЕСЕДАХ» ИОАННА ЗЛАТОУСТА И ЕЁ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ	223
Любинецька Н. М. (<i>Дрогобич</i>) ПРОБЛЕМА «Я» В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ	225
Бардинова А.И. (<i>Донецк</i>) РОЛЬ СЕМЬИ В ИСЛАМЕ	227
Відомості про авторів	230

ВВОДНОЕ СЛОВО ОРГАНИЗАТОРОВ

С 1998 года на философском факультете ОНУ имени И.И. Мечникова ежегодно проводятся студенческие научные чтения памяти Георгия Флоровского. Чтения на первый взгляд ничем не отличаются от студенческих конференций, ежегодно проводимых университетами. Программа конференции включает широкий круг проблем, находящихся в центре внимания философских исследований. Однако визитной карточкой одесской конференции стал Георгий Флоровский (1893 – 1979) - один из самых выдающихся религиозных мыслителей XX века, православный богослов и священник. С нашим городом связано плодотворное и многообещающее начало творческого пути Г. Флоровского – выпускника историко-филологического факультета Императорского Новороссийского университета. До своей эмиграции в 1920 году он успел опубликовать здесь несколько научных работ, стать приват-доцентом, прочитать свой первый лекционный курс.

Присутствие Г. Флоровского дает возможность в рамках Чтений обсуждать со студентами-философами сложные вопросы, обычно остающиеся за пределами штатных университетских занятий: о путях развития религиозной философии, о возможном сотрудничестве философии и богословия, о необходимости изучения различных интеллектуальных традиций, о синтезе философского и исторического знания.

Отраженная в тезисах работа в секциях «Логика и методология познания», «Социальная философия и философия истории», «Философия культуры и философская антропология», «Религиоведение» на Чтениях показала, что ее участники не делают трагедии из факта одновременного сосуществования несовместимых способов объяснения действительности, умеют слушать собеседников, формулируют и выражают свои идеи, стремясь и к самовыражению, и к пониманию.

В данном сборнике представлены тезисы XIII-XV чтений памяти Георгия Флоровского, которые проходили в 2010-2012 гг. Организаторы выражают надежду, что пятнадцатилетняя традиция студенческой научной жизни, заложенные чтениями, будет продолжаться и далее.

Секція 1. Логіка та методологія пізнання

Наукові читання 2010 року

Литинский С.А. (*Харьков*)

DYNAMIS НА ОБОЧИНЕ / КАК БЫТЬ С ПЛОТИНОМ: ДВА УРОКА

О *dynamis* плотиноведение никогда не говорит прямо. Даже если *dynamis* выносится в заглавие, хоть такое и бывает нечасто, это не значит, что речь идёт преимущественно о ней. Например, в трактате, под названием «Бессильный Бог. Дюнамис и энергия у Аристотеля и Плотина» [2]. Гвенаэль Обри преимущественно обсуждает вопрос, поставленный Пьером Обенком [1], о взаимоотношении теологического и онтологического топиков в изъяснениях Аристотеля о т.наз. Первичном недвижимом двигателе. А когда в заключительных главах (раздел: *Plotin ou la puissance de tout*) дело доходит до Плотина, в центре внимания оказывается серия различий: между производящим актом (у Плотина) и конечной причиной (у Аристотеля), между *puissance infinite* (как квазипредикатом Единого) и потенцией Первичного недвижимого двигателя (как ещё не исполнившейся полнотой), между *efficace* и *efficient* (как статусами, соотв., приложимым и неприложимым у Плотина к Первоначалу).

Нетрудно заметить, что в серию входят оппозиции логических контуров и метафизических функций, сумма которых не порождает ясного представления о предлоге и мотивах суммирования – об устройстве *dynamis*. Это своего рода философский *leçon de ténèbre*: урок отчаяния и смятения духа.

Иное дело – Отто Лангер. Диссертационное исследование, выполненное им в 1967 году в Хайдельберге, носит титул: «*Dynamis*: изыскание в области метафизики Плотина» [3] и обольщает нас пикантным двуязычием, странной игрой, увязывающей воедино денотативный язык рефлексирующей мысли и когерентный, сам себя выговаривающий язык, пригрезившийся однажды Новалису: тут нам представляют игру двух языков, которую, в отличие от «Бессильного Бога» Обри, невозможно резюмировать, за ней можно только

следить, в крайнем случае – перепредставлять, разыгрывая заново. *Dynamis* – это фигура диалектического включения множественности родов сущего в единство Единого, говорит Лангер. *Dynamis* – это парение понукаемой собственной переполненностью *psychē*, которая, в свою очередь, есть пучина самой себя проживающей жизни Единого, добавляет Лангер, виртуозно модулируя, так что модуляция оказывается далёкой, но не тревожной, не возмущающей слух: Поскольку Плотин понимает не-единое – в отличие от Аристотеля – как порождение, *gennēta* Единого, вновь начинает Лангер, а ипостаси – одновременно как единое и не-единое, поскольку он может определить Единое как одно-и-всё, *hen kai pan*, как единственную жизнь, которая развёртывается из себя по направлению к себе же. И вдруг без плавного перехода звучит совсем другой язык: Порождение Единого: это безмерная сила, *dynamis apletos*, которая, не имея начала и конца, сама себя поддерживая, беспрестанно понукаемая собственной переполненностью, скапливается в формах и образах, вздымаясь и ниспадая согласно надумопостигаемым законам; это водоворот возможностей, который, всегда пребывая в бурном вращении, разворачивает единство множественностью и вновь увязывает его воедино – осеняя размножение знаком грядущего единства. Единое как одно-и-всё есть всё вокруг, это круг, кружящий в окружном – огибающем – кружении, которое окружает – охватывает – недвижимый центр: как поющий хоровод – включается в каданс дополнительный голос – голос Плотина – повинуется корифею и поёт тогда, когда корифей обращается к нему; так и мы, если смотрим на центр, то мы у цели, и мы видим вокруг него истинно богоисполненный хоровод, и в этом хороводе душа узревает источник жизни и источник духа, первоисток бытия и основание блага, – корень души [ср.: 3:138-139].

В отличие от конstellации логико-метафизических топиков, языковая серия, организованная Лангером, даёт ясное представление о *dynamis*, поскольку в своём прояснении нацелена не на то, что такое *dynamis*, а на то, как о ней возможно говорить. *Dynamis* – это препарат мультиязыкового – т.е.

ироничного – плохорезюмируемого говорения: этот урок, единственный в своём роде и потому вдвойне ценный, следовало бы усвоить исчерпывающим образом.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Aubenque P. Le problème de l'être chez Aristote. – Paris: Presses Universitaires de France, 1962
2. Aubry G. Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin. – Paris: J.Vrin, 2006
3. Langer O. Dynamis. Untersuchungen zur Metaphysik Plotins. – [Heidelberg, 1967]

Швец О.В. (*Одесса*)

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ТЕОРИИ ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ВСЕЛЕННЫХ

1. Впервые кто заинтересовался данным вопросом был Пифагор и пифагорейская школа: «С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам» [2, с.42].

2. У Аристотеля по этому поводу есть вполне логичный ответ: «Всякое тело по необходимости должно принадлежать к числу простых, либо составных, следовательно, и бесконечное (тело) будет либо простым, либо составным. С другой стороны, ясно, что если простые (тела) конечны, то составные также необходимо должны быть конечным, поскольку то, что состоит из конечных по числу и по величине на сколько (частей) само конечно: оно равно сумме (составляющих его) частей» [1].

3. В статье Маркса Тегмарта «Параллельные вселенные» выдвигается гипотеза о построении предполагаемой сверх вселенной теоретически включающей в себя четыре уровня./ (Статья опубликована в журнале «В мире науки» 2003 №8). Простейшая и самая популярная космологическая модель предсказывает, что у нас есть двойник в галактике, расстояние столь велико, что находится за пределами досягаемости астрономических наблюдений, но

это не делает нашего двойника менее реальным. Принимается лишь допущение, что пространство бесконечно и заполнено материей.

4. Уровень I сверхвселенной представляются до банальности очевидной. Как может пространство не быть бесконечным? Разве есть где не, будь знак «Берегись! Конец пространства»? Если существует конец пространства, то, что находится за ним? Однако теория Энштейна поставила это интуитивное представление под сомнение. Пространство может быть конечным, если оно имеет положительную кривизну или необычную топологию. Другой вариант таков: пространство бесконечно, но материя существует в ограниченном пространстве вокруг нас. Другой вариант таков: пространство бесконечно, но материя сосредоточена в ограниченной области вокруг нас. Для наблюдений и параллельных вселенных первого уровня действуют те же законы физики, что и для нас, но при иных стартовых условиях.

5. Уровень II сверхвселенная, в которой размерность пространства времени, свойства элементарных частиц и многие так называемые физические константы не встроены в физические законы, а являются результатом процесса известных от нарушения симметрии.

6. Уровень III не добавляет ничего нового к тому, что имеется на уровнях один и два лишь большое число копий тех же самых вселенных – такие же исторические линии развиваются снова и снова на разных квантовых ветвях.

7. Уровень IV сверхвселенная, в которой присутствуют классические законы физики без каких либо релятивистских эффектов, в которой время движется дискретными шагами, ее форма представляется в виде пустого додекаэдра.

8. Может существовать множество обитаемых планет, в том числе таких, где живут люди с такой же внешностью, такими же именами и воспоминаниями прошедшие те же жизненные перипетии, что и мы. Но нам некогда не будет дано увидеть наши иные жизни. Самое далекое расстояние,

на которое мы способны заглянуть это то которое может пройти свет за 14 млрд. лет протекших с момента большого взрыва. Само определение «вселенная» наводит на мысль, что оно навсегда останется в области метафизики. Однако границы между физикой и метафизикой определяется возможностью экспериментальной проверки теорий, а ни существования неподдающихся наблюдению объектов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. В 4-х т. Т3: Перевод /Вступ. Статья и примеч. И.Д. Рожанский. – М.: Мысль, 1981. – 274с.
2. Рассел Б. История западной философии: В 3 кн. / Пер. с англ.; Подгот. текста В.В. Целищева.- СПб: Азбука, 2001. – 74с.
3. www.znanuya-cula.ru

Ляшенко Д.М. (Одесса)

СОИЗМЕРИМОСТЬ «НЕСОИЗМЕРИМЫХ» КАРТИН МИРА

Различные способы познания формируют различные картины мира (КМ). Существует проблема согласования разных КМ в едином видении. Для построения интегральной онтологии (системы КМ) было бы естественным использовать системно-структурную методологию.

Концептом построения системы «системной онтологии» должен быть принцип, позволяющий учитывать неограниченное (произвольное) количество точек зрения на мир. Здесь показателен пример П. Фейерабенда, который выдвинул методолого-мировоззренческий принцип «Все дозволено». Также принимаются принципы пролиферации и несопоставимости теорий (или любых других конструктов). Фейерабенд не только не предлагает какой-либо единой, упорядочивающей системы, но считает, что таковая вредна. По Фейерабенду невозможно систематизировать пролиферирующиеся теории потому, что они несоизмеримы. Теоретический плюрализм, допускающий

множество взаимопротиворечащих теорий, перерастает в методологический плюрализм как требование пролиферации необходимой для развития знания. Разные теории порождают разные факты, а не исследуют одни и те же факты. Чтобы перевести факты одной теории в факты другой теории нужно изменить сами факты первой теории.

На аналогичные проблемы обращали внимание и другие методологи. На уровне парадигм, проблему несоизмеримости ярко поставил Т. Кун. Он, в частности, апеллирует к тому, что парадигму нельзя принимать по частям. Поэтому представители разных парадигм живут в разных мирах. Две парадигмы опираются на различные философские предпосылки и по-разному интерпретируют базовые категории. Получается, что базовые термины разных парадигм не просто имеют различные денотаты, но это происходит из-за иной структуры системы парадигмы. Нужна третья сторона. Если бы была возможность непосредственного восприятия действительности, то проблема перевода (коммуникации языковых каркасов) была бы решена. Разные языковые каркасы порождают разные КМ.

К. Поппер считал, что нет необходимости в обязательной третьей стороне, что межтеоретическая коммуникация не обязательно должна быть либо трансцендентной, либо имманентной. Теория может просто приводить к нежелательным следствиям. Но все же Поппер подразумевает третью сторону – здравый смысл. Также он различает понятия несоизмеримости и несовместимости. При несоизмеримости мы действительно не можем коммуницировать, так как отсутствует общий логический каркас. Но отсутствие общего логического каркаса не означает отсутствие возможности сравнивать теории.

В рамках общей параметрической теории систем (ОПТС) мы рассматриваем реальность как синтаксико-семантическое образование, состоящее из определенных (t), неопределенных (a), произвольных (A) вещей, свойств и отношений. Для иллюстрации положения о неизбежности системы, воспользуемся примером, который приводит А. Ю. Цофнаас. Если задать

концепт системы: t – «не образовывать систему», можно получить импликацию: $t \rightarrow ([a(*\{A, a, t\})])t$. Здесь a – некоторое отношение, которое соответствует концепту.

Как видим, консеквент этой формулы в точности соответствует дефиниенсу формальной схемы определения системы с атрибутивным концептом: $([a(*A)])t$. Иначе говоря, если мы не формулируем систему, упорядочивающую данные нашего опыта сознательно, то эта система все равно будет конструироваться стихийно, бессознательно.

Теории/парадигмы/КМ несоизмеримые по одному критерию, соизмеримы по другому. Это очевидно, например, при сравнении картин мира через операции синтеза – реистического, реляционного, атрибутивного. Например, обозначим две несоизмеримые КМ через символы t и t' (фиксированный объект и объект отличный от него). В ОПТС есть теорема: $(t' *) t \rightarrow t$. То есть, если несоизмеримые КМ синтезировать атрибутивно, одну через другую, то в результате сравнения мы получим из пары КМ лишь одну, ту через которую производилось сравнение. Таким образом, системный подход способен строго теоретически обращаться с различными КМ в едином пространстве мысли.

Романов А. А. (*Одесса*)
ИНТЕРСУБЪЕКТИВНЫЙ ПОДХОД В ПСИХОАНАЛИЗЕ:
ИСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС

1. В XVIII веке в Западной Европе психические расстройства еще объясняли как одержимость демонами, а психически больных людей сажали в тюрьмы строгого режима, истязали и даже сжигали на кострах. Только в XIX веке перед клиницистами, учеными и философами отчетливо вырисовалась **проблема научного понимания и объяснения психических и психопатологических феноменов**. В XX веке интерес к этой проблеме значительно усилился, а сама проблема в связи с определенными

социокультурными реалиями стала тесно связана с институализацией и теоретическим обоснованием современных психотерапевтических школ.

2. 3. Фрейд на рубеже XIX и XX веков начал разработку психоанализа – собственного проекта решения **проблемы научного понимания и объяснения психических и психопатологических феноменов**. За именем психоанализа стоит не только научно-философская система и психотерапевтическая технология, но и определенный социальный институт и «буржуазная» идеология.

3. Стоит отметить важнейшие критические философские возражения против психоанализа: 1) в психоанализе осмысленные психические факты сводятся к энергетическим, механическим и биологическим процессам, а биологические инстинкты наделяются чертами осмысленных переживаний (К. Ясперс); 2) психоаналитические метапсихология и метаязык осуществляют насилие над исследуемыми феноменами, подменяя их собственными концептами (П. Рикер, А. М. Руткевич).

4. **Интерсубъективный подход** – это новейшее направление в современном психоанализе, развивающееся с конца 1970-х годов группой психоаналитиков-соавторов из США во главе с Робертом Столороу, которые критически переосмысляют ряд классических и современных психоаналитических положений с позиции концепции интерсубъективного поля и понятия конкретизации, что обеспечивает качественно **новый уровень понимания психических и психопатологических феноменов**. В практическом смысле это означает повышение психотерапевтической эффективности. **Концепция интерсубъективного поля** представляет процесс психического развития как взаимодействие субъективных миров, а **понятие конкретизации** обозначает символические преобразования «конфигураций субъективного опыта в события и сущности, которые полагаются объективно воспринимаемыми и известными» [4, С. 19].

5. Развивая идею Х. Кохута (1959), интерсубъективисты настаивают на том, что психоаналитическое исследование определяется и ограничивается

использованием методов эмпатии и интроспекции. Все то, что принципиально недоступно для этих методов, соответственно и не попадает в границы психоаналитического исследования. Речь здесь идет о том, что психоаналитическое исследование должно ограничиваться изучением психических и психопатологических феноменов, которые не должны подменяться чуждыми биологическими или физическими моделями и метапсихологическими абстракциями.

6. **Основной тезис** интерсубъективистов звучит так, что **психические и психопатологические феномены нельзя понять без учета тех интерсубъективных контекстов, в которых они формируются**. Применительно к психотерапии это означает, что психопатологические процессы не могут быть локализованы исключительно внутри пациента. Организующая активность психотерапевта является тем интерсубъективным контекстом, который существенно влияет как на манифестацию, так и на исчезновение психопатологической продукции пациента. Отсюда целью психоаналитической терапии является «разворачивание, прояснение и трансформация субъективного мира пациента» [4, С. 25].

7. Если в основании классического психоанализа лежало наивное представление о том, что психоаналитик познает объективную реальность и в конечном итоге транслирует ее пациенту, исправляя его «ложные связи» и «искажения», то интерсубъективисты утверждают принципиальную нерелевантность такого представления. Так как психоаналитическое исследование основано на эмпатии и интроспекции, то оно принципиально ограничено субъективными реальностями пациента, аналитика и интерсубъективного поля, создаваемого их взаимодействием. Представления об объективной реальности и «искажении», осуществляемом пациентом, являются характерным примером конкретизации. Такая позиция существенно затрудняет понимание субъективной реальности пациента.

8. Психоаналитическое понимание является интерсубъективным процессом, представляющим собой диалог двух субъективных миров,

горизонты смысла которых определяют это понимание. Таким образом, реальность психоаналитической психотерапии является интерсубъективной, она не открывается и не создается, но в результате эмпатического понимания артикулируется, то есть выражается словами.

9. Увеличивая саморефлексивность психоанализа, авторы интерсубъективного подхода предлагают такие критерии для оценки психоаналитических идей: 1) широта охвата и обобщения содержаний опыта, не представлявшихся ранее в единой теории; 2) саморефлексивность теории, то есть включение ее в исследование; 3) увеличение способности эмпатического понимания субъективного материала. Интерсубъективный подход демонстрирует оптимальное соответствие этим критериям, являясь их практическим выражением.

10. Отбрасывая метапсихологические абстракции (ид, эго, супер-эго, катексис, инстинкт), интерсубъективисты вслед за Х. Кохутом делают центральными понятия Я и Я-объекта, понимаемых соответственно как связная организация переживаний себя и функция соответствующей аффективной откликаемости на эти переживания. Такая понятийная избирательность связана с теоретическим сдвигом от мотивационного главенства инстинктов, недоступных эмпатии и интроспекции, к мотивационному главенству переживаний и аффективного развития.

11. Р. Столору и его коллеги выдвигают и обосновывают важный тезис: функции Я-объекта существенно связаны с интеграцией аффекта в развивающуюся организацию опыта переживания себя. При этом «потребность в связях с Я-объектом – это потребность в специфической откликаемости на разнообразные аффективные состояния на протяжении всего развития» [4, С. 100]. Посредством такойозвучной откликаемости осуществляется ряд аспектов аффективного развития, центральных для структуризации опыта переживаний себя. В психотерапевтической ситуации одной из задач аналитика является осуществление отсутствовавшей

аффективной настройки, связанной с «артикуляцией, интеграцией и развитийной трансформацией аффективности пациента» [4, С. 109].

12. Подводя итог, можно сказать, что Р. Столору и его коллеги: 1) не только предложили оригинальное решение практической задачи повышения психотерапевтической эффективности, 2) но и внесли значительный вклад в решение проблемы понимания психических и психопатологических феноменов, 3) а также смогли так переосмыслить и уточнить систему психоаналитических понятий и теорию в целом, чтобы максимально увеличить их соответствие имеющимся методам исследования и, в конечном счете, исследуемым феноменам, 4) что в результате еще и вывело психоаналитическую теорию из-под критических философских возражений, адресованных классическому психоанализу.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией / Антология современного психоанализа. Т. 1. – М.: 2000. – С. 282 – 299.
2. Руткевич А. М. «Понимающая психология» К. Ясперса // История философии. – 1997. – № 1. – С. 23 – 32.
3. Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру. Критич. очерк экзистенциального психоанализа. – М.: Политиздат, 1985. – 175 с.
4. Столору Р., Брандштафт Б., Атвуд Д. Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. – М.: Когито-Центр, 1999. – 252 с.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. – М.: Наука, 1991. – 456 с.

Северенчук А.М. (*Черкаси*) КОНЦЕПЦІЯ ЕМАНАЦІЇ В СУЧASNІЙ ФІЛОСОФІЇ

Сучасна філософія знову і знов звертається до таких філософських проблем, як розуміння сутності людини, сенсу її буття. Розуміння релігійних ідей Бога, Духу, душі людини. В сучасному контексті на фоні відчутної кризи культури і духовності взагалі ці проблеми стають особливо важливими.

Неоплатонізм як напрямок філософії мав великий вплив на християнство, дослідження проблеми людини і Бога, їх взаємозв'язку, їх пізнання. В центрі їхньої філософії стоїть питання про принцип еманації.

Засновником неоплатонізму безпосередньо є Плотін (204 – 269) – останній оригінальний філософ античного ідеалізму. Ця філософська течія своєю метою, насамперед, має аналіз творів Платона, та метафізики Арістотеля. Однак і розвивають свої власні оригінальні ідеї, вводячи особливі частини інших систем, таким чином створюючи власну оригінальну систему. Свою філософську систему Плотін відтворив у трактатах, які були відредактовані і видані його учнем Порфіріем у збірці - “Еннеади”.

Центральною концепцією його твору є принцип еманації. Виникають такі поняття як Єдине вище “буття” (тому ані від чого не залежне), тільки від самого себе, Дух, матерія (найнижча форма буття), розум. Єдине – абсолютна повнота, джерело буття. Все, що існує, залежить від “Єдиного”, походить від нього. Головна мета філософії Плотіна це послідовно вивести із божественого єдинства – як із останнього підґрунтя будь-якого буття – градацію всього іншого існуючого в світі, і вказати шлях, який веде назад до вихідної єдності.

У процесі еманації повнота буття Єдиного ніби переливається через край, не втрачаючи свого змісту. Єдине тут постає як абсолютне світло, яке посилає з себе проміння. В основі еманації простежується ідея ступеневості світу. Неоплатоніки виокремлюють кожен наступний рівень, як досконаліший і повніший, таким чином в процесі Еманації створюються нижчі рівні (розум, душа), а на найнижчому рівні постає матерія(люді). Це є прагнення нижчого досягти вищого. В людині, за словами Плотіна, закладена частина світла Єдиного і завдяки цьому він може почати зворотнє сходження до Єдиного.

Концепція еманації Єдиного справила вирішальний вплив на подальші релігійно-філософські доктрини. Ця концепція справила вирішальний вплив на формування і теоретичне обґрунтування християнської доктрини про Трійцю. Відомо, що ідеї платонізму були головним джерелом для Аврелія Августина видатного середньовічного “отця церкви”.

Але вплив концепції еманації не обмежився християнською філософією, а знайшов своє місце і в принципах онтології. Так, як у неоплатоніків розглядається широко проблема буття. Ідеї неоплатонізму не втрачають своєї актуальності впродовж багатьох віків і знаходили своє відображення в обґрунтуванні різноманітних проблематичних темах. Знаходила своє відображення також в Ф. Шеллінга представника німецької класичної філософії XVIII – початку XIX ст.. Згадати, наприклад, Кембрідських платоніків, групу англійських релігійних філософів (професори Кембріджського університету Р.Кедворд і Г. Мор, а також Дж. Гленвіль (Оксфорд) другої половини XVII ст.), які прагнули використовувати ідеї неоплатонізму, дати раціоналістичне обґрунтування християнської віри.

Сучасна проблематика філософської антропології актуалізує концепти неоплатоніків і, зокрема, концепт еманації. Саме тому видається актуальним звернутися до творчого доробку неоплатоніків. Цілком можливо, що таке звернення дасть можливість сучасній українській філософській традиції більш ефективно використовувати методологію (“людиномірної філософії” І.В.Бичко).

Отже, актуальність та своєрідність проблематики неоплатоніків, ще не вичерпана свого потенціалу в контексті світової філософії. Ідея еманації справила вагомий вплив на розвиток філософської традиції, як середньовіччя, так і новітнього періодів. Тому можна сказати, що ідея еманації зайняла своє місце в контексті філософської традиції.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Асмус В.Ф Античная философия. Учеб. пособие. Изд. 2-е, доп. - М.: «Высш. школа», 1976. - 543 с.
2. Плотин Эннеади (II). – Киев: «УЦИММ-ПРЕСС» - «ИСА», 1996. – 239 с.

**Северенчук Б.М. (Черкаси)
ОСЛОВЛЕННЯ СМІСЛУ (НА МАТЕРІАЛІ ФІЛОСОФІЇ НОВОГО
ЧАСУ)**

Оскільки завданням філософської думки є осмислення реальності і аналіз особливостей її розуміння людиною, то тут буде доречним звернути увагу на знаково-символічні форми, що відіграють роль репрезентації цієї реальності людині. В цьому випадку нас цікавлять знаки та їх співвідношення зі змістом.

Динамічність нашої культурної традиції зумовлює підхід до пізнання – воно спрямовує нас на постійне схоплення та аналіз понять навіть без можливості повністю їх піznати. Як зауважує Микола Кузанський, при неможливості пізнати Бога (а відтак абсолютну безкінечність), та й взагалі весь чуттєвий світ (оскільки він є “кінечна безкінечність” М. кузанський), ми приречені на пізнання самих себе, проте ми силуємося до бодай не повного, та хоча б часткового пізнання цих сфер (зокрема метафізичної). Нашій культурі (проте, як і всьому людству, притаманний пошук закономірностей і порядку там, де його в природі і нема, хоча саме в цьому і виражається спроможність нашого мислення. В процесі комунікативного зв'язку ми віднаходим поняття, розуміння яких є спільним (в певній мірі) для учасників, загалом всієї соціальної комунікації, таким чином створюючи систему закономірностей, що породжує в нашему мислинні ілюзію можливості її повного пізнання. Проте сама наша кінечна природа не дає нам можливості пізнати повноту всього світу, замикаючи нас на самих собі, залишивши примарну надію на пізнання світу в його повноті. Основою ж можливості такого пізнання постає спроба створити такий поняттєвий апарат, який був би спроможним сприйняти всю повноту вихідного змісту предмета, ім'я якому ми діємо. Та чи це взагалі можливо? Чи спроможні ми знайти такі символи, які на противагу імен не обмежували б (вихоплювали зміст предмета, локалізуючи його), а навпаки залишали можливість для повного розгорнутого пізнання (зокрема, це стосується саме Європейської традиції)?

Весь процес нашого мислення не можливий без означень та їх закономірного зв'язку. Ми маємо поставити питання: Чи, все-таки, відповідають ці визначення потребам нашого пізнання? Хоча ми й розумієм, що вийти за наший знаково-символічний простір ми не можемо, як би ми цього не бажали, адже не зважаючи

на всі недоліки системи, ми настільки вкорінені в ній, що навіть Гоббсівський принцип, визнання нашого незнання, не може бути до нас в повній мірі вжитий.

До речі, цікавим тут постає саме гоббсівський підхід. Т.Гоббс зауважує: ми маємо визнати своє незнання, що робиться для очищення основи від дезорієнтуючих понять. Мова в його розумінні є предметом викривлення (тут Гоббс іде за Ф.Беконом, зауважуючи, що імена стають джерелом суттєвих хибностей). Проте треба зауважити, що Гоббс зазначав: універсальними є лише імена. Вживаючи конкретні імена ми маємо керуватися принципом: узгодження імен (вони мають мати об'єктивне підґрунтя). Всі узагальнення, що ми робимо мають гіпотетичний характер. Визначення умовно фіксують прийняті нами значення слів.

Та повертаючись назад, ми маємо зрозуміти, що своєрідною умовою схоплення і означення предмета (у класичній знаковій системі) є його виокремлення, а відтак і обмеження його змісту. Таким чином, імена одночасно є і засобом функціонування мислення (його вимогою), тим, чим ми незмінно користуємося у нашему пізнанні, як вихідною основою і водночас тим, що обмежує зміст предмету, що пізнається, відтак звужуючи все наше пізнання.

Потрібно звернутися ще до самого розуміння знаку: знаки самі по собі не мають ніякого значення, поки вони, не будуть наділені змістом, що є суб'єктивним, хоча в той же час в процесі масової комунікації це значення може набути певною мірою прив'язане до знаку (жесту, символу, слова), хоча, знову ж таки, потрібно враховувати, що так як нема жодної пари абсолютно однакових речей, так само і під впливом нашого досвіду і нашої суб'єктивності, нема жодного однакового знаку, а точніше змісту, що він несе для нас.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Николай Кузанский Об ученом незнании / Пер. с лат. С. А. Лопашова. – СПб.: Азбука, 2001. – 320 с.
2. Гоббс Т. Соч. в 2-х тм. – М.: Мысль Т.1. – 1989. – 624с.

Шевченко М.А. (Харьков)
ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ А. БАДЬЮ: К ВОПРОСУ О МЕТОДЕ

«Я за утверждение мысли и поступка» [3]. Осталось ли в современном философском дискурсе место категории Истины? Аналитика, распределение, вынесение суждений, неутешительность выводов в отношении судеб самой философии. Остается ли на этом «панно» живописующем последние десятилетия философской мысли место утверждению категории Истины, не вынесенной за скобки реальности в «запределье» метафизических категорий, но более чем когда-либо необходимой современной философии? Философия Алена Бадью не приемлет «компромисса» негласной договоренности, в рамках которой положение Истины определяется как подчиненное «правдоподобности» абстрактного суждения (такого как следующее: «Поэзия после Холокоста невозможна»). Восстановление категории Истины становится центральной для философии Бадью, и оно может быть осуществлено как «реконструкция», которая «примет во внимание мир таким, каким он есть»[2]. Вопрос о методе, который сделает подобное обращение к Истине возможным, становится определяющим для становления философии Бадью. «Платоновский жест» осуществляется как действие, утверждающее философствующее мышление.

«Абстракция – основа мышления. Однако, истинностные процедуры не должны сводиться к абстракции» [1, 127]. Бинарное распределение «истина/ложь» недостаточно для восстановления категории Истины. На смену ему приходит особое диалектическое отношение «истина/правдоподобие». Суждение в отношении «ложности» того или иного явления, действия, имени (и т.д.) так или иначе превращается в осуждение, тем самым ограничивая мысль философствующего (заключает его в рамки морализирующего суждения), в то время как различие истинного и правдоподобного является намного более тонким, вынуждая мышление осуществлять «действия» все более конкретные, ответственные. Лишь философствующий способен взять вопрошанию столетия: «Как возможно мышление эпохи катастроф?».

Как необходимый для поиска *метода* шаг Бадью осуществляет разграничение аналитического (отвлеченного, абстрактного) взгляда на ситуацию и взгляда политического (участвующего). Аналитическое суждение может быть вынесено субъектом непосредственным образом не вовлеченным в ситуацию. Что можно определить как демонстрацию рациональности «понимания локального, выводимого из общего анализа»[1, 121]. Подобное понимание всегда будет лишь асимптотически приближаться как «проявленному» в ситуации, соответственно всегда будет оставаться лишь «правдоподобным». Политический взгляд на ситуацию не может быть взглядом «из-вне», лишь вовлеченный в ситуацию субъект может осуществить его. Будучи вовлеченным, он принимает решения исходя из внутренних «предпосылок» ситуации, основной из них является внутренняя истинность ситуации. Вовлеченность предполагает «действие» в ситуации, принятие решений отличных от «суждений». Отличие заключается в том, что эти решения способны изменить саму ситуацию обнаружив в ней событийное, избыточное в отношении существовавшего до этого порядка именования. В этом сопоставлении аналитического и политического взглядов можно обнаружить отзвук обнаруженного Бадью в философии Ницше противопоставления «спекулятивного нигилизма философии» утверждающему действию истинно философствующего[4].

«*От современной философии требуется утверждение в отношении того какой может быть современная рациональность*»[2]. В контексте философии Бадью достижение истины более не является постижением неизведанного, которое якобы может приблизить субъекта к пониманию истины. Истина не может быть «понята», она может быть осуществлена, и лишь в этом осуществлении зарождается понимание как ответственное – новая рациональность, осмысление немыслимого. Беглый взгляд на эпоху обнаруживает лишь ее парадоксальность, *не(ос)мыслимость*, чем вгоняет мысль в дурную бесконечность повторения «невозможности» мышления, любви, поэзии (перечисление представляло бы собой бесконечный ряд). Для современного мышления необходимо принять то, что «понимание» свершившегося,

выведенное из некоторых общих абстрактных посылок, недостаточно. Именно поэтому Бадью обращает свой проект осмыслиения «столетия» на саму «мысль столетия» (выказывающую себя в произведениях искусства, литературных произведениях) с тем, чтобы утвердить возможность мышления, восстановить категорию Истины и показать открытость новой эпохи как возможной.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Badiou A. Beyond formalisation: an interview/ Badiou A. // Angelaki, Vol. 8/2 – 2003. – P. 111-134
2. Badiou A. Desire for Philosophy and Contemporary World [Электронный ресурс]/ Badiou A. // «The Symptom»: online journal for lacan.com. – 2006. – Режим доступа до журн.: <http://www.lacan.com/badesire.html>
3. Badiou A. On Evil: an interview with Alain Badiou [Электронный ресурс]/ Badiou A. // «Cabinet», Issue 5 – 2001/02. – Режим доступа до журн.: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/5/alainbadiou.php>
4. Badiou A. Who is Nietzsche? / Badiou A. // Pli, Vol. 11 – 2001. – P. 1-11

Вергелес К.Н. (*Одесса*)

ГРАНИЦЫ ПРЕДРАССУДКОВ И ПРАВООБЛАДАНИЕ НА ЗНАНИЕ

К более сложным условиям жизни соответствуют и более сложные приспособления к этим условиям этим приспособлением как раз и выступает предрассудок как акт и условие познания. Итак, в одном случае предрассудок представлен как условие познания (предсуждение, которое вынесено до окончательной проверки), а в другом, как заблуждение, которое не соответствие знаниям о действительности. Таким образом, масштабы предрассудков весьма велики и их необходимо определить:

- предрассудки нагромождают сознание без обоснования;
- предрассудки устойчивы и толерантны к элиминации;
- лишены достоверной фактической основы.

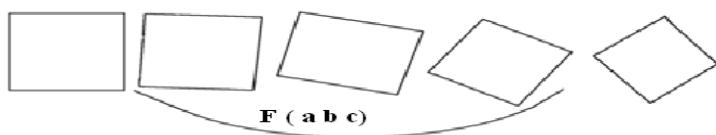
Социальные предрассудки составляют неотъемлемую часть человеческого мышления, но поскольку такие свойства, как раса, пол и возраст расположены по всему континууму, социальные метки всегда очень приблизительны. В сущности, крайне трудно придумать пример двух не перекрывающихся категорий (т. е. разделенных четкой границей). При поверхностном рассмотрении на ум сразу приходят такие противоположности, как ночь и день, земля и море, мертвое и живое. По некотором размышлении, однако, делается ясно, что эти категории не так уж дискретны. Грань между днем и ночью скорее представляет собой континуум, граница суши и моря размыта приливно-отливной зоной и поэтому не поддается четкому маркированию. Граница предрассудков напоминают условия, когда ищут границу между сном и бодрствованием, которая приобретает лишь полную ясность лишь весьма постепенно, даже грань между жизнью и смертью не является однозначным водоразделом: у нас нет на этот счет четкого критерия. Когда наступает смерть: с последним выдохом, с последним ударом сердца, с прекращением мозговой активности? Заблуждение наступает лишь тогда, когда мы, не считаясь с другими условиями, считаем тот же факт существующим и при других условиях. Наоборот, если суждение оказывается в противоречии с соответственным переживанием, мы называем его заблуждением, и в худшем случае, когда перед нами намеренное введение в заблуждение — ложью.

Пример из книги Э. Маха на предмет о границах предрассудков.

Группа белых и индейцев после трудового дня присела отдохнуть у глубокой пропасти (каньон) и забавлялась перебрасыванием через пропасть камней. Никому это не удавалось, все камни падали на дно пропасти, и только вождь индейцев Шуарбросил камень до противоположной скалы. Заходит разговор по поводу этого, и Шуар замечает: если бы пропасть была заполнена, можно было бы легко перебросить камень, а так пустое пространство сильно тянет камень вниз. На высказанное по этому поводу сомнение Шуар ответил вопросом: разве вы сами не чувствуете, как пропасть вас притягивает, так что приходится отклоняться назад, чтобы не упасть вниз? И когда вы взбираетесь на высокое дерево, разве вы не чувствуете, что дело становится все труднее, чем выше вы

поднимаетесь и чем больше пустого пространства под вами остается? [1, с. 136] Нам, современным людям, подобная «дикия физика» кажется во многих отношениях ошибочной. Шуар рассматривает свое субъективное чувство головокружения как физическую силу, тянувшую все тела в пропасть, ибо «вниз» есть для него направление абсолютное.

Мы ограждаем себя от заблуждения и извлекаем даже из него пользу, когда вскрываем мотивы, которые ввели нас в заблуждение.



Границы и предрассудки растворяются в бесконечности движения.

Границы остаются границами лишь до тех пор, пока мы их не перейдем. В нормальном состоянии человек их действительно устанавливает сам для того чтобы обрести понимание. «Фактор понимания» есть интервал $F(a b c)$

Границы предрассудков являются «фактором понимания», которое выступает редактированием самого знания, а как следствие и правообладание на знание.

В предрассудке содержится потенциальное знание, но за границей этого предрассудка мы обнаруживаем само знание и тем самым получаем правообладание на знание. У каждого разума есть границы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Max Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования / Э. Max. — М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2003. — 456 с.

**Тесленко Ф.А. (Харьков)
ОПЫТНО ДАННОЕ СУЩЕСТВО И ПЛЮРАЛИЗМ В ОНТОЛОГИИ
ПАРМЕНИДА И ПЛАТОНА**

Мы считаем, что онтология Парменида построена на плюралистических, а не монистических принципах [5, 223; 1, xvii-xviii].

Основной проблемой, волновавшей Парменида было «досократическое» стремление ответить на вопрос не что действительно есть, но какова истинная природа, суть и начало сущего [1, с.7].

Парменид никогда не ставил под сомнение реальность существования эмпирически данного феноменального мира [там же].

В его поэме не существует *ни одного указания о нереальности или несуществовании* феноменальных объектов, а также противопоставления «Один – многое», но лишь описание характеристик «того, что есть и должно быть» [3, с.64-65].

Парменид сосредоточен на характеристике двух (а не трех путей), причем этот вопрос для Парменида имеет не онтологический, но гносеологический характер [1, с. 33]. В таком случае некорректно говорить о неком третьем классе сущностей, совмещающих бытие и небытие.

Рассмотрение Пути истины и пути смертных не имеет онтологической коннотации, смертные понимают и познают не *не существующее, но неправильно характеризуют и определяют сущее (под которым понимается ничто иное, как феноменальный мир)*[1 с. 36-38]. Богиня прямо указывает во фр. B2 35-36 о необходимости иметь знание (οίδα) обо всех вещах (χρειατα), которые вообще существуют.

Характеристика «сущего» во фр. B6-B8 является качественной, а не количественной [1, с.41] и определяет те необходимые свойства истинной природы «сущего» чтобы оно могло быть сущим, т. е. существовать [1, с. 217].

Такими характеристиками являются вечность, несозданность, самотождественность и неизменность.

Парменид в таком случае нисколько не отрицает реальность чувственно-данных объектов и их множественность, однако, с другой стороны для того, чтобы они могли существовать он приписывает им неизменную, самотождественную природу, т.е. сущность одного объекта может быть

выражена только одним конкретным предикатом, который таким образом и отражает природу каждого из данных нам объектов и не будет характеризовать его как несущее [1, с. 66-67, с.71]. Причем плюрализм Parmенида в таком случае становится множественностью неких неизменных сущностей, которые единственно и существуют.

Платон развивает и пересматривает Parmенидовское понимание характеристик сущего, определяющих возможность его бытия. Он приходит к выводу о невозможности существования таких объектов или начал, ибо как-бы их не постулировали самотождественными и неизменными, они все равно будут содержать элемент инаковости, иначе весь мир будет абсолютно непознаваем [8, с.32-34].

Он считает, что сущее должно быть одновременно соотносится и с бытием и с небытием, в отличие от Parmенида. Если для Parmенида сущее должно быть абсолютно, то для Платона все сущее одновременно и есть и не есть, но не в том смысле, что некий отдельный объект совмещает в себе бытие и небытие, но в том смысле, что каждый отдельный объект есть нечто определенное, а не все бытие одновременно. Т.е. он существует неким определенным способом. И когда мы говорим о его несуществовании, то не в абсолютном, а в относительном смысле, ибо он все равно есть как единичный объект [4, с. 162-164], [7, с.201].

Более того, Бытие всего возможно не потому, что существуют абсолютные самотождественные идеи, но потому, что существуют и могут существовать все конкретные вещи, совмещающие в себе иное и тождественное(как указывает сам Платон во второй Гипотезе в «Parmениде»). Нечто есть только потому, что по отношению к нему существует иное (под которым не следует понимать абсолютное небытие) [6, с.173-174, с.178-179]. Поэтому все существование возможно только благодаря гармоническому соотношению всех сущностей, которые представляют собой стройную иерархию. И в таком случае и поздние «идеи-числа», и феноменальные объекты обладают одним и тем же относительным онтологическим статусом [6, с.15]. Основное отличие состоит в

том, что Идеи-Числа находятся на более высокой ступени иерархии, вмещающая, содержа в себе природу иного, однако, не вмещающая, как феноменальные объекты, неопределенный принцип изменчивости [6, с.180,184].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Curd P., The Legacy of Parmenides: Eleatic monism and later presocratic thought, LVs.: Parmenides Publishing, 1998
2. Fine G., Plato on knowledge and forms: selected essays, : Oxford university press, 2003
3. Palmer J., Parmenides and Presocractic philosophy, NY.: Oxford university press, 2009
4. Palmer J., Plato`s reception to Parmenides, NY.: Oxford university press, 2002
5. Rist J. M., Parmenides and Plato`s Parmenides, The classical quatterly, New Series, Vol. 20 No 2, Cambridge university press, 1970
6. Sayre K. M., Plato`s late ontology, LVs.: Parmenides Publishing, 2005
7. Платон, Диалоги в четырех томах, Т. 2, М.: Мысль, 1993
8. Рист Дж. М., Плотин: путь к реальности, СПб.: Олег Бышко, 2005

Луценко Д.А. (*Одесса*)

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕПЦИИ Я. ХИНТИККИ

Логика – безусловная составляющая часть философского знания. Философское или научное суждение непременно должно обладать атрибутом логичности. Это требование по сути дела является требованием легитимизации суждения для включения его в сферу науки или философии.

В это смысле логика является одним из принципов, который определяет научный или философский характер знания. Но в то же время, логика – развитая наука (наука в том же смысле, что и математика), которая имеет свое проблемное поле, часто не сводимое к проблемам философии или науки.

Постепенное усложнение аппарата и возникновение новых «логик» привело к тому, что логика оказалась доступной (в своих более развитых и современных формах) только специалистам.

Логика совершает самоуглубление, занимаясь внутренними проблемами. Вполне очевидно, что логика и философия не сводимы друг у другу, но так же очевидна связь между ними. Известны попытки выделить так называемую «философскую логику», которая была бы направлена на решение философских проблем средствами логики и позволила бы «остальной» логике не отвлекаться от внутренних задач.

Яаако Хинтикка - финский исследователь, логик-специалист так же был озадачен возможными аспектами взаимодействия логики и философии. Он скептически относится к идее возможности специальной «философской логики». По-видимому не существует особого философского различия между разными разделами и направлениями логики. Более того, даже самые отстраненные от внешней проблематики, наиболее эзотерические области математической логики могут послужить разработке философских проблем.

Хинтикка предлагает условно выделить 2 рода проблем, которыми занимается логика:

- 1) проблемы важные для самой логики и оснований математики,
- 2) проблемы не столько важные с технической точки зрения, но зато имеющие существенное философское значение.

Принадлежность проблем к одному из родов не является жесткой и определенной на века. Возможна взаимопереходность, а также принадлежность проблем к обоим родам.

Для нас интересны проблемы второго рода. Сюда можно отнести результаты, получаемые благодаря модальной логике. Они вносят не такой уж существенный вклад в развитие технических аспектов логики. Вместе с тем модальная логика предоставляет возможность уточнить существенную часть важнейших философских понятий. Ее философское значение сказывается в изучении пропозициональных установок таких, как: знание, мнение, вера...

Возвращаясь к идее «философской логики» Хинтикка отмечает, что если кому-то уж так хочется именовать некоторые области логики «философской логикой», выделяя ее таким образом в нечто самостоятельное, то следует помнить о том, что многие «нефилософские», согласно такой терминологии, логики окажутся не менее философски значимыми, чем ее так называемый философский раздел.

Если такое разделение имеет хоть какой-то смысл, то оно должно учитывать природу понятий исследуемых и уточняемых в различных областях логики. Одним из таких понятий является понятие «возможно мира». В истории философии существуют по крайней мере два подхода к его пониманию.

Первый из них принадлежит Лейбницу. Они считал, что идея возможного является фундаментальной по отношению к идеи действительного. Действительное - одно из возможного, а действительно оно потому, что является наилучшим. Этот подход лежит в основе классической теоретико-множественной математики.

Второй подход представлен у Канта в работе «Единственно возможное основание для бытия Бога». Кант рассматривает возможное как релятивизированное понятие. Нечто возможного относительно чего-то. Понятие возможного является более фундаментальным, чем понятие действительного. Возможное – это мысленная перекомбинация существующего.

В основе семантики возможных миров лежит первый подход. В работах Хинтикки «возможные миры» трактуются как возможные направления развития событий. Здесь понятие «возможного мира» тесно связано с мене ярким, но более распространенным понятием модели.

Выходит, что обоснование плодотворности использования идеи «возможных миров» тесно связано с философским обоснованием теории моделей. На этом примере ясно видно как техническая проблема логики обретает философскую значимость и как философские категории оказываются полезным инструментом для задач логики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т.1. М.: Чоро 1994. - С. 383-498.
2. Хинтикка Я. Логика в философии – философия логики / Логико-эпистемологические исследования / Сост. Садовский В.Н., Смирнова В.А. – М.: Прогресс, 1980. – С 35-68
3. Целищев В.В., Петров В.В. Философские проблемы логики: (Семантические аспекты). - М.: Высш. школа, 1984. - 128 с.
4. Яакко Хинтикка в библиотеке ныне здравствующих философов: Диалог. Дискуссия между профессорами Яакко Хинтиккой (Бостонский университет) и Симо Кнууттилой (Академия Финляндии), состоявшаяся на вечерней встрече 2 сентября 2007 г. на конференции в Хельсинки // Философия науки. – 2010. - №3. - С.139-157.

Наукові читання 2011 року

**Стебельська О.І. (*Львів*)
ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ВИРШЕННЯ ПРОБЛЕМИ
СВІДОМОСТІ**

Функціоналізм – це теорія, згідно якої знаходиться в ментальному стані означає знаходитись у функціональному стані. Ментальний стан обумовлюється сенсорними даними на вході, і має наслідки - певна поведінка на виході. Багато функціоналістів є матеріалістами. Проте функціоналізм і матеріалізм - це не одна і та ж теорія, оскільки матеріалізм являє собою теорію, згідно з якою кожний ментальний стан тотожний із деяким фізичним станом, наприклад станом мозку або всієї центральної нервової системи. Функціоналізм виявляється логічно несумісним з логічним біхевіоризмом, оскільки функціоналісти визначають ментальне не як поведінкову реакцію, але

як причину поведінки. Одним із провідних функціоналістів є *X. Патнем*. У своїх працях він звернувся до аналізу такого стану як біль, оскільки він є спільним для всіх живих істот [3]. Він стверджував, що стан болю - функціональний стан, організм відчуває біль тоді і тільки тоді, коли деякі з його сенсорних вхідних сигналізують про небезпеку. Як результат, ми діємо певним, характерним для нас чином. Особливо яскравою була теорія *Д. Деннета*. В своїй книзі «Види психіки» він зазначив, що одним із фундаментальних припущень, що лежать в основі багатьох сучасних теорій свідомості, є функціоналізм [1]. Психіка (або вірування, біль, страх) є тим, чим вона є, не завдяки тому, з чого вона "виготовлена", а завдяки тому, що вона може робити. Наша свідомість так само виконує функціональну роль. Але чому наші тіла, вже володіючи власною психікою, вирішили придбати додатково до неї нашу свідомість? Стара "тілесна" психіка протягом мільярдів років виконувала важку роботу із життєзабезпечення тіла, але вона діє відносно повільно і володіє досить грубою здатністю розрізнення. Для більш складних контактів зі світом потрібна більш швидка і далекоглядна психіка.

Головна теза функціоналізму також полягає в тому, що одні і ті ж функціональні стани можуть бути реалізовані на принципово різних фізичних системах. Функції свідомості можуть виконувати не тільки органічні системи (мозок), але й комп'ютери.

Не зважаючи на те, що функціоналізм є однією з провідних теорій в сучасній філософії, неможливо не помітити, що він значно спрошує підхід до розуміння свідомості і залишає відкритими багато питань. Зокрема, так і залишається відкритим питання онтології свідомості. Оскільки ментальне визначається через функціональні стани, конкретна їх реалізація може бути виконана як в чистому дусі, так і в структурах мозку. Більше того, зведення свідомості до рівня звичайної функції є помилковим, оскільки свідомість володіє такими рисами (ідеальність, універсальність, цілеспрямованість), які виводять її за рамки звичайного функціонального апарату. А можливість реалізації свідомості за допомогою комп'ютера взагалі викликає сумніви. Мало

того, що поки вчені не спромоглись довести можливість існування усвідомлення у машини, так ще значною перешкодою для них постає проблема квалій.

ЛІТЕРАТУРА:

- 1.Деннет Д. Виды психики. На пути к пониманию сознания[Электронный ресурс] / Д.Деннет // Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа к библиотеке: <http://psylib.org.ua/books/dennd01/index.htm>
- 2.Макеева Л.Б. Философия Х.Патнэма [Электронный ресурс]/Л.Б. Макеева// Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа к библиотеке: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/mak.html>
- 3.Прист С. Теории сознания [Электронный ресурс]/С. Прист// Библиотека электронных публикаций. – Режим доступа к библиотеке: <http://psylib.org.ua/books/prist01/txt05.htm>

Швец О.В. (*Одесса*)

ПОЛОЖЕНИЕ АВТОПОЭТИЧЕСКОГО НАБЛЮДАТЕЛЯ В ОБЩЕПРИНЯТЫХ ТЕОРИЯХ СИСТЕМ

Исследовательская программа теории самоорганизации представлена сегодня множеством концепций, отражающих прежде всего ее междисциплинарный и коммуникативный характер. При этом имеется ввиду не только дисциплинарно-прикладное различие. Действительно, синергетика Г. Хакена возникла в ходе исследований, проводившихся в области физики лазера; И. Пригожин изучал процессы самоорганизации в химических средах, описываемых уравнениями химической кинетики, как и Г. Хакен, он сумел обобщить эти закономерности на более широкий класс систем ; проблема, волновавшая чилийских нейробиологов У. Матурану и Ф. Варелу,- происхождение, его законы и принципы развития, т.е. ответ на вопрос: что собственно делает живую систему живой. Часто встречается такое понимание

систем, согласно которому система. Часто встречается такое понимание систем, согласно которому система это просто некоторый класс вещей, элементы которых находятся во взаимодействии. Этот класс вещей существует наряду с другими вещами, не являющимися системам. Можно сказать, что все вещи делятся на два достаточно резко ограниченных друг от друга класса; системы и не-системы.

Сегодня, когда всерьез говорится о диалоге и взаимопроникновении естественнонаучного и гуманитарного знания, научных и ненаучных форм мышления, интердисциплинарности в широком смысле слова, на первый план выходит теоретико-познавательная проблема субъекта познания и те изменения, которые происходят в решении этого вопроса. Поэтому наши дальнейшие рассуждения будут посвящены субъекту познания, а точнее синергетическому и автопоэтическому наблюдателю. С другой стороны, проблема субъекта видится мне непосредственно связанной с философской проблемой времени. Сама история развития научно-философских взглядов демонстрирует удивительную когерентность в эволюции этих понятий.

И.И. Пригожин переоткрыл время Бергсона, онтологизировав чистую длительность в неравновесных процессах. Так, становление и необратимость – главные критерии динамической интерпретации времени, стали рассматриваться как принципы развития любой сложной системы, т.е. системы открытой, нелинейной и удаленной от состояния равновесия. Автопоэзис Матураны и Варелы тоже связан с философией Бергсона, вооруженный методом непосредственного восприятия и интуицией. Его онтология связана с автопоэтическим паттерном живых систем.

С революцией И. Канта в способе мышления связано закрепление субъект-объектной схемы познания. Человек стал смотреть на мир как объект своих научных пытаний и добиваться от природы ответа в виде системы неизменных

законов, отвечающих таким же неизменным и универсальным принципам, на которых основаны его методы познания.

Ключевое место в исследовательской программе бельгийского ученого И. Пригожина занимает проблема времени как важнейший вопрос познавательной деятельности человека, без понимания которого невозможно говорить о восприятии и понимании мира. Именно поэтому огромное значение пригожинской программы состоит в открытии той роли, которую оказало на научное мышление решение парадокса времени.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аршинов В.И. Когнитивные стратегии /В кн.: Онтология и эпистемология синергетики. М., 1997
2. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998.
3. Пригожин И., Стенгерс И. Время.Хаос.Квант, М., 1995.
4. Матурана У. Язык и Интеллект. М., 1996.
5. Уемов А.И. Свойства, системы, сложность // Вопросы философии.- 2003.-№6.-с. 96-110

**Шостак Я. О. (*Одесса*)
ДЕТЕРМИНИЗМ КАК НЕОБХОДИМАЯ ОСНОВА ПРАВОВОЙ
СИСТЕМЫ**

В естественных науках понятия “свободы воли” нет. Правовая же система строится полностью на утверждении того, что человек обладает свободной волей. Можно сделать вывод, что основания правовой системы – ненаучны.

Но допустима ли ненаучность в сфере, которая ответственна за миллионы жизней? Очевидно, что нет.

Стоит добавить, что элементы метафизики в правовом знании не ограничивается только лишь приписыванием свободы индивидам. Достаточно вспомнить, что уже в преамбуле к Конституции Украины, есть утверждение что: “Верховная Рада Украины от имени Украинского народа... выражая его суверенную волю... сознавая ответственность перед Богом ... принимает

настоящую Конституцию - Основной Закон Украины". Т.о. мы сразу понимаем с каким, перегруженным метафизикой и противоречиями, текстом мы столкнулись.

Создаётся впечатление, что в законах больше места отведено постулатам сверхъестественного знания, нежели знания естественного. Однако это проблема не только Украины, достаточно вспомнить, что в судах США свидетели до сих пор дают клятву на Библии.

Итак, если же мы в правовой теории, и соответственно правовой практике, откажемся от идеи наличия у индивида свободной воли, к чему это нас приведёт?

Прежде всего, это приводит нас к изменению терминологии.

Например, правонарушителю приписывают такое понятие как виновность. А вина предполагает наличие свободной воли у преступника. Но ведь ясно, что "свобода воли" это философский термин, который юристы, в свою очередь, понимают смутно. О чём и свидетельствует его использование. Под "деянием свободной воли" понимается всякое действие, которое совершает вменяемый человек, иначе говоря, человек в сознании. Т.е. фактически нам утверждают, что: "Сознание есть свобода". Но это нелепость даже с точки зрения психологии и физиологии, не говоря уже о философии.

Я предлагаю заменить термин "вина" на "нарушение". Разница здесь существенна, т.к. по своему определению они противоположны, и указывают на разные причины преступления:

- Виновник – индивид, который, обладая свободой воли, сам выбрал из двух путей (законного и незаконного), путь незаконный;

- Нарушитель – индивид, который был детерминирован внешними и внутренними причинами, повлекшими за собой следствие – нарушение закона;

В первом случае на вопрос, почему произошло преступление, нам утверждают, будто виновник был свободен в своём выборе и сам выбрал дорогу зла. Во втором случае, нам утверждают то, что несмотря на личные качества нарушителя, были и внешние обстоятельства, которые обусловили

преступление. И именно поэтому рост преступности в стране выступает следствием изъянов самой страны, если угодно, её собственной вины.

Т.о. правовая система не занимается прямым устранением причин преступности, ведь это означает изменить условия возникновения девиантного поведения в социуме: нищету (как неизбежное следствие капитализма), наркоманию, алкоголизм, проблему многодетных семей, тяжёлое положение матерей-одиночек и т.д. И вместо концентрирования правовой системы на этих вопросах, она концентрируется на свободе каждого и изо дня в день производит “ликвидацию брака с приписыванием вины”. Я же утверждаю, что социально-экономические условия жизни у граждан изначально неравны в капиталистическом государстве (уже по определению). И потому вопрос об устранении преступности неизбежно приводит нас к вопросу о политическом строе государства. А именно этого - изменения строя, в конечном счете, требует последовательный отказ от постулирования свободы воли и признания материалистического детерминизма в социальной жизни.

Галиновский С.А. (*Одесса*)
КРИЗИС В СИСТЕМЕ: СИСТЕМНО-ПАРАМЕТРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Изучение кризисных состояний системы может представлять большой интерес дня науки. В нашем случае, мы будем рассматривать кризис с позиций параметрической ОТС. Активно изучал кризис Богданов, на основе его положений мы будем строить наше системное понимание кризиса.

Главным условием оптимальности динамической системы является её возможность самосовершенствования. Что бы система была оптимальной она должна обладать следующим набором значений атрибутивных системных параметров: Не завершённость по структуре, не завершённость по субстрату, полная авторегенеративность по субстрату и по структуре(полная авторегенеративность является скорее идеальным случаем, в большинстве случаев возможно только частичная авторегенеративность), стационарность,

стабильность(оба последних параметра являются закономерным следствие того, что система авторегенеративна) и сила системы.

Однако система не способна вечно усовершенствоваться. По Парето, система со временем может достигнуть «состояния эффективности». Парето считал, что состояние «эффективности системы» это такое состояние, когда систему уже улучшить будет не возможно, а любое улучшение будет приносить только вред [2, с.150]. Система своего рода «кристализировалась».

В таком случае система может приобрести значение атрибутивного параметра «уникальный». Такая система будет уникальна как в понимании системном понимании(то есть такая система, которая может быть образована на этом и только на этом субстрате), так и в смысле натурального языка. В какой-то степени это будет совершенная система. В качестве примеров мы можем назвать теорию Ньютона и логику Аристотеля, некоторые экосистемы малодоступных районов планеты, где система достигла определённого уровня развития и остановились(например Австралия, где сохранилось множество реликтовых видов жизни) и т.д.

Однако в некоторых случаях может сформироваться условия, когда в системе может возникнуть кризисное состояние. Анализ некоторых социальных кризисов, проведенный А. Богдановым, позволил ему разделить их на «взрывные» и «замирающие». Взрывные характеризуются лавинными взрывными силами, которые, в основном, разрушают сливающиеся подсистемы. «Замирающие» — следуют законам постепенного развития с тенденцией к установлению равновесия [1].

Следует учесть, что мы не считаем, что кризис может возникнуть только в «эффективной» системе, любая другая система может оказаться в состоянии кризиса, но именно состояние кризиса может помочь эффективной системе перейти на новый уровень.

Для взрывного кризиса у системы должны быть такие значения: завершённая, не стабильная, не стационарная, не регенеративная, минимальная и не надёжная. В таком случае кризис приведет к уничтожению системы.

Примером подобного кризиса мы можем назвать Перестройку. Система не была способна к совершенствованию и горбачёвские реформы практически её и уничтожили.

Теперь же перейдём к замирающему кризису, характерной чертой которого является не разрушение старых связей, а создание новых. Для затухающего кризиса у системы будут такие значения атрибутивных параметров сила, стабильность, авторегенеративность, стационарность. Если система обладает данным перечнем параметров, то кризис будет иметь скорее позитивные последствия для системы и позволит стать системе снова стать оптимальной и продолжить своё развитие. Примером такой системы может послужить КНР в период реформ Дэн Сяопиня. Хоть кризисные явления и сопровождали его реоформаторскую деятельность, Китай покинул состояния застоя и перешёл на новый уровень развития.

Изучение и исследование кризиса в рамках параметрической Общей Теории Систем может дать в последствии новые результаты для понимания и предотвращения(или хотя бы смягчения) кризисов и их прогнозирования.

ЛІТЕРАТУРА:

- 1.Смирнов Е. Анализ кризиса в «текнологии» А.Богданова и современность/Е.Смирнов // Социальный кризис и социальная катастрофа. Сборник материалов конференции. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. - С. 70-75.
2. История экономической мысли. Курс лекций. - М.: Ассоциация авторов и издателей "ТАНДЕМ"; Издательство ЭКСМО, 1998. - 248 с.

Ляшенко Д.М. (*Одесса*) ОНТОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА

Для того чтобы поставить бытие Шерлока Холмса и В.И. Ленина на одни и те же теоретико-познавательные и онтологические основания требуется разработка

семантики, построенной в соответствии с принципами структурной онтологии. В этой связи рассмотрим учение Аристотеля о категории сущности в интерпретации Авенира Уёмова.

Аристотель говорит о первых и вторых сущностях. Первые сущности – это единичные объекты, индивиды, вторые – это роды, виды. Первые сущности определены, им ничего не противоположно. Вторые сущности могут быть линейными по своим качествам. Определяющими признаками сущностей являются «находиться в подлежащем» или нет и «сказываться о подлежащем» или нет. Первые сущности не находятся в подлежащем и не сказываются ни о чем (Уёмов добавляет, что первые сущности сказываются о себе). Вторые сущности не находятся в подлежащем, но сказываются о чем-либо. Помимо 1-х и 2-х сущностей можно дифференцировать 3-е и 4-е сущее, которые находятся в подлежащем. Третье сущее не сказывается ни о чем (кроме самого себя) – например, «белизна Сократа», $\langle \sqrt{-1} \rangle$, а 4-е сущее сказывается о чем-то: «красота», $\langle (A)A \rangle$. Также Уёмов предлагает формальные модели сущностей. Для этого определяются понятия нахождения в подлежащем (или нет) и сказывания о подлежащем (или нет). Для первого вводятся термины «интернат» и «интернал». Интернат характеризует объект как существующий отдельно, не в подлежащем – это произвольная вещь, обладающая какими-то свойствами. Интернал – это свойство объекта, существующее в подлежащем.

Первая сущность, так же как и третья, – это экстенсионалы (объекты мысли). То есть они сказываются только о самих себе, это «точечные объекты», индивиды. Но при этом третье сущее интернально (находится в подлежащем). Вторая и четвертая сущности в основном соответствуют интенсионалам. Так образуются две пары интенсионалов и экстенсионалов.

Третье сущее играет роль объектов, существующих лишь в качестве субстантивации определенных абстрактных качеств: белизна Сократа, красота *этой* девушки и т. д. Очевидно, что в категорию третьего сущего не может попасть Пегас или Шерлок Холмс. Они совершенно определенно относятся к первой сущности. Бытие Шерлока Холмса не является интернальным. Не более

чем бытие Сократа. Если кто-нибудь скажет, что цикл рассказов и повестей о Шерлоке Холмсе – это и есть его подлежащее, то нам придется заключить, что, например, диалоги Платона – это подлежащее для Сократа. Если Шерлок Холмс – это третье сущее, то есть, кратко говоря, определенное свойство какого-то объекта, то верным будет такое предложение: «Шерлок Холмс – это свойство рассказов Конан Дойля». Что нам тогда запрещает говорить таким образом: «Сократ – это свойство диалогов Платона»? А далее мы можем заключить, что исторические хроники – это подлежащее для Ленина, физико-химические условия на третьей планете от звезды в Солнечной системе – это подлежащее для существования нас с вами. Когда некий человек не будет непосредственно воздействовать на ваши органы чувств (выйдя за дверь) – бытие его будет бытием третьего сущего, в подлежащем вашей памяти. Единственным, не существующим в подлежащем, будет Абсолют…

Шерлок Холмс – это не интернал-экстенсионал, а интернат-экстенсионал рассказов о нем. Это индивид, обладающий свойствами, а не определенные свойства какой-либо вещи, ему ничего не противоположно и т. д.

Таким образом, при дифференциации интернал-экстенсионалов и интернат-экстенсионалов появляется возможность непротиворечивого семантико-онтологического анализа объектов любой природы.

**Любінецька Н. М. (*Дрогобич*)
ГЕГЕЛЬ ПРО ПРИРОДУ ПОНЯТТЯ**

Природа поняття, на думку Гегеля не може бути визначеною безпосередньо, тобто немає того логічного, що слугувало би для того, щоб вказати поняття будь-якого предмету і саме було б подібним до математичної аксіоми, що нізвідки не виведена і не виводиться. Поняття є абсолютною основою, оскільки воно само себе зробило цією основою. Тоді як абстрактно-безпосереднє насправді виявляється опосередкованим, тобто тим, що не має своєї основи в собі і цю

основу потрібно ще відшукати. Безумовно основа абстрактного буде чимось безпосереднім, але таким безпосереднім, що зняло своє опосередкування.

По відношенню до буття і сутності, як до чогось першого, поняття є їх результатом, істиною, основою і тотожністю, де вони містяться. В цій тотожності буття і сутність втрачають свою визначеність як буття і сутність, тому що ця визначеність була в них доти доки вони ще не об'єдналися в понятті.

Становлення поняття, його генезис визначає діалектичний рух субстанції через причинність і взаємодію. Становлення поняття, означає, що воно є рефлексією того, що переходить в свою основу. Те „інше” в яке перейшло „перше” виявляється істиною цього „першого”. Звідси випливає, що поняття є істиною субстанції, і свобода виявляється істиною необхідності, як певного способу відношення субстанції. Отже свобода виступає способом відношення необхідності. Поняття вільне, тому що в собі і для себе суща тотожність, що складає необхідність субстанції, дана в той самий час як знята чи покладеність, а ця покладеність, що співвідноситься із самою собою, і є вказаною тотожністю. Субстанція звільнена в якості поняття є причиною самої себе, як початкова суть справи. Тобто через відношення субстанціальності Гегель доводить, що поняття немає причини поза собою, повертаючись назад можна сказати, що поняття постійно зумовлює саме себе.

Далі йде дуже важливий на мою думку момент. Поняття знаходиться простому співвідношенні із собою як абсолютна визначеність, тому що в-собі-і-для-себе-буття безпосередньо дане як покладеність, отже воно є простою безпосередньою тотожністю. Але таке відношення визначеності з собою по суті є злиттям, що заперечує визначеність, і поняття як рівність із собою виступає як всезагальне. Але в цього відношення визначеності із самою собою є і заперечний бік, тобто визначеність співвідноситься із собою як заперечність, тобто поняття окрім все загальності має ще й визначення одиничності. Але ці дві визначеності насправді складають єдину цілісність, в якій вони є вільною видимістю роздвоєння, розщеплення самого себе. Ця видимість між одиничністю і все

загальністю виступає як повна протилежність, але ця протилежність є настільки видимістю, що між ними немає відокремленості і відсутності зв'язку.

Все це Гегель узагальнює як поняття поняття і висловлює сумнів, в тому щоб можна було якось заперечити чи обґрунтувати цей висновок, спираючись на авторитет буденого розуміння, тому що зміст і визначення поняття може бути підтверджений лише за посередництвом іманентної дедукції, що містить його генезис, але ця дедукція „вже знаходиться позаду нас”. Це означає, що ця дедукція вже була здійснена і ми спираємося лише на її результат. Окрім того, наголошує Гегель, необхідно те поняття, що тут дедуковане, розрізняти в тому, що зазвичай розуміють як поняття поняття. Як раз знайти те, що інші говорили з приводу природи поняття, дуже складно. Тому що, коли мова йде про поняття, всім видається наче саме собою зрозуміло про що йде мова, тобто воно настільки формальне, що його можна і відкинути. Сам Гегель вважає поняття вищою формою мислення. Гегель відкидає звичне розсудкове уявлення про поняття, наче Я володіє ним як певною здатністю чи властивістю, що знаходиться в такому самому відношенні до Я, як властивість речі знаходиться по відношенню самої речі.

Романов А. А. (*Одесса*)
ОСНОВАНИЯ АНАЛИЗА СОЗНАНИЯ В РАБОТЕ Ф. БРЕНТАНО
«ПСИХОЛОГИЯ С ЭМПИРИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ»

Оснований заявленного в теме анализа сознания я вижу столько: (1) гносеологическая, (2) эпистемологическая и (3) методологическая позиции Ф. Брентано, которые в свою очередь основывались на (1*) принципе непосредственной очевидности и (2*) принципе исключения ненеобходимых допущений, причем (1*) достоверность непосредственной очевидности в свою очередь (2*) **обосновывается** в качестве необходимого допущения: иначе просто не останется точки опоры для познания [1, с. 19, с. 79].

1. Ф. Брентано выражает свою **гносеологическую позицию** так: опыт является необходимым источником знания, знание невозможно без опоры на

опыт, но и разум, идеальное созерцание также является чем-то существенным в этом вопросе. Гносеологическая позиция Ф. Брентано представляла собой альтернативу и дистанцирование как в отношении крайностей эмпиризма, расцвевшего в его время в виде позитивизма, так и по отношению к умозрительной спекулятивной философии.

2. Свою **эпистемологическую позицию** Ф. Брентано выражает так: «Не столько в разнообразии и широте мнений, сколько в единстве убеждений испытывает сегодня психология острую нужду. И здесь мы должны стремиться приобрести то же, чего – одни раньше, другие позже – уже достигли математика, физика, химия, физиология; нам нужно ядро признанной всеми истины» [1, с. 11]. То есть Ф. Брентано показывает необходимость обеспечения психологии фундаментом, который бы был истинным, единым и признаваемым всеми учеными основанием науки, причем не ради господства одного из мнений, а из потребности «во всеобщем подчинении одной истине» [1, с. 12]. Собственно анализом и сопоставлением мнений и поиском общезначимой истины Ф. Брентано и занимается на протяжении всего своего труда.

3. Определяя предмет психологии, означавшей изначально науку о душе, Ф. Брентано отмечает, что душа как субстанция далеко не всеми принимается в качестве адекватного предмета научной психологии. Поэтому, не отрицая возможность такого допущения в метафизике, в научной психологии Ф. Брентано от такого допущения отказывается, так как, во-первых, субстанции не даны нам в качестве предметов опыта, а во-вторых, душа в качестве предмета психологии не может обеспечить единство ученых. Таким единым предметом психологии могут быть только психические феномены, и это может быть принято сторонниками разных психологических школ. Здесь отчетливо видна **методологическая позиция** Ф. Брентано: отказ от ненеобходимых метафизических допущений или, иначе говоря, опора на **принцип простоты** и, косвенно, на **принцип конвенциональности**.

4. Необходимым шагом в построении научной психологии Ф. Брентано видит определение понятия психических феноменов: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласти называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект» [1, с. 33]. Таким образом, Ф. Брентано дает новое определение психическим феноменам как таким, которые «интенционально содержат в себе какой-либо предмет» [1, с. 34], под психическими феноменами Ф. Брентано понимал исключительно психические акты, а не их содержания. Понятие сознания он предлагает считать равнозначным понятиям психического феномена или акта. К тому же «выражение «сознание», поскольку оно указывает на объект, по отношению к которому сознание является сознанием, кажется пригодным, чтобы напрямую охарактеризовать психические феномены по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта, тем более что нет общепринятого названия и для этого свойства психических феноменов» [1, с. 46].

5. Исходя из определений, которые Ф. Брентано дает для психических феноменов и для сознания, следует, что «не существует такого психического феномена, который не являлся бы – в указанном смысле – сознанием об объекте» [1, с. 46]. Возникает вопрос: нет ли «таких психических феноменов, которые не являлись бы объектами сознания?» [1, с. 46]. Ф. Брентано отказывается от такого допущения, так как бессознательные психические феномены не могут быть даны в непосредственном опыте, и это метафизическое допущение не является необходимым для научной психологии. Показав, что все психические представления сопровождаются соответствующими актами сознания, Ф. Брентано задается вопросом «о количестве и качестве видов сопровождающего сознания» [1, с. 77]. Таких видов он выделяет три: представление, суждение и чувствование; «психический акт обладает четверояким аспектом <...> Он может быть

рассмотрен как представление своего первичного объекта <...> также и как представление самого себя, как познание самого себя и как чувствование самого себя» [1, с. 91]. Таковы, сформулированные Ф. Брентано, необходимые единые основания области «многообразной и изменчивой» [1, с. 91].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 9 – 91.

Наукові читання 2012 року

Вергелес К.Н. (*Одесса*) ЭМЕРДЖЕНТНОСТЬ БИОЛОГИЧЕСКИХ И ТЕХНИЧЕСКИХ СИСТЕМ

Суть свойства эмерджентности состоит в том, что объединение частей в систему порождает у нее новый свойства, присущие только ей, не сводящиеся к свойствам частей, и существующие только пока система составляет одно целое [5]. Эмерджентность можно представить на примере мультипликаций, где из множества отдельных картинок появляются целый мультфильм [3, с. 32].

А.И. Уёмов определяет систему как «множество элементов объектов, которые обладают заранее определенными свойствами с фиксированными отношениями (или: множество элементов, на которых реализуется определенное отношение с фиксированными свойствами)»[5]. А.И. Уемов показал, что все тридцать определений сводимы к двум основным, а именно его и Ю.А. Урманцева. Все без исключения системы обладают целостностью, интегративностью (суммативностью), открытостью и другими общими свойствами, которые мы не будем перечислять.

В биологических системах, система каждого уровня включает в себя компоненты ниже лежащего уровня.

Эмерджентность биологических систем:

1. Живые организмы характеризуются сложной упорядоченной структурой. Уровни их самоорганизации значительно выше, чем в неживой природе [2]

2. В.И. Вернадский в учении «О биосфере» говорит: Обмен веществом - это могучая геологическая сила (растения тянутся к свету, воздуху, к воде, тогда как человек ищет и добывает ресурсы)

3. Живые объекты уникальны.

4. Живые объекты функционируют непрерывно.

5. Всё живое реализует жизненный цикл. Всё рождается и неизбежно умирает.

6. Способность реагировать на внешнее воздействие (раздражитель).

7. Адаптация (стремление к независимости от внешней среды, саморегуляция).

8. Способность к регенерации (адаптация, саморегуляция).

9. Размножение, поскольку все живое размножается.

10. Специализация элементов живых систем.

11. Наличие системы управления и циркуляция информации.

12. Тейяр де Шарден в своем труде «Феномен человека» показал, что эволюция - это постоянное усложнение информационных структур живого, назвав это «цефализацией» [4]

13. Система каждого уровня включает в себя компоненты нижележащего уровня.

Эмерджентность техногенных систем (человек-машина)

Разум человека вынужден искусственно усиливать исполнительные функции, зашедшие в тупик. Поэтому были созданы техногенные интеллектуальные системы. Техногенные системы приобретают механизмы гомеостазиса, но механизмы самостоятельной (без человека) эволюции пока не созданы. Технические системы должны быть детерминированными (предсказуемыми) в поведении. Технические системы управляемы или человеком (автомобиль), или автоматом (автопилот). Технические системы

могут временно прекращать функционирование, в отличие, от биологических и социальных систем.

Из сказанного по отношению к техническим системам можно сделать вывод что: техногенные системы без участия человека пока не способны к саморазвитию. Но есть тенденция появления саморегуляции в техносистемах. Тогда как в биологических системах - система каждого уровня включает в себя компоненты нижележащего уровня, из чего следует, что биологические системы обладают большей эмерджентностью по отношению к техническим системам и соответственно большей целостностью.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Крайнюченко И. В., Попов В. П. Системное мировоззрение. Теория и анализ. Учебник для вузов. – Пятигорск.: ИНЭУ, 2005. – 218 с.
1. Лавриненко В. П., Ратников В. П. и др. Концепции современного естествознания: Учебник. 3-е изд., перераб. и доп. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2006. - 317 с.
2. О'Коннор Дж. Искусство системного мышления: Необходимые знания о системах и творческом подходе к решению проблем / Джозеф О'Коннор и Иан Макдермотт. — М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. — 256 с.
3. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека.– М.: Наука, 1987. – 240 с.
4. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем— М.: Мысль, 1978— 272 с.
5. Свойство систем эмерджентности, ингерентности, целесообразности. Режим доступа: <http://www.sistemanaliz.ru/2.php>

**Недопитанська С. М. (*Одеса*)
СИСТЕМНІ ОСНОВИ КЛАСИФІКАЦІЇ ЗАГАДОК**

Велике значення у розвитку логічного мислення дошкільників відіграють загадки, які містять у собі низку порівняльних ознак і вимагають установити, про яку реч чи явище йдеться.

Загадки розвивають процес мислення дитини – аналіз, синтез, абстрагування, порівняння, узагальнення, доведення привчають до самостійності мислення.

При аналізі різних речей, які тотожні об'єкту і предмету, ми можемо опиратися на подвійне системне моделювання для виявлення істотних ознак тієї чи іншої речі.

Феномен подвійного системного моделювання розроблений в параметричній загальній теорії систем А. І. Уйомовим і його школою [2], [3], [4]. Подвійне системне моделювання означає, що будь-який об'єкт може бути представлений у вигляді двох подвійних одна одній системних моделей - 1) системною моделлю з атрибутивним концептом і реляційною структурою; 2) системною моделлю з реляційним концептом і атрибутивною структурою.

Перше лінгвістичне визначення системи (атрибутивне) А. І. Уйомовим позначається формулою $(IA) Sist = df([a(*IA)])I$ (1) [2, с.37]. Структура системи тут «визначається через властивість t , якій повинно відповідати системоутворююче відношення a » [4, с. 208].

Друге визначення системи А.І. Уйомова (реляційне) формально буде мати вигляд: $(IA)Sist= df t([(IA*)a])$ (2) [2, с. 42]. В цьому визначенні бачимо, що системоутворююче відношення встановлене за властивостями об'єктів, що складають субстрат.

Отже, маємо два типи систем з атрибутивною структурою і реляційною структурою. Ці два положення доповнюють одне одного. Відмінність чи різниця між реляційною та атрибутивною структурою полягає в тому, що вони представляють собою різні види впорядкованості.

Розглянемо загадку: «Я кудись ходив із татом, звірів бачив там багато: мавпу, тигра, крокодила. А птахів там різних – сила. Слон водою нас облив. Де я був, куди ходив?» (зоопарк) [1, с. 8].

Проаналізуємо загадку: у ній вказано місце, де перебувають перелічені об'єкти, тобто задано системоутворююче відношення встановлене за

властивостями об'єктів, що складають субстрат. Дано загадка є системою із реляційною структурою і атрибутивним концептом.

Розглянемо іншу загадку: «Довгий, зелений, добрий солоний. Добрий і сирий. Хто він такий? (огірок). [1, с. 36].

Досліджуючи хід наведеної гри, встановлюємо, що підбираючи зовнішні ознаки оточуючих предметів діти розв'язують проблему визначення поняття (кавун), тобто виконують логічну операцію підбору зовнішніх ознак поняття, що розкривають визначене поняття (огірок), а виходячи із подвійного моделювання, дана гра – система із атрибутивною структурою і реляційним концептом.

Розглянемо наступну загадку: «Два скельця, три дужки – на ніс і за вушка» (окуляри) [1, с. 31].

Аналізуючи дану загадку, бачимо, що вона складається із двох частин, - спочатку дається опис - ознаки предмета (маємо атрибутивну структуру), а потім вказується на відношення цього предмета до інших предметів - ніс, вушка (маємо реляційну структуру). Як бачимо, одночасно стикаємось із атрибутивною і реляційною структурою, які є доповнюючими одна одній, і сприяють повному системному явленню про загадуваний об'єкт.

На основі даного дослідження загадки по підбору зовнішніх ознак предмета можемо класифікувати як загадки на розкриття атрибутивної (опис – набір ознак) структури; загадки по підбору функціональних ознак можемо класифікувати як загадки на розкриття (встановлення) реляційної (ознаки по відношенню до інших предметів) структури; загадки із реляційною та атрибутивною структурами одночасно. Повне системне уявлення про річ можливе лише шляхом використання двох системних моделей, які є доповнюючими одна одній.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гураш Л. В. Відгадай!: Загадки, прислів'я, приказки та скромовки у дитяч. Садку / Гураш Л. В., Клюєва Г. Г., Богуш А. М. – К.: Рад. Школа, 1981. - 142 с.

2. Уемов А. Общая теория систем для гуманитариев / А. Уемов, И. Сараева И., А. Цофнаас; [под общ. ред. А. И. Уемова.] – Варшава: Universitas Rediviva, 2001. - 276 с.
3. Уемов А. И. Системные аспекты философского знания / А. И. Уемов – Одесса: Студия «Негоциант», 2000. – 160 с.
4. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем / А. И. Уемов. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.

Романов А.А. (*Одесса*)

**ПРИНЦИПЫ АНАЛИЗА СОЗНАНИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ САНКХЬЕ
И ЙОГЕ**

Сознание – центральный предмет индийской философии со времен упанишад. Присутствие религиозно-прагматического основания требует иерархического подхода к экспликации принципов анализа сознания. Прежде всего, должен быть рассмотрен основной нормативный принцип, которому подчинены все остальные метафизические, гносеологические и методологические принципы. Настаивая на иерархическом примате нормативного принципа, можно провести параллель с историко-философским подходом В.И. Рудого и Е.П. Островской [1, 3], выделяющих в индийских религиозно-философских системах три взаимосвязанных уровня: 1) уровень религиозной доктрины или религиозной прагматики; 2) уровень психотехнической практики; 3) логико-дискурсивный или собственно философский уровень. Принципиальным моментом в этом подходе является заключение о том, что индийские религиозно-философские системы функционируют на всех трех уровнях и изолированное рассмотрение логико-дискурсивного уровня нерелевантно, так как религиозная прагматика «служила первоначально единственным критерием гносеологической ценности философии» [3, с. 92].

Основной нормативный принцип может быть сформулирован так: всё подчинять решению главной практической задачи – освобождению от страданий. Центральное значение этого принципа подчеркивается в первоисточниках классической санкхьи и йоги. Ишваракришна указывает на страдание как на главную причину всего своего изыскания (Санкхья-карика, 1). Патанджали, подразумевая неустранимость прошлого и настоящего страдания, утверждает: «Еще не наступившее страдание должно быть устранено» (Йога-сутры, 2.16); также устремленность к страданиям или устремленность к освобождению от них являются двумя видовыми отличиями деятельности эмпирического сознания (Йога-сутры, 1.5). Нормативный принцип требует понимать анализ сознания как средство освобождения от страдания, которое в индийской традиции отождествлялось с освобождением от неведения, поскольку именно неведение рассматривалось как главная причина страдания. Иначе говоря, освобождение от страдания связывалось с достижением ведения или различающего знания (Вьяса-бхашья, 2.23), из чего вытекал высокий статус и престиж знания и философии в Индии [4, с. 29]. Что же нужно было ведать и различать для освобождения от страдания? В качестве ответа на этот вопрос каждая индийская религиозно-философская система предлагала метафизические учения, иногда лишь немногим различающиеся, что характерно в частности для классической санкхьи и йоги, порождая сложную историко-философскую проблему их дифференциации. Если методологические установки классической санкхьи и йоги отличаются явным образом и имеют соответственно умозрительный и экспериментальный характер («джняна-марга» и «карма-марга»), то различия в метафизике классической санкхьи и йоги имплицитны, хотя обе системы и опираются на ряд общих онтологических учений.

Двумя группами общих онтологических учений являются:

- 1) учения о таттвах и, прежде всего, двух фундаментальных онтологических началах: Пуруше – бестелесном, пассивном, наделенном

сознанием, необъективируемом субъекте, и Пракрити – телесном, бессознательном и деятельном начале;

2) учение о трех гунах – субстанциональных элементах, из которых состоит Пракрити, учение о карме и учение о предсуществовании следствия в его материальной причине и реальности его изменения (паринамасаткарьявада).

Первая группа вводит представление о принципиальном онтологическом дуализме и реализме. Следствием указанной дихотомии онтологических начал оказывается онтологическое соединение психоментального и физического уровней существования и разъединение уровней чистого и эмпирического сознания. Вторая группа в наиболее общем виде объясняет функционирование и онтологический статус страдательного существования и эмпирического или кармического сознания. Для уточнения специфики этого функционирования и онтологического характера освобождения от страдания классическая санкхья и йога предлагают ряд специфических учений. Так классическая санкхья разрабатывает учения о тонком и грубом теле, аспектах буддхи (бхавах) и характеристиках ментального миропроявления, йога-даршана предлагает учения о читте и уровнях читты (читта-бхуми), учение об особом Пуруше Ишваре, учения о клешах, власанах и самскарах, а также дополняет учения о материальной и целевой причинности санкхьи учением об инструментальной причине. Введение в йога-даршану концепта «читта» (психоментальная активность) в качестве центрального технического термина можно объяснить спецификой методологической установки йога-даршаны. Читта как функциональное единство различных субстанциональных элементов больше соответствует практическим задачам йога-даршаны не столько обращаться к анализу конечных субстанций, их количеству и психокосмогенезу, сколько описывать функционирование и состояния кармического сознания, а также практические способы его трансформации. Такая методологическая установка создает в метафизике йога-даршаны некоторое смешение от выраженного

субстанциализма санкхьи с его неразрешимыми затруднениями в сторону феноменализма и функционализма, пусть и не вполне разработанных.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., comment. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – 260 с.
2. Лунный свет санкхьи. Изд. подгот. В.К. Шохин. – М.: Ладомир, 1995. – 326 с.
3. Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М., 1987. – с. 74 – 93.
4. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 376 с.
5. Dasgupta S. A history of Indian philosophy. Volume1. – Cambridge: University Press, 1957. – 528 P.
6. Dasgupta S. The Study of Patanjali. – Calcutta: University of Calcutta, 1920. – 207 P.

Секція 2. Соціальна філософія і філософія історії

Наукові читання 2010 року

Гревцова Д. П. (Черкаси)

Чи можна засвідчити, що існує слов'янська філософія в наш час ?

Виникнення філософської думки в Україні пов'язане насамперед з появою такої історичної спільноти людей, як український народ. Свідченням того, що ще за давніх часів український народ був високорозвинутою спільнотою говорить нам саме слов'янська філософія.

Упродовж своєї історії український народ сягнув значних вершин на терені культурного розвитку, і саме це ми можемо спостерігати завдяки слов'янській філософії. Сьогодні в Україні видано небагато книг з слов'янської філософії, але жодна з них в повній мірі не належить до фундаментальної філософії, відтак, зокрема, і не здобула світового розголосу. Цьому звичайно є багато причин, але найголовніша – немасштабність домагань вітчизняних філософів та нефундаментальність їх підходів.

Чому в Україні немає фундаментальної слов'янської філософії? Тому, по-перше, що майже вся фундаментальна філософія початку ХХ століття в Росії створена саме нашими земляками, хоча і російською мовою, а ми в своєму примітивному лінгвоцентрізмі відрікаємося від неї. По-друге, катастрофа в українській філософії закінчиться тоді, коли філософія перестане бути філологією та національно-мовною філософією, і стане тим, чим вона і має бути – роботою чистого духу.

Перш за все, нам потрібні ідеї та концепти, а не інтерпретації. Інтерпретації в слов'янській філософії - це наслідок надлишкової її академізації. Філософію максимально пристосовують до викладання, а не власне - філософствування, до осмисляючого роздуму, до вільного мислення про нові сутності. Такі нові сутності мають поставати у вигляді нових ідей та концептів, а не компіляцій чи інтерпретацій уже існуючих філософських текстів. Тому наперекір всьому давайте скажемо про необхідне. Нам потрібне подання всіх напрямів сучасної філософії в тісній співпраці з філософіями

інших країн. В цьому сенсі ми не маємо іти за модою на “структуралізм-постмодернізм” чи на “синеогетику, феноменологію, герменевтику”. Нам потрібна, перш за все, вітчизняна фундаментальна теоретична філософія, яка не зводиться за своєю спеціалізацією до метафористики, публіцистики, есеїстики чи викладацько-монографічного академізму. Отже, в наш час слов'янська філософія існує, але вона не розвивається, вона лише живиться тією культурою, тією традицією, тією історією, яка створювалась колис, а це рано чи пізно призведе до загибелі її існування.

**Андрейчук Я.І. (*Бердянськ*)
ПРОВІНЦІЯ ТА ПРОВІНЦІАЛ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР**

На сьогодні проблема провінції перенесена в ранг суб'єктивних, а від так перестала бути притаманною географічному вимірові. Тим самим, постає цільова необхідність дослідження особистісних суб'єктивних аспектів само ідентифікації себе як провінціала та визначення поняття провінції.

Розуміючи в більшості випадків себе як провінціала 33% респондентів віддають перевагу розумінню провінції як віддаленості від центру. При цьому розуміння й визначення провінціала у абсолютної більшості студентів позитивне (74%), хоча характеристика провінції, на відміну від її мешканців досить пессимістична, зокрема за таке розуміння провінції, що пов'язано з важкими умовами та низькими соціальними стандартами зустрічається у 11% відповідей.

Розуміння протиборства понять провінція та провінціал, а саме приналежності себе самого до того чи іншого скорегувало показник вгору з 11% до 42% прояву якості, зокрема в визначенні самого провінціала – як особи без можливості самореалізації, а звідси необхідність залишити провінцію.

З необхідністю виїзду з провінції пов'язано показник Бажання жити в великому місті (зголосилося 50% респондентів), при цьому тільки 40% з них визначатимуть себе у великому місті як провінціалів.

Що ж до розуміння м. Бердянськ як провінційного, то з таким твердженням погодилися лише 30% опитаних. Це пов'язано з такими показниками як самовизначення (адже тільки 2% визнали себе провінціалами) та сприйняттям самого міста (тільки 1% респондентів визначив феномен провінційної ксенофобії).

Можемо зробити висновок щодо характеристики провінції, зокрема вона буде визначатися стабільністю показника в межах від 30% до 42% - тобто провінцією буде віддалене від центру містечко, що характеризується відсутністю можливостей особистісної самореалізації та розумінням суб'єктивної необхідності переїзду до більшого міста. Природа провінційності, як власне її визначення себе самого провінціалом є виключно суб'єктивною категорією до якої час від часу оперує особистість. Можна говорити про деяку циклічність не сприйняття провінції, та не прийняття статусу провінціала. Принадлежність до провінціалів корегується суб'єктивною оцінкою рівня самореалізації особистості в тій місцевості де вона мешкає постійно (цю тезу підтверджує 30% підтримка Бердянська як не провінційного містечка).

Треба зазначити, що мешканці районів та селищ різного типу ставляться до питання само ідентифікації спокійніше, ніж наприклад, мешканці маленьких містечок. Для останніх Бердянськ не є центральним по відношенню до їх рідних містечок, на відміну від мешканців сільської місцевості (зокрема з 50% бажаючих виїхати до великого міста 40% будуть розуміти та ідентифікувати себе як провінціали). Тим самим, це в очевидь доводить тезу про суб'єктивну мотивацію особистості та неприв'язаність поняття провінція до географічних категорій.

За результатами дослідження можемо визнати той факт, що природою провінційності є суб'єктивно-особистісна мотивація самоідентифікації конкретної особистості.

Сприйняття провінції серед студентів юридичного факультету БУМіБ окреслює її образ як віддаленого від основних центрів містечка. Цікавим фактом є те, що тільки 1,5% опитаних порівняли провінцію з селом. Тим самим, поняття провінції характеризує міську територію, але за умови її містечковості, сімейності, закритості.

З огляду на результати дослідження, провінціалом буде мешканець містечка віддаленого від провідних центрів. Зазначимо районні центри студентами не були запропоновані як антиподи провінцій, а від так вони є тими самими провінціями, що характеризує обласне місто як визнаний Центр.

При розгляді основ категоризації характеристик пов'язаних з провінцією та провінціалом треба зазначити, що ототожнення себе з таким станом як провінціали характеризує вихідців з району, сільських місцевостей та СМТ. Мешканці малих містечок визначають себе як провінціалами дуже рідко (16% з усіх опитаних). Таким чином перехід й ототожнення себе з провінціалом можливий виключно в випадку, коли йде привласнення якісно нового соціального статусу. Останнє дає можливість стверджувати з високою вірогідністю той факт, що суб'єктивно-особистісні мотиви є соціопсихологічною основою розуміння себе провінціалом та визначення місцевості як провінції по відношенню до тієї місцевості в якій бажав бути мешкати конкретно названий суб'єкт.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ерасов Б. Соціальна культурологія./ Ерасов Б. - К.: Наука, 1996.- 305 с.
2. Ионин Л. Соціологія культури./ Ионин Л. – К.: Наука, 1998. – 415 с.
3. Там само. – С. 213-215

Воробйова Г. Ю. (Бердянськ)
ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ЗАСАДИ ЗМІ У ВИБОРЧИХ ПРОЦЕСАХ

Вибори – один із провідних інститутів легітимації демократичної політичної системи і тому є значною подією у житті держави. Значущість їх для населення як для джерела народного суверенітету підтверджується як масовістю виборчої кампанії, так і надзвичайною увагою до неї з боку засобів масової комунікації. Тому основна боротьба передвиборчих перегонів фактично переноситься на віртуальний простір, через що значно актуалізується роль засобів масової інформації як одного з інструментів впливу на громадську свідомість і формування громадської думки.

Вагомий вплив на визначення теоретико-методологічних підходів дослідження даної проблематики справили праці західних та вітчизняних учених, присвячених як загальним питанням політики, так і проблемам впливу мас-медіа на громадську свідомість у період організації та проведення виборчих кампаній. Серед них: Дж. Брайнт, К. Крос, Р. Міллс, Е. Ноель-Нойман, Т. Уйт, Р. Харріс, П. Шампань, Г. Шиллер, Ю. Калиновської, О. Куць, С. Назаренко, С. Наумкіна, Т. Панченко, М. Сазонов, О. Фісун та ін.

Подання інформації про учасників виборчої кампанії та їх програми має ґрунтуватися на принципах редакційної незалежності ЗМІ, достовірності, виваженості та неупередженості, а також з урахуванням істотної різниці, яка існує між друкованими й не друкованими ЗМІ.

В цьому контексті слід зауважити, що громадське телерадіомовлення несе особливу відповідальність за правдиве й повне відображення виборів, у т. ч. це може стосуватись надання ефірного часу політичним партіям і кандидатам [1, с.12].

Треба визнати існування певних специфічних особливостей висвітлення всіх типів політичних виборчих кампаній - президентських, виборів до законодавчих органів, регіональних, місцевих органів влади і політичних референдумів – щодо поширення результатів опитування громадської думки,

платна політична реклама, право на відповідь, дні роздумів і надання передвиборного часу.

Отже, кожна держава може регулювати ті чи інші питання з урахуванням її історичних традицій, але нормативні рамки висвітлення виборів мають відповідати основному принципу свободи вираження поглядів, гарантованому статтею 10 Європейської конвенції з прав людини в інтерпретації Європейського суду з прав людини [2, с.145]. Законодавство повинно виробити низку принципів щодо заходів стосовно засобів масової інформації під час висвітлення ними виборчих кампаній, зокрема :

1. Нормативні межі висвітлення виборів ЗМІ не повинні суперечити ні редакційній незалежності газет або журналів, ні їхньому праву висловлювати будь-які політичні симпатії.

2. Висвітлення виборчих кампаній друкованими виданнями, що належать органам державної влади, має ґрунтуватися на засадах правдивості, зваженості і об'єктивності, без дискримінації або підтримки конкретної політичної партії чи кандидата. Українське законодавство крім декларативних положень в забезпечення цього містить конкретну норму про заборону впродовж 20 хвилин до і після теле-радіотрансляції передвиборної агітаційної теле-радіопрограми партії (блоку) на тому ж каналі мовлення в будь-якій формі коментувати чи оцінювати зміст передвиборної агітаційної програми [3, с.34].

3. Державні й приватні мовники під час виборчих кампаній повинні бути особливо правдивими, зваженими й неупередженими в програмах новин і поточних подій, зокрема в дискусійних програмах, таких як інтерв'ю або дебати.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Наталія Петрова . Медіа у виборах. Українські реалії.- К.,2007
2. Європейський суд з прав людини : Базові матеріали. – Український центр правничих студій, 2007.
3. Закон України «Про засоби масової інформації». – К.,2005.

**Гурбич М. С. (*Бердянськ*)
МОРАЛЬНА ДИЛЕМА В ПОЛІТИЦІ**

В усі часи людські вчинки у будь-якій сфері життєдіяльності оцінюються з точки зору моралі. Громадськість намагається оцінити політику і політиків категоріями справедливості, честі, чесності, виходячи з тих цінностей і норм, що існують у суспільстві.

Погляди на вміст моралі в політиці змінювались у контексті історичного розвитку, і, ймовірно, були пов'язані зі змінами форм правління і відношення самих правителів до свого статусу. Приділяючи особливу увагу проблемі морального обґрунтування політики і законів, Сократ убачав основу благополуччя держави в непорушності законів, у підпорядкуванні громадян законам. Арістотель вважав, що державним благом є справедливість, тобто те, що слугує спільній користі. Уперше чітко сформулював проблему співвідношення політики і моралі, протиставляючи їх одна одній, Н.Макіавеллі. Він вважав, що головною метою правителя має бути благо держави, що вимагає постійного зміцнення його влади. Оскільки блага держави, зміцнення влади неможливо досягти лише високоморальними засобами, то правитель має діяти, незважаючи на жодні моральні міркування і цілком прийнятними в політиці є жорстокість, лицемірство, фізичне знищення політичних суперників [2, с.424]. Мислитель дотримувався точки зору, що немає незмінно досконалих і незмінно поганих методів управління людьми, є лише методи, які відповідають або не відповідають ситуації.

Протилежною макіавеллівській є позиція, представники якої вважають, що в ході досягнення будь-яких політичних цілей необхідно виходити з безумовного пріоритету моральних міркувань (М.Ганді і М.Л.Кінг). Вони ж говорили, що в політиці, вибираючи між більшим і меншим злом, превагу треба віддати останньому, а задля досягнення високоморальної мети придатні й аморальні засоби [1, с.318].

Виходить, що політика завжди аморальна. Для досягнення високоморальних цілей всі засоби мають моральне виправдання. А моральність політиків залежить не стільки від їхніх особистісних якостей, скільки від ситуації, в якій функціонує політика.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гелей С. Українська політологія: Навчальний посібник./ С.Гелей, Р. Пастушенко, С. Рутар. — Львів, 1996. Ч.2, 406 с.
2. Політологія: Підручник для студентів юридичних спеціалізованих вищих навчальних закладів / За ред. М.І.Панова, Л.М.Герасіної – 2-ге вид. перероб. і доп.– К.: Концерн „Видавничий дім „Ін Юре”, 2005. – 520 с.

Пислярь Д.В. (*Киев*) МИФ КАК ТРАНСИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Традиционно мифология рассматривается как исторически первый тип мировоззрения. Но если рассмотреть дальнейшую «эволюцию» мифологического сознания, то можно обнаружить его присутствие в культурах последующих эпох, что говорит о *трансисторичности* феномена мифа. Задачей исследования является уяснение особенностей мифологического освоения мира, которые сохраняют своё значение вплоть до современности.

Становление понятия «миф» связано с древнегреческим словом μύθος (*mythos*), что в переводе означает слово, рассказ, предание, сказание, легенда. Исследователи обращают также внимание на индоевропейский корень понятия – meudh-mudh, несущего значение «заботиться о чем-то», «страстно желать чего-то» [см: 8, с.18; 9, с.11]. Разнообразие предметов мифических рассказов позволяет выделить в мифологической культуре определённые циклы: мифы космогонические и антропогонические, эсхатологические, мессианские, героические, мифы времени, судьбы, перерождения, возрождения и др. [см.: 1, с.12-15].

Содержание традиционной мифологии со временем меняется. Так, в современном обществе образ Прометея служит «всемирно-историческим символом цивилизации» (А.Ф. Лосев), символом человечности человека, его жертвенности во имя блага всех. А вот архаический смысл мифа о Прометее был иным: этот образ исполнял роль огневого фетиша [см.: 1, с.730]. Эсхил передаёт в «Прометее прикованном» предание о том, что несовершенство первых людей было настолько невыносимо для Зевса, что он готов был их погубить. Вмешательство же Прометея спасло людей, наделив их разумом и стремлением к постоянной деятельности. Однако ослушание Зевса не могло остаться ненаказанным. В этом содерхится, на наш взгляд, смысл этого предания: с властью спорить бесполезно. Миф регулировал, прежде всего, межчеловеческие отношения.

В этом плане миф являлся, безусловно, историческим явлением, мифологические рассказы отражали социальную организацию общности, объединяли коллектив тождественным мироощущением – формирование, к примеру, норм поведения. Что же делает в таком случае миф трансисторическим феноменом?

Специфика мифологического освоения мира заключается в чувственно-образном восприятии мира, в котором разум вплетён в чувственность. По словам Э. Лича, “мифы означают разум, который творит их с помощью мира, часть которого – он сам» [4, с.602]. Е.М. Мелетинский подчёркивает разницу между чувственным и абстрактно-логическим уровнем сознания [7, с.168]. К. Леви-Строс различает «логику» мифологического мышления и логику теоретическую, но считает, что «в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном» [3, с.207].

Логикой мифа является «логика» чудесного [см.: 2, с.9; 5, с.43]. Это приводит к тому, что мифомышление односторонне воссоздаёт реальность. Так, «находясь в мифе, – пишет В.А. Малахов, – мы выстраиваем для себя замкнутый смысловой универсум, в который любой «Другой» может войти лишь как объект приложения магической власти, а не как равноправный

субъект» [6, с.82]. Миф способен нести в себе истину, но это «истина» коллектива, в котором рождается определённая вера, некритическое измерение бытия. Именно поэтому, как указывает К. Флад, в сложные исторические периоды человечество склонно «возвращаться» к специфической «логике» мифа [10, с.72].

Таким образом, можно утверждать, что в мифе роль законов выполняют конкретно-чувственные, персональные образы, причинно-следственные связи подменяются «чудесными» преобразованиями действительности, отсутствует критическая оценка происходящего. Некатегориальность мифологического мышления, опора в понимании мира на чувственную образность могут создавать определённые коллективные иллюзии, характеризующие, например, феномен массового сознания. Поэтому, в той мере, в какой общественное сознание сохраняет в себе указанные мифические элементы, наблюдается «возвращение» к этому архаическому мышлению. Иначе говоря, миф *трансисторичен*.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Всемирная энциклопедия: Мифология / Гл. ред. М.В. Адамчик: Гл. научн. ред. В.В. Адамчик. – Мн.: Современный литератор, 2004. – 1088 с.
2. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 535 с.
4. Лич Э.Р. Введение. [Структурное исследование мифа и тотемизма]. Пер. М.В. Тростникова // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – 2-е изд. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 720 с. – С. 591-602.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к “Диалектике мифа” / Сост., подгот. текста, общ. Ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – 559 с.

6. Малахов В.А. Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості // Дух і літера. – К.: Сфера, 1998, № 3-4. – С. 76-83.
7. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.
8. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002. – 554 с.
9. Полисаєв О.П. Архітектоніка сучасного міфу: Монографія. – Тернопіль: Астон, 2008. – 336 с.
10. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование / Пер. с англ. А. Георгиева. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 263 с.

**Иванова Р.А. (*Симферополь*)
РЕБЁНОК В ИНТЕРЬЕРЕ ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ**

Проблема положения ребёнка в современном обществе является актуальной в контексте формирования общества будущего. Цель моего исследования - выявление негативных тенденций в развитии современного ребёнка и возможных последствий этого.

Дети по праву являются объектом пристального внимания и заботы со стороны общества и государства. Полноценный ребёнок – это ребёнок, реализующий свой личностный потенциал. От того, в каких условиях находится подрастающее поколение сегодня, напрямую зависит будущее. Однако, несмотря на то внимание, которое уделяется данной проблематике на уровне законодательства, многие аспекты, негативно влияющие на формирование ребёнка, остаются неустранимыми.

Демократия предоставила обществу фактически неограниченное количество возможностей проявления свободы (это прекрасно для сознательной личности), но каким образом данная свобода может отразиться на ребёнке? В отличие от взрослого человека, который в силу своего жизненного опыта может «фильтровать» информацию, поступающую из окружающего мира, ребёнок в основном живёт эмоциями, а не понятиями.

Поэтому детство всё-таки в какой-то мере должно быть защищено от демократии, которую в современном обществе к тому же стали всё чаще использовать как громкий лозунг в целях собственной выгоды.

Повторюсь вслед за Эрихом Фроммом, что «современной модели общества потребления нужны люди, которые без проблем и в больших количествах стремились бы потреблять. Люди со стандартизованными и поддающимися манипулированию вкусами. Счастье людей состоит в том, чтобы развлекаться и получать удовольствие, а получить это можно при помощи потребления различных товаров и услуг... духовное также становится объектом потребления в той же мере, что и материальное» [1]

Это приводит к тому, что человек становится одиноким и отчуждённым в мире вещей и материальных отношений, а пустоту одиночества нужно чем-то заполнять. Можно заполнить мыслью и чувством, но это требует определённых усилий, есть гораздо более доступные вещи – секс, алкоголь, наркотики, интернет... Интерес ко всему этому культивируется и навязывается СМИ настолько успешно, что еще несформировавшийся человек, каким является ребёнок, уже на подсознательном уровне понимает, что он будет гарантированно нужен обществу, которое это пропагандирует, если будет поддерживать эти явления. А нужен, значит, уже не один.

За века человечество не изменилось – изменился уровень доступности средств удовольствия и информации, уровень контроля доступа. Обилие информации играет свою разлагающую роль во влиянии на становления ребенка как личности. Чрезмерные объемы информации, «выплескивающиеся» на человека, приводят к своего рода психологической адаптации – человек отучается от сознательной активности, которая низводится до реагирования на внешние раздражения. Исчезает привычка думать, осмысливать, но появляется привычка находиться в постоянном напряжении. Сознание устает, ему необходима разрядка, а если оно постоянно уставшее, то и разрядка тоже постоянная. Навязчивая информация, поступающая в сознание как готовый продукт, ущемляет права ребёнка на интеллектуальное и духовное развитие. В

итоге развитие человека тормозится с малых лет. Интернет наиболее способствует этому. «Web» имеет свои «плюсы», они же и «минусы» - свобода и общедоступность. Это сильнейшее оружие, если его использовать с целью пропаганды и как средство отупения. Дайте детям игры, социальные сети, саму возможность бродить по «паутине» без ограничений, и вы получите радостные растения, которым больше ничего не нужно для стимуляции удовольствия. К тому же стиль мышления маленького человечка формируется посредством этих самых игр, фильмов и мультиков – теряется осознание реальности окружающего мира. Самоконтроль не вырабатывается. В будущем такой человек не всегда может успешно противостоять трудностям обыденной жизни. И редко кто объясняет детям на их уровне, что жизнь сама по себе является высшей ценностью, но открыто демонстрируется, что можно решать свои проблемы при помощи силовых методов. Да, в игре можно сохраниться и перезагрузиться, и все останутся живы, фильмы и мультфильмы вообще фикция, но это и не жизнь.

Такой институт, формирования социального сознания ребёнка как школа, сегодня слабо соответствует своей миссии.

При наличии излишнего объёма возможностей человека перестает волновать будущее, он живет сегодняшним днем, не задумываясь ни о чём, кроме того, как успеть взять от жизни побольше. Как-то не до детей – они предоставлены сами себе. Родители стараются обеспечить своим детям достойное материальное существование, но в погоне за этим упускают духовное воспитание. Мы стали слишком одержимы материальным. Современный человек порой при полном материально – техническом обеспечении не имеет в себе духовного «стержня». Теряется необходимость продолжения рода, слабеет инстинкт самосохранения, что приводит к демографическому кризису. Высвобождающиеся территории предоставляют возможности их заселения более многочисленными группами популяций.

Каждый из нас может и должен внести свой вклад в формирование будущего, ведь в конечном итоге всё зависит от нас самих.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Фромм Э. Искусство любить. СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008 – 224 с.
2. Энциклопедия для детей. Том 18. Человек.Ч.З. Духовный мир человека/ Глав. ред. Е. Ананьева; вед. ред. Т. Каширина.- М.: Аванта+, 2004. – 608 с.: ил.

Щепанський В.В.(*Острог*) Феномен свідомості: дуалізм властивостей Д.Чалмерса

Проблема свідомості є однією із ключових в сучасній епістемології. При цьому вона може розглядатися із різних позицій: з точки зору конкретних наукових досліджень, медичних уявлень і навіть художніх пошуків. Те, що ми називаємо свідомістю, лише поверхнево проявляє більш фундаментальні когнітивні властивості, які мають зв'язки з глибинними пластами людської екзистенції і знайомої нам за дуже дивовижного і багато в чому загадкового феномену людської культури і практики, як інтуїція і творчість. Спеціальна увага приділяється завданню усвідомлення всіх сфер людської діяльності, що проявлялося б в повноті присутності свідомості в теперішньому, тому що такий режим буття являє собою творчий та результативний початок і забезпечує загальне покращення якості життя.

Декарт вважав, що світ складається з двох субстанцій: матеріальної і духовної. При цьому основним атрибутом матерії є протяжність, а основним атрибутом духу - мислення. З цієї точки зору, людина представляє з себе поєднання протяжного тіла і мислячого духу. Така позиція стала відома як психофізичний дуалізм. Психофізична проблема у постановці Декарта формулюється так: «Як в людині співвідноситься його тіло і дух, яким чином вони корелують один з одним?» [1].

Ще Кант зауважив, що поняття «Я» суперечливо, бо свідомість самого себе вже укладає в собі двояке «Я»: «1) Я, як суб'єкт мислення (в логіці), яке означає чисту апперцепцію , про яку ми нічого більше сказати не можемо, так як це абсолютно просте подання; 2) Я, як об'єкт сприйняття, стало бути, внутрішнього почуття, що містить в собі різноманіття визначень, що робить можливим внутрішній досвід» [1].

Сучасним представником дуалізму властивостей є Девід Чалмерс , він припускає, що коли матерія організована певним способом (тобто так, як органіоване людське тіло), в ній виникають ментальні властивості. Дуалізм властивостей, таким чином, є гілкою емерджентності матеріалізму. Емерджентні властивості мають незалежний онтологічний статус і не можуть бути зредуковані або поясненими в термінах тієї фізичної основи, з якої вони виникають [2].

Чалмерс виклав свою ідею про «складні проблеми свідомості» у книзі «The Conscious Mind» («Усвідомлюючий розум») й у своїй статті «Facing Up to the Problem of Consciousness» («Поворот до проблеми свідомості»). Тут він проводить відмінність між простими проблемами свідомості і складними, які можна виразити так: «чому взагалі існує сприйняття сенсорної інформації?» [2]. Головна тема його дослідження - це різниця між біологічною роботою мозку і поведінкою, з одного боку, і ментальним досвідом, який розглядається окремо від поведінки, тобто Квалії, з іншого. Він стверджує, що поки немає вичерпного пояснення відмінностей між цими двома системами. Також він критикує матеріалістичне пояснення ментального досвіду, що робить його дуалістом в епоху, коли домінують моністичні ідеї. Як доказ своїх ідей він висуває гіпотезу «філософського зомбі», який по суті є нормальнюю людиною, але не має Квалії і здатності відчувати. Він стверджує, що оскільки існування зомбі можливо, то поняття Квалії і здатність відчувати до цих пір не отримали повного пояснення з точки зору фізичних властивостей. Чалмерс стверджує, що свідомість бере початок у будь-якій інформаційній системі , і таким чином

він визнає одну з форм пананімізму і вважає, що навіть термостат в якісь мірі володіє свідомістю. Чалмерс одного разу зазначив, що він є агностиком в питаннях пананімізму і вважає, що ці питання неможливо до кінця розкрити [3].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П. Феномен сознания. — М.: Прогрес-Традиция., 2010. — 362 с.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. — М., 2009. — 272 с.
3. Гарнцева Н. М. Натуралистический дуализм Д. Чалмерса — Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. — М.: МГУ., 2009.

Соколенко М.Н. (*Симферополь*) МАРГИНАЛИЗМ И ПСЕВДОМАРГИНАЛИЗМ В СУБКУЛЬТУРАХ

Целью моего выступления является раскрыть и обсудить проблему субкультур в современном обществе, ведь по многим факторам, субкультуры сейчас находятся в глубоком кризисе. В современном обществе маргинализм теряет свою изначальную форму. Молодежь «субкультуранизируется», за последние десять лет доля субкультурщиков увеличилась с 20% от всех, до 75%. Однако вместе с популяризацией появились и свои недостатки: практически в любой субкультуре появилось такое явление как «позеры». На языке современной молодежи «педовка» обозначает человека (чаще всего девочку лет до 18), который влился в «тусовку», однако не смотря на то, что любая субкультура обладает богатой идеологией, он взял лишь поверхностные основы, например моду, реже – громкие фразы. подобными признаками может характеризоваться рекуперация, это есть переход субкультуры из

«андерграунда» в область поп культуры. Ярчайшим примером рекуперации является субкультура Emo, сама субкультура зародилась в рядах в основаниях другой субкультуры HardCore, и прошла путь трансформации от централизации на эмоции+насилие, до суициальности, алкоголизма и разврата.

Суть любой субкультуры (в ее оригинальном значении) заключается в ее маргинальности, будь то Emo, Punk, HardCore, Goth, Rap и другие. Однако с появлением «педовок», в массу маргиналов вливаются и банальные конформисты. Они и превращают кучку маргиналов в толпу конформистов. А вот ужетолпа и порождает псевдомаргинализм. Поскольку позеры сохраняют лозунги, то основные аспекты, характеризующие субкультуру, остаются, а значит остается и ключевой лозунг о маргинализме, однако это лишь громкие слова. Конформистская толпа, заявляющая о своей маргинальности на деле и является примером того самого псевдомаргинализма, о котором я хотел рассказать.

Кому это выгодно? Ведь действительно мало что происходит само по себе, этот процесс тоже не является исключением. Рекуперация разных субкультур выгодна разным слоям общества. Например в 80-е в Америке появилась такая субкультура как SkinHead (бритоголовые), однако не стоит представлять себе, что это те скинхеды, которые были изначально хоть чем-то похожи на современных скинхедов. За 30 лет рекуперация превратила субкультуру из андерграунда в откровенную «попсу». Если сейчас львиная доля населения представляет себе скинхедов как ребят с бейсбольными битами и расистскими взглядами, зачастую избивающими невинных людей другой национальности, то в 80 все было немного не так. Была одна субкультура, в которой молодые парни, у которых приоритет стоял на физические упражнения, и основным объединяющим фактором была музыка. Потом «сверху» стало видно, что это очень опасно, давать развиться физически сильной молодежи. И была создана искусственно такая ветка, как «бонхеды»,

скинхеды-расисты. В отместку бонхедам, от традициональных скинхедов отделились «R.A.S.H» (Red & Anarhist Skin Heads. Красные и Анархо скинхеды) и S.H.A.R.P (Skin Heads Against Racial Predjustes. Скин Хеды против расовых предрассудков). Польза от субкультур для постнеклассического общества является объектом спора, в целом как и польза рекуперации.

В Украине практически не осталось маргинальных субкультур, пока что борются за свою «децентрализованность» около 4-5 субкультур, остальные уже сдались и стали поп культурами. Андеграундные субкультуры стараются как можно меньше популяризоваться, оставлять общим только идеологию и не вводить моду. Однако это тоже звучит утопично, ведь всегда появятся модники, которые начнут одеваться необычно и красиво, и многие последуют за ними.

Без моды субкультуре не развиться, ведь основная масса людей в подобных общественных прослойках, это молодежь, и они стремятся выделяться, а в современном обществе самым простым способом заявить о своей индивидуальности - надеть необычные и специфические вещи. Например яркие футболки на 10 размеров больше для Rap'еров, ботинки с высоким голенищем, милитари стиль для Skin Head'ов, разноцветный ирокез для Punk'ов. С тех пор, пока субкультура развивается в андерграунде, подобные вещи чаще всего производятся по принципу DIY (Do It Yourselves), это придает неповторимости, а так же подчеркивает некоммерческие основы субкультуры. В процессе рекуперации многие вещи уже выходят за рамки субкультуры и их можно встретить в свободной продаже. В субкультуре футбольных хулиганов (Ultras) популярностью пользуются фирменные вещи, преимущественно английских фирм или стиля, таких как Barberry, La Costa, Fred Perry и так далее, однако эти вещи до рекуперации доставались большим трудом, а сейчас продаются практически везде. Казалось бы, чем это плохо? Все дело в том что неоднократно случалось, что обычный человек покупал фирменные вещи, а поскольку фанаты разных клубов всегда в конфликтах, то

обычного человека могли принять за болельщика другого клуба. А так же многие молодые ребята причисляют себя к той или иной субкультуре, только надев подобные вещи, однако никакой ответственности за это нести не хотят, это способствует возникновению негативного мнения о субкультуре.

Ярким примером этого будет являться субкультура Punk. Стереотип о том что панки курят, пьют и употребляют наркотики. Этот стереотип навязан в большей степени фильмом «Сид и Ненси», в котором главный герой, Сид Вишес, гитарист панк-рок группы Sex Pistols ведет подобный, распутный образ жизни. Однако основы Панк музыки зародились совершенно в другом ключе. У субкультуры HardCore и Punk много точек соприкосновения, и одна из них sXe Street Edge – Прямая линия. Так называется одно из популярных течений среди молодежи, при котором главный лозунг «Живи Долго, Умри Молодым» подталкивает на здоровый образ жизни. Отказ от курения, алкоголя и подобного. Многие из них вегетарианцы, или даже веганы.

Суть моего доклада в том что настоящие субкультуры – маргинальны в своей основе, а субкультуры ставшие попсовыми – псевдомаргинальны, то есть имеют лишь громкие слова о своей маргинальности, однако дальше этого не заходит. Любая субкультура рано или поздно становится популярной, потому создать маргинальную субкультуру, которая будет существовать долгое-долгое время и избегать рекуперации – утопия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Glen E. Friedman «The Idealist»
2. Ian Thomas Garner MacKaye «American Hardcore»

Погонченкова Е.А. (*Одесса*)
**АНТРОПОЛОГИЯ П.А. ФЛОРЕНСКОГО КАК
МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ЕГО ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

Наследие П.А. Флоренского продолжает уходить от совершенного в своей четкости определения. Пожалуй, этот факт и составляет основной интерес в сегодняшней перспективе его изучения. «Я рассматриваю философию отца Павла как переходный период между старым и новым. Ибо здесь присутствует из старого самое существенное, и из нового самое существенное. И всё это обобщено в одном человеке» [6, с. 176], - говорит А.Ф. Лосев.

В попытке охарактеризовать то «самое существенное», что было воспринято Флоренским от разных направлений мысли, необходимо пройти несколько этапов. Условно назовём эти уровни действия и уровни рассмотрения Флоренского: православие, символизм, гетеанство, авангард.

«Биография Флоренского – это цепь отчаянных попыток втиснуть свою богатую натуру в тесные рамки традиции, и при этом на долю исследователей как раз остаётся размышление о результатах этих усилий» [3, с.179], - рассуждает Н.К. Бонецкая, констатируя ситуацию современного флоренсковедения. И тут же отмечает, что в деятельности Флоренского часто немыслимым образом соотносятся традиция и модерн. Несоответствие православия устроению личности новой эпохи было насущной проблемой того времени. И хотя в случае Флоренского видимого разрыва не произошло, постепенно он отделился от споров и зажил замкнутой жизнью в Сергиевом Посаде. Попытка наделить традицию православного богословия новыми смыслами оказалась слишком революционной, и многие увидели в поведении Флоренского дерзновение, состоявшее в «перекраивании» православия «под себя».

Образность, перенасыщенность эстетическими замечаниями, частые отсылки к произведениям искусства и разработка проблем искусствоведческих, но, главное – проблема символа, идеи, соотношения «мира дальнего и мира горнего» - всё это сближает искания о. Павла с символизмом. Впитавший в себя общую духовную атмосферу символизма, он, тем не менее, не может следовать символистским заветам целиком. В целом символизм как течение был сосредоточен на искусстве, его теоретическая

часть редко выходила за рамки эстетики. «Конкретная метафизика Флоренского и есть единственная систематическая философия в составе русского символизма» [10, с.548], - заявляет Хоружий.

Поздний Флоренский возвращается к первоначальным интуициям. В таком рассмотрении символом жизненного пути Флоренского выступает круг, кольцо. На это указывает и С.С. Хоружий, представляя жизнь Флоренского мифологеме Эдема [10] – утраченного и обретенного рая. Утраченного - в детстве среди насыщенных пейзажей Кавказа, вновь обретенного – в Троице-Сергиевой Лавре. Следуя такому подходу, можно посчитать мысль философа своеобразным синтезом платонизма, воспринятого через Соловьёва и символизм, и гетеанства: «...то, к чему я стремился, - было гётеевским первоявлением, но, вероятно, в еще более онтологической плоскости, по Платону» [7, с. 786], - отмечает сам мыслитель.

В работе Р. Гальцевой «Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании Флоренского)» [4] о. Павел предстает как авангардный мыслитель. Онprotoидеолог, призывающий к уничтожению традиционной культуры. Изысканность его богатых стилизациями работ выдаёт в нём утописта и мистификатора. Такая критика вызывает ряд сомнений: хотя Флоренский предстает фигурой авангардной, цели его не носят характер глобального отрицания. Полезна критика Гальцевой тем, что со всей ясностью показывает призывы Флоренского к новой культуре, так как для устройства новой культуры необходима новая личность, новый тип человека. Но и здесь необходимо сделать ряд оговорок: Флоренский отрицает культурную установку Нового времени, но не призывает к её уничтожению, она убивает себя сама, своей задачей он скорее видит подготовку человека к ответственности построения новой культуры.

Именно на втором этапе Флоренский приходит к основаниям своей антропологии. Главной чертой нового человека является новое гибкое мышление, преодолевающее «разорванность» сознания современного человека, к которой привел рационализм. Носители этого мышления уже

встречались в истории человеческой мысли, но они держались скорее в стороне от общего культурного потока. Возможно, такое своеобразное «отшельничество» заключалось снова-таки в их способе мышления, который не был сводим к стандартам, заданным культурой. На таких культурных «аутсайдеров» обращает свой взор Флоренский, как бы говоря: «человечество находится в кризисе, но выход из него существовал всегда, всегда были носители гармоничного мышления, способные понять мир в его тайне и передать эту таинственность другому, ничуть не растеряв». Размышления Флоренского, таким образом, «околоантропологичны»: все отдельные феномены, занимающие его, указывают на человека, но мы не можем обнажать человеческую сущность, систематизируя её или типизируя. Наблюдая конкретные явления, так или иначе имеющие отношение к человеку, мы всё плотнее смыкаем кольцо нашего знания вокруг него самого. В центре этого кольца остаётся тайна человеческой природы, тайна богоподобия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – с. 645 – 664.
2. Бонецкая Н.К. П. Флоренский: русское гетеанство // Вопросы философии. – 2003. - № 3. – с. 97 – 116.
3. Бонецкая Н.К. Форум флоренсковедов// Вопросы философии. – 2001. - № 5. – с. 177 - 184.
4. Гальцева Р.А. Мысль как воля и представление (Утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского) // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – с. 559 – 604.
5. Иванов Вяч. Вс. Первая треть двадцатого века в русской культуре: мудрость, разум, искусство// Труды Русской антропологической школы. – 1/4. – 2007. – с.86 - 114.

6. Лосев А.Ф. П.А. Флоренский по воспоминания Алексея Лосева // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – с. 173 – 195.
7. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминанья прошлых дней // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – с. 651 – 893.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. - М.: Правда, 1990. - 496 с. (I), 352 с. (II).
9. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Имена: Сочинения. – М.: Эксмо, 2008. – с.5 – 321.
10. Хоружий С.С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // П.А. Флоренский: pro et contra/ Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – с. 521 – 553.
11. Шелер М. Человек и история.- Человек: образ и сущность: (Гуманитарные аспекты). Ежегодник. - М., 1991. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/library/Cheler/Sheler>

Наукові читання 2011 року

Косюга О.О. (*Одесса*)
ПУСТЫНЯ РЕАЛЬНОСТИ!

Проблема наполнености реальности давно интересовала умы исследователей; некоторые из них доказывали, что реальность изначально предопределена, наполнена и человек - лишь часть ее, другие же, напротив, выдвигали основания, которые показывали главенствующую роль человека в наполнении действительности. Что есть «реальное пространство» или попросту «реальность»? Как ее определить?

В науке выделяют несколько видов пространства [4]: перцептуальное, концептуальное и реальное. Перцептуальное пространство – есть определенный набор (совокупность) ощущений: зрительных, осязательных, обонятельных. Это сигналы рецепторов, электрические импульсы,

воспринятые мозгом. Это наш привычный, повседневный мир. Концептуальное пространство – это теории, гипотезы, варианты, предпринимающие попытку определенным способом объяснить мир. Реальное же – это пространство само по себе, абсолютное, независимое, по сути. В механике Ньютона существовало абсолютное пространство и абсолютное время. Он считал, что пространство вмещает в себя материю, неизменно и никак не связано с материей. Время абсолютно, и его течение никак не связано ни с пространством, ни с материей. Такое представление интуитивно и, по данным классической механики, нам кажется естественным, правильным. Абсолютное и относительное относятся к вещам, имеющим разную природу и потому имеют разное проявление. Относительное свойственно вещам материального мира, внешним вещам, абсолютное – другой, не материальной природы [2; С. 185]. Оно независимо ни от чего. Для обывателя эти три вида пространства не разделяются, они составляют одно целое – реальность.

«Реальность – это то, что осознаешь» [1]. Логично, что мы сами ее моделируем, как симулятор, наполняя событиями, героями, явлениями; но, в то же время, она моделирует нас, как внутри, так и снаружи. Она диктует свои правила, ограничивая нас. Это «темница для разума; тюрьма, которую не увидишь, не почувствуешь» [1], не почувствуешь. Реальность «придумывается» нами, осознается нами и изменяется тоже нами. Реальность – это прошлое, настоящее и будущее.

Прошлое–Будущее – дуальная оппозиция, происходящая различным образом у каждого человека. Но этот переход всегда имеет место в настоящем, которое можно рассматривать как фокус противоречий прошлого и будущего, как точку перехода между ними. Будущее – это не повторение прошлого и даже не развертывание заложенных в прошлом потенций, а творение нового, которое, однако, определенным образом связано с прошлым [3; С.101].

Человек каждый раз по-другому выбирает свои способы действия, а, следовательно, разметку пространства и времени. Немецко-американский философ XX века Ойген Розеншток-Хюсси [3; С.899] ввел понятие «крест

реальности», которое делит пространство на внутреннее и внешнее, а время – на прошедшее и будущее. Этот «крест реальности» утверждает существование множества пространств и времен для всех людей; он соотносится с каждым отдельным человеком. Человек сам моделирует свою реальность, изменяя, модифицируя оси пространства и времени. Он наполняет пустоту своими действиями, поступками, отношениями. Он сам заполняет свое время и пространство.

Добро пожаловать, в пустыню реальности!!!

ЛИТЕРАТУРА:

1. Потемкин В.К., Симанов А.Л. Пространство в структуре мира.– Новосибирск: Наука. Сиб.отд-ние, 1990.–176с.– (Серия «Наука и технический прогресс»)
2. Иванов С.М. Отпечаток перстня. – М.: Знание, 1974. 224с.
3. Matrix.1999. Editors Larry and Andy Vachovsky. Warner Bros Entertainment.
4. Пигалев А.И. Розеншток-Хюсси // История философии: Энциклопедия. – Mn.: Интерпресссервис, Книжный дом. 2002. – 1376 с.

Северенчук А.М. (*Черкаси*) ІДЕЯ МОРАЛЬНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА

В сучасній філософії є досить актуальною проблема моральної відповідальності. Сучасний світ надає людині безліч можливостей, але одночасно ми все частіше спостерігаємо нездатність людей відповідати за свої дії. Все частіше ми в якісь мірі втрачаємо моральні цінності, вони занепадають. Людина починає виправдовувати свої дії звертаючись до начебто неменучих умов чи ситуацій. Так як колись поставала проблема моральної відповідальності – відповідальності за свої вчинки, як моральний абсолют. Видіється, що в даному контексті еврестичним було б звернення до творчого доробку одного з західних отців християнської церкви Аврелія Августини.

“Сповідь” Аврелія якраз і є відображення пошуків людиною шляхів до покаяння, спроби звільнитися від гріховності тощо.

Проблемі моральної відповіданості і філософським концепціям Аврелія Августина присвячено чимало наукової літератури. Серед авторів, що зверталися до цієї теми В.В. Соколов, Г.Г. Майоров, В.А. Малахов, В.І. Ярошовець, серед зарубіжних дослідників Г.Йонас .

Аврелій Августин є видатним теологом і філософом західнохристиянської церкви. Внутрішня боротьба, і той процес психологічного розвитку, який він увічнив в своїй “Сповіді” відповідає двом протележним настроям, які змінювалися в житті Августина, язичництву та християнству, які відповідають двом суспільним середовищам. Його внутрішнє роздвоєння було роздвоєнням тодішнього суспільства.

Батьківщина Аврелія Августина, північна Африка, являє собою яскравий зразок цього роздвоєного суспільства. В самому собі Августин пізнав дисгармонію, внутрішній розлад свого середовища як результат боротьби двох начал. Все це обумовило антитетичність, колізійність світогляду Аврелія: з одної сторони, гріх є не тільки індивідуальним, але і соціальним і успадкованим, з іншої – виступає блага сила благодаті, добра, що вказує людині шлях до спасіння.

Він переносить мораль із царини предметно-об'єктних відносин у внутрішній духовний світ людини. Єдиним джерелом морального начала в людині являється Бог, який створив людину за своїм образом і подобою і дав їй моральні заповіді. Розглядаючи проблеми моральної відповіданості він надає моральному закону значення репрезентації вічної істини. В якомусь сенсі можна говорити, що етика Аврелія – етика наміру (згадаймо Канта з його етикою наміру). Моральний намір народжується “в серці”, “в душі” людини і є відкритим лише для Бога, котрий тільки і може бути істинним і справедливим суддею.

Одним з важливих моментів є те, що моральна відповіданість тісно пов’язана з проблемою свободи волі, що є однією з основних учення Аврелія

Августина. Цілком очевидно, що не маючи свободи, людина не була б здатна відповідати за свої вчинки: вони поставили б як вираження якоїсь чужої волі, знаряддям якої стає певна людина.

Отже, якщо людина здійснює зло, гріх, вона усвідомлено робить свій вибір. Тому треба усвідомити моральну відповідальність за результат здійсненого вибору. “Я дуже любив виправдовувати себе, а обвинувачувати щось інше, сам не знаю що, воно ніби було в мені, але не було мною. А в дійсності тим усім був я сам, а моя безбожність роздвоїла мене проти мене самого, і це був той невиліковний гріх, що чим менше я вважав себе за грішника”. [1; с.96] – говорить Аврелій.

Ще одне поняття, яке слід згадати в контексті проблеми моральної відповідальності є поняття “совість”, функціональне значення якої – бути своєрідним моральним законом, який Бог вкарбовував у людське сердце. Совість визначає суб'єктивне усвідомлення моральної цінності особистої дії, будучи основою моральної свідомості. Совість може виступати як усвідомлення моральної відповідальності.

Звідси виходить, що кінцевою метою моральної людини є не право близнього, а його благо. Розумна природа так створена, що сама для себе не повинна і не може бути єдиним благом. Лише Бога треба любити заради Нього Самого, а близнього – заради Бога в ньому.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Святий Августин Сповідь / Пер. з латини Ю.Мушака. – Львів: Свічадо.- 2008. – 365 с.
2. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – 400с.

**Северенчук Б.М (Черкаси)
МОРАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ ПРОЦЕСУ КОМУНІКАЦІЇ**

В сучасних умовах існування нашого суспільства все більш гостро постає проблема ефективної комунікації, існування людини в умовах появи інформаційних систем, що обумовлюють її життя, пізнавальну діяльність та сферу обміну інформацією. Спілкування, набуває нових трансформацій, обумовлюючи виникнення нових питань та підходів, зокрема етичних, психолінгвістики, теорії інформації та математичної теорії зв'язку. Проте нас цікавить не цей бік комунікативних процесів, а саме етичний (згідно теми нашої розвідки).

Цей етичний підхід, носить характер вихідної гармонізації інтересів обох сторін спілкування, визначаючи «золоту середину» їх практичної зацікавленості в процесі (а саме в тому, що можна отримати з цього від іншого суб'єкта), та виносячи його на більш високий рівень. Необхідно вказати і на те, що собою являє даний зв'язок, отже: «Спілкування – в соціальній психології спосіб зв'язку між людьми в процесі їхньої взаємодії. Спілкування набирає різних форм: психологічного контакту між індивідами, що здійснюється в процесі їхнього взаємного сприйняття; обміну вербальною і невербальною інформацією; спільної діяльності і взаємопливу. Між особистісне спілкування може бути безпосереднім і опосередкованим системою масових комунікацій і предметами культури ...» [1; с.656]. Та потрібно підкреслити (тимбільш стосовно саме етичного аспекту), що це є власне міжсуб'єктний процес обміну та етичної легітимації знань, а не просто передачі інформації, що може здійснюватись і між об'єктами (як приклад, прийом і передача даних у рамках роботи частин однієї програми).

Спілкування для людини всеодно, що повітря. А етика, певною мірою і є тією основою, що обумовлює його, завдяки етичній санкціонованості ми і постаемо як люди, вивищуємося над природнім світом, отримуємо здатність до раціонального пізнання. Сучасний дослідник Малахов В. А. посилаючись на визначення О. І. Титаренка та доповнюючи його, робить узагальнення: «мораль постає як такий практично оцінний спосіб відношення людини до дійсності, котрий регулює поведінку людей з точки зору принципового

протиставлення добра і зла» [2; с.21]. Є запорукою ціннісно обґрунтованого ставлення до оточуючих. Адже зрозуміло, що для початку спілкування між людьми і для того, щоб таке взагалі відбулося, необхідна наявність мінімальної етичної передумови (згадаємо доречі концепцію «герменевтичного кола» Г. Гадамера). Суб'єкти спілкування повинні перебувати в контакті і бути налаштованими на нього. Віктор Малахов до числа власне моральних вимірів людського спілкування відносить: толерантність, повагу, співчуття і любов. Головною ж етичною передумовою можна назвати «повагу».

Ілюстративними, щодо згадуваної проблематики є погляди Д. Карнегі. І хоча Карнегі неодноразово закидали поверховість та відсутність чіткого теоретичного підґрунтя ми бачимо, що етика комунікації у Карнегі це етика дій, яка виходить з постулату про моральність людини взагалі та необхідність опору несприятливим обставинам.

Необхідно зазначити, що лише наявність та здійснення етичних принципів в людській поведінці, дає їй змогу перебувати в соціумі та проводити ефективну комунікацію. Відношення «Я»-«Інший» є аж ніяк не конфліктним протиставленням, колізією, а взаємоперехідною системою, що дозволяє вийти на новий рівень пізнання та узгодження знання. Усвідомлюючи це, людина може покращити характер власної суспільної комунікації, удосконалити своє світорозуміння та світовідношення, що є важливим фактором розвитку повноцінної людини.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Філософський словник / За ред. В. І. Шинкарука. – 2. вид., перероб. І доп. – К.: Голов. ред. УРЕ, 1986. – 800 с.
2. Малахов В. А. Етика: Навчальний посібник. – 3-те вид. – К.: Либідь, 2001. – 384с.
3. Дейл Карнегі Як здобувати друзів і впливати на людей – <http://ukrlife.org/main/minerva/karnegie.htm>

4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова.— М.: Прогресс, 1988.-704 с. – <http://www.elenakosilova.narod.ru/studia2/gadamer2.htm>

Соболевська О. В. (*Львів*)
МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ УПРАВЛІННЯ САМООСВІТОЮ

Самоосвіта завжди відігравала надзвичайно важливу роль і навченні і вихованні українців. Спочатку це було зумовлено історичними обставинами, за яких протягом тривало часу освіту в Україні нав'язували чужі народи: німецький, польський, румунський, руський, словацький, угорський. Державні установи вищої освітні були неукраїнськими. Українці мусили вчитися в цих неукраїнських учебних закладах; хто ж не міг або не хотів учитися в чужинських державних установах, але тягнувся до знань, займалися самоосвітою або ж навчалися у недержавних інституціях. Вже в ті часи були намагання надати процесу самоосвіти певних організаційних форм (товариство „Просвіта”, Наукове товариство ім. Т. Г. Шевченка Український (Таємний) Університет у Львові, Українській Вільний Університет у Мюнхені та ін.), в межах яких налагодити цілеспрямоване керівництво та управління цим процесом, а не пускати його на самоплив. Переважно через самоосвіту і через подібні інституції національна самосвідомість українців й могла формуватися в ті часи.

Сьогодні зростання ролі самоосвіти в царині української вищої школи зумовлене реформуванням вітчизняної системи освіти на засадах Болонської декларації. Наказом МОН України № 49 від 23.01.04 було затверджено Програму дій щодо реалізації положень Болонської декларації в системі української вищої освіти і науки. Програмою зокрема передбачається впровадження Європейської кредитно-трансферної системи (ECTS) в усіх національних галузях освіти та використання її як бази для визначення якості навчання. ECTS працює в рамках концепції „Навчання впродовж усього

життя” (Life long learning). В зв’язку з цим планується істотно перерозподілити навчальне навантаження на користь самостійної роботи студентів (СРС). Згідно зі стандартами Болонської угоди студенти повинні опрацювати самостійно до 2/3 загального обсягу програмного навчального матеріалу. Цілком очевидно, що реалізація даного завдання потребує подальшої розробки і вдосконалення методологічних засад управління процесом навчання, акцент у якому сьогодні робиться на самоосвіті.

Важливою методологічною засадою управління самоосвітою виступає розроблена в рамках Болонського процесу система тотального управління якістю (TQM), яка скерована на подолання міжфункціональних бар’єрів між різними ланками управління (кафедр, деканатів, ректорату та інших структурних підрозділів) та підвищення рейтингу ВНЗ через посилення відповідальності студентства та викладачів за результати своєї роботи і зростання довіри споживачів (роботодавців, зацікавлених осіб) до конкретного ВНЗ [1, с.111-112]. Завдання викладача полягає в тому, щоб пробудити у студентів це прагнення до максимального використання своїх потенційних творчих можливостей у ході виконання СРС. Стимуляцією до такої самореалізації служить контроль якості знань і практичних навичок, отриманих в результаті виконання СРС. Згідно зі стандартами ECTS оцінка якості знань має ґрунтуватися не на тривалості або змісті самонавчання, а на тих практичних вміннях, які отримали студенти, виконавши СРС. За таких обставин центрального значення набуває методологічна функція освіти, коли розуміння і здатність використовувати наукову методологію виступають найвищим критерієм оцінки якості освіти. В основу оцінювання виконання СРС слід покласти не кількісний, а якісний підхід, адже ECTS передбачає не просте підсумовування отриманих студентами балів, а перш за все спонукання студентів до опанування новими знаннями та їх самостійної творчої трансформації у парадигмальну установку для наступної професійної діяльності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Калінічева Г. Управління якістю вищої освіти в умовах формування інформаційного суспільства / Галина Калінічева //Філософія і наука за умов формування інформаційного суспільства: морально-етичні та світоглядні проблеми. – Львів: Вид-во НУЛП, 2010. - С.111-112.

Артамонов А. А. (Бердянськ)
БИСЕКСУАЛЬНОСТЬ ВО ВЗГЛЯДАХ ПЛАТОНА

Характерной особенностью эпохи постмодернизма является пересмотр прежних ценностей, вследствие чего происходит изменение моральных норм, и устаревшие традиции во всех сферах общественных отношений вытесняются современными идеями. В том числе имеет место процесс уменьшения влияния религии на общество, который начался еще в Эпоху Возрождения: согласно Конституции, Украина является светским государством. Эти обстоятельства делают необходимой ликвидацию остатков христианской идеологии, сохранившихся со времен всемогущей церковной организации Российской Империи. Одной из важнейших проблем является сформированное христианством негативное отношение к человеческой бисексуальности и гомосексуальности, как к извращенным формам сексуальной ориентации. О широкой их распространенности наряду с гетеросексуальностью говорят многочисленные статистические данные американских и западноевропейских ученых [1, с. 257], на основе которых сексолог И. С. Кон делает вывод о неустойчивости сексуальной ориентации личности [1, с. 261], что фактически является признанием бисексуальной природы человека. Стоит вспомнить, что и З. Фрейд сделал предположение о бисексуальности каждого новорожденного на основе обнаружения анатомического гермафродитизма у каждой особи мужского и женского пола [3, с. 14]. Следовательно, церковный запрет противоречит человеческой природе, что делает целью нашей работы исследование альтернативных взглядов на бисексуальность человека, а именно – взглядов Платона. Примату догматизма над разумом мы противопоставляем

идеи античной эпохи, поскольку с их Возрождением и началось падение христианства. Исходя из объема работы, мы проанализируем диалог «Пир», посвященный богу страсти Эроту. Данной проблемой занимались А. Лосев, А. Чанышев, Т. Васильева.

В диалоге обсуждается природа бога Эрота, спутника Афродиты, вселяющего золотыми стрелами любовь в сердца людей. Имя бога Эрота переводится как «страсть», «безумная любовь» («Ο ΕΡΩΣ ΠΑΘΟΣ ΑΛΟΓΙΣΤΟΝ»). Таким образом, участники диалога обсуждают природу страсти человека к человеку, и устами Павсания Платон высказывает идею двух разновидностей страсти: «небесной» (Ο ΕΡΩΣ ΟΥΡΑΝΙΟΣ) и «пошлой» (Ο ΕΡΩΣ ΠΑΝΔΗΜΟΣ). Пошлая страсть характерна для «людей ничтожных», которые «любят женщин не меньше, чем юношей», «любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души» и «любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего». Одержаные же страстью небесной «обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильней от природы и наделено большим умом» [2, с. 440-441]. Участник диалога Эриксимах, произносивший свою речь после, согласился с Павсанием, однако уточнил, что «и в музыке, и во врачевании, и в других делах... нужно... принимать во внимание обоих Эротов», поскольку мировая гармония достигается благодаря уравновешиванию этими двумя началами друг друга [2, с. 448]. Говоривший затем участник диалога Аристофан указал, что оба вида страсти происходят из потребности людей в воссоединении, чтобы в результате удовлетворения пошлого Эрота «при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род». Небесная же страсть является уделом наиболее мужественных и храбрых мужчин, которые становятся лучшими политиками и полководцами, поскольку их влечет ко всему мужскому [2, с. 452-452].

Можно сделать вывод: Платон разделяет страсть на духовную и плотскую, что делает обе необходимыми для члена общества, который развивает себя и выполняет долг по увеличению численности населения, стремится к физическому и духовному совершенству. Следовательно,

неотъемлемым условием развития общества является распространенная в нем бисексуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кон И. С. Введение в сексологию. – М.: Медицина, 1988. – 320 с.
2. Платон. Избранные диалоги / Платон ; [пер. с древнегреч. С. К. Апта, Я. М. Боровского, Т. В. Васильевой, А. Н. Енгунова, С. П. Маркиша, М. С. Соловьева, С. Я. Шейман-Топштейн ; вступ. ст. комм. Л. Сумм]. – М.: Эксмо, 2009. – 768 с. – (Библиотека Всемирной Литературы).
3. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / Пер. с нем. А. Вяхирева, И. Полякова. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2010. – 256 с.

Ильяшенко О.О. (*Одесса*)

ПРОБЛЕМЫ ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В УКРАИНЕ

Украина – молодое государство, к тому же переживающее последствия тоталитарного режима, и это не могло не сказаться на состоянии гуманитарных наук вообще, а тем более – на такой сравнительно молодой их области, как гендерные исследования.

На территории Надднепрянской Украины, как мы видим из исследований школы Л. А. Смоляр[1], имело место женское движение, имевшее свою специфику: акцент на образовании для женщин, отсутствие «войны полов», характерной для раннего западного феминизма.

Часто под «гендерными» исследованиями подразумеваются исследования, касающиеся института семьи[2] (причем, под «семьей» подразумевается сугубо гетеросексуальный союз мужчины и женщины). Это связано с важностью категории «семья» в украинском менталитете и неотрывностью этого понятия от украинского социума – в его «классическом» понимании.

В Украине также еще не сформировался образ свободной женщины, образы феминистки и бизнес-вумен покрыты социальными стереотипами[3].

В русском и украинском языках нет различия между биологическим и социальным полом, в отличие от, к примеру, английского (sex и gender) . Терминология гендерных исследований в русском и украинском языках обычно заимствуется из английского, причем ее интерпретация не всегда является очевидной (например, слово sexism).

Помимо этого, весьма популярным в отечественных работах остаётся псевдогендерный подход [4]. Псевдогендерными исследованиями называют те, где это понятие используется как синоним слова пол или как синоним социополовой роли. Такая ситуация складывается в том случае, когда авторы/исследователи осознанно или неосознанно стоят на биодетерминистских позициях. То есть - считают, что биология человека совершенно чётко определяет мужские и женские социальные роли, психологические характеристики, сферы занятий и прочее, а термин "гендер" используют, как более "современное".

За 20 лет независимости гендерные исследования в Украине прошли значительный путь: от появления первых женских организаций («Союз Українок», «Жіноча громада») до попыток внедрения гендерных спецкурсов в систему образования.

В середине 90-х появились организации феминистской ориентации, к которым относятся объединения женщин, созданные по профессиональному принципу («Украинская ассоциация женщин-кинематографисток», Харьковский городской центр солидарности женщин творческих профессий «Фемин-информ», «Женщины в ядерной энергетике Украины» и др.) [5, с.198].

Первым опытом обобщения научных разработок по гендерной проблематике стали научно-практические конференции, проведенные на базе Одесской государственной академии пищевых технологий «Жіночий рух в Україні: історія та сучасність» (1994 г.) и «Жінки України: сучасний статус та перспективи (1995 г.) [5, с. 203].

Харьковский центр Гендерных исследований объединил ученых, изучающих философский аспект места и роли женщины в обществе и

философские истоки феминизма. Значительный интерес представляют работы центра: учебное пособие «Теория и история феминизма» под ред. И. Жеребкиной (Харьков, 1996) и монография Ирины Жеребкиной «Женское. Политическое. Бессознательное. Проблемы гендера и женское движение в Украине» (Харьков, 1996)[5, с. 204].

Гендерные исследования в Одессе представлены Одесским научным центром женских исследований, созданным на базе работников кафедр истории и философии Одесской государственной академии пищевых технологий, главой которого долгое время являлась видная исследовательница Людмила Смоляр.

В целом, несмотря на вышеупомянутые проблемы, мы можем дать положительную оценку будущему гендерных исследований в Украине: несмотря на недостаток их развития и частое непонимание их результатов, а также отказ воспринимать их результаты как серьезную исследовательскую позицию[6], эта область продолжает стремительно развиваться, присутствует необходимость их внедрения в образовательную систему на государственном уровне, и это процесс уже начинает осуществляться. Это видно по наличию в Украине серьезного исследовательского центра (Харьковский Центр Гендерных Исследований), печатных изданий (журнал «Гендерные исследования», издаваемый ХЦГИ) и исследователей, специализирующихся на гендерных проблемах (в частности, В. Гайденко, О. Кись, Н. Хамитов и С. Крылова).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Смоляр Л. О. Минуле заради майбутнього. Жіночий рух Наддніпрянської України II пол. XIX – поч. XX ст. Сторінки історії: Монографія. – Одеса: Астропrint, 1998. – с. 347
2. Хавлин Т. Гендер в социологии: сравнительный анализ гендерных социологических курсов в университетах Германии и Украины // Гендерные исследования, ХГЦИ, Харьков, №19 (2009) – с. 226

3. Кісі О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні // І. – 2003. – № 27 – С. 269

4. Воронина О. А. Гендер // Словарь гендерных терминов / Под ред. А. А. Денисовой, М.: Информация ХХI век, 2002. 256 с.

5. Жіночі студії в Україні: жінка в історії та сьогодні: Монографія / За загальн. ред. Л. О. Смоляр. – Одеса: Астропrint, 1999. – 440 с.

6. Плахотник О. «Разрешить нельзя запретить»: к вопросу об институционализации гендерных исследований как учебной дисциплины в современной Украине // Гендерные исследования, ХГЦИ, Харьков, №19 (2009) – с. 164.

Шостак В. О. (*Одесса*)

ПОСТМОДЕРНИЗМ – ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КОНСЮМЕРИЗМ

Постмодернизм - это культурное явление, которое начало распространяться с 70-х годов прошлого века и сейчас стало носить глобальный общественный характер. Основными ценностями и принципами постмодернизма являются: ироничность (несерьёзность и юмористичность, как основная установка отношения к миру), отрицание авторитетов (отсутствие догм и авторитетов, второстепенность фигуры автора произведения), неопределенность (недосказанность или нарочитая бессмысленность), перформативность (предпочтение отдается не столько содержанию и смыслу произведения, сколько умению его преподнести), отрицание нарративов (негативное отношение к нравоучениям и идеологиям), эклектизм (скрещивание всего со всем для получения всё новых и новых смысловых гибридов) и т.д.

То есть, постмодернизм представляет собой нарочито несерьёзное и ироничное отношение к действительности, вызванное разочарованием в нарративах и чётких смыслах великого и ужасного XX века. С одной стороны отрицание всяческих догм и авторитетов выглядит здравым и положительным

явлением. Но, с другой стороны, такое принципиальное нежелание видеть в мире серьёзные и негативные явления может нести в себе опасные последствия. В XXI веке, в веке небывалой доступности информации и удивительных технических достижений, использование своих возможностей в целях простого увеселения своего мозга является ничем иным, как интеллектуальным консьюмеризмом, то есть потреблением информации ради одного только её потребления.

Такой информационный конформизм прекрасно сочетается с конформизмом гражданским. Именно в этом и заключается главная опасность постмодернизма. Он порождает индифферентных и пассивных индивидов, которыми очень легко манипулировать. Потому что, отвергая свою активную позицию, индивид тем самым подчёркивает своё подчинение. Индифферентность = конформизм.

Таким образом, за пёстрыми и эклектичными явлениями постмодернизма скрывается банальная и безответственная интеллектуальная капитуляция. Постмодернистский принцип эклектичной игры смыслами чем-то напоминает игру из романа Германа Гессе “Игра в бисер”. Только в отличие от игры из романа, в игре постмодернизма никакого поиска глубинного смысла нет. Единственной ценностью игры является её увлекательность, всё остальное – второстепенно.

В конце XX века постмодернизм был закономерным и неизбежным явлением. В XXI веке - это просто пережиток интеллектуальной несостоятельности и отсутствия адекватной реакции на происходящее. Вне всяких сомнений, постмодернизм изживёт себя, как изжил себя модернизм, вопрос лишь в том, какое явление придёт ему на смену и когда. Остаётся надеяться, что оно позаимствует у постмодернизма его лучшие черты (скептическое отношение к авторитетам и догмам), привнеся более созидательные и конструктивные принципы и ценности.

Утєвська К.С. (Київ)
ПОНЯТТЯ ЦІННОСТІ У В.ВІНДЕЛЬБАНДА ТА Г.РІККЕРТА

Про цінність та цінності здавна йшлося у різних філософів здебільшого в контексті етики, де поняття цінності базується на понятті блага, мірою наближеності до якого виступає цінність. Ми ж зосередимо увагу на тих вченнях, де це поняття цінності стає формотворчим, тобто де сама філософія визначається як осмислення цінностей. Під таке визначення підпадають, зокрема, філософія В. Віндельбанда та Г. РіккERTA. В ідеях цих мислителів поняття цінності стає зasadничим для гносеології та, по суті, метафізичним.

Вперше Герман Лотце (1817 - 1881) визначає співвідношення понять цінності та значущості. Цінність, на його думку, вказує на аспект значущості предмета, а не на аспект його існування. Цінності самі по собі не існують, як існують речі, але вони є натомість значущими (*gelten*) [1, с. 56].

Вільгельм Віндельбанд (1848-1915), також продовжує цю думку та визначає цінності як норми, що мають об'єктивний [1, с. 92]. Через цінність визначаються окремі філософські дисципліни: логіка є ученнем про цінність істини, етика – про цінність добра, естетика – про цінність прекрасного. Цінність як норма є засадою пізнання, адже щоб пізнавати, ми повинні керуватися певними правилами, нормами, категоріями для побудови суджень [1, с. 93]. Філософія у добу розвитку природничих наук має бути, як вважає Віндельбанд, ученнем про загальнозначущі цінності: «В неї [у філософії – К.У.] є своя власна область і своє власне завдання в розгляді тих загальнозначущих цінностей, які утворюють загальний план всіх функцій культури і основу будь-якого окремого здійснення цінності. Але і їх філософія буде описувати та пояснювати лише з метою визначення їхньої значущості. Вона розглядає цінності не як факти, але як норми. Тому і завдання її зводиться до «законодавства», але будуть не закони свавілля, які вона диктує, але закони розуму, які вона відкриває та осягає» [2].

Генрих Риккерт (1863-1936), виходячи з аналізу судження, стверджує, що цінності є умовами пізнання взагалі. Конститутивним моментом судження завжди є вираженням позитивного або негативного ставлення суб'єкта до реальності, а отже й вираженням оцінювальної позиції: «судження не веде до стороннього розгляду, в процесі ствердження або заперечення завжди висловлено схвалення чи несхвалення, [тобто] ставлення до цінності» [3, с.82]. Шляхом дослідження ролі цінності у судженні Риккерт доходить свого ключового положення, яке викриває його «метафізику» цінності: «З погляду теорії пізнання, дійсне стає особливим родом істинного, і істина знов-таки є нічим іншим, як цінністю, тобто поняття дійсності уявляємо, зрештою, як поняття цінності» [3, с.88 - 89]. Тут висувається теза щодо всього сущого взагалі, яке піддається пізнанню і взагалі існує лише через свою цінність. Взаємообумовленість дійсності, істини та цінності нагадують тут трансценденталії, кожна з яких в певному аспекті охоплює все суще.

Неокантіанське тлумачення цінності, як трасцендентного належного, яке уможливлює дійсність та істину, буття і пізнання, виводить поняття цінності на самостійний і принципово зasadничий рівень. Цінність стає єдиним предметом філософського мислення як передумова будь-якого пізнання.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вольфганг Рьод Шлях філософії: XIX-XX століття. – К.: Дух і Літера, 2010. – 368 с.
2. Вильгельм Віндельбанд. От Канта к Ницше // История Новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. В 2 т. Т.2. – М.: Терра-Канон-Пресс-Ц, 2000. – 512 с. – Режим доступу до книги: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000092/st016.shtml>
3. Риккерт Г. Предмет познания // Риккерт Г. Філософия жизни. – К.: Ніка- Центр, 1998. – 512 с.

Емяшева В.Н. (*Одесса*)
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СОЦИАЛЬНО-ДЕЗАДАПТИРОВАННОЙ СЕМЬИ

В современном украинском обществе количество социально-дезадаптированных семей значительно увеличилось. Трансформационные процессы, в корне изменившие структуру и систему ценностных ориентаций нашей страны, привели к росту безработицы, социокультурному расслоению общества, высокому количеству разводов, изменению форм брака, нежеланию молодежи официально регистрировать отношения. Стремительные преобразования в обществе обосновывают важность выявления сущности социально-дезадаптированной семьи, специфики ее функционирования и развития в настоящем, для предоставления возможностей сокращения социально-дезадаптированных семей в будущем.

Удачным стартом при пояснении содержания вводимого понятия «социально-дезадаптированная семья» может служить философское определение социальной адаптации как «вида взаимодействия личности или социальной группы с социальной средой, в ходе которого согласовываются требования и ожидания его участников» [3, с. 12].

Социальная дезадаптация понимается как нарушении процесса социального развития, социализации индивида, когда имеет место нарушение как функциональной, так и содержательной стороны социализации.

В. Солодников изучая социологию социально-дезадаптированной семьи, основывался на показателях присутствия или отсутствия отклонений в семье и неэффективной реализации семьей своих основных функций [см. 2, с. 107-108]. Критерии эффективности или неэффективности в первую очередь задаются социумом. В качестве критериев может быть предложено мнение социального окружения, задающий для жизнедеятельности данной семьи ограничения в виде «нормы». Но, хочу отметить тот факт, что этот критерий по своей сути не является самодостаточным, так как для каждого общества существует свое понимание нормы и общественное мнение даже в заданных

культурных, исторических, религиозных нормах нестабильно, особенно по отношению вопросов личной жизни.

При рассмотрении социально-дезадаптированной семьи, учитывая социально-философский характер исследования, я предпочитаю рассматривать социально-дезадаптированную семью как «социальное объединение, основанное на браке или кровном родстве, связанное общностью быта, взаимной ответственностью и характеризующееся процессом утраты социально значимых качеств, препятствующих успешному приспособлению к условиям трансформирующейся социальной среды» [1, с. 27].

Семья предоставляет собой своеобразную модель общества и изменения, происходящие в обществе, влекут за собой трансформации в семье. Большинство украинских семей ощутили всю остроту и тяжесть низкой социальной эффективности экономических реформ, трудности профессиональной реализации, материального обеспечения. Это привело к деформации института семьи, дезорганизации детско-родительских отношений и, как следствие, росту социально-дезадаптированных семей.

Естественно, данные изменения негативно сказываются как на состоянии общества в целом, так и на развитии социальных групп. А исследование социально-дезадаптированной семьи с точки зрения социальной философии предоставит возможности комплексного решения проблемы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Боринштейн Е. Р. Социально-дезадаптированная семья как объект социально-философского исследования / Евгений Руславович Боринштейн // Научное познание: Методология и технология. – Одесса. – 2011. – №1 (26). – С. 22-27
2. Соловьев В. В. Социология социально-дезадаптированной семьи – Владимир Владимирович Соловьев. – СПб. : Директ, 2007. – 384 с.

3. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М. : Сов. Энциклопедия , 1983. – 840 с.

Рибачок Х. А. (*Київ*)
СУЧАСНІ ГЕРОЇ: ФІЛОСОФИ ЧИ ТЕКСТИ?

У нас час відбувається нове відкриття видатної особистості завдяки прогресу засобів масової інформації. Відтепер письменники, філософи, митці можуть бути пізнані у натовпі саме через те, що їхні обличчя, наприклад, можна побачити по телебаченню. Це справжній апофеоз особи автора. З іншого боку, такі філософи, як Ролан Барт, Мішель Фуко, Умберто Еко наголошують на переоцінці ролі автора відносно тексту і так розвивається постструктуралістська теза про «смерть автора».

Одна з визначальних рис ХХ ст., що є такою і сьогодні – розвиток науки і техніки, що змінив усі сфери людського життя. Безумовним є його вплив на філософське мислення та його рецепцію. По-перше, книга перестає бути єдиним медіумом філософської інформації, про філософські ідеї заговорило радіо, телебачення. Філософів, як і інших знаменитостей, можна впізнати на вулиці. Згадати хоча б комічний випадок із «Москва-Петушки» Вен'яміна Єрофеєва, де автор розповідає про свою (ймовірно вигадану) зустріч із Ж.-П. Сартром та Сімоною де Бовуар! [1] ЗМІ певним чином десакралізують особу філософа. Якщо раніше його уявляли якоюсь неземною істотою, що вслухається до голосу Логоса у стінах свого кабінету, то тепер медіа роблять його носієм звичайних людських рис.

Включеність у соціальне життя, чим відзначилися деякі філософи, робила їх знаменитими навіть у тих середовищах, де про їхні філософські тексти не було нічого відомо. Зокрема Жан-Поль Сартр відкрито підтримував революцію на Кубі, закликав до миру, квартиру філософа не раз підривали. Жак Дерріда дотримувався радикальних лівих ідей, неодноразово виступає захисником расових меншин, за суспільну діяльність ув'язнювався.

Завдяки винаходу фотографії, радіо та телебачення окрім усіх інших з'являється ще одні «бренди» - філософи. Дерріда, Фуко, Барт отримують величезну популярність у США, Європі та Японії.

Найдивовижнішим нам здається те, що саме одні з філософів-«брендів» проголошують превалювання тексту над автором. Р.Барт проголошує тезу про смерть автора у своїй одноіменній статті, що набула шаленого резонансу. За Р.Бартом, сам автор не керує процесом творення тексту, останній «надиктовується» йому, автор залишається лише «скриптором» [2]. Це підхоплює М.Фуко, який у своїй хоча й не такій крикливій статті «Що таке автор» приймає тезу Барта, намагаючись її певним чином пом'якшити, визнаючи, що автор відносно тексту виконує дескриптивну та десигнативну функції [3]. У свою чергу тезу Умберто Еко у «Відкритому творі» наголошує на виборі читача як головній текстуальній стратегії. Тобто текст не лише диктує себе автору, а й диктує свого читача [4].

Чи далеко за межі кіл науковців-гуманітаріїв поширилася теза про смерть автора? Для масової свідомості завдяки досягненням сучасних медіа з'являється можливість відкриття автора. Тому, безумовно, відносно широких кіл читачів позиція автора перемагає. Причиною цьому є його «чуттєві» риси, які сприймаються спонтанно. Натомість текст таких рис позбавлений, осмислення його не відбувається безумовно. Звісно, говорячи про відкритість особи автора завдяки ЗМІ, ми не можемо не брати до уваги питання про те, чи є філософія сферою широкої зацікавленості населення. Чи можемо ми бути впевненими, що, наприклад, якби Славой Жижек відвідав Київ і вільно прогулювався містом, у нього б масово просили автографи? Також не слід обминати факту широкої доступності філософських текстів завдяки сучасним медіа, в першу чергу мережі Інтернет. Чи стало це неодмінною запорукою того, що тексти більше читають, – однозначної позитивної відповіді також не маємо.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ерофеев В. Москва-Петушки [Электронный ресурс]/ Венедикт Ерофеев. – Режим доступа http://lib.aldebaran.ru/author/erofeev_venedikt/erofeev_venedikt_moskva_petushki/

2. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с франц. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс». – 1994. – с.253-261.

3. Фуко М. Что такое автор // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет: Пер. с франц. – М.: Касталь, 1997. – 448 с.

4. Эко У. Открытое произведение [Электронный ресурс]/ Умберто Эко. – Режим доступа <http://lib.rus.ec/b/216276>

Рогов О.В. (*Одесса*) ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВОЙНЫ

Человек заражен временем. Зависим от требований той эпохи и цивилизации к которой он относится. Это было, есть и будет. В общефилософском аспекте войну можно рассматривать с двух противоположных сторон: как освободительную, так и завоевательную. Каждая война ведется не только с определённой целью, но и имеет свои минусы и плюсы.

Война – это вооруженный конфликт между двумя политическими образованиями (государствами, племенами...). По формулировке Клаузевица: «Война есть продолжением политики иными, насильственными средствами». Агрессивность, как природное качество человека, – основной двигатель и толчок к началу войны.

Но сможем ли мы когда-нибудь понять и прочувствовать, увидеть истинную красоту войны? Ведь в определенной степени война ведет к общественному развитию, так как с каждым поражением мы становимся сильнее, умнее, хитрее. Как говорится, то что нас не уничтожает – делает нас

сильнее. Например, как бы мы сейчас воевали, если бы не Брусиловский прорыв, который изменил тактику и стратегию следующих войн. Война сплачивает не только группы людей, но и народы многих стран, заставляет действовать нас совместно ради единственной цели – победы над врагом.

Войны основаны на инстинкте выживания, и поэтому мы, человечество в целом, эволюционируем, переходим на новые ступени развития, что дает нам больше шансов оставаться в живых. Но заглядывать в будущее страшно, ведь в гонке вооружений мы дошли до того, что уничтожаем самих себя своим же оружием.

С другой стороны война это – горе, беды, слезы. Индивидуальные потери и государственная трагедия. Война – это стихия жадности и гордыни, которая поглощает человека, общество, мир. Но какой бы ни был конец, победа ли это или поражение, мы понимаем, что война приносит намного больше страданий, чем радости. Все минусы войны невозможно перечислить, как и невозможно позабыть. Война приносит огромные человеческие и материальные потери, но с другой стороны способствует обогащению определенных групп населения. Срабатывают законы диалектики. Происходит процесс замещения: одно государство распадается, другое же становится качественно новым, которое расцветает и развивается.

Все войны мира, анализируя их положительные и отрицательные стороны, можно охарактеризовать одним словом: бездна! Бездна есть провал в никуда, когда конец и результат не предопределен... И, как это ни странно, философия войны – это наука о сохранении жизни. А каким вы видите свое будущее? Задумайтесь....

ЛИТЕРАТУРА:

1. Дугин А. Г. Философия войны. – М., 2004

2. Козер Л. Функции социального конфликта. – М., 2000

Теренько М. О.
ПЕРСПЕКТИВИ ТВОРЕННЯ В УКРАЇНІ ВІЙСЬКОЇ ЕЛІТИ

Від самих початків свого історичного буття український народ постає на сторінках старожитніх руських літописів та іноземних хронік, як народ-войовник, що веде безупинну війну на всіх своїх кордонах – готується до походів, організовує оборону своєї країни, здійснює колонізаційні заходи на відвойованих теренах та будує державні структури, що покликані зорганізувати військовий потенціал народу.

Військова еліта у онтологічному плані нерозривно пов'язана з особливим соціальним статусом, позначенням поняттям „офіцер”. Поширеній нині майже у всіх арміях світу термін „офіцер” з'явився ще 1573 року для позначення осіб, що обіймали особливі державні посади в деяких європейських державах. Здебільш під поняттям „військова еліта” розуміють верхівку офіцерського корпусу. В такій трактовці виходять з того, що офіцери є найбільш освіченою і професійно підготовленою частиною особового складу Збройних Сил, вони є ядром, який стягає до себе всі інші ієрархічні рівні управління. У підсистемі військової еліти тоді можна виокремити такі елітні елементи:

добірну верству представників воєнно-політичного управління та військово-соціального управління на стратегічному рівні;

професійну верству найкращих спеціалістів бойового, інженерного, матеріального технічного забезпечення;

науково-інтелектуальну військову еліту з вибраних представників військової науки і представників військово-промислового комплексу;

військово-педагогічну еліту, що складається з високоосвічених військових педагогів та інших представників системи військової освіти;

елітні частини, що вирізняються від інших найвищим військовим вишколом та здатністю виконувати особливо відповідальні завдання воєнно-політичного штабу.

В Україні офіцери мають низьку соціально-політичну активність, не мріють про високі владні вершини. І це при тому, що управлінська праця військових керівників є однією з найбільш складних, напружених у розумовому і вольовому відношенні. Крім того, слід зважати на те, що у нас немає механізму формування політичних лідерів і реалізації „людського капіталу” армії, бо авторитарний стиль керівництва, недостатній простір для ініціативи і самостійності в службовій діяльності, штучне відокремлення управлінської верхівки Збройних Сил від управління державою фактично унеможливлюють рекрутування вищого командного складу в структури правлячого класу.

В умовах демократії військова еліта може забезпечувати стабільність суспільства своєю участю в політичній боротьбі, без демонстрації партійних симпатій та антипатій, послідовністю при визначенні політичних позицій, орієнтованих на підтримку Конституції, законності і порядку, легітимних основ діяльності законодавчої, виконавчої і судової влади. Проте слід визнати, що військовій еліті не завжди вдається виконувати стабілізуючу роль. Навіть в умовах демократичних перетворень вона може самостійно втручатись у політичні відносини, ставати активним їх суб’єктом. Рівень політичної культури, на нашу думку, має бути у представників військової еліти наближений до підданського, і тоді суспільство може відчувати себе уbezпеченім як зсередини держави, так і ззовні.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андрушенко В.П., Волович В.І., Горлач М.І., Головченко Г.Т., Губерський Л. В. Філософія: Підруч. / Микола Іванович... Горлач (заг.ред.). — 2.вид., перероб. та доп. — Х.: Консум, 2000. — 672с.
2. Концепція гуманітарного і соціального розвитку у Збройних Силах України. Затверджена Указом Президента України від 12.01.2004 р. Народна армія, 2004. – № 28.

Ляшенко К. М. (*Одесса*)
«МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ» ЛЬВА ШЕСТОВА

Естественным продолжением философско-мизантропических воззрений Льва Шестова является его «анархизм». Несмотря на то, что Шестов не квалифицировал свою философию как «философию анархии», не называл себя анархистом и не уделял внимание анархическим учениям в своих трудах (в отличие от другого «метафизического анархиста» Н. Бердяева, видевшего необходимость в прививке анархизму персоналистических ценностей), его «философия одиночества» [2] проникнута анархическими мотивами. Однако ничего общего с анархизмом как социально-политическим учением «анархизм» Шестова не имеет. Льву Исааковичу была абсолютно чужда обеспокоенность политизированных анархистов (будь то коллективистические или индивидуалистические анархисты) экономическими проблемами, правовыми вопросами, социальными свободами, утопическими построениями и т.п. Можно сказать, что взволнованность философа социально-политической проблематикой исчерпывается одной лишь небольшой статьей «Что такое русский большевизм?» (к тому же написанной, по словам самого Шестова, не более чем по причине злободневности рассматриваемой темы).

Как философ-иррационалист, призывающий «осмеивать наиболее принятые суждения и высказывать парадоксы» [3, с.341], под влиянием своего «духовного учителя» жаждущий «реабилитации прав подпольного человека» [4, с.236], посредством своей философии реализующий релятивистскую заповедь: «человек должен быть мерой всех вещей» – Шестов презирал безлиное, инертное «всемество», и все, что с ним связано. Именно поэтому шестовский «анархизм» является естественным продолжением мизантропического неприятия обыденного бытия, с позиций которого «неподлинный человек» обожествляет социально-политическую реальность. Т.е. уже из самой критики обыденности – одной из центральных тем экзистенциальной философии Шестова – следует анархическое отрицание

государственной власти, как оплота филистерской усредненности. Таким образом, «анархизм» Шестова не редуцируется к отрицанию государственного устройства общества – неприятие государства «холархически» подчинено неприятию действительности. Поэтому речь идет именно о «метафизическом анархизме».

Если главным врагом политизированных анархистов выступает государственная власть, то главным врагом «метафизического анархиста» Шестова выступает власть Необходимости и власть разума, оправдывающего эту Необходимость. Государство же является проявлением только социальной необходимости. Поэтому «метафизический анархизм» Шестова шире и радикальнее политизированного анархизма, который хоть и отрицает неприкосновенность государственной власти, но делает это с позиций социальной же необходимости. Соответственно любая форма абсолютизации государственной власти (в том числе и анархическая абсолютизация), по сути, является абсолютацией Необходимости. Следствием этого является неосознанное стремление человека к еще большей «укорененности» в сущем, и как результат – потеря подлинности, т.е. того, что Бердяев называл «совершенным состоянием» [1, с.145], состоянием анархии, безвластия, свободы или «беспочвенности». Так, «философия беспочвенности» Шестова, утверждающая абсолютную свободу человека, вполне обоснованно может быть названа «философией анархии».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ерофеев В.В. Остается одно: произвол (Философия одиночества и литературно-эстетическое кредо Льва Шестова)// Лабиринт 2: Остается одно: произвол. – М.: Зебра Е, 2006. – С. 126-197.
2. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления// Философия трагедии. – М.: АСТ, Фолио, 2001. – С. 319-378.
3. Шестов Л. Достоевский и Ницше: философия трагедии// Философия трагедии. – М.: АСТ, Фолио, 2001. – С. 135-316.

4. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека// О назначении человека. – М.: АСТ; Хранитель, 2006. – С. 5 – 265.

Наукові читання 2012 року

Северенчук А. М. (*Черкаси*) МОВА ЯК СИСТЕМА У ФІЛОСОФІЇ Ф. ДЕ СОССЮРА

Дослідження зasad мови було головною темою багатьох філософських досліджень впродовж усієї історії філософії, починаючи з античності, оскільки феномен людини і феномен мови нерозривно пов'язані між собою. Соціальний характер мови і мовлення виступає як одна з перших її характеристик. Одною із центральних проблем постає розгляд мови як такої, що вміщує сам зміст пізнавального різноманіття, та реалізується в змісті бачення адресату сказаного, як образу вищого “Ти”, того діалогічного осердя, що розкриває поряд з заявленим концептом мови іншу важливу складову розуміння, і головне виходячи з цього вона може отримувати різні визначення. І отже, відтак було б доречним звернення до швейцарського філософа та лінгвіста Фердинанта де Соссюра, погляд якого є принципом усвідомлення її змісту.

Отже, звернення до ідей Ф. де Соссюра буде корисним для нашої теми, особливо його знамениті дихотомії: мова – мовлення, синхронія – діахронія, зовнішня і внутрішня лінгвістика, а також розгляд мови як системи знаків, що втілюють цілісний простір мовної системи. Ф. де Соссюр займає важливе місце в лінгвістичних дослідженнях ХХ ст., є одним із перших дослідників, який чітко усвідомив, що мова має найрізноманітніші властивості свого змістового простору, і виходячи з цього отримує різnobічне бачення самої своєї природи. Мова, що аналізується з точки зору своєї функції в колективі людей (соціальному просторі реалізації) може розглядатися зокрема як засіб спілкування, засіб вираження думок, засіб оформлення думок. Мова яка розглянута з точки зору умов свого існування, постає перед нами як

культурно-історичний факт. Мова, що досліджується з точки зору своє внутрішньої побудови, повинна бути визначена як система [1, с. 507-508].

Соссюр писав: “Мова є не що інше, як система чистих значимостей” [2, с. 144]. Для розуміння мови потрібно згадати те чітке розрізнення яке Ф. де Соссюр проводив між мовою (*la langue*) і мовленням (*la parole*), які входять як компоненти в мовленнєву діяльність (*la langage*). Він зазначає, що якщо мова психічна, то мовлення на відміну від мови психофізичне. Мовленнєва діяльність охоплює як і мову, так і мовлення. За Соссюром мовленнєва діяльність різносистемна, і має багато форм, вона вторгається в такі області як фізіологія та психіка. Тобто мова за Соссюром: “...Тільки певна частина, правда важлива частина мовленнєвої діяльності” [2, с. 47]. Він дуже чітко формулює ці положення заявляючи “Мова для нас – це мовленнєва діяльність, мінус саме мовлення” [2, с. 47].

Мова з одної сторони являє собою соціальний продукт мовленнєвої здатності, з іншої – сукупність необхідних умов, засвоєних суспільним колективом для здійснення цієї здатності в окремих особах. На думку Соссюра, в мові все соціально, все суспільно обумовлено, і якщо мовленнєва діяльність охоплює сферу як і індивідуального, так і соціального, то мова тільки соціальне. Таким чином він показує соціальний характер мови, але все це ще не розкриває всю специфіку мови. Ф. де Соссюр підкреслює, що хоча мова і є соціальне явище, але разом з тим вона відрізняється від інших соціальних явищ, і головною відмінністю є те, що мова – система знаків, які виражают поняття [2, с. 508 – 509].

Відтак Соссюр встановлює розмежування значення і значимості. Але слід зауважити, що лінгвістичний знак не виступає відокремлено в мові, він є частиною системи, іншими словами, кожний лінгвістичний знак співвідноситься з іншими лінгвістичними знаками. Єдиним і істинним об'єктом лінгвістики є мова, та її система.

Отже, мова розглядається насамперед як система, що потребує вивчення своїх елементів, маючи на увазі, що вони представляють собою частину

даного структурного простору становлення бачення мови та людини, що перебуває в мові, та оперує її змістами.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Амирова Т. А. История языкоznания: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений — М.: Издательский центр “Академия”, 2005. — 672 с.
2. Соссюр Ф. де. Труды по языкоznанию. — М.: Прогресс, 1977. — 696 с.

Северенчук Б.М. (*Черкаси*)

КОМУНІКАТИВНА ПРАКТИКА, ЯК СФЕРА ЗМІСТОВНОГО ОКРЕСЛЕННЯ МОВЛЕННЄВИХ ПОБУДОВ ТА ІНФОРМАЦІЙНОГО ОБМІНУ

Первинно слід відмітити, що ми знаходимся в умовах сучасного виміру інформаційного суспільства, де власне реорганізується саме бачення, як інформаційних потоків (їх ціннісний перегляд), так і самої інформації. Змінюється характер комунікації в її класичному розумінні (“комунікація – (лат. *communicatio*) спілкування, передача інформації...” [2, с. 434]), і трансформується в постульоване положення про те, що комунікація (в її масовому значенні) є засобом, що виконує завдання формування світогляду і громадянської думки (проте ми спостерігаємо поступове наближення до окреслення його мети, як власне особистісного вибору і аналізу, сприйняття та усвідомлення тих образів, що оточують нас у всіх сферах нашого культурного контакту) за допомогою засобів масової інформації (преса, радіо, телебачення, Інтернет, тощо), та дає нам підстави говорити про включення в певний глобальний комунікативний простір світу, про функціонування нашого мислення в просторі інтерсуб’єктивного зв’язку. Світ розпочинає нам даватися як текст (зокрема візуальний), що потребує свого розуміння, а відтак усвідомлення загальної цілі життя, як цілі змісту тексту. Як зазначить в своїй статі про його бачення В. Л. Абушенко: “Світ доступний лише в якості

наявного в “внутрішній свідомості”. ... Лише акт свідомості володіє дійсним буттям” [1].

З необхідністю ми маємо тут звернути увагу і на інший важливий момент, а саме аналіз внутрішніх актів нашої свідомості, як власне визначальних конструктів дійсності, тих образах, що нам її репрезентують та переходят в форму функціонування та формування всезагального образу вже внутрішнього характеру, що проте є для нас єдино наявним в нашему усвідомленні та аналізі. І тут ми можемо звернутися до підходу Ф. Брентано: “... в сукупності своїх відношень психічний акт є предметом, якового само-представлення, так і свого самопізнання і самовідчуття...” [1]). Постає необхідність усвідомлення змісту інформації в її надчуттєвому, і власне над раціональному значенні як своєрідного енергетичного потоку, що оточує нас та включає в простір духовного зв’язку з іншими суб’єктами пізнання, що немов ляйбніцівські монади, співвзаємодіють з нами, та розкриваються нам по мірі нашого власне саморозкриття “з’явлення”, своїх сутнісних основ. Простором же такої взаємодії і розгортається сучасне нам інформаційне суспільство. Поставляючи необхідність переусвідомлення не тільки самого способу і характеру комунікації, а й того, що ми маємо робити з новими образно-смисловими системами, що формуються в цьому просторі як середовищі нашого нового існування.

Відтак ми маємо означити поряд з мовними конструктами і сам візуальний образ, як основу цілісного світосприйняття, та конструювання надчуттєвого окреслення світу, як проявлення не наявного, а того, що має бути, тобто сутнісного значення, чиє сприйняття залишається розгорнутим процесом не тільки світорозуміння, а і суміжного самоусвідомлення себе як особистості наділеної пізнавальною свідомістю. Образ постає тим структурним доповненням, що має окреслити цілісне усвідомлення світу та характер його пізнавального оформлення, вже в мовних структурах, що однак є наявними і на первинному етапі сприйняття, як вихідні елементи мисленнєвого процесу.

Дана тематика стає базою пізнавальної теорії загалом, адже знаходиться в її основі, і покладає принципи нашого пізнання. Дозволяє нам усвідомити себе та свої пізнавальні здатності, сформувати світоглядну позицію, встановити через візуальний та мовленнєвий образ безпосередній зв'язок з дійсністю “істинного буття”, що його так довго шукає наший розум, та поставляє в якості своєї центральної цілі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Абушенко В. Л. БРЕНТАНО – Режим доступу: Інтернет <http://psylib.org.ua/books/gritz01/brentano.htm>
2. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева; Закл. Ст. М. Вавилова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
3. Словник іншомовних слів. – К.: ГОЛОВНА РЕДАКЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ РАДЯНСЬКОЇ ЕНЦИКЛОПЕДІЇ, 1985. – 968 с.

**Рогожинская А.Ю. (*Одесса*)
СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЗНАНИЯ-ВЛАСТИ» В КОНЦЕПЦИИ
М.ФУКО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ДИСКУССИИ ОБ
ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Проблематика информационного общества сегодня стала одной из наиболее обсуждаемых и дискуссионных. Одно из первых описаний такого типа общества дал Д.Белл в книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973 г.). В центре нашего внимания – чрезвычайно важный круг проблем, связанных с соотношением знания и власти в информационном обществе. Так Д. Белл в своей работе утверждает, что информация в наше время становится не только товаром, но и орудием господства, доминирования, власти (См. [2]). Тесные взаимоотношения между знанием (или информацией) и властью отмечали многие исследователи и до, и после того, как Д. Белл оформил это в теорию, описав в своей работе. Мы обращаемся к комплексу идей М.Фуко, связанному с соотношением понятий «знания» и «власти», который органично

вписывается в контекст современной дискуссии об информационном обществе.

Цель настоящей публикации: проанализировать соотношение категорий знания и власти в работах М. Фуко. В центре нашего рассмотрения сборник статей, выступлений и интервью под названием «Интеллектуалы и власть» (См. [6]).

М. Фуко, описывая знание, замечает, что оно не является чем-то чуждым функционированию социальных механизмов, а наоборот, порождается и существует не вопреки, а благодаря определённому социальному порядку и типу «отношений власти» (См. [1]).

В своей концепции М. Фуко противопоставляет свое понимание власти тому, что он называет «юридической» моделью власти, отождествляющей власть с законами: он полагает, что механизмы власти гораздо обширнее, чем юридический аппарат, и что власть осуществляется через многочисленные и разнообразные процедуры господства (См.[3]).

М. Фуко хотел показать, что политические и экономические условия существования не являются препятствием для познающего субъекта, а напротив, – формируют его и его взаимодействие с истиной (См. [5]). М.Фуко, не утверждая, что власть и знание жёстко подчинены друг другу, однако замечает, что «...развитие научного знания невозможно понять, не принимая во внимание перемен, происходящих в механизмах власти...» [4, с. 322].

Таким образом, власть сплетается со знанием очень тесно в концепции М.Фуко, который практически их отождествляет. Эта идея красной нитью проходит через всё его творчество. Подобные идеи существуют и в концепциях информационного общества. Кроме того, власть, которая почти тождественна знанию, является сетью отношений, разлитых в обществе и не ограничивающихся её юридической формой. Эта сеть постоянно развивается, трансформируется и изменяется, поэтому теоретическая разработка данной проблематики на основе модели М. Фуко является перспективной.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Автономова Н.С. От «археологии знания» к «генеалогии власти»// Наталья Автономова // Вопросы философии. – М., 1978. - №2. – С. 145-152.
2. Гусейнов Р.М., Горбачева Ю.В., Рябцева В.М. История экономических учений: Учебник. – М.; Новосибирск: ИНФРА-М, 2000. – 252 с.
3. Фуко М. Власть, великолепный зверь // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч.: Ч.3/ Пер. с фр. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова. — М.: Практис, 2006. — С. 8 – 21.
4. Фуко М. Дисциплинарное общество в кризисе // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч.: Ч.1/ Пер. с фр. С. Ч. Офертаса, под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова. – М.: Практис, 2002. — С.319-324.
5. Фуко М. Истина и правовые установления // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч.: Ч.2/ Пер. с фр. И. Окуневой, под общ. ред. Б. М. Скуратова.— М.: Практис, 2005. — С.40-144.
6. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч./ Пер. с фр. – М.: Практис, 2002-2006.

Ильченко И. А. (*Симферополь*)

ИСЛЕДОВАНИЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ПОИСКА ПУТЕЙ ВЫХОДА ИЗ СОСТОЯНИЯ ДУХОВНОГО КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Сегодня, на рубеже тысячелетий, когда затянувшийся духовный кризис западной цивилизации грозит человечеству неописуемыми бедствиями и раздорами, чрезвычайно актуально становится духовное наследие различных культур и поиска таких духовных ценностей, которые могли бы объединить человечество и дать ему шанс на выживание. К чему все это может привести? К утрате своей культуры, к унификации, к единообразию, и в итоге - к утрате

социума, как части цивилизации. Как показывает опыт культурной истории, может произойти «второе дыхание Реформации». Что бы найти позитивные варианты развития социума и культуры как таковой, нужно возвратиться к опыту истории и произвести анализ ошибок. Это намерение представлено в анализе одного социо - культурного явления – протестантизма, возникшего в начале XVI века и получившие широкое распространение сначала в Европе, а потом и во всем мире. Одним из таких путей, на мой взгляд, является процесс «эпистрофе» (с греч. «возвращение») к фундаментальным основаниям и ценностям христианской культуры [1]. Протестантизм сводит христианское служение и смысл жизни к непрерывной деятельности в профессиональной и общественной сфере с целью достижения успеха и получения прибыли, а не к частной жизни и нравственному долгу человека перед человеком, который сводится к выполнению официальных стандартов в поведении и совместной работе. Протестантский идеал спасения одной лишь верой, а не делами, стал способствовать обесцениванию нравственных взаимоотношений и устремлению к выполнению своего христианского долга исключительно в профессиональном призвании, не освобождая человека от необходимости совершения ритуальных по существу и по форме постоянных действий, также приводящих к отчуждению [3]. В наше время жуткое проявления таких ошибок показано в «американском образце жизни»(класс топ - менеджеров Америки, Швейцарии), в исламском терроре, в ментальности сегодняшней интелегенции. Эти дикие проявления происходят на данный момент в мире, ментальная природа которых лежит далеко в прошлом. Потеряны ценности, поменялось мировоззрение, культурный продукт производится в "промышленных масштабах", он превращен в ремесло, инерция восприятия Америки, как страны свободы, взаимопроникновение культур (эффект глобализации)[2]. На первый план выходит «мир успеха», который берет свое начало в протестантизме. Что ж мы можем сделать на данный момент? Я думаю, нужно создать проект – который базируется на возвращении к фундаментальным истокам прошлого, к анализу ошибок цивилизации и их

отголосков сегодня. Это анализ антропологической идеологии результат которой есть многопредметная философско-методологическая рефлексия, анализ текстов эпохи, правовых систем, образовательных систем, принципов коммуникации.

Средством для этого служит гуманитаристика - интеграция философии, социологии, культурологии и других наук, целью которых является необходимость изучения появления нового типа знания. В итоге задача сводится к человеческим качествам и путям их усовершенствования. Ибо лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать ее огромный потенциал для благих целей.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Цветков А.П. Религиеведение/Цветков А.П. – К.: «Знание Украины», 2008.- 130 с.;
 2. Онищенко А.С. Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления/Онищенко А.С.- К.: Политиздат, 1987.- 265 с.;
- Тихомиров А. А. Истина протеста. Дух евангелическо-лютеранской теологии/Тихомиров А.А. – К.:ББИ, 2009.- 160 с.

**Ковальчук Ю.В. (*Львів*)
ЛЮБОВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЕКЗІСТЕНЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ
СЬОРЕНА К'ЄРКЕГОРА**

Сьорен К'єркегор – данський «Сократ», письменник, філософ, теолог, попередник екзистенціалізму, який називає себе «не філософом» а «релігійним письменником». Людвіг Вітгенштайн величає його «найглибшим мислителем ХХ століття», а він просто «цей одиничний»...

Чи може «обійти» тему любові релігійний письменник? Чи може «стояти осторонь» від любові екзистенціаліст? Чи може бути тема любові чужою для людини, яка «принесла в жертву» любов заради любові? І яку любов можна

«принести в жертву», заради любові? Полем рефлексії над цими запитаннями є ця доповідь.

Феномен любові у творчості данського філософа становить ту максиму, яка звучить у мовчанні Авраама, поряд з феноменом віри; ту максиму, яку прагне Йоганнес від Корделії; ту максиму, яку прагне віднайти Естетик через свої спогади.

Екзистенціаліст, нездатний зробити стрибок від етичної до релігійної стадії, не може позбутись болісної рефлексії над різними аспектами свого життя – сам є рефлексією від початку до кінця. Екзистенціаліст, який рефлектує над різними проявами свого життя, який здійснює рефлексію над різними проявами свого існування, – не може «стояти остроронь» від любові.

К'єркегорівський Естетик, що впивається митями насолоди, грузне в картині реальності і вивільнюється з неї завдяки своїм бажанням. Любов для нього – сновидіння. Перша любов дарує хвилини очікування, дарує хвилини смутку в очікуванні насолоди, дарує хвилини потенційності насолоди, які голодний Естетик жадно ковтає. Звідси, перша любов, від того моменту жадного ковтання, завжди буде привидом, а Естетик – темпоральним спраглим. Новизна кожного разу втамовує той молодий голод, якому противне повторення. І саме прикметник «перша», який несе у собі новизну, утримує в собі і потенційність повторення.

У «Щоденнику звабника», К'єркегор творить свою метафізику статі. Любов зводиться до метафори боротьби, де вибір зброї найрізноманітніший, а головна суть в тому, як ведеться боротьба: обличчя до обличчя чи на відстані. Єдина зброя у боротьбі на відстані – погляд. Таким чином, Естетик від «споглядання сновидінь» у «Афоризмах естетика», переходить до тактичних дій у «Щоденнику звабника». Щоденник стає полем пристрастей головних геройів: зваблення і зачарування. Тепер вже жінка є сновидінням – сновидінням чоловіка, «буттям для іншого». «Буття для іншого» полягає в невинності жінки, яку вона віддає чоловікові: поки жінка є «буттям для іншого» - вона немає свого «буття».

Протилежною до естетичної, чуттєвої любові, – є релігійна любов, яка утримує в собі момент містичності, а не чуттєвості. Вона або є у серці людини, або її немає. Серце, яке було б прикладом такого виду любові, – серце Авраама. У своєму творі «Страх і трепет», філософ показує два полюси любові на релігійній стадії: батьківську і саме релігійну – любов Авраама до Бога. Батьківська любов ґрунтуються на метафізичності «належності», а релігійна любов – на метафізичності віри: кожна із них «випливає» з іншої. Авраам у своєму мовчанні говорить про любов до сина та про любов до Бога. Любов до сина зумовлює абсурдність «через» віру, а любов до Бога, зумовлює абсурдність «у» вірі. Авраам через свою любов до сина не втрачає зв'язку із своїм сином, а внаслідок любові до Бога, не втрачає зв'язку з Богом. Утворюється певне своєрідне метафізичне коло (мандали), з'єднане проявом любові не лише батька до сина, але й сина до батька, та Бога до Авраама, як і Авраама до Бога.

Секція 3. Філософія культури і філософська антропологія

Наукові читання 2010 року

Харченко Е. Ю. (*Харків*) ГУМАНИЗМ МАРКИЗА ДЕ САДА

И по прошествии почти полутора веков европейцы не продвинулись в понимании философии де Сада дальше представления о нем как о бульварном фривольном писателе, в чьих произведениях-пустышках помимо описания эротических сцен не просматривается какой-либо социальной, политической или эстетической идеи. Нашей целью является попытка доказать ценность творческого наследия де Сада как образца морализаторской литературы, не смотря на кажущуюся на первый взгляд парадоксальность такой задачи.

Когда осуждают литературные выпады Сада в адрес всех устоев общества, то редко упоминают о его неприятии любых наказаний, не способных вызвать нравственного преображения преступника, или о выступлениях маркиза против высшей меры наказания. Кстати, за это святотатство он сам едва избежал смертного приговора. Распространенным является также мнение об антирелигиозной и богооборческой позиции де Сада, однако в подтверждение этому можно привести разве что речи его героев - либертенов, чьей идеологии он не разделял.

Вероятно, предвидев поверхностность интерпретаций своих произведений, де Сад снабжает их комментариями (которые мы встречаем, например, в первой редакции «Жюстины» 1787года), способствующими прочтению той гуманистической, даже несколько утопичной идеи следования именно добродетели, отрицания пороков, процветающих в человеческом обществе.

Теперь коснемся отношения маркиза де Сада к революции. Не смотря на то, что в конечном счете именно благодаря Революции он был освобожден из Бастилии, произошло это почти случайно: вследствие революционных беспорядков и повсеместной анархии, ожидающей скорой казни без суда и

следствия заключенный де Сад принимается за написание «Философии в будуаре», где в свойственной ему иронической метафорической манере излагает свою критику идеи республики Робеспьера.

«Суть республиканизма заключается в добродетели, — провозгласил Робеспьер. — Революция есть период перехода от власти, зиждевшейся на беззаконии, к власти, основанной на законе». Де Сад не был ослеплен идеей добродетельной революции, этот процесс он описал в противоположном свете как триумф такой организации, как «друзей преступности» (пародия на «Общество друзей конституции»). Мир «перехода» на самом деле являлся рааем для преступников.

«Философия в будуаре» - произведение, где изобилуют сексуальные жестокости, порок и зверство, которые оправдываются на том основании, что эти вещи являются «республиканскими». Оно пронизано иронией, обличением «добродетельной республики» Робеспьера с ее фальшивым видением природы, построенном на несчастье и кровавой резне, которые довелось наблюдать Саду, находившемуся в Бастилии Планомерно доказывая необходимость соответствия Закону Природы, говоря, что идеальная республика должна следовать примеру Природы и в том, что касается сексуального поведения, традиционно отодвигаемого на второй план, что она должна не только терпимо относиться к проституции, но и принуждать к ней всех женщин, приучая к этому занятию с детства (где, в конце концов, Природа запрещает это?), Сад доводит до абсурда идеи революции и тем самым дает понять их несостоятельность.

Таким образом, де Сад видит ценность тех же идеалов, что и другие деятели Просвещения, но пользуется иными методами: он не напрямую высмеивает критикуемые качества, а доводит их до абсурда, свою идею торжества Добротели доказывает, описывая мир торжества порока и несправедливости.

Де Сад только открыл завесу, скрывающую ценностный кризис его современности, за что и был гоним. А его слава как растлителя, преступника,

изобретателя всевозможных извращений пережила века и в силу слабости человека и неспособности признать эти пороки в себе и по сей день заставляет вести нескончаемые споры о губительном влиянии его философии.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де Жюстина, или Несчастья добродетели. Рассказы : перевод с : фр. / Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де (маркиз), Лисова, В., Марцун, В., Терешкин, Н. . - Хмельницк : АДА, 1991 . - 158с.
2. Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де Письма вечного узника : / Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де (маркиз), Загурская, Н., Боченков, А. . - М. : ЭКСМО, 2005 . - 607 с.
3. Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де Философия в будуаре : перевод с : фр. / Сад, Донасьен-Альфонс-Франсуа де (маркиз), Карабутенко, И. . - М. : Проминформо, 1992 . - 223 с.

Захарова В.Г. (*Харьков*)

Видеокультура в дискурсе современной популярной музыки: клип на постсоветском пространстве

Цель данной работы – проанализировать влияние визуального ряда массовой музыкальной культуры постсоветского пространства на подсознание человека, способы возбуждения и навязывания клипами желания у массового зрителя, выявить пути реализации «паноптического» контроля над формированием образа жизни и поведения человека, ставшего возможным благодаря широкой ротации и популяризации этих клипов, а также благодаря содержанию в них архетипов сознания, элементов «Друговости», завести к фаллосу, «детской сексуальности», «мускулиности», эффекта «травмы», «плохой и хорошей груди», страха кастрации и многих других основополагающих парадигм в психоанализе.

Материалом для работы будут являться клипы наиболее часто ротируемых в эфирном пространстве популярных музыкальных каналов М1, OTV, MTV Россия на период с ноября 2009 по январь 2010. Я использую материал исключительно русскоязычных музыкальных видео, созданных на постсоветском пространстве в Украине и России, чтобы выяснить насколько высок уровень массовой культуры (или скорее низок), а так же, разумеется, чтобы иметь возможность в дальнейшем сравнить продукты «нашего» шоубизнеса с гегемонным американским.

Методология, использованная в данной работе, имеет претензию быть схожей с методологиями С. Жижека, Ж. Лакана, З. Фрейда, Ж. Бодрийара, М. Фуко и методологией феминизма.

Т. Адорно пишет о несостоятельности психоанализа по отношению к произведениям искусства, он приводит там множество доводов, с которыми можно согласиться. Однако, клипы не являются произведениями искусства.

Повторим за Жижеком, что нам нужна реальность в самой иллюзии. В работе «Добро пожаловать в пустыню реального» Жижек утверждает, что все мы – маленькие потребители, живущие в мире рекламы и приятных иллюзий. И только одно способно возбудить страх – это понимание того, что этого всего не существует.

Но даже после перечисления всех нарывов современной поп-видеокультуры, я могу сказать вопреки Фрейду о своем довольстве этой самой культурой. Закончить я хочу так же цитатой – одним из афоризмов Гегеля: «Зло находится также в самом невинном взгляде, который воспринимает Зло вокруг себя», перефразируя его в «масскульт и попса находятся и в самом интеллектуальном взгляде, который воспринимает их вокруг себя».

**Дубина О.О. (*Черкаси*)
ІДЕЯ ГЛОБАЛЬНОЇ ЕТИКИ, ЯК НАСЛІДОК РЕАНІМАЦІЇ
ЗАХІДНОЇ МОРАЛІ**

Вся історія людства – це процес знаходження адекватних засобів пристосування до чужорідного середовища – природи. Мораль же з'являється разом з соціальним проявом, і є засобом виживання біологічно недосконалої істоти – людини. Звідси прагнення осягнути і підкорити дійсність розумом і навпаки, повністю підкорити свою суб'єктивність, слідувати спонтанній природній сутності. Моральний лад не може бути чимось зовнішнім, для його повноцінного існування людина має стати моральною в собі, мати відповідні світоглядні позиції.

Сучасний західний світ перебуває в непростій ситуації. З одного боку людина прагне ще раз підкреслити свою домінанту в світі як творця майбутнього планети, а з іншого, вона все більше переконується в своїй безпорадності, навіть перед тим, що створює. Європейська цивілізація ХХІ століття може похвалитися прогресом в пізнанні, освіті, проте чомусь не в суспільній моралі. Профанація моралі засліпила очі і серця. Напруження в нашему просторі зростає. Мистецтво губиться серед конгломерату знаків, символів, понять, шукаючи вираження в цинічних, епатажних витівках. Долаючи сучасне декадентство, Західний світ може творити краще, а отже повинен.

Впродовж історії змінювалися культури, світогляди, ідеали – як наслідок, маємо багато духовних надбань. Однак в стрімкому вирі подій останніх століть не було достатньо часу, аби обрати зі здобутого краще і відкинути гірше. Можливо, це спричинено певним законом фізичного невстигання людської істоти за течією дійсності та неспроможності її адекватної оцінки. Сьогодні наше завдання в освоєні цього закону.

Західноєвропейська культура останніх часів – це прагматична культура . Її принципом стає: “Добре все те, що мені вигідно”, внаслідок чого західна людина починає дедалі гостріше відчувати внутрішню порожнечу. Житель заходу прагне пояснити те, що відбувається навколо нього, знайти в цьому сенс, рівновагу. В протилежному випадку – впадає в певну “ескейпізацію”, що і штовхає його звернутися до східної релігійно-філософської традиції, до її

гармонійних ідеалів. Таким чином “етика діяння” , як закономірний вияв західноєвропейської самовпевненості, несла собою потенційну катастрофу для всього людства. Усвідомлення цього було новим для Заходу, а для Сходу, вже в 1 тисячолітті до н.е. було закріплене в постулаті “ етики недіяння”, даоському У-Вей.

Захід і Схід - два різних світи, дві різні культури - тепер, коли піднімається питання створення ідеї глобальної етики, віднаходять можливість для конструктивного діалогу, задля підтвердження прихильності до загальних моральних засад. Доказом цьому соціальний проект “ Порядок денний на ХХІ століття” і похідна від нього ”концепція сталого розвитку” – це нова парадигма у розв’язанні співвідношень між економічною, соціальною та екологічною сферами. Домінантами тут виступають соціальна справедливість і екологічна безпека, відповідно до яких координує свою діяльність економічна сфера.

На даному етапі людина будує етику відносин не лише в міжлюдських стосунках, а й відносно природи, світу загалом, як самоцінних суб’єктів моральних зв’язків. Г.В.Ф. Гегель твердив, що в людині зібраний весь олімп богів, отже, маємо розумно розпоряджатися своїми дарами. Людське покликання – долати в світі хаос і праугнути кращого.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Етос і мораль в сучасному світі./ Аболіна Т.Г., Єрмоленко А.М., Кисельова О.О., та ін. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 200 с.
2. Малахов В.А. Етика: курс лекцій : Навч. Посібник. – К.: Либідь, 2006. – 384 с.

**Ляшенко К.Н. (*Одесса*)
«ФИЛОСОФИЯ МИЗАНТРОПИИ» ЛЬВА ШЕСТОВА**

Известно, что Лев Шестов видел в Блезе Паскале человека, который «ничего не ждет от мира, которому ничего не нужно, который ничего не

боится, которому не импонирует никакой авторитет, который думает, ни с чем не считаясь и ни с чем не соображаясь» [1, с. 317]. Однако тот факт, что философское творчество французского мыслителя 17 века дошло до наших дней, говорит о том, что не многие люди разделяли точку зрения «Черного человека». «Все прощается «возвышенному мизантропу» [1, с. 318], – пишет Шестов, имея в виду, что Паскаля просто не поняли. Разве сохранили бы люди философские идеи (не поддающиеся политизации) «мизантропа» (воспевающего отказ от самого дорогого – покоя), не будь возможности выдать желчность человеконенавистничества за альтруистическую обеспокоенность христианина спасением заблудших душ? Ответ очевиден.

Придавая шестовской интерпретации «Мыслей» историко-философское значение, Бердяев счел Шестова «обреченным на непонимание» Паскаля. Однако не использовал ли Шестов, отдающий предпочтение «апофатике», философию Паскаля в качестве материала для собственной философии?

Шестов как-то писал о том, что Достоевский, скрываясь за спинами некоторых своих литературных персонажей, продвигал идеи, которые никогда бы не решился высказать от собственного имени. Значительно безопаснее «продать мир за чашку чая» от лица какого-нибудь коллежского асессора, когда вся ответственность ложится на плечи вымышленного человека. Подобную «увертку» совершает и Шестов. Фаня Шварцман, сестра Льва Исааковича, утверждая, что ее брат интересуется одними «невротиками» (Шекспир, Достоевский, Ницше, Кьеркегор), добавляла: «анализируя своих литературных пациентов, Лев пользовался ими как масками, а занят он был все время самим собой, самоанализом» [2, с. 65].

Так Паскаль «Гефсиманской ночи» оказывается самим Шестовым, сознающимся в собственной «мизантропии» (которую сейчас можно с уверенностью назвать «возвышенной»). Именно Шестов был ненавистником «всемских» ценностей, и в первую очередь – «ненавистником разума».

Как «ненавистник разума» Шестов не может не выступать также и ненавистником носителя и защитника этого разума. Споря с «апостолами

рационализма», он в то же время спорит с теми, кто этот рационализм «воплощает в жизнь».

Философы, ратующие за диктатуру разума, борются с единичным посредством обобщения, выведения закономерностей, рационализацией опыта и принципиальной индифферентностью к исключительному. Их работу, вне каких-либо теорий, продолжают люди (далекие от философии) посредством переноса – вместо чернильного пера они берут в руки железную палку и без каких-либо раздумий и колебаний ломают хребет всякому попавшемуся на их пути исключению. И эти люди, с точки зрения Шестова, куда более последовательные и убедительные – ибо методы их заимствованы у самой Необходимости.

Посему «мизантропию» Шестова можно считать определенным откликом на агрессивно-усредняющее обыденное бытие, в котором «безумие» сводится к числу пороков, а для каждого «безумца» найдется персональный «стул для молитв». И Шестов был типичным «обратным симулянтом» [3, с. 365].

Отсюда и экзистенциалистское неприятие гуманистической идеализации, основанной на скрытом презрении к Личности. «Любить общечеловека – значит наверно уж презирать, а подчас и ненавидеть стоящего подле себя настоящего человека» [4, с. 197], поэтому «лучше насилие над реальным живым существом, чем призрачное попечение о безликих порядковых числительных!» [5, с. 41].

На любовь к «конкретному ничтожеству» или к «идеализированному трупу» Шестов отвечает любовью к «великим ненавистникам» [6, с. 11] (т.е. до конца последовательным «мизантропам», т.е. «великим ненавистникам» самих себя, ненависть коих питает тоска об ином человеке (об ином мире)).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Шестов Л. На весах Иова: странствования по душам. – М.: Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – 463 с.
2. Штейнберг А.Л. Шестов// Синтаксис. – 1990. – 28. – С. 44-82

3. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления// Философия трагедии. – М.: АСТ, Фолио, 2001. – С. 319-378.
4. Достоевский Ф.М. Дневник писателя// Post Scriptum. Сборник. – М.: Эксмо, 2007 . – С. 171-776.
5. Бубер М. Я и Ты// Два образа веры: Пер. с нем. – М.: АСТ, 1999. – С. 24-121.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем.. – Х.: Фолио, 1999. – 342 с.

**Удотов В. К. (*Киев*)
«Книжное» мировоззрение Н. Смирнова-Сокольского**

В докладе затрагиваются вопросы выдающегося значения Н. Смирнова-Сокольского в развитии теории книжного дела, как общей, так и специфической для него самого позиции по отношению к печатному слову. Изменение парадигмы от простого книжного собирательства к изучению и, часто несвойственному для библиофила, внимательному прочтению редчайших изданий. В этом солидарен с Маяковским, который тоже любил «все живое» и в прочтении тоже. Доклад полностью основан на работе всей жизни автора – «Рассказы о книгах». Условно состоит из таких тем:

1. Некоторые биографические данные и жизненный путь Смирнова-Сокольского. Считать несочитаемое: 45-летний юбилей выступлений на эстраде и преданность книжном делу – только так могла сложиться личность автора.
2. Некоторые разделы из «книги о книгах» и попытка творческого осмыслиения вопросов, в ней затронутых. Здесь несколько аспектов:
 - Дело всей жизни: уникальность коллекции книг. Введение автором и приданье значения термину «прижизненное издание». Работа, принципиально рассчитанная на широкий круг читателей

- Мнение о базарной литературе и беллетристике, их трансцендентная суть и значение как ступени в выработке вкуса, освоении литературы

- Марксизм в России. Громко звучащее название и чиновники среднего звена, от «халатности» которых идейное течение стало доступным. Каким образом наиболее известному сочинению Маркса удалось избежать цензуры, люди и обстоятельства, от которых это зависело

3. Электронные книги. Попытка осмыслиения неизбежности смещения акцентов в сторону от абсолютизации документальных данных, печатных изданий и проч. Термины «действительность» и «реальность». Насколько затронута максима ознакомиться с документом *de visu*. Проект поисковых систем о перемещении печатных изданий в цифровой вариант, их окончательная доступность

Ник. Смирнов-Сокольский, «Рассказы о книгах», Изд. пятое, Москва, «Книга», 1983

Кроме пятого издания «Рассказов о книгах» и замечаний к нему, для разкрытия темы З доклада используется также исключительно материал электронных ресурсов

**Коваленко А.П. (*Черкаси*)
ДО ПИТАННЯ ФОРМАЛЬНО-ЗМІСТОВОЇ ЄДНОСТІ ТВОРУ
МИСТЕЦТВА В ЕСТЕТИЦІ Д. ЮМА**

Розглянуте нами питання пов'язане з тими тенденції, які панують в сучасних естетичних поглядах, а саме: формалістичність естетичної практики сьогодення, згортання репрезентативної функції мистецтва в некласичну добу, поширення суб'єктивістських тлумачень феномену естетичного. Їх зародження виявляється в естетиці XVII – XVIII ст.

Д. Юм, який в своїй філософії розробляв питання сутності та механізму дії людських пристрастей, розглянув трагедію саме у цьому ракурсі. В своєму есе «Про трагедію» він ставить питання про природу «задоволення, яке отримує глядач добре написаної трагедії від горя, страху, гніву, тривоги та інших

пристрастей, які самі по собі є неприємними та важкими»[2]. Філософ дає відповідь в аристотелевому дусі, наголошуючи що негативний зміст долається художньою формою. Це відбувається, на думку Д. Юма, на рівні переживання реципієнта, тому проблемність трагічного полягає у з'ясуванні суб'єктивно-психологічного механізмі такого подолання.

Ця проблема Д. Юмом зводиться до переживання двох протилежних пристрастей з приводу одного об'єкту. Таке рішення відсилає нас до тих думок, які викладені ще в «Трактаті про людську природу», де Д. Юм приділяє увагу змішаним пристрастям: коли один об'єкт може викликати протилежні пристрасті, які змішуються та можуть посилювати одна одну [3, 353].

Конкретизуючи та розвиваючи ці ідеї в своєму есе, Д. Юм пише, що форма (під нею філософ розуміє красномовство, талант акторів, риторичні прийоми, мовні засоби тощо) викликає надзвичайно потужний позитивний ефект, що «глушить» негативні пристрасті, які не просто послаблюються, а й підсилюють позитивні. Таким чином, загальний імпульс пристрастей, які викликані трагедією, переживається як позитивний, приємний. Такий ефект досягається лише при обмеженій насиченості змісту негативними пристрастями. Інакше негативні пристрасті стануть сильнішими за позитивні, і від так трагедія не зможе викликати останніх.

Отже мова йде про співвідношення двох протилежних пристрастей, більш сильна з яких починає домінувати над слабшою та «приглушувати» її, незалежно від того, чим викликана кожна з них. Тому фактично Д. Юм розглядає пристрасті щодо двох різних предметів, які поєднані своєю одночасністю. Людина переживає не з приводу трагедії, як формально-змістової єдності, а окремо з приводу форми та з приводу її змісту, поєднуючи їх та віддаючись більш сильній пристрасті. Фактично трагедія втрачає свою єдність, розпадаючись на зміст та форму, при цьому зміст трагедії виводиться за межі естетичного, адже він принципово не може приносити задоволення.

На нашу думку, нівелювання значення змісту позбавляє сутності не тільки трагедію, а й твір мистецтва взагалі, адже трагічне (що зазначав і сам Д. Юм)

виходить за рамки лише трагедії та виявляється в інших видах мистецтва: живописі, музиці тощо, попри відмінне співвідношення змісту і форми в їх творах. Отже специфічність твору мистецтва не можливо вивести з приєднання відокремленого переживання змісту до переживання форми. Це переживання є так само цілісним за своєю природою, як і твір, і не зводиться до домінанти приемного над неприємним, форми над змістом.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Cohen T. Hume's Aesthetics / T. Cohen, S. Davies // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – <http://plato.stanford.edu/entries/hume-aesthetics/#Rel>
2. Hume D. Of Tragedy / David Hume. – <http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/humed/tragedy.htm>
3. Г'юм Д. Трактат про людську природу / Девід Г'юм. – К.: Видавничий дім Всесвіт, 2003.
4. Кривцун О.А. Эстетика / О.А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс, 2000.

Бабенко Е.С. (Хар'ков)
ЭРОТИЗАЦИЯ ФАШИЗМА В РОМАНЕ Ж. ЖЕНЕ «ТОРЖЕСТВО ПОХОРОН»

Необычайная свобода нравов, царившая в Германии конца 20-х годов, не только сопутствовала приходу к власти нацистов, могла бы служить примером терпимости к любым проявлением сексуальности во всем ее многообразии – немецкая держава была поистине декадентской. Культ мужского тела и идея маскулинности в фашистской Германии выдвигается как общепринятый стандарт для женщин и мужчин, соответствие которому давало некоторые перспективы и привилегии в нацистском обществе.

В свете романизации и эротизации фашизма стоит рассмотреть фигуру французского писателя, драматурга и вора – Жана Жене. В своем романе «Торжество похорон» он открыто заявляет о поклонении униформе, повадкам и агрессивному поведению нацистов.

Оптимальным методологическим подходом к проблеме является подход М. Фуко в работе «Надзирать и наказывать».

С приходом к власти Адольфа Гитлера начинается диктатура не только общественной жизни, но и личной (интимной), формируя садо-мазохистскую извращенную сексуальность, неразрывно сплетенную с идеологией. Для Жене фашизм, гомосексуализм и садо-мазохизм – понятия, которые не могут существовать в отдельности. В «Торжестве похорон» можно вычленить два ведущих мотива: эротизация и сексуализация образа «доминанта и сабмиссива», а также «образ палача».

Интереснейшим явлением у Жене представляется принятие эстетики садо-мазохизма как естественной. Это в большей степени паноптическое насилие, где власть вступает в силу не посредством физического влияния, а при помощи фантазий пытаемого тела. Предельная эротизация мазохистского удовольствия от действий власти для Жене наступает в акте насильственного подчинения наказуемого. Так, сексуальная харизма, по Жене, может и должна оправдывать самые зверские преступления.

Образ палача у Жене – не просто символическая фигура осуществления наказания, но и также символ германской нации. Палач является фукоанским «механизмом вычитания», имеющим власть над жизнью и смертью.

Соблазнительность власти фашизма заключается в отсутствии акцента на власть-знание, а делает акцент на власти физической. Садомазохизм - это не мода и не блажь, а одна из актуальных форм современной сексуальности, именно по этому современный садо-мазохистский шоп представляет собой музей фашистской сексуальности. Именно потому для Жене как человека, восхищавшегося абсолютным злом, образ фашиста, является пиковым проявлением животной сексуальности, при воздействии которой общественные табу перестают иметь всякую силу.

Коновалова С.П. (Харків)
АКЦІОНІЗМ ЯК МЕТОД СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ПРОТЕСТУ
(НА ПРИКЛАДІ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ГРОМАДСЬКИХ
ОБ'ЄДНАНЬ В 2008-2009 РОКАХ)

Результатом змін, які відбувалися протягом ХХ століття, стало в тому числі формування принципово нової мистецької парадигми в межах постмодерністського дискурсу, що відзначилося появою ряду інноваційних мистецьких явищ, таких як перформанс, хеппенінг, інсталяція тощо, переходом від традиційних об'єктно-орієнтованих до процесуально-орієнтованих форм.

Action art (англ. Action – дія, вчинок; Art – мистецтво) або акціонізм – узагальнена назва для мистецьких явищ, які характеризуються уявленням про творчість як процес, свідомою відмовою від образотворчої об'єктності мистецтва. Говорячи про акціонізм як метод соціально-політичного протесту, ми маємо на увазі ті приклади діяльності громадських об'єднань, які можна за рядом ознак розглядати в площині мистецтва дії. Міграція останнього в політичну сферу проходить неоднорідно: акції протесту можуть включати в себе як самодостатні хеппенінги та перформанси, так і окремі їх елементи.

Оираючись на визначення поняття “перформанс” А. Ковальова вважаємо, що ключовою проблемою в аналізі того чи іншого публічного дійства в контексті action art є самоідентифікація учасників як суб’єктів творчого процесу [2]. Показовою є діяльність Чорного Блоку (англ. Black Bloc), відкритої інтернаціональної групи анархістського спрямування. Свою назву Black Bloc отримав завдяки зовнішньому вигляду учасників акцій, які надають перевагу однотипному чорному одягу з характерними елементами: хустки, капюшони, нашивки з червоно-чорними пропорами та девізами. Вибір подібного стилю обґрутується необхідністю зберігати анонімність під час масових демонстрацій, несанкційованих акцій тощо. Між тим, ключову роль, на нашу думку, відіграє мотивація демонстрантів до вибору моделі поведінки як способу презентації. В інтерв’ю ЗМІ, на сторінках власних інтернет-

щоденників активісти Чорного Блоку вказують на “іншу, символічну” мету використання вищезазначених атрибутів одягу — створення ефекту [sic] однієї потужної чорної маси. Це дозволяє нам визначати окремі складові тактики Чорного Блоку як елементи акціонізму, щоправда зважаючи на їх несамостійність.

Інший приклад action art в «культурі протесту» - акції московської арт-групи «Война», яка на українських теренах стала широковідомою після скандалної акції протесту проти дій Національної експертної комісії із захисту суспільної моралі (2 листопада 2009 року). В той же час в Україні діє ряд громадських об'єднань, що не презентують себе з позиції мистецьких груп, проте є організаторами заходів, за формулою порівнянних з перформансами арт-групи «Война» та їм подібних. Як приклад доцільно розглянути діяльність жіночої організації “Femen”, що стала відомою завдяки низці акцій, які незалежно від тематики несуть яскраво виражений сексуальний характер. Особливо цікавим це видається на прикладі акцій, направлених на боротьбу з проституцією. Використовуючи стандартизований образ проститутки, активістки «Femen» створюють типові ідеологізовані клішовані форми культури мас; послуговуючись фрагментами запозиченої мови, формують самодостатню інореальність, оформлену в часі та просторі ситуацію.

З усього вищезазначеного можна зробити висновок, що action art, утверджуючи власні принципи руйнації кордонів та мистецьких стереотипів, дифузує в сферу політичного, стаючи звичним елементом так званої «культури протесту». На нашу думку, сучасні політичні перформанси, хепеннінги є самодостатніми мистецькими артефактами, які несуть в собі самостійну художню цінність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну. 2-е изд.; перераб. и доп. — М.: Академический Проект, 2006. – 448 с.
2. Ковалев А. Жест времени и время жеста / Ковалев А. // World Art Музей. — 2007. — №28-29 — С. 5-15.
3. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. — СПб.: Алетейя, 2000. — 347 с.

Гошук О.Ф. (*Острог*)
ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Сучасний світ у багатьох важливих відношеннях перетворився на єдину систему внаслідок зміцнення стосунків взаємозалежності, в яких сьогодні фактично заангажована кожна людина. Глобалізація впливає на соціокультурні, психологічні і моральні засади та форми буття людей. Руйнується попередній звичайний спосіб життя, натомість виникає своєрідний „світ без опори”, в якому не завжди просто визначити пріоритети й однозначні світоглядні орієнтири. Як зазначає Е.Гіденс, „помилково вважати, що глобалізація стосується лише великих систем на кшталт світового фінансового порядку. Глобалізація – це не тільки про те, що „ген там”, про щось дистанційоване й надто віддалене від індивіда. Вона також стосується феномена „ось тут”, що впливає на інтимні і персональні сторони нашого життя” [2, с.34].

Це справді всеохоплюючий процес, що супроводжує перебудову культурного поля нації відповідно до тих кардинальних змін, які відбуваються в її житті. Річ в тому, що така перебудова, як правило, починається із переосмислення сфери пам'яті як компоненти культури. Щоб не втратити відчуття власного „Я” перед загрозою суцільної уніфікації, що її несе із собою глобалізація суспільного життя, слід звернутися до власних джерел у пошуках ґрунту, потрібно знайти ті цінності та пріоритети, які б сформували базис для нашої ідентичності.

Буде правильним зазначити, що про ідентичність по-справжньому починають говорити тільки тоді, коли вона опиняється в кризовій ситуації. Так ѿ у сучасному світі „проблема, яка мучить людей, - пише З.Бауман,- в тому, яку ідентичність вибрati і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше выбрана ідентичність втратить цінність чи позбавиться спокусливих рис” [1, с.65].

Сьогодення показує бівалентність становища культурної ідентичності. З однієї сторони посиленню культурної ідентифікації сприяє те, що культурні особливості менш підвладні змінам, аніж економічні чи політичні. Внаслідок такої ригористичності їх значно важче сумістити, а у випадку конфліктної ситуації звести до компромісу.

Однак з іншої позиції потрібно врахувати вплив глобальної культури, експансія якої сприяє руйнуванню культурних ідентичностей світу. Адже механізми впливу глобальної культури на масову свідомість спричиняють знищенню ментальних систем, які вкорінені в автентичних культурах. Якщо ці притаманні національній свідомості народів схеми не збігаються із стереотипами, установками, образами глобальної культури (а це здебільшого так і є), то національна культура вимушена виробляти трансформаційні схеми для того, щоб засвоювати те, що їй чуже, щоб у якийсь спосіб відповідати вимогам глобалізаційних тенденцій у світі. У кінцевому рахунку відбуваються зміни культурної ідентичності народів, які підпадають під масовий вплив глобальної культури.

В зв'язку з цим активний пошук ідентичності сьогодні – це процес пошуку свого місця у світі, що стрімко глобалізується і водночас локалізується, це спроби відповісти на питання: «Як продовжувати бути тим, чим я був, у світі, де те, чим я є, вже не існує?».

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире // Бауман З. Индивидуализированное общество.- М.,2002.-340с.
2. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя.- К.: Альтерпрес,2004.- 451с.

Щеглова Н. В. (*Острог*)
Альтернативне бачення майбутнього розвитку культури в умовах
антиглобалізму

Альтернативне бачення майбутнього розвитку культури пов'язане насамперед із антиглобалістськими рухами. Як зазначає О.В. Бузгалін у своїй статті: «Альтерглобалізм – це принципово нове явище, яке стало чи не самим помітним соціальним феноменом ХХІ століття.» [2].

Альтерглобалізм – феномен сучасної культури, який виник в лоні антиглобалізму, проте має певні свої особливості, що дещо різнятися його від антиглобалізму як такого [1]. Це соціальний рух, котрий підтримує деякі аспекти глобалізації і виступає за альтернативні зміни в ній. Цей рух підтримує міжнародну інтеграцію, побудовану на демократичних засадах. Альтерглобалізм виступає не проти самого процесу глобалізації, а проти її негативних наслідків. Поваливши капіталістичну систему, антиглобалісти пропонують реальні нововведення, які стануть альтернативою сучасним і мають замінити стару систему на нову більш гуманну, проте не менш дієву [9].

Цими змінами мають бути: знищення несправедливості та створення нового типу суспільства - справедливого. Плодами глобалізації може користуватись невелика частина тих людей. [6]. Тому члени антиглобалістичних об'єднань виступають за модель нового світу майбутнього без репресій капіталізму. Альтерглобалісти говорять: «Ми не просто заперечуємо глобалізацію, неолібералізм і капіталізм (у кінцевому рахунку, вони ж існують об'єктивно, як даність), ми виступаємо за їх подолання, за іншу, альтернативну глобалізацію - за вільне соціалістичне суспільство, засноване на прямій демократії, рівноправності, самоврядуванні, де пріоритетом буде людина, а не прибуток» [9].

Таким чином альтернативне бачення майбутнього розвитку культури полягає у баченні антиглобалістами такого майбутнього як:

- За антимілітаристське майбутнє;
- За майбутнє без світового капіталу та його влади над людьми;
- За доступ до безкоштовної та якісної освіти для всіх;
- За повне і беззаперечне припинення дискримінації жінок;
- За єдність робітників всіх рас і національностей, за активну участь у боротьбі проти всіх форм дискримінації та проти всіх фашистських та расистських «теорій»;
- За екологічно відповідальну і стабільну економіку;
- За суспільну власність;
- За знищення капіталізму, приватної власності і державної системи, що стоїть на варті буржуазних надприбутків;
- Проти влади, але за ліберальний соціалізм; за «владу народу».

Таким чином, антиглобалістичні об'єднання випродуковують власну нову парадигму світу. Цілі можна досягти за допомогою мобілізації мас: «Мільйони сильніші за міліонерів». Проте, це все нагадує колишній комунізм. Історія не повторюється, але можливість змінити її хід у наших руках і певним чином альтерглобалісти пропонують таку можливість.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бузгалин А. В. Альтерглобализм как феномен современного мира. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/N2004fulltext/2003/2/6.htm>
2. Альтерглобалізм. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org>
3. Что такое альтерглобализм? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://antifa.p0.ru/publ/3-1-0-17>
4. Новое глобальное сопротивление. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: - <http://svetlov2004.narod.ru/Antiglobalism.htm>

Ткаченко А.О. (*Одесса*)
**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ РОЛЬ ВИЗУАЛЬНЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ
АРХИТЕКТУРНЫХ ОБРАЗОВ И СИМВОЛОВ В ПРОЦЕССЕ
ФОРМИРОВАНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЧЕЛОВЕКА**

Как известно, романский стиль господствовал в Западной Европе в X—XII вв. Церковь была еще очень слаба, в Европе бушуют колоссальные междоусобные войны, с востока Европа опустошается набегами кочевников (мадьяр, тюрков и др.), с севера — набегами викингов.

Как правило, романские храмы находились недалеко от стен замка. Визуально и идеологически романский храм — это убежище. Храмы неоднократно выполняли роль «крепости для народа».

Узкие окна не давали проникать большому количеству света, поэтому освещение исключительно искусственное. Романский храм — прямое

проявление тяжести и кризисности того времени, поэтому, основная задача романского храма – создать визуальное ощущение защищённости.

На смену романскому стилю, как нам известно, приходит готический. Готика зародилась в [XII в.](#) на севере Франции, позже она распространяется во всей Западной Европе.

В эпоху готики церковь достигает небывалого могущества. Церковь выступает неким централизатором, дает Европе единую идею.

В отличие от романского стиля с его круглыми арками, массивными стенами и маленькими окнами, для готики характерны арки с заострённым, устремленными верх куполами, а так же узкие и высокие башни и колонны, многоцветные [витражные](#) стрельчатые окна. Все элементы стиля подчёркивают вертикаль. Это и является главной визуальной задачей готического собора - церковь направляет людей к Богу.

Окна в готическом храме находятся со всех четырёх сторон, они огромны и величественны. Витражи, пронизанные солнечными лучами, в наибольшей степени воплощают средневековые представления об одухотворенности материи, о неком божественном свете. В готическом храме очень ярко проявляется идея «лестницы к Богу».

Таким образом, можно подчеркнуть особую целесообразность и мировоззренческую роль религиозной архитектуры в средние века, и ее влияние на процесс формирования средневекового человека, его сознания.

Наукові читання 2011 року

Глебович Д. О. (*Львів*)
**ФІЛОСОФІЯ ЕТНОКУЛЬТУРИ ЯК НОВІТНІЙ НАПРЯМ
УКРАЇНОЗНАВСТВА**

Сутність філософії етнокультури полягає у більш глибокій рефлексивності (у порівнянні з етнокультурологією) філософського аналізу "духовної

"метафізики" культури. Відтак філософію етнокультури можна визначити як "систему теоретичних знань, в якій осмислються загальні закономірності виникнення, сутності й функціонування культурних цінностей окремих етнонаціональних спільнот і регіонів" [3,с.8].

Серед методологічних засад дослідження і вивчення української культури центральним принципом філософського осмислення етнокультурної специфіки виступає теоретична кореляція загальнолюдського, етнонаціонального та регіонального в культурних змістах і формах, що побутують на різних духовних територіях. "Як би не різнилися етнокультурні цінності, всім їм притаманне певне співвідношення універсального і партикулярного, спільногого і специфічного в їхніх інваріантах і вартісних смыслах" [3,с.9]. З даного положення логічно випливає висновок, що мова культури має як універсальний, так і національний дискурси, і реалізується через діалог (полілог) та інші форми і способи міжкультурної комунікації, базованої на принципах рівноправності, релігійно-духовного екуменізму і толерантності. Слід особливо підкреслити, що справжні цінності етнокультури, з одного боку, відкриті всьому людству, як носії загальноприйнятих гуманістичних ідей, а з іншого – є вичерпно доступними, адекватно зрозумілими лише виключно носіям відповідної етнокультурної ментальності.

Серед універсальних категорій філософії етнокультури варто виділити такі: *архетип, *глокалізація, *дискурс, *діалог, *екогуманізм, *екофільність, *еніоестетика, *європейськість, *інставрація, *кенотип, *культурографія, *номадизм, *полілог, *сакрум, *сигнатура, *трайбалізація, *трансавангард, *хронотоп. Для з'ясування етнонаціональної та регіональної специфіки вітчизняної культури також широко використовуються такі категорії і поняття: *антейзм, *візантізм, *естетика дивовижності, *етнокультурна регіоніка; *етноментальність; *кордоцентризм; найвізм; *панестетизм; *святовідношення, *українське бароко (необароко), *український сецесіон.

Ще однією новаторською темою дослідження в царині філософії етнокультури є вивчення і осмислення феномену трансгресії профанного у

сакральне в українській етнокультурі, перетворення буденного світовідношення у свято-відношення. Варто наголосити, що свято-відношення становить провідну рису української етноментальності, яка зумовлює релігійність, панестетизм, кордоцентризм, романтизм, ліризм української національної культури. Провідну роль у свято-відношенні відіграє релігійність, сакральність національної художньої творчості. Дійсно, як свого часу слушно зауважив знаний релігійний філософ доби "Срібного віку", виходець з Поділля Василь Зеньковський: "Будь-яка культура релігійна у своєму основному смислі, навіть, коли її емпіричний зміст стоїть поза релігією" [2, с.259]. Подібної точки зору притримувався і всесвітньо відомий британський історик, соціолог і філософ Крістофер Доусон, котрий підкреслював: "Ми не зможемо зрозуміти культурні досягнення, допоки не зрозуміємо релігійні вірування, що стоять за ними" [1, с. 91].

Таким чином, філософія етнокультури постає світоглядно-методологічним фундаментом етнокультурології.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Доусон К.Г. Религия и культура [Пер. с англ., вступ. ст.: Кожурин К. Я.]. - СПб.: Алетейя, 2000. – 281с.
2. Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Православие: pro and contra. - СПб.: Алетейя, 2001. – С.258-278.
3. Личковах В.А. "Філософія етнокультури. Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури". - К.:ПАРАПАН, 2011.-196с.

Кугушева А.Ю. (*Симферополь*) ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ «АПОКАЛИПСИСА СЕН-СЕВЕРА» (XI в.)

Проблема соотношения предмета и среды в искусстве относится в литературе к изучению натюрморта XVII-XX вв. Средневековая алтарная и станковая живопись, а также книжная миниатюра заслуживает отдельного

исследования. Отчасти данная тема рассматривается в работе Б.Р. Виппера «Проблема и развитие натюрморта». Понятие пространственности в живописи раскрывается в работе П.А. Флоренского «Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии».

Иллюстрацией к проблематике предмета и среды в романском искусстве служат миниатюры «Апокалипсиса Сен-Севера», выполненного на юге Франции между 1023 и 1072 гг. Стефаном Гарсия Плацидой. В миниатюрах явно присутствует влияние северо-испанской школы.

Пространство листов строится в линейной плоскости. На ярком фоне, нередко состоящем из нескольких широких полос резкого, контрастного окраса, подобно фризу выделяются очерченные фигуры [4, с. 53; 3, с. 47]. Цвета и их соотношения, праздничность и тревожность воспринимаются вне их символики, предвосхищая чувственное восприятие предметов [5, с. 127].

Строгий ритм пространства собора в листе «Eglise de Smyrne» подчеркивает незавершенность жестов, напряженную динамику складок одежды фигур [6]. Нарочитым кажется различие между положением ангелов и людей, отмеченных печатью Божией, относительно земли, разделенной тремя линиями в иллюстрации «Les quatre anges aux quatre vents», также как и в последующих миниатюрах ангелов с чашами («Le premier ange verse sa coupe sur la terre») – композиция утрачивает пространственное единство, перестают существовать верх и низ листа. Фигуры и предметы, изображенные «плоскими, бестелесными, обратились почти в сокращенные символы вещей [1, с. 178]. Сложный ракурс крылатого быка и фигур мудрецов здесь сочетается с центростремительной композицией листа «Les vingt quatre vieillards», где обратная перспектива в очерченном круге вскользь качается сферической.

Общим местом в исследовании «Апокалипсиса Сен-Севера» является рассмотрение листа, ошибочно именуемого «Деяния антихриста». В действительности, сцена «La bête et les rois de la terre combattent», наполненная динамикой и лишенная композиционного единства, описывает наказание

Зверя и ложных пророков. Фантастичность образов ангелов, людей и животных сочетается с общим торжественным тоном иллюстраций [2, с. 273].

Выводы: Иллюстрации «Апокалипсиса Сен-Севера» представляют сложный этап развития пространственности в романском искусстве. Плоскостно-линеарное построение, обратная перспектива, символизм фигур и предметов органично соединены со сложными ракурсами и композициями.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Виппер Б. Р. Проблема и развитие натюрморта [] / Б. Р. Виппер. - Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2005. - 350. : цв. ил.
2. Всеобщая история искусств. Т.2. Искусство Средних веков. Книга первая / Под общ. ред. Б.В. Веймарна и Ю.Д. Колпинского. – М.: Искусство, 1960. – 509 с., LXXV, ил.; цв. илл.
3. История Западноевропейского искусства (III – XX вв.): Краткий курс / Под ред. проф. Н.Н. Пунина. – Л.- М.: Гос. Изд-во «Искусство», 1940. – 496 с., ил.
4. История искусства зарубежный стран. Т.2 /Общ. ред. М.В. Добролюбовского; ред. т. 2 Ц.Г. Нессельштраус. – М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1963. – 612 с.
5. Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии / Сост. игумена Андronика (А.С. Трубачева); ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 2000. – 446, [1] с., 1 л. портр., 1 л. ил.

Источники:

6. <http://beatus.saint-sever.fr/frameset/index.htm> (ссылка сделана 23.09.2011).

Ткачева А.А. (*Одесса*)

МИФ ОБ ОРФЕЕ В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Важным этапом развития античной культуры было появление мифов, связанных с именем Орфея. Он считается прародителем, божественным певцом и мудрецом, участником похода аргонавтов, усмирителем природных стихий. С именем Орфея связана система религиозно-философских взглядов, получившая название орфизм.

В мифе об Орфее содержатся константные мотивы, которые беспокоят человечество: смерть и бессмертие. В мифе показана величественная сила искусства в преодолении смерти и границы между живым и мертвым.

Миф об Орфее отражает взгляды греков и римлян на искусство, жизнь и смерть, любовь, бессмертие души. Античный миф, в общем, и миф об Орфее в частности отображает жизнь античного человека. А многочисленные изображения Орфея на античных фресках, мозаиках, предметах прикладного искусства, рельефы, изображающие сцены из жизни певца и поэта еще раз доказывают популярность этого образа в античности и указывают на тот огромный след оставленный им в истории.

Роль мифа об Орфее в контексте античной культуры остается актуальной в наше время. Об этом свидетельствуют многочисленные произведения искусства, использующие мотивы этого мифа.

Орфей известен не только как мифологический герой, но и как основатель и покровитель религиозно-мистического учения под названием орфизм.

В орфизме осуществилось единение двух противоположных начал: аполлонийской гармонии и дионисийского буйства: «Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений – Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей»[1, с. 158].

В мифе об Орфее содержится античное понимание важнейших духовных категорий – жизни, смерти, любви, и бессмертия души. В этом мифе запечатлен момент возникновения этих категорий в сознании каждого отдельного индивида, момент рождения античной индивидуальности и

осознание этой индивидуальностью своего особого уникального жизненного пути.

Орфей – это некий образ, приближающий людей и богов друг к другу, он находится на границе между миром живых и миром мертвых. Миф об Орфее фиксирует рождение индивидуального античного сознания в противовес общественного.

Не просто так в античной культуре Орфей находит срединное место среди богов – Аполлона и Диониса. Аполлон символизирует собой период античной истории, когда человек принимает мир таким, каков он есть, подчиняется мировому порядку и боится что-либо менять. Дионис символизирует собой период античной истории, когда человек обращается к своей индивидуальности, заглядывает вглубь себя, он не мирится с мировым порядком. В образе Орфея эти божества находят примирение, коллективное мирится с индивидуальным. Орфей приоткрывает живым завесу царства мертвых.

Орфей как герой не просто стремится обрести бессмертие. Орфей хочет обрести бессмертие в духовной памяти, в силе своего искусства.

Морис Бланшо делал акцент на Орфее как поэте, создающем свое произведение-Эвридику. В особенности здесь важно то, что издавна поэт считался медиумом между двумя мирами. Поэт с помощью своего творчества мог приоткрывать дверь в иной мир.

Миф об Орфее – это один из ключевых античных мифов. Он в полной мере раскрывает и объясняет культуру Античности. Этот миф прославляет творческую силу и стремление к развитию индивидуальности в каждом человеке.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. – Спб., 1998. – 303 с.

Настасийчук О. (*Одесса*)
ДОМ ПОЭТА КА ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Дома обладают памятью нескольких поколений, невидимо передаваемой и сохраняющей связь нынешнего поколения со своими предками. Ярким примером стал дом Максимилиана Волошина, ведь он является безмолвным свидетелем событий Серебряного века.

Словно охраняемый незримыми силами, прошел Дом Волошина через все бури XX века. Зачастую судьбой домам дано прожить гораздо больший век, чем их хозяевам. Но рано или поздно придет момент разрушения дома – момент смерти.

Многие современные философские работы посвящены размышлению о смерти, но не одна из них не касается смерти дома, а ведь дом - это особый универсум. И если задуматься, то сколько могут прожить дома? Ведь у каждого дома есть свой возраст. У каждого дома - своя судьба. И как бы мы не оберегали, не хранили дом, ничто не застраховано от случайностей и смерти.

Я рассматриваю дом как родной очаг, как место души, как жилище человека, но ведь Дом Поэта становится во многих судьбах чем-то большим, чем просто дом. Дом Волошина – это своеобразный целостный мир, в котором время как будто бежит по-иному, стрелки часов словно замедляют свой бег. Мы попадаем в мир гармонии и спокойствия, в котором, кажется, нет места хаосу. Это мир творчества, и, оказываясь там, непременно хочется перелистать томик стихотворений М. Волошина, М. Цветаевой... Под шум прибоя или шепот ветра строка за строкой всплывают стихотворения. И, возможно, в этих строках и проявляется смысл существования:

Будь прост, как ветр, неистощим, как море,
И памятью насыщен, как земля.

Вновь и вновь мысленно возвращаясь к родным местам Волошина, мне пришла идея сравнения Коктебельской обители со священным местом. И если, к примеру, церковь является священным местом, где веками накапливается

положительная, очищающая энергия, то, так же и Дом Волошина является местом сосредоточения творческой, живительной, духовной энергии. И если мы вспомним о том, что XX век для нашего отечества был веком атеизма, то, что иное как не дом Волошина было священным местом, местом где души людей разных вероисповеданий обретали покой?! Чего стоит одно лишь воспоминание Л. Дадиной?! «Надо знать наши советские будни, нашу жизнь — борьбу за кусок хлеба, за целость последнего, что сохранилось – и то у немногих, за целость семейного очага...каким контрастом сразу ударили меня Коктебель и М. А., с той его человечностью, которой он пробуждал в каждом уже давно сжавшееся в комок человеческое сердце, с той настоящей вселенской любовью, которая в нем была». Именно здесь была возможность пусты ненадолго, но позабыть о материальных заботах – отдохнуть душой. Да и сам хозяин дома, сопоставляет его со святым местом:

В те дни мой дом, слепой и запустелый,
Хранил права убежища, как храм.

Дом Поэта – единственный дом, волею судьбы, оставшийся целым от дачного посёлка Коктебель, выросшего в конце XIX – начале XX века, и едва ли не единственный в мире сохранивший тайну и обаяние эпохи Серебряного века, ту атмосферу, которая бытовала при жизни Максимилиана Волошина. В нём, как в раковине, затаились десятки тысяч жемчужин – предметов, обладающих исторической памятью, которые так дороги и близки нам.

Наукові читання 2012 року

**Кугушева А.Ю. (Симферополь)
ТЕМА БРЕННОСТИ ПЛОТИ В ЖАНРОВОЙ СЦЕНЕ РЕЙНИЕРА
КОВЕЙНА (1632-1681)**

Богатая иконография голландской и фланандской живописи XVII в. содержит немало примеров соединения жанровых сцен с натюрмортом.

Традиция, идущая от произведений Питера Артсена (ок. 1508-1575) и Иоахима Бейкелара (1530-1573), связана с показом овощных и мясных лавок, где основной акцент перенесен с человека на предметный первый план. Подобные произведения, воспевающие достаток, дары Помоны и Флоры, пронизаны всевозможными аллегориями. Любой предмет на картине, вне зависимости от формы, фактуры и цвета, становится «изобразительным слагаемым содержания полотна». [6, с.5]. В охотничьих натюрмортах с битой дичью птица была связана по смыслу со стихией воздуха, заяц ассоциировался с трудной добычей и т.д. [2]. В более широком смысле предметы обихода и дары природы «могли указывать на добродетели и пороки» [5]. В то же время, «художник не критикует и не облагораживает» действительность: каждая деталь прочно связывается с действительностью [3, с.7].

К жанровым сценам с привлечением натюрморта относится произведение «На кухне» фламандского художника Рейниера Ковейна (1632-1681). Одно время картина приписывалась кисти роттердамского жанриста Адриана ван Мааса (Adrian van Maas, 1649-1691). При сравнении ее с картиной Ковейна в музее города Дордрехта («Сцена на кухне», подпись «COVYN») подтвердилась версия об авторстве последнего. [1, с.104]. Две служанки чистят рыбу на кухне, на первом плане стол со снедью, ожидающей своего приготовления. В плане ассоциаций, предложенных Майер-Мейнтшел, эта жанровая сценка может быть связана с четырьмя стихиями: мясо, овощи и фрукты означают землю; котел с водой, медный кран и рыба в руках у служанок – воду; яйца и дичь – воздух; горящий камин у левого края картины – огонь. В то же время, картина могла иметь и иной, моральный смысл, говоря об участи бренной плоти.

В 1633 г. поэт Якоб Вестербан пишет оду «Похвальное слово селедке»: «Соленая селедка чистая, /Жирная, толстая и длинная, /Уже без головы, /Аккуратно разрезанная вдоль живота и спины. /Со снятой кожей, /Внутренности вынуты, /Сырые или жареные на огне, /Не забывать при этом о луке, /И прежде чем вечером поздно /Отправилось на покой солнце, /

Съеденные голодным <...>» [4]. Смысл этого стихотворения, равно как и рыбного натюрморта, неоднозначен. В католических странах рыба прочно ассоциируется с постом, ограничениями от соблазнов. Тема терзаний и тлена плоти связывается с историей Иова. Таким образом, рыба, равно как и прочая снедь на холсте, включается в круг мотивов страданий и бренности в варианте приготовления пищи и ее поглощения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Suremone—Ludwig—Museum Aachen. Schattengalerie Die Werke der Gemäldesammlung. – München, Hirmer Verlag, 2008. – 400 s.
2. Анализе Майер-Мейнтшел. Мир на столе. Натюрморт и его предмет // Выставка картин из музеев СССР и ГДР. Каталог / [Науч. ред. И.Е. Даниловой, В.А. Садкова]. – М.: Сов. художник, 1984. – [96] с., ил., 67 л. ил., цв. ил.
3. Голландский натюрморт XVII века : [Альбом] / Е. Ю. Фехнер. 2-е изд., доп. – М.: Изобразит. искусство, 1990. – 174,[1] с., цв. ил.
4. Кузнецов Ю. И. Социальное содержание натюрморта. Флора и фауна // Выставка картин из музеев СССР и ГДР. Каталог / [Науч. ред. И.Е. Даниловой, В.А. Садкова]. – М.: Сов. художник, 1984. – [96] с., ил., 67 л. ил., цв. ил.
5. Лернер П. Красноречие вещей // Юный художник. – №2, 2010 г. – С. 40-43.
6. Натюрморт – Still life: Выставка произведений живописи художников Российской Федерации. Москва. 1973: [Каталог]. – Л.: Художник РСФСР, 1975 С. – 439 с.: цв. ил.

Чейз А. М. (*Івано-Франківськ*) ЕСТЕТИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЧЕТВЕРТОГО ВІМІРУ

Порівнюючи всі етапи розвитку моделі Всесвіту в історії людства, можна дійти висновку, що після одновимірної моделі Стародавнього Єгипту прийшла

двовимірна модель античності, яку замінила тривимірна модель західноєвропейської цивілізації.

Аналізуючи історію живопису, ми знаходимо наочне підтвердження цієї тези. Якщо на малюнках стародавніх єгиптян всі події відбувалися виключно в лінійному просторі, то вже в античності живописний простір трансформується в плаский, двовимірний. Середньовічний іконопис досяг неперевершених результатів в «реалістичному» живописі, в якому з'являється глибина і перспективи – тобто третій вимір. Але вже після 1900 р. синхронно з появою чотиривимірного континуума Мінковського, художники зробили спробу ступити в четвертий вимір [1, с. 96-98].

Елементарні роздуми свідчать, що в цьому немає жодної містики. Логосфера як обсяг знань людства є накопичувальною системою інформації про світ. Інформаційна місткість системи зростає зі збільшенням її розмірів. Це призводить до перенасичення логосфери і як наслідок до потреби розширення моделі світу [2, с. 205-206].

Мауріц Ешер (Maurits Cornelis Escher (1898–1972)) одним з перших випробував методику переходу в четвертий вимір. Найбільш яскраво це простежується в картині «Порядок і хаос» (1950 р.), де символ четвертого виміру – додекаедр знаходиться в центрі тривимірного предметного світу. Наступна картина, аналог «Народження Афродіти» Сандро Ботічеллі, написана на межі переходу з двовимірного світогляду в тривимірний, зображає народження гармонії чотиривимірності.

Якщо у Ешера вектор багатовимірності спрямований вгору, то у Сальвадора Далі (Salvador Dalí (1904 – 1989)) – вниз. Тривимірні тіла у більшості його картин перетікають в тіла менших вимірів. Так, на картині «Спокуса святого Антонія» (1946 р.) ноги слонів витягаються в ниткоподібні ходулі, на картині «Я у віці шести років...» (1950 р.) водяний масив моря перетворюється на «шкіру моря». Найбільш явно цей процес отримав своє вираження на картині «Носорогова фігура фідієвського Ілісса» (1954 р.), де розпад тривимірного тіла одночасно проходить на 2-вимірні, 1-вимірні і 0-

вимірні фрагменти.

Далі створює метод різномасштабного плану. Найбільш вдалою в цьому сенсі є картина «Невільницький ринок з появою невидимого бюста Вольтера» (1940 р.). Зблизька – це невільницький ринок, здалеку – бюст Вольтера.

Використовуючи символ четвертого виміру – тессеракт, він створив картину «Розп'яття або Гіперкубічне тіло» (1954 р.), тим самим поставивши крапку в черзі топологічних трансформацій теми розп'яття. Так він демонструє власне розуміння чотиривимірності, більш евристичне, ніж гіперкуб: він прибиває тіло Христа до чотиривимірного хреста «чотиривимірними цвяхами». Порожній простір структурований невидимим для нас фрактальним тривимірним каркасом. Тіло Христа розіп'яте через четвертий вимір, який проєктується на наш тривимірний у вигляді вбитих в порожнє місце цвяхів.

Очевидним є те, що митці, які зацікавлені у четвертому вимірі не керуються бажанням проілюструвати нові теорії фізиків чи бажанням перейняти на себе математичні проблеми. Вони вмотивовані бажанням досліджувати нові естетичні та концептуальні можливості свого часу.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Мічіо Кайку. Гіперпростір: наукова одиссея крізь паралельні світи, викривлений простір-час і десятий вимір. – Львів: Літопис, 2005. – 460 с.
2. Henderson Linda D. The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art: Conclusion / Linda D. Henderson // Leonardo. – Vol. 17, No. 3. – 1984, p. 205-210.

**Степанов В. В. (*Симферополь*)
ЭТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГР**

Со времени появления первых видеоигр прошло уже немало лет и к сегодняшнему дню уже существует огромное разнообразие видов и жанров видеоигр. Сейчас у нас есть игровые консоли, компьютерные видеоигры, различные ритмические симуляторы вроде dance pad из Dance Dance

Revolution (Konami), портативные игровые консоли, консоли, использующие различные виды Pointing Device (Wii, PS3) [1, с. 2].

Каждый день игроков становится всё больше. Так, например, общее количество официальных подписчиков в 2009г. на игру World of Warcraft превысило 12 млн. человек [2]. Увеличение количества игроков привлекает к себе внимание самых различных исследователей, поднимающих вопросы влияния игр на общество, человека, экономику и т.д. Одним из вопросов является вопрос этики компьютерных игр.

Этический дискурс, связанный с компьютерными играми, можно условно разделить на две главные составляющие:

1. внеигровая этика;
2. внутриигровая этика.

Под внеигровой этикой следует понимать все проблемы связанные с явлением видеоигр как некоторым объектом вне зависимости от его внутренних качеств. Для внеигровой этики важна лишь категория «компьютерные игры», но не конкретные игры с их внутриигровым пространством. Внеигровая этика, таким образом, охватывает те нравственные аспекты, которые касаются выбора между различными видами деятельности, в которых одной из главных переменных выбора становятся компьютерные игры. Примером может послужить предпочтение траты времени на компьютерные игры вместо учёбы, работы, занятий семейными делами и тд. То есть компьютерные игры выступают заменимым объектом, вместо которого может выступать абсолютно любой другой объект.

Внутриигровая этика охватывает иную сферу проблем и соотносится с внеигровой этикой как более узкое понятие с более широким соответственно. Данная этика связана с игровым пространством и временем конкретной игры. Хотя это этика отдельных игр, можно выделить общие черты, присущие внутриигровой этике.

Нравственность в такой этике следует рассматривать как совокупность неписанных правил, принимаемых игровым сообществом. Сами правила игры выступают в роли законов игрового мира. Неписанные же правила или совокупность требований, которые принимаются «как бы сами собой» не входят в корпус основных правил игры, и несколько ограничивают их. То есть в большинстве случаев пользоваться всеми правилами игры, всеми дозволенностями, предоставленными ими, не является этичным внутри самой игры и может быть названо «грязной игрой». Такая «грязная игра», хоть и не нарушает основ игры, тем не менее, принимается как нечто предосудительное игровым сообществом.

Специфику игр как компьютерных следует рассматривать в связи с особенностями моделируемого при помощи информационных технологий мира. В качестве примера такой особенности может выступить так называемый «баг» игры – программная недоработка. Такая недоработка может быть применена игроком для собственной выгоды. Хотя это такое действие никак не нарушает основ игры, оно может быть рассмотрено как неэтичное.

Таким образом, основная часть этических вопросов, связанная именно с компьютерными играми как таковыми, находится во внутриигровой этике.

ЛИТЕРАТУРА:

Bernard Perron .The Video Game Theory Reader 2, Volume 2 / Bernard Perron, Mark J. P. Wolf. – Abingdon: Routledge, 2003. – 304 p.

Количество подписчиков World of Warcraft превысило 12 миллионов / Статья с сайта новостей Lenta.ru – [Электронный ресурс] – режим доступа к статье: <http://lenta.ru/news/2010/10/08/wow/>

Турпетко А.С. (*Симферополь*) СИСТЕМА ЧИСТОЙ АКСИОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА

Макс Шелер – немецкий философ начала XX века, широко известный как один из создателей философской антропологии, также выступил

основоположником феноменологической аксиологии, в рамках которой им была сконструирована система чистой аксиологии. Задача Макса Шелера заключалась в создании материальной этики, которая была бы априорной «в том смысле, что ее положения очевидны и не могут быть ни доказаны, ни опровергнуты с помощью наблюдения и интуиции» [1, с. 266], и решением этой задачи стало построение системы чистой аксиологии. Этика Шелера – это учение о нравственных ценностях, их иерархии, а также нормах, обоснованных этой иерархией, базирующееся на важном феноменологическом принципе конкретного истинного усмотрения, к которому выдвигается требование независимости от всякого опыта, в частности позитивного, исторического и психологического. Данная система называется феноменологической, поскольку эта аксиология свою главную задачу как исследовательской платформы видит в раскрытии способа данности ценности сознанию человека, речь идет об «установке духовного созерцания, в которой удается у-смотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остается скрытым вне её» [2, с.198]. Этика Шелера основывается на критике учения о нравственности И. Канта, в частности кантовского понятия *a priori*. Понятие *a priori* исследователь трактует как положение, полученное в непосредственном созерцании, а Канта обвиняет в неправомерности ограничения интерпретации априорности только формами разума - отождествлении «априорного» с «формальным», а также «чувственного» с «материальным». Система чистой аксиологии Шелера отличается глубокой детализацией: Шелер обозначает ее основу, структуру, аксиомы и принципы оценки, иерархию ценностей, а также феноменологический принцип усмотрения ценностей. Основой чистой аксиологии выступают формальные существенные связи, являющиеся априорными. Основанием для построения подобной системы является признание Шелером понятия эмоционального априори – имманентной, объективной и априорной закономерности, независимой от психики человека – аналога законов логики и математики. Несущей конструкцией аксиологической системы Шелера, обусловленной сущностью ценности как

таковой, является иерархия ценностей - порядок, согласно которому одни ценности считаются более высокими или более низкими, нежели другие. Конечным основанием всех ценностей выступает абсолютная ценность «бесконечного личностного духа»: высота ценности определяется ее близостью к ценности абсолютной. Ценности – это априорные качества, значимыми характеристиками которых, с точки зрения Шелера, являются онтологичность, интенциональность и трансцендентальность.

Таким образом, Макс Шелер является создателем феноменологической аксиологии, в рамках которой по образцу чистого учения о логике и на основе критики учения о нравственности И.Канта строится система чистой аксиологии. Центральным моментом концепции Шелера выступает понятие эмоционального априори. В данной системе понятие ценности предстает как онтологическое, интенциональное и трансцендентальное.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Издательство – Гносис, 1994. – С. 259-333.
2. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. – М.: Издательство – Гносис

Терещенко К.С. (*Белогорск*)
СРАВНЕНИЕ ФЕНОМЕНОВ ТВОРЧЕСТВА И СИНТЕЗА В
КУЛЬТУРЕ

Традиционно синтез и творчество рассматриваются как явления и как процессы. В данной работе они сравниваются в процессуальном аспекте.

Творчество – это деятельность, «порождающая нечто качественно новое и отличающаяся неповторимостью, оригинальностью и общественно-исторической уникальностью» (Е. Нефёдова). [1, с. 3].

Синтез – это «органичное соединение различных частей в единое целое, возникающее в процессе познания и практического освоения действительности, которое необходимо влечёт за собой появление новых качеств, свойств, закономерностей и правил развития, а также способность к саморазвитию путем дифференциации и усложнения» (Е. Дмитриева). [2, с. 6].

В этом случае можно говорить о сходстве синтеза и творчества в культуре, так как синтез проявляется в творчестве, а творчество в синтезе. Так, творчество является синтезированием различных явлений, ассоциаций и качеств.

Творчество содержит в себе неоднозначную информацию, значительно большую, чем просто сумма её составляющих ($1 + 1 > 2$). Эта мысль схожа с высказанными представлениями о синтезе Е. Дмитриевой.

Процесс творчества, понимаемый как попытка найти решение совершенно новой задаче, своим возникновением обязан некой проблеме, «вызову». О синтезе мы можем высказать аналогичное мнение..

Исследователь творчества Э. де Боно ввел понятие «Обходного» мышление, т.е. нешаблонного, занимающегося не только решением проблем, но также имеющего дело с новым взглядом на явления и процессы. Так как нешаблонное мышление связано с новыми идеями, оно относится к творческому мышлению.

Для творческого мышления важно умение на время «отойти» от конкретной проблемы и одновременно работать сразу над несколькими задачами, тогда переходы от одной к другой активизируют механизмы сферы сознательного.

Одним из важнейших элементов творчества является интуиция. Интуиция (от лат. *intueri* – пристально смотреть) – это «процесс непосредственного постижения истины путём целостного видения проблемной ситуации без обоснования с помощью дискурсивного доказательства» [3, с. 65]. Интуиция является синтетическим суждением, в основу которого положено привлечение

(большой частью происходящей неосознанно) множества чувственных, образных и интеллектуальных ассоциаций, охватываемых единой «идеей».

Явления творчества и синтеза тесно взаимосвязаны. Для них присуща целостность восприятия, характеризующая оба явления, а также креативный характер, проявляющийся в попытках найти оригинальные решения сложных задач.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Нефёдова Е. Г. Творчество как социокультурный феномен: учебное пособие для студентов вузов культуры и искусств по специализации «Народное художественное творчество» (специализация – любительский театр) / Е. Г. Нефёдова. – Тамбов ; М. : Издательство ТГУ, 2000. – 56 с.
2. Дмитриева Е. К. Синтез. Понятие, структура, функции / Е. К. Дмитриева. – Саратов : Изд-во Саратовского университета, 2001. – 20 с.

Грачёв В. А. Теория и практика личного успеха / В. А. Грачёв. – М. : Издательство Современного гуманитарного университета, 2002. – 279

Тяглова М. А. (*Симферополь*) САКРАЛЬНОЕ И ИГРОВОЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Сфера сакрального является одной из важнейших в жизни социума и отдельного индивида. Сакральное – святое, священное, важнейшая мировоззренческая категория, выделяющая области бытия и состояния сущего. Изучением этой категории занимаются многие гуманитарные дисциплины, среди которых религиоведение, философия религии и культурология. Большой вклад в изучение этой сферы внес Р. Отто, выделивший «нуменозное» - страх, трепет, восторг и ужас от ощущения присутствия иномирного, ощущение полноты бытия, наполненность божеством, чувством его полновластия и своей ничтожности, чувством «тварности» [1], проявление которого можно обнаружить и за пределами религиозных учений.

В XX веке нидерландский философ, историк, исследователь культуры Й. Хейзинга в своих трудах рассматривает сопричастность категории «сакральное» и категории «игра». Именно тогда возникает новая тенденция в изучении и самой категории «священное», и в изучении религии.

Согласно Й. Хейзинге, культура возникает из игры и как игра, самой культуре присущ игровой характер. Все культурные и общественные институты берут свое начало в культе, возникающем в ходе игры, игра в архаическом обществе первична, культ, сакрализация – вторичны [2, с. 36]. При первоначальной синкретической слитости различных культурных институтов игровое и сакральное четко не отделены друг от друга, впоследствии, отделившись, они сохраняют сопричастность. Впоследствии, по мнению Й. Хейзинги, игра и сакральный ритуал сохраняют общие формальные признаки и возможность существования одного в другом.

Игра в XX рассматривается как эстетически значимое явление, именно здесь вновь проявляется связь игрового и сакрального. А. Н. Хренов говорит об угасании «религиозной экзальтации на рубеже XIX–XX вв.», что означает распространением «эстетизма, заполняющего религиозный вакuum» [3, с. 408].

Нечто подобное можно было наблюдать на пространстве СНГ в среде молодежной субкультуры в 90-е годы. После крушения идей построения коммунизма, постсоветское общество оказалось в ситуации, когда этические и эстетические идеалы, воспитываемые советской идеологией рухнули, и на их месте появилась своеобразная лакуна. Это касалось и мировоззренческих представлений, и привычной картины мира, а также представлений религиозных, так как коммунистическая идеология отчасти выполняла функции религиозного института в Советском Союзе.

В данном случае это касается ролевого и реконструкторского движения. Реконструируя костюмы, боевые искусства, общественное устройство и обычаи различных эпох, молодые люди, неосознанно совершали откат к той модели, которая воспроизводила определенный тип личности и модель

поведения, содержащие некий идеал человека, архитепический образ героя, рыцаря, воина - в ситуации кризиса, таким образом, происходила ремифологизация. Вместе с тем, возврат к архитепическим, мифическим структурам, стимулировал и стихийное проявление инстинктивной тяги к сакральному.

Участники ролевого движения, зачастую устраивая «игры» по произведениям Дж. Р. Р. Толкина, и другим современным эпопеям фэнтези и постапокалипсиса, отыгрывали различные обряды, в том числе и священные по сценарию игры. Так реализовывалась инстинктивная тяга к поклонению, поиск сакральности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А. М. Руткевич. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
2. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова, comment. Д. Э. Харитоновича – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
3. Хренов Н.А. Социальная психология искусства: переходная эпоха. М., 2005. – 622 с.

**Баторій В. (*Одеса*)
КОРДОЦЕНТРИЗМ – ВЗГЛЯДЫ СОМКНУЛИСЬ. АНАЛИЗ
«ФІЛОСОФІЇ СЕРДЦА» Г. СКОВОРОДЫ И М. ШЕЛЕРА**

Кордоцентризм как понятие стало нам известно не так давно, в то время как философия сердца зарождалась еще в философии Аврелия Августина. Мы намерены показать кордоцентристическую направленность таких философов как Аврелий Августин, Блез Паскаль и провести анализ философских взглядов Г. Сковороды и М. Шелера.

Благой человек любит лишь то, что достойно любви, в этом состоит порядок любви по Августину: «Любовь помогает душе сделать решающий шаг за пределы мышления» [1; с. 334]. Августин соединяет понимание Бога как одновременно главной Истины и её источника, познание истины для него невозможно без любящего сердца, в вере принимающего эту Истину. Подобное проявление любви в духе и Боге, воспринимаемым и понимаемым сердцем, мы обнаруживаем затем у Б. Паскаля.

Б. Паскаль утверждает: «у сердца свой рассудок, который рассудку недоступен; это видно по множеству вещей. Я говорю, что сердце от природы любит и бесконечное существо, и самого себя, в зависимости от собственной прихоти, и ожесточается против того или другого по своему выбору» [3; с.189–190]. Именно сердце способно познать то, что не поддается рассудку.

Признанным кордоцентристом является Г. Сковорода. Его философия сердца кажется нам наиболее близкой к теории *ordo amores* М. Шелера. Оба мыслителя искали практическую сторону философии в морально-этическом учении. Сковорода не видит смысла в синтетическом накоплении знаний, выше теоретического было для философа «эмоционально-волевое начало человеческого духа – сердце человека, из которого поднимается, вырастает и мысль, и стремления, и существование» [2; с. 247]. Невозможно не отметить здесь ближайшее сходство Г. Сковороды и М. Шелера. М. Шелер в своей философии исходил из эмоционально-волевых актов [см. 5; с 150–154].

Необходимо отметить схожесть Сковороды и Шелера в «первом порыве», т.е. изначальная точка их поиска – смысл человеческого бытия. Следует отметить схожесть основообразующих понятий – «сродность труда» Сковороды и «индивидуальное предназначение» Шелера; идентичность метода познания этого сродного предназначения. Познания сродного дела происходит, по мысли Г. Сковороды, из положения «познаем, что невозможно, дабы между сродными не нашлся несродный, и напротив того» [4; с. 678]; и по мысли Шелера, «содержание индивидуального предназначения раскрывается для нас... актам самопознания в сократовском смысле... на

поверхность выступает образ нашего предназначения» [5; с. 349–350]. Посредством ощущения «дискомфорта» ощущение ложности выбора становится острым, и подвергает сомнению правильность жизненного пути.

Затрагивая одни и те же аспекты аксиологии, мыслители демонстрируют схожесть даже в отдельных понятиях.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Блаженный Августин - Творения в 4 т. (т. 3) – 2000 - с. 595
2. Огородник І. В. Русин М. Ю.; Українська філософія в іменах: Навч. Посібник/ за ред.. М. Ф. Тарасенка. – К., 1997. – с. 328
3. Паскаль Б.; Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, comment. Ю. А. Гинзбург.— М.: 1995.— с. 480 с илл.— (Памятники мировой литературы).
4. Сковорода Г.; Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Л. Ушkalova. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; 2011. – 1400 с. (на языке оригинала).
5. Шелер М.; Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филлипова А. Ф.; Под рец, Денежкина А. В. - М.: - 1994. - 490 с.

Сапега В.В. (*Одесса*) ОПЫТ МУЛЬТИ-ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Мульти-идеологическое образование – это попытка ответить на вопрос: «За что стоит уважать чужую культуру?» Сегодня этот вопрос стоит особенно остро в свете мультикультурности современного общества и все возрастающих проблем с самоидентификацией. Концепция мульти-идеологического образования предлагает человеку поиграть в игру – притвориться, что он совсем не тот, кем он есть на самом деле, стать другим, чтобы в результате понять, в чем же заключается стержень культуры другого.

В области гуманитарного образования давно провозглашен плюрализм. Но разве плюрализм предполагает замалчивание альтернативных точек зрения? Навряд ли.

Слово толерантность мы встречаем ежедневно, да и себя практически каждый считает толерантным. Согласно определению, данному в толковом словаре русского языка, толерантность – это терпимость к чужому мнению, верованиям, поведению [1]. Идея мульти-идеологического образования выросла из понимания того, что недостаточно относиться терпимо, для уважения чужого мнения необходимо попробовать вжиться в шкуру другого, узнать, почему это мнение таково, только тогда человек сможет принять это мнение.

Основные цели, которые преследует концепция мульти-идеологического образования следующие:

- 1) Определение идеологических основ, которые обнаруживаются в различных формах культуры;
- 2) Построение диалога между культурами, чьи идеологии принципиально разнятся;
- 3) Принятие других идеологий.

Концепция мульти-идеологического образования предлагает заранее определить, с точки зрения какой идеологической платформы будет подаваться тот или иной материал, что должно в результате дать основания для обсуждения не только материала, но и того, как меняется материал в зависимости от того, какой идеологии принадлежит человек, который работает с материалом. Предполагается, что один и тот же материал, преподаватель будет давать с точки зрения разных идеологий, что, безусловно, требует высокой квалификации самого преподавателя. Подобная подача материалов происходит в «игровом режиме», все участники игры прекрасно понимают, что на самом деле ни преподаватель, ни они сами не оценивают подаваемый материал подобным образом, но как в любой игре, в этой игре требуется

умение полностью погружать себя в ситуацию, которая тебе не привычна. В результате подобных практик у учащихся появляется возможность обсуждать другие идеологические платформы, так сказать, «извне».

В современном мире в большинстве случаев люди, являющимися ярыми приверженцами какой-либо идеологической системы, отрицают альтернативные идеологические системы банально из-за непонимания их основ. Подобное незнание обычно и приводит к ярому неприятию, а в крайних случаях их к ненависти по отношению к чужому.

К сожалению, пока что на практике подобные опыты мульти-идеологического образования проходят в рамках неформального образования, поэтому, на мой взгляд, пока что рано давать оценку тому, насколько данная концепция продуктивна.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Толерантность. Большой энциклопедический словарь//<http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/294398>

Андреева Ю.В. (*Донецк*)
СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ КАК УСЛОВИЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ ЛИЧНОСТИ

Сейчас в Украине и в мире происходит процесс, когда все культурные ценности сводятся на «нет». Все то, что так старательно фундируются современными родителями, сейчас претерпевает трансформаций в силу процессов происходящих в обществе.

Здесь становится актуальным разобраться, что является системообразующим фактором, для развития личности, ведь именно личностные качества формирует в нас культурные ценности.

По мнению Л.Н. Толстого, В. Сухомлинского и многих других исследователей, именно воспитание влияет на развитие личности.

Воспитание – это неотъемлемая функция и вечная категория существования общества. Процесс воспитания – этот процесс социального становления личности.

Современный процесс воспитания строится на системе: ребенок – наивысшая ценность; целью воспитания считается разностороннее гармоничное развитие в условиях коллективной деятельности; содержание воспитания направленно на «человека культуры»

Формирование человека как личности требует от общества постоянного и сознательно организуемого совершенствования системы общественного воспитания, преодоления застойных, традиционных, стихийно сложившихся форм.

Суть подлинно гуманистического отношения к воспитанию ребенка выражена в тезисе его активности как полноправного субъекта, а не объекта процесса воспитания.

Под воспитанием понимается целенаправленное развитие каждого растущего человека как неповторимой человеческой индивидуальности, обеспечение роста и совершенствования нравственных и творческих сил этого человека, через построение такой общественной практики, в условиях которой то, что у ребенка находится в зачаточном состоянии или пока только составляет возможность, превращается в действительность. “Воспитывать — это значит направлять развитие субъективного мира человека”, с одной стороны, действуя в соответствии с тем нравственным образцом, идеалом, который воплощает требования общества к растущему человеку, а с другой стороны, преследуя цель максимального развития индивидуальных особенностей каждого ребенка.

Нравственное формирование личности не равно нравственному просвещению. Установлено, что ценностно ориентированная внутренняя позиция ребенка возникает не как итог некоторых “педагогических воздействий” или даже их системы, а в результате организации общественной практики, в которую он включен. Однако организация общественной практики

воспитания личности ребенка может быть ориентирована двояко. Один тип направлен на воспроизведение уже сложившегося социального характера. Такому типу организации соответствует приспособление педагогического процесса под уже достигнутый уровень психического развития ребенка. Подобная организация воспитания ни в коей мере не соответствует целям построения гуманного общества, поскольку здесь требуется решение задачи преобразования сознания человека.

Целенаправленное формирование личности человека предполагает ее проектирование, но не на основе общего для всех людей шаблона, а в соответствии с индивидуальным для каждого человека проектом, учитывающим его конкретные физиологические и психологические особенности.

Одна из центральных задач воспитания состоит в том, чтобы сформировать у растущего человека гуманистическую направленность личности.

При формировании личности главенствующую роль занимает нравственное воспитание. В процессе нравственного воспитания широко применяются такие методы, как убеждение и личный пример, совет, пожелание и одобрительный отзыв, положительная оценка действий и поступков, общественное признание достижений и достоинств человека.

Таким образом, формирование личности и в дальнейшем культурных ценностей человека – это заслуга воспитания. С момента рождения и до смерти, мы чему-то учимся, воспитываемся, тем самым происходит формирование личности. Построение личностных ориентиров, трудоемкий процесс, ведь это, фундаментальной основой человеческого формирования.

**Шаповал Н.В. (*Харьков*)
Г. СКОВОРОДА: ИСТИННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ЧЕЛОВЕКЕ**

Размышляя о сущности истинного человека, Сковорода использует не столько научные, сколько религиозно-философские методы, основным из которых является библейно-философский.

Так в диалоге “Наркісс. Разговор о том: Знай Себе” [1] Сковорода говорит, что человек потерял свою цельность, истинное лицо. «Знай, что лишены Целого Человека...».[1, с. 234] Однако из этого вовсе не следует то, что Человека нужно искать в каких-либо особых местах – Он в нас, говорит Сковорода, но мы его потеряли, то есть потеряли самих себя. «А не разуметь себя самого [...] одно и тоже, как и потерять себя самого» [1, с. 235]. Мы же в себе видим только тело, землю, тлен и тень, а так как они есть ничто – мы в сущности не видим ничего. Утверждать, что видимый для земных глаз человек и есть истинный Человек – то же самое, что «как если бы кто показывал тебе одну человеческую ногу или пяту, закрыв остальное тело и голову»[1, с.234] говорил, что узнал всего человека.

Главным Человеком в нас Сковорода называет наше сердце или мысль, которая «крайнюю нашу плоть» [1, с.236] обуздывает и направляет. Именно наше сердце является истинным «я» в человеке: «Кто во что влюбился, в то и превратился. Всякий есть тем, чьё сердце в нём. Всякий есть там, где сердцем сам» [1, с. 232].

Согласно Сковороде весь мир состоит из двух натур: видимой и невидимой. Видимая натура есть всякая тварь, невидимая – Бог. Божественная натура, присутствующая в каждом человеке, даёт ему «высочайшую свою Премудрость» [2, с. 216]. «Рождаемся все мы без неё, однако для неё».[2, с.216] В зависимости от того, насколько душа к ней расположена, настолько она есть душа истинного Человека. Эта Премудрость веселит душу, дарит ей блаженство и покой. [2, с.216]

У Сковороды душа истинного Человека – та, которая знает свою божественную натуру и живёт по ней, всегда счастлива [3, с. 558]. Сковорода выводит простую формулу счастья: «Царство Божье внутри нас, счастье в сердце, сердце в любви, любовь в Законе Вечного» [2, с. 213].

Общая для всех людей должность, согласно учению Сковороды, – искание Царства Божьего. Но «все мы не ко всему родились, а к чему-то». [4, с. 167] У каждого человека есть сродная ему должность, то есть дело или путь, который подходит для него наилучшим образом. Те, кто «презрев сродную себе должность одно поют, пьют и едят [...] терпят большую скуку». [4, с. 167] И наоборот по-настоящему счастлив, а значит и есть истинный Человек тот, кто соединяет в себе общее и частное дело.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: Узнай Себе / Сковорода Г. / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушkalova. – Х.: 2010. – С. 231 – 291.
2. Сковорода Г. Начальная дверь ко Християнскому Добронравию / Сковорода Г. / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушkalova. – Х.: 2010. – С. 213 – 230.
3. Сковорода Г. Колыцо / Сковорода Г. / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушkalova. – Х.: 2010. – С. 558 – 644.
4. Сковорода Г. Басня 21. Кукушка и Косик / Сковорода Г. / Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушkalova. – Х.: 2010. – С. 166 – 167.

**Делінкевич І.Я. (*Дрогобич*)
КІНОТВОРЧІСТЬ АНДРІЯ ТАРНОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ
ФІЛОСОФІЇ ІСНУВАННЯ**

Творчість російського режисера А. Тарковського припадає на 60-80-ті роки ХХ століття. Наповнюючись його фільмами, я відчув себе безсловесною твариною, що не має мови — собачкою, що втратила через хворобу голос саме в той день, коли в дім її господарів залізли злодії, вона беззвучно стрибає на прив'язі неспроможна передати свої відчуття іншим.

Та ось я знайшов голос і мову, мову філософії існування — і я здивувався, наскільки відчуття, що я отримував від фільмів режисера, ідентичні словам, які я прочитав у Кам'ю, Сартра і Марселя. Отож я здійснив спробу перекласти Тарковського на мову екзистенціалізму.

На думку режисера, інша людина завжди залишається для нас непізнаною, в ній завжди є дещо, що не зводиться до нашого пізнання. Людина

визначається розіграною нею трагедією нітрохи не менше, ніж справжніми поривами душі. Ми живемо майбутнім, та врешті-решт наступає смерть. Але дивним чином ми живемо так, ніби нічого не знаємо про смерть.

В прагненні зрозуміти реальність розум вдовольниться лише в тому випадку, коли йому вдається звести цю реальність до мислення. Але сутність людської драми - у Ностальгії за Єдиним. З фактичної присутності цієї ностальгії ще не випливає, що спрага розуму буде вгамована. Як тільки ми подолаємо з важкими зусиллями безодню, що відокремлює наше бажання від цілі і почнемо стверджувати разом з Парменідом реальність Одного, як одразу впадаємо в страшні протиріччя.

З такого приводу я можу сказати: “Я це знаю!” Про моє серце, бо я відчуваю його стукіт і стверджую, що воно існує. Про цей світ, бо я можу до нього доторкнутись і стверджувати його існування. Нічим не заповнити глибокий рів між достовірністю моого існування і тим змістом, що я намагаюсь йому надати. Я назавжди відчужений від самого себе. Є багато істин, але немає Істини. Пізнай самого себе Сократа нічим не краще за “Будь добрим!” наших батьків. В обох випадках бачимо лише наш сум і незнання.

Розум і світ не здатні з’єднатись. Я не знаю, чи є в цьому світі смисл. Знаю тільки, що він мені невідомий, що в даний момент, він для мене недосяжний.

Якби я був деревом, чи твариною, життя для мене отримало б смисл. Точніше, проблема смислу зникла б зовсім, я би став частиною цього світу. Я був би світом, якому сьогодні протистою всією своєю свідомістю, моєю потребою свободи. У мене немає свободи продовжувати своє буття. Рано чи пізно необхідно обирати між спогляданням і дією. Це називається “стати людиною”. Або світ наділений величним смислом, що безкінечно переважає усі наші тривоги, або в ньому немає нічого окрім тривоги.

Вустами Кіріллова Достоєвський говорить: “Життя дається за біль і страх — і це обман. Тепер людина ще не та людина. Буде нова людина, щаслива і горда. Якій буде все рівно, жити або не жити, це буде нова людина. Хто переможе біль і страх, той сам Богом буде.

-Таким чином, той Бог є, по-вашому?

-Його нема, але він є.”

Секція 4. Релігієзнавство

Наукові читання 2010 року

Джуфер О. Д. (*Львов*) ФИЛОСОФКІЕ ГРАНИ ДУХОВНИХ ИСКАНИЙ Г.В.ФЛОРОВСКОГО

"Не стоит прогибаться под изменчивый мир,

Пусть лучше он прогнётся под нас".

Андрей Макаревич

Эти незатейливые слова популярной в своё время песенки, если к ним внимательно прислушаться, оказываютсяозвучными наставлению апостола Павла: "Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего" [Рим. 12:2]. Этой заповеди придерживался на своём жизненном пути выдающийся отечественный богослов, историк культуры, философ - протоиерей Георгий Васильевич Флоровский (1893-1979).

Г.В.Флоровский родился 28 августа 1893г. в Одессе в семье ректора духовной семинарии. В 1916г. окончил историко-филологический факультет Новороссийского университета и был оставлен в университете для "преуготовления к преподавательской деятельности". В 1919г. получил звание приват-доцента. В 1920г. эмигрировал сначала в Болгарию, потом в Чехословакию. В 1923г. в Праге под руководством Павла Новгородцева защитил диссертацию по философии А.И.Герцена. В 1926г. стал профессором кафедры патрологии Православного Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В 1932г. принял священство. Богословского образования не имел. 1939-1955гг. профессор и декан Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке. В последние годы жизни - профессор Гарвардского и Принстонского университетов. Член Содружества св. Албания и преп. Сергия Радонежского. Видный участник экуменического движения. Был членом Президиума и Генерального комитета Всемирного Совета церквей [1,с.363-

364]. Собрание сочинений протоиерея Георгия составляет 14 томов. Основные труды: "Достоевский и Европа" (София, 1922); "Пути русского богословия" (Париж, 1937), The Body of the Living Church (Thessalonica, 1973); Christianity & Culture (Belmont, Mass., 1974).

Философские грани духовных исканий Г.В.Флоровского обрамляют его богословскую мысль и наиболее полно изложены в шестой главе его фундаментального труда "Пути русского богословия", названной "Философское пробуждение"[2, с.272-378]. Для верного понимания философских воззрений мыслителя, не следует отделять их от содержания его богословских концепций. По мысли Г.В.Флоровского, между Творцом и тварью, Богом и миром есть принципиальная разница: Бог творит мир как иную, отличную от себя реальность. Бог создал человека свободной, деятельной личностью, единство творческих актов которой определяет судьбу человека и предстаёт как история. Время или история – смена неповторимых, уникальных периодов – не циклично и не представляет собою круговорот, а линейно: имеет начало, конец и цель. Это даёт возможность утверждать, что христианское мировоззрение (в отличие от греческого, философски-рационального) *исторично*. Человеческое познание, по мысли Г.В.Флоровского, бесконечно в своём прогрессе, хотя и носит незавершённый, формальный характер. Подлинный исторический синтез заключается не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего.

Культура в своём идеале есть выражение богочеловеческой сущности христианства и должна развиваться как обожествление человеческой жизни. Задача христианина – освящение того мира, в котором он существует.

Специфика отечественной духовности состоит в том, что в ней синкретически переплетены и сосуществуют "дневная" (византийское христианство) и "ночная" (язычество) стороны культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX в. / Николай Зернов. – 2-е изд. - Paris: YMKA-PRESS, 1991. – 369с.
2. Флоровский Г.В.Пути русского богословия / Георгий Васильевич Флоровский. // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – 528с.

Изварина М.В. (*Харьков*)
Критика православной церкви в русской религиозной философии

Целью данной работы являлось выявление оснований для критики православной церкви русскими религиозными философами. Выводом может служить ответ на вопрос о том, как мыслители, позиционировавшие себя не иначе как христианами православными, могли выступать собственно против самого Православия как такового. Материалом для написания данной работы служили: реферат В. Соловьёва «Об упадке средневекового мировоззрения», «Русская идея» Н. Бердяева, «Русская церковь» В. Розанова.

Задача состояла в рассмотрении на конкретном материале того, каким образом выстраивают свою аргументацию («против») данные авторы. В своих работах, осмысливая историю церкви и её роль как в общественном так и в индивидуальном сознании, русские религиозные философы фиксируют настроения XIX века, критический характер эпохи и потребность в том, чтобы пересмотреть сам смысл, который уделяется понятию «христианства» и «религиозности», с необходимостью отделить «христианскую идею» от негативного опыта православной церкви.

Позитивным фактором служит то, что вышеперечисленные мыслители являлись сторонниками одного философского направления и работали в контексте одной парадигмы, несмотря на кажущиеся внешние разногласия. Поэтому их труды не нуждаются во внутреннем согласовании, но дополняют друг друга.

Критика православной церкви русскими религиозными философами основывается прежде всего на форме реализации христианской идеи тем официальным институтом, который в своё время взял на себя такую ответственность. Разоблачение православия состоит в иллюстрации того расхождения с изначальными христианскими канонами, которого достигла церковь в историческом процессе своего становления.

Тем не менее, авторы не перестают утверждать, что христианская идея вечна, она развивается, и своими работами они в известной степени сумели это продемонстрировать, избрав религиозную проблематику центральной темой своих философских трудов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н. Русская идея [Электронный ресурс]/ Бердяев, Николай Александрович, Блюменкранц, М.А. . - Х. : Фолио ; М. : АСТ, 2002 . - 624 с. - Режим доступа: http://www.klex.ru/books/russkaya_idea.rar
2. Розанов В.В. Русская церковь [Электронный ресурс] — Спб, 1909. - С. 42. - Режим доступа: http://imwerden.de/pdf/rozanov_russkaya_cerkov_1909.pdf
3. Соловьев В. Об упадке средневекового миросозерцания [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://krotov.info/library/18_s/solovyov/06_381.html
4. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция православия [Электронный ресурс]: - Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/thlg/horuji1.html>

Кравцова Ю. С. (Донецьк) ФЕНОМЕН РЕИНКАРНАЦІЇ У РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЯХ СВІТУ

Для науковця світ релігій є подекуди вельми строкатим, але при цьому структурованим за певними показниками. За деяких обставин релігійні традиції, що належать до різних географічних, морфологічних та генетичних груп можуть мати багато спільного саме при розгляді цих показників.

Вивчення тих феноменів, що мають місце у різноманітних релігійних культурах, безумовно, корисно як для усвідомлення особливостей окремих релігійних систем, так і для виявлення загальних закономірностей у релігійному середовищі.

Одним з таких феноменів, що в тій чи іншій мірі притаманні дуже великій кількості релігійних традицій, є уявлення про реїнкарнацію. В цілому, реїнкарнацію можна охарактеризувати як перевтілення душі, тобто, про існування нематеріальної частини людської істоти після загибелі тілесної оболонки, часто у інших часових та просторових рамках, в тому числі у іншій тілесній оболонці. Подекуди реїнкарнація супроводжується зміною рівня трансценденції, на якій знаходиться особа. Скажімо, за певних умов, духовне людське ество після смерті фізичного тіла може наблизуватися до трансцендентного стану, тобто наблизуватись до божества (богів), вищого принципу, просвітлення, або взагалі виходити за межі буття.

У релігійних традиціях світу уявлення про реїнкарнацію можуть мати певне забарвлення, відкрито визнаватися або, навпаки, існувати у прихованому або непрямому вигляді.

Зародки вчення про перевтілення душ зустрічаються вже у так званих ранніх формах релігії. Можемо зауважити, що у культі предків, культі вождів, тотемізмі, шаманізмі та інших формах релігії вже є уявлення про людську сутність, що може покидати тіло її власника та вести себе за власним розсудом, впливаючи на події та людей у звичайному стані. При цьому на первісній стадії ще немає чіткого розрізnenня матеріального та духовного, існування тотема або піклування загиблого голови роду про своїх родичів було не менш матеріальним, ніж навколоїшній світ.

Мабуть, найбільш завершеного та розробленого вигляду феномен реїнкарнації здобув у релігіях Сходу – індуїзмі та буддизмі. Саме тут уявлення про реїнкарнацію були послідовно пов’язані з такими поняттями, як нірвана, сансара, мокша та ін. Думка про життя будь-якої істоти як про своєрідний ланцюг перероджень притаманна майже всім гілкам індуїстської та

буддистської релігій. Останні можуть розрізнятися поглядами на подальше існування душі, на закономірності її перевтілення, навіть на проблему існування душі взагалі (як, скажімо, будизм Тхеравади), але в одному вони, безумовно, сходяться: існування живої істоти не обмежується життям в одному тілі.

Що стосується аврамічних релігій, то в них немає чітко розробленого і офіційно прийнятого вчення про реінкарнацію. Але можна стверджувати, що сам сотеріологічний характер цих релігій вкладає в них елементи феномену реінкарнації. Скажімо, і в християнстві, і в ісламі віра у Страшний суд, у існування раю та пекла породжує думку, згідно з якою людина не перестає існувати зі смертю тіла. Звідси така популярність вчення про реінкарнацію у неортодоксальних гілках християнства та ісламу. Окремі думки про реінкарнацію, хоч і не завжди у прямому сенсі, визнають і так звані традиційні структури вищезазначених світових релігій.

Таким чином, можна констатувати, що феномен реінкарнації завжди був присутній у релігійних культурах світу, оскільки будь яка релігія має справу з трансцендентним і стверджує принципову можливість зв'язку з ним. Зазвичай відносини з цим надприродним може будувати нематеріальна сутність людини, тобто, душа, що має можливість продовження земного існування у іншому фізичному тілі.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Ведическая книга смерти. Фонд ведической культуры, СПб, 2002 ВЕНТЦ Эванс - «Тибетская книга мёртвых» ИД ГРАНД, М., 2003 – 300с.
2. Короткий словник з філософії. Під. Заг. Ред. И.В. Блауберга,. .К. Пантіна. М.,1979 рік.
3. МОУДИ Раймонд – Жизнь после жизни. СП «Старт», Рига, 1991; «Софія», М., 2003 – 79с.

4. СТИВЕНСОН Ян - 20 случаев предполагающих возможность реинкарнации. «МакФарлэнд и К°», 2001

Могилевцев В. В. (*Донецк*)
РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОНФЛИКТА В СЕВЕРНОЙ ИРЛАНДИИ

Северо-ирландский конфликт является одним из наиболее известных в мире, и тому есть несколько причин. Во-первых, наиболее активная фаза данного конфликта пришлась на XX в., и многие события продолжают оказывать влияние на ситуацию в регионе, так как живы их непосредственные либо косвенные участники. Во-вторых, конфликт имеет значительную историю, что свидетельствует о его живучести и степени важности тех проблем, которые инициировали его. В-третьих, конфликт происходит на территории группы стран, которые раньше всех вступили на путь современного демократического либерализма, имеют развитую правовую культуру и считаются одними из передовых в западном мире.

Среди факторов, оказывающих влияние на конфликт в Северной Ирландии, можно указать такие, как политический, экономический, этнический. Не последнюю роль в конфликте играет и религиозная составляющая. В совокупности и взаимодействии с другими вышеперчисленными факторами религиозная проблема не только во многом спровоцировала возникновение конфликта, но и сохраняла своё значение в течение всего периода его развития.

Ирландское католичество находилось в конфликтных отношениях с англиканским протестантизмом ещё со времён английской колонизации Ирландии, начавшейся в XVI в. Процесс конфискации земель и передача его англичанам и шотландцам проходил в том числе и по религиозному признаку. Взаимоотношения католичества и протестантизма со времён Реформации были «больной темой» для обеих сторон. А учитывая те исторические

закономерности, которые сопутствовали созданию англиканской церкви, изначальная конфликтность англиканства и ирландского католичества становится бесспорной.

В кон. XVII в. победа протестанта Вильгельма Оранского над католиком Яковом спровоцировала ужесточение отношений метрополии к ирландскому населению, порой вплоть до явного или косвенного запрета исповедовать католичество. Помимо этого католикам фактически было отказано в занятии государственных постов, владении землёй и даже посещении школ. Подобная ситуация не могла не привести к вооружённым столкновениям ирландских повстанцев с английскими войсками в 1641 – 1653 и в 1689 – 1691 гг. Следует отметить, что начиная с этого времени и вплоть смягчения отношений к началу XXI в. активное участие в подобных выступлениях принимало католическое священство, а характер подобных массовых акций нередко носил религиозную окраску.

Ещё в 20-х годах XX в. имела место дискrimинация ирландских католиков в избирательной, имущественной, даже жилищной сфере, что не могло не способствовать переходу конфликта в активную фазу и сопровождалось вооружёнными конфликтами между националистическими милитаристскими группами обеих сторон, а также правительственные войсками. Необходимо добавить, что как ИРА и её подструктуры, так и проанглийские группировки помимо политической имели религиозную мотивировку, и неоднократно её манифестировали. Сам феномен возросшего в середине XX в. ирландского и английского национализма невозможно представить без участия католических и англиканских элементов соответственно.

С 1998 г. военные действия между Ирландией и британской стороной были прекращены. 15 июня 2010 г. после 12-летнего расследования премьер-министр Великобритании Д. Кэмерон признал неправомерность действий английских войск при разгоне демонстрации в 1972 г. Однако история североирландского конфликта знает долговременные перерывы. Сегодня

невозможно с уверенностью сказать, что конфликт исчерпан – возможно, он только ждёт очередного инцидента для перехода в новую фазу активности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Cunningham, William G.. Conflict Theory and the Conflict in Northern Ireland. – (Электронный ресурс, <http://cain.ulst.ac.uk/conflict/cunningham.htm>)
2. Cunningham, William G.. Violent Conflict in Northern Ireland: Complex Life at the Edge of Chaos; Chaos, Complexity, and Conflict Resolution Theories. – (Электронный ресурс, <http://cain.ulst.ac.uk/conflict/cunningham01.pdf>)
3. Гризв Д. Ирландский кризис / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1974. С. 129.
4. Нарочницкая Е.А. Этнонациональные конфликты и их разрешение (политические теории и опыт Запада). - М., 2000.
5. Эпштейн В. А. Истоки терроризма в Северной Ирландии. – (Электронный ресурс, <http://www.tisbi.ru/science/vestnik/2003/issue1/Kult5.html>)

Халіков Р.Х. (Донецьк)

ФІКСАЦІЯ САКРАЛЬНОГО ЗНАННЯ – ВІДПОВІДЬ НА ЗАГРОЗУ ПЕРЕРИВАННЯ ТРАДИЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ КОДИФІКАЦІЇ МІШНИ)

Релігійна традиція може тривалий час існувати завдяки усній трансляції сакрального знання, напрацьовуючи специфічні техніки, які дозволяють передавати інформацію від вчителя до учня. Попри те, в деяких випадках подібна ситуація може порушуватися, і тоді виникає потреба письмово зафіксувати сакральне знання задля забезпечення подальшого існування традиції. Кatalізатором якнайшвидшої фіксації принципового для збереження традиції тексту може стати загроза знищення носіїв усної традиції внаслідок війни, епідемії та інших чинників, які можуть привести до ліквідації цілісності віровчення. Яскравим прикладом подібного варіанту розвитку подій є кодифікація та письмова фіксація Мішни.

Кодифікація Мішни відбувається незабаром після цдейських повстань I-II століть н.е., коли холістичність традиції потрапляє під загрозу через значну

втрату священників, левітів і знавців письмової та усної Тори під час захисту Єрусалимського храму, придушення римлянами Великого повстання I ст. н.е. та повстання Бар-Кохби (якого багато хто проголосив месією). Постає проблема збереження традиції в умовах зруйнованого Храму, вигнання євреїв з Єрусалиму та загибелі багатьох експертів-учителів. Кодифікацію усного законодавчого корпусу взяв на себе Єгуда га-Насі.

Єгуда га-Насі отримав яскраву традиційну освіту, а також визнання римською владою в якості голови палестинських іudeїв, і спрямував свою діяльність на збереження іудаїзму під натиском Риму. Властивий політикам такого рівня потяг до універсалізації та уніфікації знайшов своє вираження в створенні раціонально структурованого кодексу іудейського релігійного права, який отримав назву Мішна. Ця збірка складалася з 63 трактатів, які входили до шести розділів. На відміну від Тори, в Мішні релігійне право іудаїзму подається структуровано, окремі розділи узгоджені всередині себе та один з іншим. Це дозволяє констатувати подвійну раціоналізацію в процесі укладання Мішни: по-перше, раціоналізацією традиції є сама письмова фіксація, що стала кроком до уніфікації та стандартизації релігійного права; по-друге, вільне розташування правових норм у Мішні, на відміну від ТаНаХа, текст якого не підлягав раціоналізації через сакральний статус, призводить до раціонально-логічного упорядкування кодексу.

Гідно уваги, що в Мішні зафіковані правила, які стосуються обов'язків іudeїв по відношенню до Храму. Після зруйнування храмової будівлі в Єрусалимі головними місцями відправлення релігійного культу стають синагоги, проте укладачам Мішни видається важливим зберегти храмовий культ як визначну складову іудейської релігійної традиції. Через неможливість відновити безпосереднє храмове служіння та передавати знання про храмові податки, жертвоприношення, міцвот, що стосуються Храму, нашадкам на практичному рівні, важливо принаймні записати головні положення храмового культу та традиції, що з ним пов'язана, в авторитетному кодексі, який дозволить відновити служіння після відновлення Храму.

Говорячи про створення Мішни в короткі строки під загрозою етнорелігійної асиміляції іудеїв, між тим варто зазначити, що нема свідоцтв про якесь зібрання, наслідком якого стало укладання та остаточна фіксація канону ТаНаХа. Нерідко йшлося про так званий Ямнійський собор, який між 70 та 90 роками, вірогідно, завершив формування канону біблійних текстів, що офіційно закріпили незмінний характер масоретської текстуальної традиції. Між тим, незважаючи на визначний статус бет-діну Явни (Ямнії), жодних свідоцтв про те, що місцеві рабини проводили якийсь спеціальний собор, нема. Таким чином, формування канону ТаНаХа все ж таки є процесом тривким, що почався з періоду вавилонського завоювання та діяльності Езри. Важливо, що навіть Мішна за доби Єгуди га-Насі, скоріше за все, не вважалася остаточно зафіксованою та незмінною. Як законодавчий кодекс вона потребувала доповнень і змін, але в подальшому набула більш авторитетного статусу, і Гемара, що складалася пізніше, вже орієнтувалася на неї, доповнюючи та пояснюючи тільки в межах жанру коментаря.

Боровик Д. О. (*Черкаси*)
МАРТИН ЛЮТЕР – ФУНДАТОР НІМЕЦЬКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Емануїл Кант в своїй “Анторопології” зазначає: “Серед всіх цивілізованих народів німці легше і простіше всіх піддаються управлінню...”[1]. Тож не має нічого дивного в тому, що Мартін Лютер, як особистість впливова, став фундатором німецького Протестантизму.

Католицька релігія XVI століття вимагала реформації з цілої низки об’єктивних причин. Наприклад, новий папа Лев X був неймовірним марнотратом: улюбленою розвагою Льва X було полювання і влаштування свят, з різноманітними театральними виставами, балетами і танцями. На ці розваги папа щорічно витрачав вдвічі більше тієї суми, що приносили папські маєтки та копальні. Таким чином, він витратив весь золотий запас, який залишив йому у спадок Юлій II. До цього наблизалися і витрати на курію, яка

налічувала тоді 638 чиновників, на непотів, численних артистів, скульпторів, художників, письменників, комедіантів, папських блазнів і т. п.

Ці неподобства обурювали багатьох німців і викликали наступну реакцію Лютера: “Я воїстину зневажаю ваш престол, Римську курію, яка є більш розбещеною, ніж будь-який, що колись існував, Вавилон або Содом, - цього не можете заперечувати ні ви, ні будь-хто інший, - і яка, як я бачу, характеризується цілковитою зіпсованістю, безнадією і сумно відомим безбожництвом...”[3].

Свій погляд у Мартіна Лютера був і на чернецьке служіння Богу.

Лютер був переповнений рішучості зробити будь-які добрі справи, які під силу людині, для того щоб знайти порятунок, тому вирішив стати ченцем. У августинському монастирі він постив - іноді три доби поспіль, відмовлявся від усього, залишивши собі лише той одяг, що дозволяв зберігати благопристойність. Пізніше Мартін Лютер “скромно” зауважував: “Я був добрым ченцем, дотримуючись настанов моого ордену так суверо, що можу сказати, що коли міг би чернець потрапити на небеса через своє чернецтво, то це був би я”. Мета його служіння полягала в тому, щоб подолати свої гріхи, але ніколи у Лютера не виникало відчуття близькості до успіху.

Натомість, 31 жовтня 1517 року, Мартін Лютер прибив до воріт замкової церкви у Вітемберзі 95 тез проти існуючих зловживань у римській Церкві.

“5. Папа немає ні права, ні влади звільнити від будь-якого покарання, за винятком покарання, яке він наклав на когось, користуючись своєю владою.” Відпущення гріхів, на думку Лютера, - все одно, що дозвіл грішити знову.

“36. Кожен християнин, що відчуває докори сумління, навіть без листів прощення має право на повне звільнення від покарання і вини”[2].

Папські індульгенції обіцяли звільнити від гріхів не тільки живих, але й мертвих родичів віруючих. На що Лютер прореагував так: “8. Церковні

правила покаяння накладалися тільки на живих і, відповідно до них, не повинні накладатися на померлих...13. Померлі все спокутують смертю, і вони, будучи вже мертві згідно з церковними канонами, за законом мають від них звільнення”.

Пізніше Мартін Лютер обґрунтував власне вчення яке веде до «приземлення» релігії. Лютеранство розглядає мирську діяльність людини як служіння Богу. Лютер стверджує: “Не у втечі від світу, а в земному житті людина повинна шукати порятунку, але для цього її життя має бути моральним”. Сумлінно виконаний обов’язок (Pflicht) - це і є, згідно Лютеру, доброочесність (Sittlichkeit). Обов’язок німця, вчить Лютер, є послух, в ньому - доброочесність, а сама доброочесність, за Лютером, і є благодать Божа. Такою була мораль, яку він заповів німцям і якої вони дослухаються вже протягом кількох століть.

Отже: “Протестантство зробило самий благий вплив, сприяючи тій чистоті вдач і тій строгості у виконанні обов’язку, який ми зазвичай називаємо мораллю”, - свідчить Гейне. Наразі з ним погоджуються 85 мільйонів людей по всьому світу, що сповідують лютеранство.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Кант Иммануил Сочинения в шести томах / Иммануил Кант. -М.: "Мысль", 1966. –Т. 6, 743 с
2. Мартин Лютер 95 тезисов. Диспут о прояснении действенности индульгенций / Пер. с лат.: А. И. Рубана под ред. Ю. А. Голубца. – СПб. : Герменевт, 1996
3. Письмо Мартина Лютера Папе Льву X. - <http://www.regels.org/Letter-to-Pope.htm>
4. Теодор Ярчук Хто такий Мартін Лютер? / перевид. сучасною укр. мовою. – Тернопіль : Горлиця, 1999. – 48с.

Кугушева А.Ю. (*Симферополь*)
ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ «ЦИКЛА СВЯТОГО
ФЛОРИАНА» АЛБРЕХТА АЛЬТДОРФЕРА

В искусстве южнонемецких княжеств конца XV – первой половины XVI вв. сформировалась самобытная «дунайская школа», положившая начало развитию пейзажа как самостоятельного жанра. Одним из наиболее известных ее представителей, наряду с Вольфом Губером и Мастером «Истории Фридриха и Максимилиана», является Альбрехт Альтдорфер (ок. 1485 – 12 февраля 1538). В своих графических и живописных, по большей части алтарных, работах он выразил общее для его школы пантеистическое представление о целостности мира как организма, наделенного жизнью, напрямую связанное с натурфилософией Николая Кузанского и Парацельса [1, с. 96; 4, с. 22; 3, с. 494]. Тем интереснее отношение Альтдорфера к личности человека и к его месту в природе.

В 1520-х гг. Альтдорфер создал цикл, посвященный житию святого Флориана, казненного в Лорхе 4 мая 304 г. Из цикла сохранилось семь частей, из которых наиболее характерными для стиля Альтдорфера являются «Житие св. Флориана», «Отречение», «Казнь» и «Нахождение тела св. Флориана» [2, с. 98]. Предполагается, что картины этого цикла могли составлять алтарную композицию, несмотря на внутреннюю завершенность каждой из сцен. На новом этапе творчества, в сравнении с более ранними работами Альтдорфера, цвет становится менее эмоциональным, все внимание обращено на композицию. Человек в ней не составляет центр изображения, он лишь один из его элементов; человеческие фигуры словно вырастают из земли, подчиняясь движению солнца в цикле, от утренней зари до мрачного заката, освещавшего заключительную сцену. И вместе со светилом перемещается перспектива, подчеркивая первостепенность природы в композиции и превращая сцены из жития святого в стаффаж. Наиболее выразительным в этом отношении является эпизод казни св. Флориана, где взгляд зрителя

помещен ниже уровня моста, на котором разворачиваются события. Здесь же, в нижней части картины, помещен пейзаж, контрастирующий с драматизмом сцены. Природа в «Цикле св. Флориана» живет своей жизнью, в которой человеку уделена лишь необходимая часть.

Выводы: в творчестве Альбрехта Альтдорфера, рассмотренном на примере «Цикла святого Флориана», нашло выражение мировоззрение представителей «дунайской школы» на положение человека в мире, где по отношению к природе последний рассматривается не тождественно миру, «макрокосму», но лишь в качестве одного из элементов бытия.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бенеш О. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями / Пер. с англ. – М.: Искусство 1973. - 222 с. со схем.
2. Вельчинская И.Л. Альбрехт Альтдорфер. – М.: Искусство, 1977. – 120 с. с ил.
3. Донин А.Н. Натурфилософия Парацельса и пейзаж «дунайского стиля» // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, 2006. - №1. – С. 496- 506.
4. Либман М.Я. Дюрер и его эпоха. Живопись и графика Германии конца 15-го и первой половины 16-го века. – М.: Искусство, 1972. – 293 с.; 84 л. ил.

**Иванова Е.В.(Симферополь)
О ПРИРОДЕ ПОЛИТЕИЗМА**

Политеизм, исходя из самой этимологии слова, представляет собой «многобожие», однако Бог – понятие, четко не определенное, а лишь контекстуально заданное, то есть не имеющее постоянного, абсолютного значения, не только в разных системах (религиозных и иных), но и четко определенных смыслов внутри одной (будь то христианское сознание, или сознание индуиста).

Философская энциклопедия определяет Бога как самосознающее вечносуществующее творящее существо. Однако, это качество не является универсальным: оно не работает по отношению к богам политеистических религий, где не смотря на то что, по одним вариантам космогонических мифов, изначальный Бог-творец созидает, либо, по другим, первичная материя рождает этого Творца (что уже лишает его возможности творить первичную материю), но, если и принимать в расчет лишь первый вариант, остается противоречие – существуют и другие боги, не наделенные полномочиями к созиданию. (Вишвакарман против Агни).

Они, в отличие от Создателя, имеют функции упорядочивания бытия, покровительствуя природным или социальным явлениям (войне, моральному закону,-производному от Вселенского закона).

Анимизм, в свою очередь, заключается в вере в духов-илицетворений явлений природы, однако, несомненно, имеющих телесную оболочку, чего с позиций современной теологии нельзя сказать о боже. Однако, возможно, такое мнение не является неприходящим. Древнее сознание, как известно, было склонно к антропоморфизму, оно рассматривало бога как способного к наслаждению земным («Испей сомы, о пьющий сому....»), то есть существо бога не сводилось к идеальному.

Это сближает понятия бога и духа, (по крайней мере, до «момента» расширения влияния богов на сферы, выходящие за рамки природного, а именно: поддержание морального порядка, в связи с чем появляется понятие греха, искупления и пр.).

«Появление» жертвоприношения, исходя из сходства анимизма с политеизмом, может быть объяснено следующим образом: возникла возможность заключения договоренности с духом при помощи особых приемов (называемых Фрейдом колдовскими) об обмене услугами.

Понимая невозможность объяснения теории исходя из нее самой, хочу предложить следующее разъяснение необходимости кровавых жертв. Так как существование духов, как и возможность выхода на контакт с ними (шаманизм) не были поставлены древним человеком под сомнение, соответственно, существовали явственные ощущения соприкосновения с миром духов, то есть эмпирический опыт (возможно, основанный на эффекте плацебо). То сознание, имеющее анимистические убеждения, с течением времени проследило бы ниспадающую «значимость» жертвы (от убийства людей к убийству крыс или установке свеч), и сделало бы следующий вывод: духи стали менее требовательными по отношению к жертвам, т.к. стали не столь востребованными, по причине искоренения «языческих» религий. Либо с переходом к более «моральной», отвлеченной, нацеленной на духовность религии, человечество перешло на взаимодействие с более «тонкими духами».

Или, к чему был бы более склонен материальный ум, человечество отдалилось от «животности» побуждений, и обрело новое качество. Однако, ритуалы из прошлого, трансформировавшись, присутствуют и в современном человеке.

Наукові читання 2011 року

Каплан И.В. (*Киев*) ПЕРСПЕКТИВА ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОГО АППАРАТА Г.ФЛОРОВСКОГО В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ

Наследие протоиерея Георгия Флоровского по патристике считается практически классическим в своей области. К нему обращаются не только православные семинаристы, но и ученые, чья задача заключается в изучении

трудов отцов церкви и их интерпретации в Русской православной традиции. Его труды «Восточные отцы IV века» и «Византийские отцы V-VIII веков» являются чем-то вроде методички к курсу по патристике для семинаристов. То есть это работы для внутрицерковного пользования, не обремененные необходимостью в политкорректных пассажах и толерантных высказываний. Исследователя, прежде всего, интересует тот факт, что это литература внутриконфессиональная, то есть заангажированная. Таким образом, здесь, как и в любой другой подобной литературе, вполне уместны такие термины как ересь, секта и другие, неприемлемые в научной литературе.

Тем не менее, Георгий Флоровский очень осторожно относиться к инвариантным трактовкам христологии. Несмотря на то, что его целью не является выработка толерантного подхода к представителям других теологических школ, у него получается сформулировать разницу в трактовках очень точно, не нагромождая формулировки эмоционально окрашенными высказываниями. Самым лучшим примером можно считать его отношение к христологическим спорам и спорщикам конца IV века, которое он выразил в вступительной статье «Пути византийского богословия» в книге «Византийские отцы V-VIII веков». Здесь он, описывая учение Аполлинария, говорит о том, что «аполлинаризм можно определить как своеобразный антропологический минимализм» [1, с.4]. При анализе учения Диодора Тарского и Феодора Мопсуэстийского употребляется аналогичный термин, но обозначающий уже другой акцент в христологии – «христологический максимализм». Этот максимализм Г.Флоровский называет также гуманизмом. Таким образом, при помощи этих терминов, получается избежать обвинений тех или иных богословов в том, что они либо уменьшили роль божественной природы Христа, либо наоборот – увеличили на столько, что практически вытеснили человеческую. Термины «антропологический минимализм» и «антропологический максимализм» показывают разницу в учениях и расставляет акценты, но не обвиняют никого в неверности. Эти термины, с ссылкой на работы Г.Флоровского, использует и другой известный русский

православный преподаватель истории богословия протоиерей Иоанн Мейендроф [2, с.261]. В целом, труд И.Мейендрофа тоже можно назвать довольно выдержаным по отношению к инакомыслящим.

Несмотря на то, что богословские работы, особенно те, в которых затрагивается проблема доктрина, не нашедших поддержку в церкви, нельзя считать классическими религиоведческими трудами, религиоведам следует обратить внимание на описанные выше термины. Для религиоведов они представляют особый интерес, так как позволяют описывать отличие богословия, например, Армянской церкви или Ассирийской церкви востока (которых можно назвать последовательницами соответственно аполлинаризма и Феодора Мопсуэстийского) от византийского богословия, не обвиняя кого-либо в отступлении от ортодоксальной традиции. Это является необходимым условием при работе с Древними ориентальными церквями, поскольку каждая из них считает свое учение ортодоксальным и, согласно профессиональной этике, религиовед не имеет права разубеждать в обратном ни научное сообщество, ни представителей религиозных общин.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Флоровский Г. Византийские отцы V-VIII веков. – Минск: Харвест, 2006. – 335с.
2. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2007. – 382с.

Кравцова Ю.С. (*Донецьк*)
**ХРИСТИЯНСТВО ТА ІДЕЯ РЕІНКАРНАЦІЇ: СУМІСНІСТЬ ЧИ
АНТАГОНІЗМ?**

Сучасний глобалізований світ відрізняється великим розмаїттям релігійних течій та ідей. Довершені комунікаційні засоби забезпечують спілкування між представниками релігійних організацій як на побутовому, так

і на офіційному рівнях. Сучасна духовна палітра дещо нагадує ринок релігійних послуг: адже законодавство більшості країн (вже не тільки європейських) гарантує право вільно сповідувати будь-яку релігію. І хоча існують певні регіональні традиції віросповідання, феномен свободи совісті залишає за індивідом вибір предмету своїх вірувань та світоглядної парадигми. Одночасно спостерігається послаблення впливу традиційних релігійних інститутів. В цих умовах виникає своєрідне явище: т. зв. «особиста» релігійність, що є певним довільним набором вірувань, що не залежить від віросповідних канонів і нерідко має синкретичний характер. Вона може мати певну домінуючу компоненту, традиційно притаманну культурі, з якої виходить особа, а також відчувати вплив інших релігійних та духовно-філософських систем, масової культури тощо.

Таку картину можна спостерігати і серед адептів однієї з найпоширеніших релігійних систем – християнстві. Останнє має певні фундаментальні положення, що обов'язкові до сповідання, проте - це не заважає феномену «побутової релігійності», тобто, ситуації, коли людина може ідентифікувати себе як християнина певної конфесії, але при цьому, скажімо, не вести активного церковного життя або вірити у речі, які не мають із християнством нічого спільного.

Яскравим прикладом теперішнього стану християнства є питання про наявність у цій релігійній системі ідеї реінкарнації. Вчення про перевтілення душ притаманне, передусім, східним релігійним та духовно-філософським системам, але завдяки його популяризації у масовій культурі та моді на «східні цінності» ідея реінкарнації набуває великого поширення й на європейських теренах, які упродовж багатьох століть були зоною панівного впливу християнства.

Звичайно, що найбільш активними прихильниками ідеї реінкарнації з-поміж християн, є протестанти харизматичного та неоп'ятидесятницького напрямів. Завдяки відсутності чітко окреслених та детально розроблених канонів, а також загальній спрямованості на особисте спасіння та особисте

священство ці напрями схильні до релігійного синкретизму. Втім, чимало поборників ідея перевтілення душ знаходить і серед викладачів протестантських теологічних учбових закладів. Саме їм належить спроба легітимізації ідеї реінкарнації безпосередньо всередині християнства. На їхню думку, ідея перевтілення душі була притаманна християнству від самого початку, але потім через ті чи інші причини здебільш політичного характеру вона була піддана забуттю, а подекуди й суворо засуджена.

Прихильники реінкарнації мають доволі розвинену систему доказів існування віри у неї протягом усієї історії християнства, починаючи з уривків зі Святого Письма. Також вони знаходять прибічників ідеї перевтілення душ серед церковних авторів, серед яких найбільш відомим є Оріген. У відповідь їм противники ідеї реінкарнації у християнстві наводять заперечувальні докази, спираючись на досвід Церкви. Втім, тверджені зі Святого Передання, які б однозначно заперечували б реінкарнацію, майже немає – для тогочасного християнства то не було нагальною проблемою, отже і не потребувало уваги.

Отож, питання віри у реінкарнацію так-таки залишається на власний розсуд християнина. Тисячолітня традиція Церкви майже не знає прикладів загального визнання цього феномену. Проте дуже привабливою для сьогоденних віруючих є формула «все, що не заперечується, дозволено». Ставлення до ідеї реінкарнації у християнському середовищі, в тому числі і у випадку «побутової релігійності», потребує подального вивчення.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Андрей Кураев. Раннее христианство и переселение душ Ред. [Golden-Ship](#), 2010
2. Mark C. Albrecht. Reincarnation: A Christian Critique of a New Age Doctrine (Doeners Grove, IL: InterVarsity Press, 1982), chapter 4.
3. Милославский П. Исследования о странствиях и переселениях душ. // Переселение душ. Сборник. — М., 1994. с.101

4. Э.Профет и Э.Л.Профет. Реинкарнация: утерянное звено в христианстве.Издательство: Summit University Press, Лонгфелло, 2001, 416 с.

5. Франк С. Л. Учение о переселении душ. // Христианство и индуизм. — М., 1992, 225с.

6. Фрилинг Р. Христианство и перевоплощение - М., 1997, 484с.

7. Шохин В. А. Доктрина реинкарнации и христианство.

http://www.k-istine.ru/sects/roerichi/roerichi_shohin.htm

8. Ю.Максимов «Православные святые о реинкарнации»

<http://www.eparhia-saratov.ru>

**Могилевцев В. В. (*Донецьк*)
РЕЛІГІЙНА КОНФЛІКТОЛОГІЯ: СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОЇ
ДИСЦИПЛІНИ**

Даючи оцінку теперішньому стану суспільства, не можна не відзначити великий конфліктогенний потенціал сучасної епохи. Численні протистояння різного характеру, інтенсивності та суб'єктного складу впливають майже на всі аспекти суспільного життя. У сучасних умовах конфлікт набуває нового значення. Завдяки зростанню демократизму, лібералізації європейського суспільного життя, інтенсивному розвитку засобів комунікації, процесам у сфері політики і міжнародних відносин, глобалізаційним тенденціям соціальні конфлікти стають інформаційно відкритими, що підвищує ступінь їх включеності у загальний масив суспільного життя.

Отже, постає нагальна проблема наукового осмислення релігійного конфлікту, вивчення основних закономірностей його виникнення та протікання, можливих механізмів розв'язання. З цим пов'язано виникнення нового розділу гуманітарного знання – конфліктології.

Релігійний конфлікт є одним з видів соціального конфлікту. Зростання значення релігій у пост-секулярному суспільстві позначилося на виокремленній релігійного чиннику у багатьох соціальних конфліктах, що дозволило вести мову про релігійний конфлікт як про окрему гілку класифікації конфліктів.

Слід зважити на те, що конфліктологія – наука відносно молода, а суто релігійний конфлікт лише недавно став предметом наукового дослідження. Подекуди висловлюється навіть думка про неадекватність та безперспективність виділення релігійного конфлікту як самостійного предмету наукового дослідження. Але багато соціальних конфліктів неможна звести до етнонаціонального, геополітичного, мовно-культурного чиннику, вони мають потужне релігійне підґрунтя, що ставить проблему створювання окремої галузі конфліктології, а саме – конфліктології релігійної.

Спроби теоретично осягнути таке соціальне явище, як конфлікт, робилося з давніх давен, а отже, «протокофліктологічні» побудови ми можемо знайти здебільш у філософській спадщині мислителів Давньої Греції, Стародавнього Китаю, та інших держав Давнього світу. У середньовічній християнській культурі уваги суспільним антагонізмам не приділялося, і лише у добу Відродження постає інтерес до конфлікту (Макіавеллі, Віко).

Справжній розквіт конфліктологічні теорії отримали в останній третині XIX ст, коли інтенсивно розвивається соціологія. Саме видатні соціологи – Дюркгейм, Вебер, Спенсер, Зіммель – розбудовують вже наукові теорії конфлікту, де нерідко окреме місце знаходиться для конфліктів, що мають релігійне забарвлення.

Міжвоєнні та повоєнні роки ознаменувалися новими концепціями конфліктів, найбільш відомі з яких теорії Парсонса, Козера, Дарендорфа. Потужну течію конфліктологія відчула в обличчі психологічної школи – спочатку у психоаналізі Фрейда, згодом – у теоріях Юнга, Фромма, Якобсона та інших.

Сучасні конфліктологічні теорії представлені доробками Белла, Тернера Гьюсле, Хабермаса. Погляди Хантінгтона та Фукуями відображують цивілізаційний підхід до погляду на соціальний конфлікт взагалі. В такому сенсі релігійна приналежність постає як складова певного культурно-цивілізаційного архетипу, що має конфліктогенний потенціал. Перші здобутки української конфліктології були представлені у середині 90-х авторами О.

Бандуркою, В. Друзем, М. Пірен, А. Ішмуратовим. Феномен релігійного конфлікту був висвітлений у працях українських релігієзнавців А. Колодного, Л. Филипович, А. Арістової, В. Бонадренко, Т. Горбаченко, В. Лубського, В. Єленського, С. Здіорука, О. Шуби, П. Яроцького, Д. Шумунової та ін.

Незважаючи на помітні успіхи у становленні кофліктології релігії як нової галузі гуманітарного знання, існує багато проблем, що потребують вирішення. Ще не остаточно знято питання про самостіність релігійного чиннику у соціальних конфліктах та його зв'язок із іншими сферами суспільного життя. Проблеми релігійної конфліктології потребують подальшого вивчення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси. – К., 2008 – [Режим доступу]: <http://www.bestreferat.ru/referat-115810.html>
2. Бородкина Ф.И. Внимание: конфликт! – Новосибирск, 1994.
3. Гришина Н.В. Психология конфликта. – СПб., 2003.
4. Залужный А.Г. Специфика религиозного конфликта // Религия и право. – 2000. – № 6.
5. Ішмуратов А.Т. Конфлікт і згода: Основи когнітивної теорії конфліктів. – К., 1996.

Халіков Р.Х. (*Донецьк*)
ПОСТАННЯ ТЕКСТУАЛЬНОГО КАНОНУ – ФОРМА
РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ТРАДИЦІЇ

Раціоналізація – це процес проникнення раціональності до дискурсів, яким вона від початку не притаманна. Результатом раціоналізації є послідовна заміна природного в людині, суспільстві та навколошньому середовищі логічно впорядкованими системами практик. Релігія в, так би мовити, «чистому вигляді» не є цариною домінування раціональності, проте остання (як універсальність і умова інтерсуб'єктивності) є необхідним чинником

існування будь-якого феномену в людському суспільстві, отже коли релігія, позараціональна в своєму сутністному вимірі, починає функціонувати в людському суспільстві – тобто відбувається інституалізація – раціональність починає відігравати тут значну роль.

Процес раціоналізації частково збігається з переходом релігійної традиції від доби «oral history» до інституційного функціонування та ефективної трансляції наступному поколінню адептів, для яких уже не діють первинні важелі легітимації, що характеризують систему на момент виникнення (перш за все – авторитет засновника та його особистого релігійного досвіду). Компоненти інституалізації релігійної системи – канонічний текст, ієархічна структура та догматичне вчення – є також і формами раціоналізації релігійної традиції. Всі вони мають мету – не припустити переривання чи спотворення традиції, а також забезпечити можливість адекватного зrozуміння її сутності тими, кому вона передається. Через інтерсуб'єктивний характер, а також роль обмежувачів модифікування релігійної традиції за допомогою апеляції до суто людських авторитетів, ці три елементи стають найбільш показовими для дослідження процесу раціоналізації релігійних традицій. З іншого боку, вони характеризують і теоретичний, і прагматичний виміри існування раціонального в релігії, отже відображують процес раціоналізації достатньо повно.

Для процесу інституціалізації релігійної традиції та виокремлення її з-поміж інших надзвичайно важливим є чинник становлення текстуального канону, який охоплює найголовніші положення віровчення та практичні настанови, передаючи їх у максимально незмінному вигляді в часі та просторі новим адептам. Щодо визначення обсягу поняття канону священного тексту, варто зазначити, що так може називатися як сам перелік текстів, що до нього входять, так і власне ці тексти, які надані в якості взірця для трансляції в часі та просторі.

Традиційні релігійні критерії щодо канонічності того чи іншого тексту можуть різнятися – до них відносяться ортодоксія, наближеність його появи до

точки заснування традиції, широке визнання. Головною ж ознакою канону як цілого є його недоторканість, якою він завдячує авторитетові особи або групі осіб, яким приписується його фіксація. Традиційний погляд на процес становлення канону обов'язково зберігає у пам'яті момент його закриття та фіксації після внесення туди останнього тексту – причому навіть якщо історично канон потім змінюється, цей процес викреслюється традиційною свідомістю, і новий варіант починають розуміти як єдиний та незмінний.

Акт фіксації та утвердження канону зазвичай відбувається особами, які не мають статусу пророків та можуть покладатися лише на людські критерії під час відбору текстів – принцип уніфікації тексту за згадками свідків подій його написання; принцип обрання текстів, що отримали найбільш широке визнання серед громади тощо. Саме фіксація певного зразка авторитетним фіксатором є критерієм канонічності, який дозволяє відносити до обсягу поняття «канон» тексти, що не відносяться до авраамічних традицій. При цьому не важливо, чи зафіксований канон письмово, чи передається усно – залежно від варіанту, який приймає конкретна традиція, – в будь-якому випадку канонічний текст є фіксованим і передається в максимально незмінному вигляді.

Золотаренко О. С. (*Донецьк*)
КРИТИКА «ЄВРАЗІЙСТВА» ГЕОРГІЄМ ФЛОРОВСЬКИМ, ЯК
ФЕНОМЕН РОЗВИТКУ ГУМАНІТАРНОЇ СФЕРИ ПОЧАТКУ ХХ
СТОЛІТТЯ

Георгій Флоровський у роботі «Євразійська спокуса» піддав критиці «східні» орієнтири перших євразійців, оскільки і буддизм, і іслам у концепціях євразійців початку ХХ ст. поставали як «наївне» язичництво» [1]. Мимоволі постає питання про міру справедливості щодо такого образного порівняння.

Слова цієї критики адресувалися передусім творчості Сергія та Євгенія Трубецьких. Зокрема, останній активно вдавався до розрізняння художньої творчості в часи античності та культовим християнським мистецтвом [2]. Але

це аж ніяк не сприяє тому, щоб твердити про незнання князями Трубецькими історії релігії.

Саме межа XIX та ХХ ст. означилася численними ідейними зсувами в багатьох сферах людської думки і діяльності, в том числі релігійні. Е.Дюркгайм (1912) при цьому твердив, що у світі відсутні позарелігійні суспільства, бо релігія є засобом саморегуляції суспільства [3]. Принципи такої регуляції були розроблені Л. Леві-Брюлем (1912) [4] і Дж.Дж.Фрезером (1922) [5]. Водночас розпочинаються польові дослідження релігійного життя в етнографічному аспекті: М.Катанов (1896) [6], С.Широкогоров (1919) та інші (детально див. [7]) досліджували сферу шаманських вірувань.

На 10-20-ті роки ХХ ст. припадає час формування концепцій З. Фройда та К.Г. Юнга, що позначилися, зокрема, на символічних елементах у мистецтві. Р. Вагнер, М. Римський-Корсаков, Р. Штраус, І. Стравінський, К. Орф відтворюють у музиці давні мотиви та міфологічні образи.

Фолклорно-лінгвістичний підхід до релігієзнавства демонструють роботи О. Потебні (1862), О.Афанасьєва (1866-69), М. Мюллера (1870), В. Пропа (1928) [8].

Концепції альтернативної духовної традиції були презентовані О.Блаватською, Миколою та Оленою Перихами. На розуміння спіритичної сутності духовності впливув Г.Гурджиєв [9].

На рівні буденної свідомості існувала потреба у картинах золотого віку, що втілюється в кінострічці «Олімпія» Лені Ріфеншталь.

Так само і Г.Флоровський у своїх творах намагався звертатися до давнини святоотцівської традиції. Разом з цим він інтерпретував християнство мовою самої епохи, що спонукало його до вживання належних тому часові висловів, які були притаманні самій інтелектуальній атмосфері початку ХХ ст., і вживання терміну «наївне» язичництво» є повною мірою віправданим. Це є окремим випадком його особистого внеску у розвиток гуманітарної сфери першої половини ХХ ст.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Флоровський Г.В. «Евразийский соблазн» [Електронний ресурс] / Г.В. Флоровський — Режим доступу: <http://www.vehi.net/florovsky/evraziistvo.html>.
2. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Сост. А.П.Полякова, П.П.Апрышко. - М.: Республика, 1994. С. 223-290.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемические системы Австралии. // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр., Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М.: “Книжный дом “Университет””, 2000 — С. 491–541.
4. Леви–Брюль, Л. Миистический опыт и символы первобытных людей // Религиоведение. Хрестоматия / Пер. с англ., нем., фр., Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М.: “Книжный дом “Университет””, 2000. — С. 634–656.
5. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. — Москва: ООО “Фирма “Издательство АСТ””, 1998. – 784 с.
6. Шаманизм Хакасии: прошлое и современность Васильева Д. В., Русина Н.А., Шляга Л. С., Якушкин И. С. \ Исследовательская работа. Рукопись. [Електронний ресурс] / Д.В. Васильева, Н.А. Русина, Л.С. Шляга, И.С. Якушкин — Режим доступу до рукописі: <http://www.memorial.krsk.ru/Work/Konkurs/11/Vasileva/0.htm>.
7. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных Народов Сибири (Опыт ареального сравнительного исследования).- Новосибирск: Наука Сиб. отд., 1984. - 233 с.
8. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки — ЛГУ-Л.: Изд-во ЛГУ, 1986 – 386 с.
9. Clarc P. New Religions in Global Perspective. A study of religious change in the modern world. London: Taylor & Francis e-Library, 2006. – PP.85-89.
10. Гуцуляк О. Б. Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.05 “Історія філософії” / О.Б. Гуцуляк/ — Л., 2005. — 27 с.

Гольд О.Ф. (*Одесса*)
АМЕРИКАНИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

За последнее время в США накопилось множество социально - религиозных проблем, которые не находят единого восприятия и решения в них самих ни в мировом сообществе в целом. Это так называемые «Hot religious topics» - которые можно перевести на русский как «Актуальные проблемы религиозной жизни», по крайней мере, в целях нашего исследования.

Необходимо осветить современный уровень восприятия американскими деноминациями, прежде всего тех проблем, что влияют или могут повлиять на религиозную жизнь в Украине. На наш взгляд наиболее актуальными являются: - признание однополых браков;

-назначения на руководящие должности граждан с нетрадиционной сексуальной ориентацией;

-проблемы биоэтики (аборты, эвтаназия, исследования стволовых клеток человека и т.д.);

- клонирование;

- назначение на руководящие должности в религиозных организациях женщин.

Для того чтобы достигнуть поставленной цели, необходимо:

- охарактеризовать отношение к этим проблемам в наиболее значимых для украинской религиозной жизни американских деноминациях;

- очертить возможность влияния американского «мейн стрима» на религиозное украинское сообщество.

Согласно опубликованным данным в РП№1, за 2011 г., так называемых «американских» религий в Украине насчитывается 2450 религиозных организаций, не учитывая миссий и т.н. «другие религиозные течения, которые не вошли в вышеназванный список». Это доказывает

стремительный рост количества американских религиозных организаций, что превышает прогноз Филипович. [no: 1]

Религиозная жизнь всего мира следует передовым течениям времени. Даже сами формы американизации меняют свои традиционные формы. Сегодня миссионерская деятельность и руководство американских центров осуществляется с экранов компьютеров в «он – лайн» режиме, в том числе и в «социальных сетях». За последние несколько лет религии американского происхождения обратились в Украине к этому способу, способу проповедования. Политическая идентичность проявляется в набирающей обороты политике, связанной с сексуальной ориентацией. Вопросы однополых браков стали одной из самых важных проблем в президентской политике в США. Секс-ориентация стала важной темой во внутрицерковной политике в рамках различных деноминаций.

Как известно, Совет ООН по правам человека 17 июня 2011г. принял резолюцию, запрещающую дискриминацию на основе **сексуальной ориентации**. После принятия этого документа мировая религиозная общественность вошла в совершенно новую стадию своего существования. Это уже проявилось как в одобрении (в некоторых случаях), так и в жестком отрицании самого факта признания существования данной проблемы как в обществе в целом, так и в церкви.

Теперь вернёмся к Украине. 18.02.2011 в Украине сделан первый шаг к терпимости и принятию «другого» в социуме. Министерство юстиции Украины легализовало регистрацию Всеукраинской организации лесбиянок, геев, бисексуалов и трансгендерных людей (ЛГБТ) «Совет ЛГБТ организаций Украины». Совет был зарегистрирован через 4 г. после публикации знаменитой декларации Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций «О негативном отношении к явлению гомосексуализма и попыткам легализации так называемых однополых браков (регистрации однополых партнерств)».

Необходимо отметить и другую сторону в украинском обществе, как

например, 18 июня 2011 г., по инициативе Общественного совета независимых организаций Днепропетровска состоялась пресс-конференция на тему: «Гражданский брак и гомосексуализм - угроза украинской семьи». Некоторые религиозные лидеры (14 подписей) Украины обнародовали Декларацию «О негативном отношении к гомосексуализму, проблеме его пропаганды в обществе и попыткам легализации однополых браков». [2]

Влияние Америки на религиозную жизнь Украины продолжается в первую очередь в своих традиционных формах. Это формирование новых религиозных объединений американского происхождения; миссионерская деятельность; катехизация; евангелизация; социальная помощь. Следует отметить, что естественно, религии находящиеся под влиянием Америки у нас в Украине, в силу различных причин вынуждены решать актуальные проблемы современности, в том числе и те, что характеризовались и в данной статье. Единства в решении этих проблем нет, но мы видим, что ответы, которые дают некоторые американские организации практически не находят поддержки во мнении украинских единоверцев. Однако, учитывая возможности влияния, впрочем, как и другие факты в развитии современного украинского общества можно ожидать, что в недалёком будущем эти проблемы актуализируются в религиозных общинах находящихся не только тех, что находятся под тем или иным влиянием американских деноминаций.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Колодний А.Н./Релігійна мережа України //Релігійна панорама.- 2011.- №1.-с. 50-57
2. Декларація ВСЦиРО [электронный ресурс] режим доступа: www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view

Кравченко Е.Д. (*Одесса*)
ФЕМИНИЗАЦИЯ КАК КОНВЕРГЕНТНЫЙ ПРОЦЕСС
СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

К конвергентным процессам относятся такие процессы, которые возникают, либо актуализируются в середине XX века в религиозной жизни: «конвергентными процессами» в современном понимании этого термина можно считать как те, которые присущи более чем одной религии, так и те, которые свидетельствуют про тенденции сближения социальных, доктринальных и организационных позиций между двумя или более религиями.» [1, с.38] Э.И. Мартынюк выделяет феминизацию одним из конвергентных процессов в религиозной жизни мира второй половины XX века.

Большинство религиозных институтов традиционно служили укреплению патриархата и санкционировали господство мужчин и подчинённое положение женщин. Решение женского вопроса в религии позволяет изучить ее влияние на различные духовные процессы, протекающие в обществе. На данном этапе некоторыми религиями осуществляется попытка дать «ответ» на «вызов» современного социума в вопросе о положении женщины. Попытка валоризации роли женщины в обществе путем критического исследования толкований религиозной истории, которая в большинстве своем маскулинизирована, осуществлялась феминистскими теологами начиная с 1960 гг. (мифы и рассказы, передававшиеся в этой интерпретации, реинтерпретируются, написанное - переписывается в истории). Данные движения поспособствовали появлению гендерных и женских исследований в США с 1960-1970 гг, и в 1980-1990 на территории Западной Европы. Многими университетскими учеными была осознана необходимость более целенаправленного развития программ женских исследований, которые целостным образом изучали жизнь женщин на основе так называемого «женского опыта», а не универсального мужского [2, с.17-49]. Следует отметить, что на территории Украины на данном этапе существует несколько программ и организаций(МФВ, Лига женщин-избирателей Украины 50/50) программа «Женщина в обществе»), которые осуществляют попытку внедрить гендерное образование в Украине[3.с.2-3]. Одним из проявлений слома

стереотипов является рукоположение женщин среди некоторых деноминаций. Число женщин-пасторов в протестантских церквях в США за последние десять лет удвоилось, большинство женщин-пасторов имеют ученые степени, полученные в семинариях. Это свидетельствует о том, что религия, ранее сосредоточенная лишь на мужских исследованиях, мужских потребностях и мужском вероисповедании, обращает внимание на потребности женщины. Наряду с предоставлением женщине большей автономности, у нее теперь появляется свобода выбора своей деятельности.

За последние годы в прессе все чаще стали появляться заметки о интерсексуальных индивидах (личность с биологическими признаками мужчины и женщины).

Все эти события, а также изменение положения женщины в обществе привели к множественным дискуссиям и попытке выработать некое отношение со стороны различных деноминаций. Все чаще в последнее время мы наблюдаем стремление к межденоминационным обсуждениям вопросов пола и гендера. Подобные обсуждения, в большинстве своем, хоть и не приводят к некоему формальному консенсусу, однако имеет важное значение для понимания нюансов вопросов пола и гендера [4].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Мартынюк Э.И. конвергентні процеси в релігійному житті другої половини ХХ століття // Наука І релігія: Проблеми діалогу. /ОНУ ім І.І. Мечникова : «компартивіські дослідження релігій» Одеса: АО «Бахва»,2002.- 120 с. С.37-48.
2. Введение в гендерные исследованияЮЧ.1: учебное пособие/под ред.И.А. Жеребиной-Харьков:ХЦГИ,2001;СПб.:Алатея,2001.-708 с.
3. Питання гендера стає політичним питанням ,//Відкритий світ.-№4.-2002.- С.2-3
- 4.Anderson. J, Jung P., Vigen A. God, science, sex, gender: An interdisciplinary approach to christian ethics.-Urbana,Chicago and Springfield: [University of Illinois Press](#), 2010.-288c.

Боделан К.А. (*Одесса*)
СИНТОИЗМ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА КУЛЬТУРУ ЯПОНИИ

Культура Японии уходит глубоко корнями в синтоизм. Синтоизм является не только религией, предметом культа, а и образом жизни японцев.

В японской культуре с древних времен заложен принцип единства двух миров - мира природы и мира человека. Природные явления рассматриваются как что-то прекрасное, имеющее общее с человеком, вызывающее желание любоваться ими и обожествлять. Именно такое видение окружающего мира и привело к возникновению синто, «пути богов» - древнейшей религии Японии. Появление синто также часто связывают с развитием земледелия, в древнем обществе складывается своя земледельческая магия, действия, от которых ожидают условий, благоприятных для произрастания и созревания злаков [1, с. 14].

Своему происхождению от анимистических верований племен, живших на территории Древней Японии, синтоизм обязан одним очень важным принципом, характеризующим мировоззрение японцев – верой в одухотворенность окружающего мира. Все предметы: камни, реки, горы и даже некоторые предметы искусственного происхождения (такие как самурайские мечи, оружие) согласно синто имеют душу, дух – «ками». Считается что ками, как и человеческая душа, являются бессмертными существами. В синтоизме нет учения о загробном мире: и ками, и человеческие души после смерти остаются в этом мире, поэтому людям очень важно научиться жить с ними в гармонии. Русский японист Е.Г. Спальвин писал: «Видимый и невидимый миры навсегда соединены бесчисленными узами взаимной необходимости, и ни одно отношение этого союза не может быть нарушено без самых ужасных последствий» [цит. по: 2]. Отсюда трепетное отношение к природе, окружающему миру, желание сохранить это равновесие.

Мир является совершенным, и каждый человек в нем находится на своем месте. Вера в то, что труд священен, освящен богами, раскрывает нам еще одну особенность сознания японского человека- его исполнительное отношение к работе, подход к ней как к творческому процессу.

Еще одной важной стороной жизни японцев, испытавшей огромное влияние синто- это отношение к многочисленным традициям. Несмотря на то, что мы живем в современном мире, в Японии древние традиции в большинстве своем чтятся и соблюдаются. Традиции, согласно синто, освящены богами и появились благодаря им, поэтому отношение к ним по сей день остается благоговейным. Прошлое и настоящее связаны между собой, история, как и культура в целом, направлена в прошлое – к истокам, на сохранение того, что было завещано предками. Это обеспечило культуре Японии непрерывный характер- ценности и традиции переходили от одного поколения к другому и выступали живыми элементами культуры каждой эпохи.

Прочные традиции закрепились также в японском искусстве, которому свойственно воспевание природы, призыв к ее сохранению, гармонии человека с окружающим миром. Стремление к гармонии, привитое синтоизмом, присутствует во всех традиционных искусствах – поэзии, музыке, живописи, в боевых искусствах, в каллиграфии, икебане, чайной церемонии.

Согласно синто - боги породили не всех людей, живущих на земле, а только японцев, поэтому только японец может поклоняться его божествам. Однако запрета исповедовать любую другую религию помимо синто нет. Такое отношение обязано признанным в Японии многобожием, каждому явлению природы присущее свое божество, у каждого поселения, рода, племени могут присутствовать свои божества, не встречающиеся в других регионах, поэтому пришедшие со временем другие религиозные течения, такие как буддизм, даосизм или конфуцианство не были отвергнуты синтоизмом, который вобрал их, преобразовал на основе своих традиций и растворил в собственной культуре. Мировоззрение японцев насквозь проникнуто

синтоизмом, не зависимо от религии, которую они исповедуют, что в значительной мере отразилось на развитии японской культуры и общества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Конрад Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии. – М.: Искусство, 1980. – 144с.

2. Григорьева Т. Духовные истоки Японии[Электронный ресурс] // Япония: путь сердца.- М.: Издательство Культурного центра «Новый Акрополь», 2008. - 392 с.

<http://www.newacropol.ru/Alexandria/civilization/japan/way-of-gods/shinto/>

Жариков В.В. (Киев)

ПРОБЛЕМАТИКА ГРАНИЦ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИ

В неопатристическом православном богословии частично отказались от помещения экклесиологии на традиционное место. Потому что православное богословие возможно только на почве православного церковного опыта, и отождествление опыта и церковности привели к переоценке места экклесиологии во всем объеме богословия.

Главенствовавший в русском богословии в XIX в. формально-канонический подход был сформулирован архиеп. Никодимом Милашем: «Крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви», и в то же время «Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды... если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» [1, с.283] с помощью католического принципа *ex opere operate*.

Николай Афанасьев сводит к тому, что противоречие канонической практики Православной Церкви, признающей Крещение, совершенное вне православной Церкви и фундаментального экклесиологического догмата о том, что таинства

могут совершаться только в Церкви, может быть разрешено только в том смысле, что границы Церкви не ограничиваются каноническими границами Православной Церкви. То есть что схизматические и еретические сообщества, у которых признается Крещение, также принадлежат Церкви. В случае же отождествления границ Церкви с каноническими границами Православной Церкви следует признать, что многовековая каноническая практика Православной Церкви находилась в вопиющем противоречии с догматическим учением о Церкви[2]. Также это мнение разделяли прот. Сергием Булгаковым и проф. А. В. Карташовым.

Сторонники взгляда св. Киприана Карфагенского, чтобы разрешить противоречие в его экклезиологии и канонической практики Церкви, по мнению Патриарха Сергия, в сущности жертвуют догматом о неповторяемости крещения. Т.е. ни о какой действительности таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь формы таинств, может быть, правильные, но пустые [3].

Последний вариант пытающейся устраниТЬ недостатки трех ранее приведенных подходов, был разработан Патриархом Сергием и протоиереем Георгием Флоровским.

О. Георгий основывает свой подход на мысли блаженного Августина в отношении еретиков и схизматиков. При этом он настаивает, что собственно богословие блаж. Августина гораздо глубже и ближе Православной традиции, нежели позднейшие его католические интерпретации. По бл. Августину благодать действует, но не спасает вне соборности... Так, прот. Георгий Флоровский эксплицитно признавал церковность за Римо-Католической Церковью, а также - как следует из контекста его высказывания - имплицитно и за другими Церквами: «Церковь по своей сути одна и не может быть разделена. Так что или Рим вообще не является Церковью, или же Рим и Восток все-таки как-то являются одной Церковью, а раскол имеет место лишь на поверхности» [4, с.14].

Подводя итог краткому рассмотрению темы границ Церкви и норм отношения Церкви к инославной реальности, мы можем сделать вывод, что богословски, святоотечески и исторически наиболее обоснована позиция

Патриарха Сергия и протоиеря Георгия Флоровского, на основании которой Русская Православная Церковь и строит свое отношение к инославию.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Никодим М. Толкование Правил Православной Церкви // Собрание сочинений в 5т. Т.1 –М.: Троице-Сергиева Лавра, 1996. - с.428.
2. Афанасьев Н. Н., Неизменное и временное в церковных канонах // Живое Предание - М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1997. – с. 134-148.
3. Святоотеческое наследие <http://www.pagez.ru> / Страгородский И. Н. — Режим доступа к статье <http://www.pagez.ru/olb/190.php>
4. Флоровский Г.В. Евхаристия и Соборность:.- М., Братства Святителя Тихона, 2000.- с. 328.

Цилинская Л.Ф. (Одесса)

ИКОНОПИСЬ КАК ИСТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Герменевтические проблемы продолжают находиться в центре внимания современного научного мира. Одной из таких проблем является понимание иконописи в разнообразии присущих ей (проблеме) аспектов. Каким образом икона влияет на реципиента? Важно ли наличие религиозного опыта для восприятия и понимания иконы? Должна ли икона затрагивать эмоциональную и эстетическую сферы восприятия? Различно ли восприятие иконы светским художником и художником-иконописцем? – вот некоторые из тех существенных вопросов, на которые нет однозначного ответа.

По проблеме понимания иконы как проявления религиозного опыта существуют полярные точки зрения. Одни исследователи не придают решающего значения строгому соблюдению канона в иконописи, признавая святость икон, написанных так называемыми копиистами. Другие же истинно ценной считают лишь ту икону, которая подкреплена религиозным прозрением. В исследовании этих позиций мы опирались на «Иконостас» П.

Флоренского, «Умозрение в красках» Е. Трубецкого, «Искусство иконы. Богословие красоты» П. Евдокимова, «О языке православной иконы» Р. Карелина

Сторонником первой точки зрения является П. Флоренский, который выделяет четыре разряда икон по источнику возникновения и наличию духовного откровения: 1) библейские, опирающиеся на реальность, данную словом Божиим; 2) портретные, опирающиеся на собственный опыт и память иконописца-современника об изображаемых им лицах и событиях; 3) писаные по преданию, опирающиеся на чужой духовный опыт; 4) иконы явленные, писаные по собственному духовному опыту иконописца. Для Флоренского все четыре разряда икон обладают духовной ценностью.

Разделяет с ним эту позицию и архимандрит Рафаил Карелин в своей статье «О языке православной иконы», но он также делает акцент на понимании иконы как особой знаковой системы, в которой скрыт язык Церкви. Понять этот язык можно, опираясь не только лишь на душевно-эмоциональные сопреживания, но и на разум. Икона должна направлять человека к осмыслению духовного мира, а не растворять ее в субъективно-мистических переживаниях.

Иное мнение выражает П. Евдокимов: икона не обладает собственной реальностью; сама по себе она – лишь деревянная доска и краски. Только благодаря ее богоявленной ценности она не может иметь собственного содержания.

Более категоричную позицию занимает Е. Трубецкой, который рассматривает икону в контексте мировой истории, а также аппелирует понятием «архитектурный стиль иконы». Только в единстве иконы и храма можно познать истинную духовную сущность иконы. По мнению Е. Трубецкого, икона – окно, связывающее материальный мир с высшим духовным. Но такое восприятие иконы зависит не только от манеры ее написания и религиозного опыта ее автора, но и от духовного прозрения реципиента. Только иконы, написанные по канону, могут передать целостный

духовный опыт беспрепятственно, те же, которые ему не соответствуют и написаны в светской манере отождествляют миры духовный и материальный, что приводит к духовной слепоте.

Икона и религиозный опыт неразрывно взаимозависимы; как без духовного откровения невозможна истинная духовно-ценная икона, так без иконы невозможна связь с высшим миром и обогащение религиозного опыта. Наиболее близка мне позиция Е. Трубецкого.

Наукові читання 2012 року

Кравченко Е.Д. (*Одесса*) **ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ)**

Вторая половина XX века ознаменовалась переосмыслением роли женщины в культуре. В основном это связывают с мощным феминистическим движением. Феминистическое движение в своем развитии затрагивало и вопросы, связанные с религией, ибо религия является одним из ценностно-формирующих факторов общества. Влияние феминизма на религию привело к возникновению феминистской теологии. Как отмечает протестантская исследовательница Э. Мольтманн-Вендель «Феминистская теология - это движение женщин, ... стремящееся вскрывать осмыслять и улучшать ситуацию в обществе, связанную с ущемлением прав женщин и их дискриминацией» [2, с. 91]. Богослов Элизабет Шлуссер Фьюренца определяет ее как "критическое богословие освобождения", которая критикует неблагоприятно настроенную к женщине господствующую культуру [цит. по 3, с.167].

Причины ее возникновения: попытка освободится от «мужского образа мышления и поведения, которые до сих пор считались важными, нормальными, логичными и разумными»[2, с.95]; выступление «против двойного стандарта морали» [3, с.170]; создания нового типа мышления и

воспитание нового поколения в парадигме «взаимности-взаимозависимости»[2, с.102].

Феминисткам, в той или иной мере, удалось изменить закрепившиеся ранее в общественном сознании социально-динамические, негативные стереотипы относительно положения женщины в социуме. Большинство феминистских теологов в своих работах уделяют большое внимание интерпретации отдельных фрагментов библии, так как считают, что именно из-за такого ложной понимания, возникло восприятие женщины как «другого». Основными причинами неверного понимания со стороны традиции, на которые также обращают внимание феминистские теологи является: неправильный перевод (либо прочтение) сюжета о сотворении человека, из-за которого женщина приобретает статус подчиненного мужчине; маскулинизированность языка бога (т.е. употребление местоимений мужского рода и мужских образов бога, и отсюда восприятие мужского, как эталонного; отсутствие богинь); наличие культа Марии, что приводит к созданию недостижимого земными женщинами идеала, подавлению женской сексуальности, выдвигает повиновение, смирение и пассивность в качестве женских достоинств и модели поведения.

С изменением положения женщины в обществе и в семье, изменяется и ее положение в церкви. Одним из проявлений слома стереотипов является рукоположение женщин среди некоторых деноминаций. Формируется и новая модель поведения, предлагаемая женщине религией. Наряду с предоставлением женщине большей автономности, у нее теперь появляется свобода выбора своей деятельности.

Перемены, происходящие в обществе в последнее время, свидетельствуют о глубокой переоценке ценностей. Мы считаем, что такие перемены произошли вследствие ряда причин. Наше общество есть отражение семьи и с реальными изменениями положения женщины в семье, изменяются положение женщины в обществе. Несвоевременная реакция церкви на подобные изменения может привести к тому, что она перестанет

соответствовать и удовлетворять запросам, выдвигаемым перед ней современным обществом и лишиться части паства. А именно: если женщина занимает какую-то руководящую должность, является лидером по натуре, то соответствие модели поведения, предлагаемой ей церковью (смиренность, покорность, пассивность), будет приводить к возникновению когнитивного диссонанса. Подтверждение этому мы наблюдаем сегодня и в Украине на примере групп “Femen” и “Pussi Riot”.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Введение в гендерные исследованияЧ.1: учебное пособие/ под ред.И.А. Жеребкиной-Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алатая, 2001. -708 с.
2. Мольтманн-Вендель Э. И сотворил Бог мужчину и женщину (Феминистская теология и человеческая идентичность) // Вопросы философии.- 1991. -№3.-С. 91-104
3. Реати Ф.Э. Феминистская теология// Бог в XX веке: человек-путь к пониманию бога.(Западное богословие XX века)-СПб.: Европейский дом,2002.- С. 165-186.

Уткин О.С. (*Одесса*) ТЕТРАМОРФ

Тетраморф (греч. τετραμορφος — четырёхвидный) — в иудео-христианском вероучении и богословии — крылатое существо из видения пророка Иезекииля, единого с четырьмя лицами: человека, льва, тельца и орла.

Интересны тенденции подобных представлений и в других традициях. В Индии – локапалы (санск. – охранитель мира)– первоначально четыре, а позже – восемь животных стоящих по четырём концам света. В Древнеегипетской традиции – четыре сына бога Гора, которые являются защитниками трона Осириса, сыновья изображаются с головами человека, сокола, шакала и обезьяны. В изображениях Митры совмещаются человек, змея, лев и птица. В аккадо-шумерских, китайских, южноамериканских традициях есть свои четыре животных, ориентированные по сторонам света.

Евангельский тетраморф – иконописная версия видения пророка Иезекииля, узревшего четырех крылатых существ, окруженных огнем, великим облаком и четырьмя колесами: «Облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их – ноги прямые, и ступни ног их – как ступня ноги у тельца» (1:4–7). У них были человеческие руки, а лица у каждого с правой стороны человеческие, а с левой, как у тельца. И при этом «подобие лиц их – лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех» (1:10).

Тетраморф описывается и в Откровении Иоанна Богослова «и перед престолом море стеклянное, подобно кристаллу; и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему» (4:6-7).

Видение Иоанна Богослова восходит к видению пророка Иезекииля, которое и послужило основой для евангельского Тетраморфа. Христианская традиция, объясняет его четырьмя небесными животными поддерживающими Престол Божий, ассоциирует каждое животное с Евангелистом, а позже вносит и в иконографию (Неопалимая Купина, Спас Вседержитель и др.)

Интересны явные аналогии между Тетраморфом и тетраграммой .

Тетраграмма – в иудейской традиции непроизносимое имя Бога (теоним), являющееся собственным именем Бога, а не его эпитетом, состоящее из четырех букв - יְהוָה (йод, хэй, вав, хэй). Интересно, что имя Христа на иврите пишется точно также как и непроизносимое имя Бога, только в центре имени помещается буква «шин» - שׁ. И, аллегорически, имя начинает изображаться, как отображают Бога на Престоле в окружении четырех животных (букв) - יְהֹשֶׁה. Любопытны и особенности буквы «шин». Буква

символизирует троичность, которая выражается и в троичности Бога (Отец, Сын, Святой Дух) сидящего на престоле в окружении четырех животных.

Четыре животных Тетраморфа нашли своё отображение в живописи, поэзии и других аспектах светской жизни.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Чернов А. Иоанн Богослов – орёл или лев?: Евангельский тетраморф в начальной русской традиции. Эссе. 2008г. // <http://chernov-trezzin.narod.ru/tetramorf.htm>
2. Подосинов А. Символы четырех евангелистов: Их происхождение и значение. М.: Языки русской культуры, 2000.
3. Климент Александрийский. Строматы. Книга. // http://mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/stromateis.htm

Кучинская Л. С. (*Донецк*)
**КОРОЛЬ АРТУР: МЕСТО В ИСТОРИИ И КЕЛЬТСКОЙ
МИФОЛОГИИ**

«Явление» Артура, его внезапное вторжение в ход мифологической истории, представляет собой одну из многочисленных загадок кельтской мифологии. Наиболее вероятное объяснение этого феномена, по всей видимости, заключается в том, что в этом образе отразилась случайная контаминация славных деяний двух разных Артуров, что привело к появлению единого полуреального-полумифического персонажа, сохраняющего, однако, черты обоих своих прототипов. Одним из них явно был бог по имени Артур, почитание которого было в большей или меньшей степени распространено на землях кельтов. Другой - вполне земной Артур, вождь, носивший особый титул, который в эпоху римского владычества назывался Комес Британнаэ (Comes Britanniae). Этот "граф Британии" выполнял функции верховного военного вождя. Главной его задачей было обеспечить защиту страны от

возможных вторжений иноземцев. В его подчинении находились два офицера, один из которых, Дукс Британниарум (*Dux Britanniarum*), то есть "герцог Британии", наблюдал за порядком в районе Адрианова вала, а другой, Комес Литторис Саксоники (*Comes Littoris Saxonici*), то есть "граф Саксонского берега" обеспечивал оборону юго-восточного побережья Британии [1]. После изгнания римлян бритты еще долго сохраняли структуру военно-административных органов, созданную их бывшими завоевателями, и вполне резонно предположить, что этот пост военного лидера в ранней валлийской литературе соответствует титулу "императора", который из всех знаменитых героев мифологии бриттов был прерогативой одного только Артура.

Слава Артура-короля объединилась со славой Артура-бога, и общий синкретический образ получил широкое распространение на землях, на которых уже в наше время были обнаружены следы древних поселений бриттов в Великобритании. Это создало почву для многочисленных диспутов относительно местонахождения "Артуровых владений", а также таких городов, как легендарный Камелот, и локусов двенадцати знаменитых сражений Артура. Преданиям и историям об Артуре и его рыцарях, вне всякого сомнения, присущ подлинный исторический колорит, но они имеют и столь же бесспорно мифический характер [2]. Чтобы выяснить, какое место занимает Артур среди богов, необходимо внимательно проштудировать династические родословные кельтских небожителей и определить, не отсутствует ли в них какой-нибудь персонаж, чьи сакральные атрибуты мог унаследовать новоприбывший бог.

В позднейших мифах отсутствуют упоминания о Гвидионе. Этот величайший из сыновей богини Дон геройски погиб и совершенно пропал из поля зрения творцов мифов. Весьма показательно, что те же самые истории и легенды, которые некогда рассказывали о Гвидионе, позднее стали ассоциироваться с именем Артура. Он, как и Гвидион, - покровитель культуры и всевозможных искусств. Так, можно увидеть Артура ведущим ту же самую войну против сил подземного мира, во имя блага и процветания людей [4].

Артур принес с собой целый новый пантеон персонажей, большинство которых просто заменили старых небесных божеств, а также богов-правителей земли и подземного царства. Так, Зевс Артуровского цикла получил имя Мирддин, и этот персонаж вошел в норманно-французские романы об Артуре под более привычным именем - Мерлин. Все мифы особо подчеркивают его высокое положение. Первым названием Британии, которая она носила еще до активного заселения острова, как гласят старинные рукописи, было Клас Мирддин, что означает «Удел Мирддина» [1]. Вокруг Артура великое множество второстепенных богов, представляющих собой, по всей вероятности, родоплеменные (клановые) олицетворения весьма и весьма немногочисленных мифологических идей и представлений. Это связано с тем, что кельты были раздроблены на множество кланов и родов, у каждого из которых имелись свои собственные местные боги и божки, воплощающие под разными именами одни и те же основополагающие концепции [8].

Достоверность существования Артура как отдельной исторической личности до сих пор не доказана. В настоящее время, большинство историков склоняется к версиям, что либо реальный прототип Артура носил другое имя, либо это собирательный образ из нескольких прототипов. Исторический Артур, видимо, являлся вождём или военачальником кельтского племени бриттов, населявшего нынешние Англию и Уэльс, и жил в начале VI в.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кельтская мифология: Энциклопедия. - М.: Эксмо. – 2002. См. главу 23
2. Мифология британских островов: Энциклопедия. М.: Эксмо – 2003. С. 79-81
3. Алексеев М.П. Литература средневековой Англии и Шотландии. М.: Высш. школа – 1984
4. Кельты. Валлийские сказания. Мабиногион. // Антология. М.: Арт-Флекс -2000. С. 191 – 325

5. Кельты. Ирландские сказания. М.: Арт-Флекс. – 2000
6. Рис Алан, Рис Бринли. Наследие кельтов. М.: Энигма. – 1999
7. Топорова Т. В. Представления о смерти и локализации иного мира у древних кельтов и германцев. М.: Языки славянской культуры. – 2002
8. Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж. Кельтская цивилизация. // Перевод с фр. Г. В. Бондаренко, Ю. Н. Стефанова. Науч. ред. Г. В. Бондаренко. – СПб.: Культурная Инициатива, 2001. С. 20 – 21

Рубский В.Н. (*Одесса*)
КАШРУТ В ИУДАИЗМЕ И ПРАВОСЛАВИИ

Кашрут, как священное ограничение пищевого рациона существует во всех мировых религиях. Хотя к христианству, и в частности православию, он не должен был бы иметь отношения. Ведь известны слова Основателя: «*Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека... всё, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон? а исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека*» [1, с. 1031]. «*Для чистых всё чисто*» — пишет о пище ап. Павел [1, с. 1308]. В Послании к Коринфянам он пишет о том, что все продающееся на торгу, можно есть без всякого исследования и разрешает есть даже идоложертвенное [1, с. 1251]. Итак, новозаветный пафос: «*свободы, которую даровал нам Христос*» [1, с. 1277] исключает всякое основание кашрута.

Тем не менее, в православной традиции мы находим неожиданные пищевые ограничения. В Правиле 67 VI Всел. собора и постановлениях, так называемых, «Апостольских правил» § 63, запрещающие христианам «есть мясо в крови души его» [2]. Еп. Никодим, вслед за еп. Иоанном Смоленским, поясняет запрет тем, что «*кровь некоторым образом является как бы вместилищем души — ближайшим орудием её деятельности, главной действующей силой жизни у животных*» [3]. Эти пояснения свидетельствуют о непонимании природы ветховозаветного запрета. Без учёта важнейшей

ритуальной роли крови животных в культе Яхве понять запрет на её вкушение вообще невозможно! Христианство же искони было вне практики жертвоприношений и связанной с этим кровью. Если уж брать биологически, то «главная действующая сила у животных», скорее, мозг, нежели кровь, которую они частично теряют в травмах и т.п. В иудействе запрет Торы звучит так: "*Строго наблюдай, чтобы не есть крови, потому что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом*" [1, с.182]; «*душа всякого тела есть кровь его: всякий, кто будет есть её, истребится*» [1, с. 114]. Что же значит «кровь есть душа»? Тора обещала своим последователям не потусторонние блага, а земное благоденствие и долгоденствие. Чтобы грешный человек имел очищение от грехов, Бог устанавливает культ очищения кровокроплением. Таким образом, докладенственная жизнь человека поддерживается кровью животных, вот почему здесь ставится знак равенства. «*Я назначил её вам для жертвенника, чтобы очищать души ваши, ибо кровь сия душу очищает*» [1, с. 114], - говорит Яхве. По мысли первоисточника, кровь животных священна, так как является единственным средством поддержания/очищения жизни человека. Таким образом, кровь есть жизнь. Православие, наследовав запрет, оставило его основание в другой религии (иудаизме).

Это же произошло ранее и с самими иудеями. Иудаизм, строго соблюдая установления кашрута, во многом утерял его изначальный смысл. Поэтому неслучайно законы кашрута они относят к категории хуким. «*Это заповеди, которые не имеют объяснения*», - подчёркивает раввин Лирон Эдери [4]. Ребе Хаим Донин поясняет: «*Значение многих необъяснимых законов заключается в их практическом применении, а не в разгадывании причины их установления*» [5].

Откуда же рядом с такой строгостью запрета такое его непонимание? Богословы и религиоведы (Ю.Веельгаузен, Р.Хазарзар, прот. В.Сорокин и др.) без особых трудностей объясняют отвержение свинины египетской мифологией. Иудаизм же, наследовав эту традицию, отказался от мифологии и, таким образом, остался с тезисом без его основания.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета / Российское библейское общество. – М. – 1996. – 1376 с.
2. Деяния Вселенских Соборов / Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. - 2008. – 304 с.
3. Епископ Никодим (Милош) Правила Святой Православной Церкви с толкованиями / Свято-Троицкая Сергиева Лавра. – М. – 1996. - 1300 с.
4. Слово главного раввина Кривого Рога Лирона Эдери по недельной главе Торы «Шмини», [Электронный ресурс] Режим доступа <http://www.krjew.com/index&Itemid=1>
5. Ребе Хаим Донин. Быть евреем / Феникс. – 1999. – 352 с.

Водько В.И.(Одесса)

КАТЕГОРИЯ ЗЛА В «АНТИОХИЙСКИХ БЕСЕДАХ» ИОАННА ЗЛАТОУСТА И ЕЁ ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

С античных времён существовала полемика о проблеме существования в мире зла и сосуществования зла с идеей всеблагого Бога. Постановку данной проблемы обычно связывают с Эпикуром. [1, с.12]. Христианству, как новой религии и философской системе необходимо было давать ответ на этот вопрос. Ответы христианских апологетов можно разделить на два периода: 1) До принятия христианства как государственной религии, когда христианские апологеты причиной зла и всевозможных страданий объявляли поклонение языческим богам. [1, с. 65-66]. 2) После принятия христианства как государственной религии. Когда объяснять все невзгоды мира нужно было христианским проповедникам, защищая в какой-то степени существующий государственный строй. В этот период продолжает действовать манихейская ересь, одним из постулатов которой было наличие в мире двух равносильных начал: добра и зла. Такое понимание мироустройства было недопустимым для апологетов христианства.

Одним из наиболее авторитетных проповедников второго периода на востоке в конце IV –го века был Иоанн Златоуст. Он формировал мировоззрение жителей такого разрозненного в идеологическом, религиозном и культурном плане города как Антиохия.

Для Иоанна Златоуста слово «зло» имеет два значения:

1) «действительное зло (η ουτως κακια): блуд, прелюбодеяние, жадность, и бесчисленное множество пороков». 2) «Не есть, а называется (злом), голод, язва, смерть, болезнь, и тому подобное».[MPG, 49, De diabolo tentatore, 251]. Главным критерием зла для Златоуста есть полезность и бесполезность его для человека. Поскольку голод, язва, смерть и болезнь обуздывают в нас гордость, искореняют беспечность[MPG, 49, Ibid. 251] они не являются «действительным злом»

Возникает вопрос о причине возникновения «зла действительного» в жизни каждого человека. Часто и тогда и сейчас внушение совершить злое для человека делает дьявол. Иоанн считает что дьявол и бесы не сильны. По Златоусту, есть две причины влияния диавола на людей: 1) беспечность людей и невнимательность к своему духовному миру.[MPG 49, Ibid. 259]. 2) разрешение Богом дьяволу, властвовать над какой – либо составной частью человека или его ближних, с целью показать дьяволу духовную силу этих людей.[3, с. 18]. Златоуст всячески показывает слабость диавола и подвергает критике тех, «которые говорят, что демоны управляют человеческими делами» [MPG 49, Ibid. 213].

Из этих двух определений видно, что понимание зла у Иоанна не направлено на какую-то внешнюю силу, его понятие стимулирует людей к исправлению и борьбе со злом внутри себя, а не где-то внешне. Это было необходимо в Антиохии, богатой различными сектами и еретическими учениями. Златоуст в первую очередь выступает пастырем, который хочет исправить жизнь учеников, не нарываясь на конфликты в обществе.

Иоанн выражал принятую в византийском христианстве традицию. Это особое понимание зла, не характерное для антагонистичности добра и зла на

западе и взаимопроникновения категорий добра и зла друг в друга в понятиях востока. Данное определение является примером того как дефиниция религиозной категории может приспосабливаться и быть полезной в конкретных исторических условиях.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Крывелев И.А. О доказательствах бытия Божия М.: Советская Россия, 1960. - 48 с.
2. Бычков В.В. Эстетика поздней античности, II-III века. - М.: Наука, 1981. - 325 с.
3. Беседы о статуях//Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в 12 т. Т. 2 – Спб.: Издание Санкт Петербуржской духовной академии, 1899. – С. 5-247.

Любинецька Н. М.(Дрогобич) ПРОБЛЕМА «Я» В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Будь-який предмет нашого бачення, пізнання виокремлюється, вихоплюється нами наче крізь певну “рамку”, тобто ми бачимо окремо все різноманіття світу, окрім дану нам річ, але ми не бачимо самої “рамки”. Ця рамка і є нашим Я, непомітно присутнім у кожному нашему погляді на речі. Можна чи ні заглянути за межі даної “рамки”, тобто побачити щось поза своїм власним Я? Такі спроби насправді є спробами забути про себе, про свою особисту включеність до бачення світу. Я бачу цю річ, тому, що Я на неї дивлюся, вона є феноменом моєї свідомості. Тому філософ повинен прагнути до максимального розширення меж свого Я, власного світогляду при цьому спиратись на певний центр, єдність, цілісність свого Я – не тільки розуму, але й волі і почуттів. Така основна спрямованість російської філософії ХХ ст. Російські філософи були яскравими публіцистами, літераторами, глибокими богословами і теоретиками, хоча й не залишили по собі жодної чіткої

філософської системи, швидше за все через те, що не прагнули цього, їх власна філософія формувалась багато в чому через подолання систем і системності взагалі. Росіян завжди цікавили проблеми релігійної свідомості – співвідношення віри і знання, життя окремої людини в всіх його проявах, долання тяжіння будь-яких людських установ, утворень, в тому числі, філософської системи над окремим Я, над людиною як неповторним творінням Божим та співтворцем. Дуже актуальні проблеми свободи і прав особистості, неповторності, індивідуальності були вже розроблені в творчості російських філософів Срібного віку. Окрім того праці представників філософії Срібного віку дають можливість ознайомитися зі специфічним релігійним світоглядом, що виник і розвинувся в такому напрямі християнства як православ'я.

Російська філософія сформувалась порівняно недавно, в її основі не було окремої розвинутої традиції, вона спиралась в основному на православну релігійну традицію та на філософський досвід західних мислителів. При цьому буде несправедливо говорити, що російська філософія мала вторинний характер і була позбавлена оригінальності, про це свідчить певний “паралелізм” у виникненні концепцій у західних та російських філософів, перегукування основних ідей, що зумовлене чітким вловлюванням тогоджих настроїв і основної спрямованості філософського пізнання

Якщо розглянути бачення проблеми Я в філософських концепціях О.С. Хомякова, Ф.М. Достоєвського, В. Соловйова, С.Н. Трубецького, С.Л. Франка, М.О. Бердяєва, то в них розуміння Я пройшло розвиток через поняття соборності, всеєдності, богоодюдини до Я, особистості в персоналістичній філософії М. Бердяєва.

Хомяков розгортає концепцію Соборності, визначає три її основні риси: цілісність, всеохопність, органічність, вільне об’єднання людей за їхніми внутрішніми спрямуваннями, а не за зовнішніми інтересами і поглядами. Соборність, за Хомяковим — це сам принцип єдності, входження до цілісного Тіла Церкви, як до оновленого людства. С. Трубецький наголошує на тому,

що людська свідомість має соборний характер, тобто кожна окрема є представником усього людства, в ній здійснена всезагальна ідеальна норма.

Соловйов запропонував побудувати цілісну філософську систему на основі концепції Всеєдності, хоч і здійснив це досить поверхнево у своїй філософії. Та принцип Всеєдності дає для розуміння суперечливості людської природи, діалектичної єдності єдиного і розрізnenого, всезагального і одиничного.

С.Л.Франк говорить про єдність віри і знання, зовнішньої(об'єктивної) та внутрішньої(суб'єктивної) реальності, заснованої на метафізичному розумінні світу, як гармонійної єдності, особистості, що усвідомлює їх трагічну віддаленість однієї від одної.

Філософ, який пропагував активне перетворення свідомості та світу шляхом бунту, революційних перетворень - Микола Бердяєв, що створив концепцію особистості, як найбільшої цінності. Бердяєв різко відкидав колективізм і надособові утворення, об'єктивацію як екстеріорізацію людської сутності, “викидання її назовні”, пошуки центру особистості поза нею самою, детермінізм, зведення людини лише до розуму, без врахування вольової і чуттєвої складової. Бердяєв створив свою метафізику свободи, яку він розумів як містичну першооснову світу, чисту потенцію, можливість, що існувала ще до буття, навіть до Бога.

Бардинова А.И. (Донецк) РОЛЬ СЕМЬИ В ИСЛАМЕ

Выбор спутника жизни в традиции ислама значительно отличается от западноевропейской традиции. В данном вопросе ислам делает акцент на целомудрие и скромность девушки. Любовь, в мусульманском браке считается важной, но к мусульманским парам, как правило, она приходит исключительно после заключения брака. Выбор брачного партнера чаще всего производится родителями.

Брак в исламе является священным и правовым договором между мужчиной и женщиной. Оба должны осознавать свой долг перед Богом и ответственность друг перед другом во всех аспектах их взаимоотношений.

Ислам отводит доминирующую роль в семье мужчине. На мужчину возложена ответственность за поддержку и содержание не только жен и дочерей, но также всех родственниц, которые нуждаются в помощи и поддержке. Муж – это человек, наделенный в семье высшей властью, отвечающий не только за благосостояние, но и за поведение всех членов семьи.

Брак также предусматривает еще одну основополагающую обязанность – обязанность мужа и жены удовлетворять сексуальные нужды друг друга. Ислам требует, чтобы муж и жена сохраняли себя в этом плане исключительно друг для друга.

Прочность семьи поощряется и поддерживается различными общественными институтами исламского общества. Это полностью противоположно ситуации во многих частях западного мира, где разводу способствует влияние различных социальных факторов.

Устойчивость браков в рамках исламской традиции заключается в том, что мусульмане и мусульманки в большинстве случаев согласны со своими мужскими и женскими «ролями». В результате многих проблем удается избежать. Кроме того, мусульмане чаще всего окружены множеством родственников и друзей. Это дает каждому из супругов возможность вести собственную жизнь независимо от другого, поддерживая отношения со многими другими людьми.

Подводя итог, отметим, что мусульманский брак представляется кровным и телесным родством двух личностей. Это совсем не означает, что такой родственный союз полностью гарантирует идеальные отношения. Но любые противоречия между супругами разрешаются внутри самой семьи при помощи смягчающего влияния общества, а не путем расторжения брака и разрушения семьи, что гораздо сложнее и пагубнее, чем стремление

приспособиться к характеру своего супруга (супруги) и проявить терпимость, за исключением особых случаев, когда развод не только желателен, но и необходим. Мусульманский брак – это стабильный и жизнеспособный институт.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Балтанова Г.Р. Экономические и политico-правовые аспекты положения женщины в традиционных исламских странах: научное издание /Г.Р. Балтанова. Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2003.
2. Карлсон А. Общество – Семья – Личность: Социальный кризис Америки. Альтернативный социологический подход / Перевод с английского под ред. профессора А.И. Антонова /А. Карлсон. М., 2003.
3. Аляутдинов Ш. Он и она /Ш. Аляутдинов. – М.: Фонд «Мир образования», 2003.
4. Вовк Е. Каноны любви и законы брака: россияне о многожёнстве / Е. Вовк / Социальная реальность. 2006. № 12. С.26-33.
5. Федотова Н.Ф. Глава семьи: мотивы признания / Н.Ф. Федотова /Вопросы психологии. 1983. №5. С.89

Відомості про авторів

Андреєва Ю., студентка Донецького національного технічного університету
Андрійчук Я., студентка Бердянського університету менеджменту і бізнесу,
Польсько-українське відділення Економічного факультету
Артамонов О., студент Бердянського державного педагогічного університету
Бабенко Є., студентка ФФ Харківського національного університету імені
В.Н. Каразіна
Бардінова А., студентка Донецького національного технічного університету
Баторій В., випускниця Південноукраїнського національного педагогічного
університету імені К.Д. Ушинського
Боделан К., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І.
Мечникова
Боровик Д., студентка Черкаського національного університету імені Богдана
Хмельницького ННІ історії і філософії
Вергелес К., аспірант Одеського національного політехнічного університету
Водько В., студент історичного факультету Одеського національного
університету імені І.І. Мечникова
Воробйова Г., студентка ФФ Київського національного університету імені Т.
Г. Шевченка
Галіновський С., аспірант ФФ Одеського національного університету імені
І.І. Мечникова
Глібович Д., студент Прикарпатського інституту імені М.Грушевського
Гольд О., аспірантка ФФ Одеського національного університету імені І.І.
Мечникова
Гощук О., студентка Національного університету «Острозька академія»
Гревцова Д., студентка Черкаського національного університету імені
Богдана Хмельницького ННІ історії і філософії
Грубич М., студентка Бердянського державного педагогічного університету
Джуфер О., студентка Прикарпатського інституту імені М.Грушевського
Дубина О., студент Черкаського національного університету імені Богдана
Хмельницького ННІ історії і філософії
Ємяшева В., студентка Південноукраїнського національного педагогічного
університету імені К.Д. Ушинського
Жариков В., студент Київської духовної академії
Захарова В., студентка ФФ Харківського національного університету імені
В.Н. Каразіна
Золотаренко О., аспірант Донецького національного технічного університету
Іванова О., студентка Таврійського національного університету імені
В.Вернадського
Іванова Р., студентка Таврійського національного університету імені
В.Вернадського

Ізваріна М., студентка ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Ільченко І., студентка Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського

Ільяшенко О., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Каплан І., аспірантка Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова

Коваленко А., студентка Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького ННІ історії і філософії

Ковальчук Ю., студентка Львівського національного університету імені Івана Франка

Коновалова С., студентка ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Косюга О., аспірантка Одеського національного політехнічного університету

Кравцова Ю., студентка Донецького національного технічного університету

Кравченко О., аспірантка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Кугушева О., завідуюча Науково-експозиційним відділом КРУ «Симферопольський художественный музей»

Кучинська Л., студентка Донецького національного технічного університету

Літінський С., аспірант ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Любінецька Н., студентка Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Ляшенко Д., аспірант Одеського національного політехнічного університету

Могилевцев В., аспірант Донецького національного технічного університету

Мороз О., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Настасійчук О., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Недопитанска С., аспірантка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Погонченкова О., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Рибачок Х., студентка Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Рогов О., курсант Військової академії

Рогожинська А., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Романов О., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Рубський В., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Сапега В., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Северенчук А., студентка Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького ННІ історії і філософії

Северенчук А., студентка Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького ННІ історії і філософії

Северенчук Б., студент Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького ННІ історії і філософії

Соболевська О., аспірантка Національного університету «Львівська Політехніка»

Соколенко, М., студент Таврійського національного університету імені В.Вернадського

Стебельська О., аспірантка кафедри філософії Інституту гуманітарних і соціальних наук Національного університету «Львівська Політехніка»

Степанов В., аспірант Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського

Теренько М, курсант Військової академії

Терещенко К., студентка Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського

Тесленко Ф., студент ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Ткаченко О., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Ткачова А., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Турпетко А., аспірант Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського

Тяглова М., аспірант Таврійського національного університету імені В.І.Вернадського

Удотов В., студент Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Утєвська К., студентка Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Уткін О., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Халіков Р., асистент каф. філософії Донецького національного технічного університету

Харченко К., студентка ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Цилінська Л., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Чейз А., студентка Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника

Шаповал Н., студентка Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

Швец О., студентка ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Шевченко М., студентка ФФ Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Шостак В. студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Шостак Я., студент ФФ Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Щеглова Н., студентка гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія»

Щепанський В., студент Національного університету «Острозька академія»