

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

Матеріали Всеукраїнських конференцій
студентів та аспірантів філософських
факультетів – XVII - XVIII наукових
читань пам'яті Георгія Флоровського

Вип. IV

Одеса-2016

УДК 1:2:378.4(477.74):929 Флоровський
ББК 87.3(0)6-8я431
М 34

Рекомендовано до друку Вченою радою
Одеського національного університету імені І.І. Мечникова
Протокол № 4 від 22. 12. 2015р.

Редакційна колегія:

Л.М. Богата, д. філос. н., професор кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова (Секція 1);

О.А. Довгополова, д. філос. н., професор кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова (Секція 2);

Е.І. Мартинюк, к. філос. н., доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова (Секція 4);

О.К. Соболевська, д. філос. н., професор кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова (Секція 3).

Відповідальний редактор: **В.В. Готинян-Журавльова**, к. філос. н., доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

УДК 1:2:378.4(477.74):929 Флоровський
ББК 87.3(0)6-8я431

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 1

Логіка та методологія пізнання

Бурса А.-Л. (Дрогобыч) Что такое время?.....	8
Крыжная Е. (Одесса) Эволюция понятия интуиции.....	9
Московская Е. А. (Одесса) Дискурс: множество исследовательских ракурсов.....	11
Пагурец В. В. (Одесса) Военные концепции и научные революции. Сравнительная характеристика.....	14
Попова Ю. В. (Одесса) Некоторые вопросы лингвистики в категориях двойственного системного моделирования	16
Романов А. А. (Одесса) Понятие переживаний в интерсубъективном подходе в психоанализе.....	18
Романов А. А. (Одесса) Концептуальный анализ понятия «клеша»..	21
Рубский В. Н. (Одесса) Структурный анализ мировоззренческой дискуссии.....	26
Скарбовийчук Д. А. (Одесса) Философские категории «необходимое» и «случайное».....	30
Скарбовійчук Д. А. (Одеса) Проблема пізнання, мови та свідомості в ХІХ-ХХ столітті: В.фон Гумбольдт, Б. Уорф.....	33
Тишко А. П. (Київ) Парадигма як життєсвіт наукової спільноти.....	36
Чайка П. В. (Харьков) Непознаваемость референций и проблема познания в аналитической традиции.....	38
Шохов А. С. (Одесса) Парадигма как сеть парадигмальных элементов.....	40

СЕКЦІЯ 2

Соціальна філософія і філософія історії

Белявская Е. К. (Одесса) Философский аспект понятия «Я» в учении З. Фрейда.....	43
Кисельников А. А. (Москва) Трудная проблема сознания в философии, нейронауке и физике. Нейрофеноменологическая теория сознания.....	45
Ковальчук Ю. В. (Львів) «Сорок тез релігійної еротики» Франца Баадера	47
Колесникова Е. В. (Одесса) «Первичный порядок» и «вторичная организация» (к концепции смыслообразования Ж. Делеза).....	48
Малярченко В. В. (Одесса) Необхідність нового міфу України.....	52
Мацьків В. В. (Одесса) Концепция исторического процесса в философии истории Г.В. Флоровского.....	54
Нарольская А. В. (Одесса) Информационное измерение современной политики.....	56
Остапова В. В. (Одесса) Социальный эскапизм в рамках современного общества.....	59
Павлюченко А. М. (Одесса) Постанархический поворот в философии (на материале работы САЙМОНА КРИЧЛИ «Введение в континентальную философию»).....	61
Патин І. (Дрогобич) Філософема як акт співтворчості.....	63
Петрушкевич Т. Ю. (Одесса) Проблема философского перевода: случай переводов А. Бергсона.....	64
Рогожинская А. Ю. (Одесса) Концепция Ч. Тейлора в современной украинской философской рефлексии.....	67
Рожковская В. Н. (Одесса) Социальная теория постиндустриального общества Дэниела Белла.....	69
Ткаченко Н. А. (Одесса) Проблема случайности в научном и	71

гуманитарном знании XX века.....	
Ядвижина А. С. (Одесса) Образ зеркала в диалогах Платона.....	74

СЕКЦІЯ 3

Філософія культури і філософська антропологія

Акимова Д. С., Бородин Т. В. (Москва) Философия морального развития Дарсии Нарваэ.....	77
Богачева Ю. А. (Одесса) Современное осмысление понятия «миф»..	79
Волощенко А. К. (Одесса) Нарратив + монстратив: нетрадиционный обзор истории комиксов.....	81
Геллер А. (Одесса) Осмысление феномена игры в XX веке	85
Ергеева Е. И. (Одесса) Концепция моды Г. Зиммеля.....	88
Ильченко И. А. (Симферополь) Философия успеха.....	90
Козакова О. С. (Одесса) Теорія «козла відпущення» Рене Жірара.....	92
Московская Е. А. (Одесса) Антропологические основания концепции «идеального государства».....	94
Настасийчук Е. (Одесса) Концепт дом/душа в прозе М. Цветаевой..	97
Норенков А. О. (Одесса) Философские воззрения в кинематографе Жана-Люка Годара.....	99
Осецкая Н. Д. (Одесса) Н. Рис. «Русские разговоры»: культура и речевая повседневность эпохи Перестройки.....	101
Пагурец В. В. (Одесса) Эстетика войны как особой формы человеческого существования.....	103
Полянiчка Т. І. (Київ) Тілесність як конституента буття.....	106
Полякова В. О. (Одесса) Проблема пам'яті крізь об'єктив фотоапарату	108
Родян М. В. (Одесса) Мотив странничества в венке сонетов М. Волошина «CORONAASTRALIS».....	110
Рыжкова Д. С. (Харьков) Кризис городской идентичности.....	112

Рубский В. Н. (<i>Одесса</i>) Свобода воли и современный материализм...	114
Терещенко И. В. (<i>Одесса</i>) Экзистенциальное время: сновидение и действительность.....	116
Терещенко И. В. (<i>Одесса</i>) Мы спим или живём? (К определению понятия «сонная действительность»).....	119
Ушакова Ю. А. , ст. преп. кафедры культурологии (<i>Одесса</i>) Мода и религия: противостояние и взаимодействие.....	121
Фомичёва А. О. (<i>Одесса</i>) Экологический гуманизм в социокультурном пространстве XXI века.....	124
Харитоновна О. Л. (<i>Одесса</i>) Человек, отделённый от самости.....	127
Шевчук Е. В. (<i>Одесса</i>) Культурологические идеи Д. Б. Зильбермана.	129
Шквира О. М. (<i>Одесса</i>) Значення філософії М. Шелера для сучасної антропології.....	132
Шквира О. М. (<i>Одесса</i>) Філософська антропологія М. Бахтіна.....	134

СЕКЦІЯ 4

Релігієзнавство

Галуйко Р. М. (<i>Львів</i>) Релігієзнавчий аналіз іконоборчої проблематики у дослідженнях Г. Флоровського.....	138
Горщар Т. С. (<i>Дрогобич</i>) Безумовна можливість.....	140
Дзвінчук Р. В. (<i>Ужгород</i>) Практичний вимір категорії свободи у сучасному українському православ'ї.....	142
Жариков В. В. (<i>Київ</i>) Контрпрочтение секулярного неопатристикой	145
Загурская М. А. (<i>Одесса</i>) Евреи Крыма: анализ религии караимов и крымчаков.....	147
Маляренко В. В. (<i>Одесса</i>) Проблема вживання терміна «приватизація релігії».....	149
Рогожинська А. Ю. (<i>Одесса</i>) Концепт «ізолюваного Я» Ч. Тейлора...	152
Цыганок А. А. (<i>Одесса</i>) Талмудическая методология и экзегеза:	154

кратко об источниках исследования.....	
Черненко А. О. (Київ) Особливості організації і діяльності всесвітнього союзу свободомислячих та міжнародного гуманістичного і етичного союзу.....	156

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	161
------------------------------	------------

СЕКЦІЯ 1

Логіка та методологія пізнання

Бурса А.-Л. *(Дрогобыч)*

ЧТО ТАКОЕ ВРЕМЯ?

Время – одна из самых тонких категорий. Его нельзя «взять» в руки, оно неуловимо, его мы способны лишь чувствовать. Еще древние пытались понять, что же такое время и имеет ли оно онтологический статус вообще, будучи постоянным движением чего-то иного, но не себя. По общепринятой версии, время выражает длительность и последовательность событий. Но остается загадкой: что именно сказывает о событиях или – что есть время?

В нашем понимании вечности как «целостности времени» затаенно присутствует личная интуиция времени: ведь ощущается порой, что время бежит то быстро, то слишком медленно... Поскольку человечеству не удалось полностью «философски прочувствовать» время, возможно, следует сменить угол обозрения и предположить: время есть не что, а кто. То есть время есть тот, кто ощущает время и то, как он его ощущает.

В своем понимании поставленного вопроса я соглашаюсь с И. Кантом, который связывает проблему времени с сознанием. Он пишет, что если бы он «...постоянно забывал бы... предшествующие части времени», у него «никогда не возникло бы целое представление..., не образовались бы чистейшие и первые основные представления... о времени». То есть время мы можем определить как постоянное собирание вечности, но и как расчерчивание, деление, недолговечность. Оно раскрывает нам непрочность нашего бытия как целостности, шаткость человеческого простиранья в жизнь, но также раскрывает наше присутствие как причастность некоему «всегда, смертельно и везде», как постоянное возрождение чего-то существенного.

Время возможно было бы и без разумного начала, но – за пределами собственного понятия, то есть не по существу. Оно помогает осмыслить,

понять то, что происходит во времени, понять вечность, которая пробивается сквозь наносную косность мира. То, это, и это тоже – много чего происходит (как, впрочем, и до появления сознания); но без разумного начала оно было бы лишь чуждым миру процессом его протекания, и даже вытекания – внешней необходимостью, сокрытостью самого времени как такового. Именно человек способен настолько интенсивно соприкоснуться со временем, чтобы ощущать за ним непостижимую вечность. Но что из этого следует? Зачем времени, как некоему «кто-то», – человек? Затем, что человек и есть «время» – есть точкой отсчета, внимания к вечному бытию как таковому. И только человек способен остановить время.

Что же особенного происходит во времени, когда в нем присутствует человек? «Происходит» смысл, «трение» человеческой экзистенции о вечность, раскрытие чего-то вне времени. Исследуя мир и самих себя – в поисках вечности, – мы непременно наталкиваемся на пространство. «Наталкиваемся» – именно из преодоления внешнего сопротивления рождается любое ощущение, и даже ощущение времени и нас самих, движущихся в нем. Поэтому, исходя из понятий «вечность» и «пространство» – спутников времени, – я предполагаю, что всякое деление есть длением, и связующим звеном между пространством сущего и вечностью и есть время.

Итак, что же такое время? Время – это способ ощущения вечности, имеющий свое основание в человеческом сознании. Пусть на первый взгляд оно и течет герактиловской рекой, но родником этой реки есть вечность, пока еще незаметная нашим мокрым душам.

Крыжная Е. (Одесса)

ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ИНТУИЦИИ

Охватывая общим взглядом историю философской мысли, есть все основания утверждать, что проблема интуиции является одной из вечных проблем теории познания. Интуитивистские тенденции присущи многим

философам и философским направлениям прошлого; именно как специфическое, независимое и активно заявляющее о себе течение интуитивизм возникает на рубеже XIX-XX веков. Стремясь преодолеть «опасный культ научного знания», его последователи выдвинули на первый план интуицию как свободное от прагматизма и корысти, надежное средство «вчувствования» в истину.

Решающее влияние на формирование интуитивизма на начальном этапе оказала философия жизни, с позиций которой Анри Бергсон подверг пересмотру традиционные представления о природе и функциях интуиции, возведя ее в образ некоего мистического «жизненного порыва» в ранг одного из основных понятий своей эволюционной теории.

На данный момент, работа и результаты деятельности загадочной творческой интуиции, достижение состояния озарения, инсайта, «ага-переживания» уже давно вышли за пределы исключительно гносеологических проблем и являются предметом изучения многих исследователей из совершенно разных отраслей научного знания – медицины, физиологии высшей нервной деятельности, математики, кибернетики. Разнообразие трактовок колеблется от смутного иррационального предчувствия, близкого по характеру к психобиологическим процессам животных, до высших форм творческого мышления в науке и искусстве.

Начиная с XX века часто акцентируется решающая роль интуиции в научной деятельности. Так, к примеру, французский ученый Жак Адамар подчеркивает, что для лучшей работы интуиции нужно мыслить не словами, а образами. В качестве наглядной демонстрации он приводит в пример отрывки из письма, полученного от его современника Эйнштейна: «Слова, написанные или произнесенные, не играют, видимо, ни малейшей роли в механизме моего мышления. Психическими элементами мышления являются некоторые, более или менее ясные, знаки или образы, которые могут быть «по желанию» воспроизведены и скомбинированы» [1, С. 79-81].

Б. М. Кедров в статье «О теории научного открытия» предложил формулу, наглядно иллюстрирующую процесс интуитивного вмешательства в интеллектуальную деятельность ученого. Согласно его гипотезе, для преодоления познавательно-психологического барьера при решении творческой задачи, необходим некий «трамплин», в качестве которого могут выступить некое случайное событие, фантазия и т.п. Чаще всего таким трамплином бывает случайно возникающая ассоциация, причём появляется эта ассоциация при пересечении одной линии мысли с другой [2, С. 78-82].

Несомненно, в науке интуиция, наряду с аналогией и индукцией, рассматривается в качестве эвристического средства, в качестве ориентира и опоры рассуждения. При современной тенденции к взаимопроникновению и взаимному влиянию наук кажется немаловажным, что и базовые, изначально философские категории и формы знания не только являются неотъемлемой их частью, но и осознаются как жизненно необходимые и обещающие в будущем широкое поле для исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. – М.: Советское радио, 1970. – 152 с.
2. Кедров Б. М. О теории научного открытия // «Научное творчество». – М.: Наука, 1969. – С. 78-82.

Московская Е. А. (Одесса)

ДИСКУРС: МНОЖЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ РАКУРСОВ

В течение последних десятилетий термин «дискурс» занимает все более прочные позиции в лексиконе гуманитаристики, становясь ключевым понятием для освоения современной социальной реальности.

Знакомство с различными точками зрения по поводу природы и гносеологического потенциала дискурса приводит к мысли о том, что это многомерный феномен, требующий тщательного мерностного анализа, в

котором обнаруживается множество деталей, важных для формирования целостного представления об этом сложном явлении.

В настоящее время актуализируется несколько мерностей исследования дискурса и дискурс-анализа – это, в первую очередь, лингвистическая, социологическая и психологическая традиции. К этому ряду необходимо отнести и активно развивающийся политический ракурс исследования дискурса.

Обращение к лингвистической традиции дискурс-анализа требует различения особенностей устного и письменного дискурса [2]. Приоритетами устного дискурса выступают анализ языковой коммуникации в естественных условиях и изучение содержательной стороны языкового общения [2]. В случае письменного дискурса пока сложно говорить о существовании единых подходов к его изучению. Выделяют т.н. стилистический и идеологический уровни анализа: «...Стилистический анализ трактует текст/дискурс как ансамбль выразительных средств, соответствующих определенной коммуникативной цели... Идеологический анализ, в свою очередь, предполагает содержательную интерпретацию текста/дискурса как средства выражения политической, идеологической позиции, в более широком смысле, как средства борьбы за власть» [2, С.9].

Социологическая традиция дискурс-анализа сформировалась во многом благодаря постмодернистскому тезису о том, что дискурс – «трансцендентное явление; особая форма и способ социального бытия, бесконечно меняющегося, дробящегося, смешивающее реальное и ирреальное» [3, С.42].

Исследовательница Е. В. Пилюгина отмечает, что: «Показателем реальности бытия социальных субъектов становится их участие в дискурсивных практиках и, шире, – способность к дискурсу вообще. Т. о., дискурс онтологизирует социальное пространство: пока со мной «беседуют» – я «в теме», – «я существую». «Молчание» мира вокруг меня означает исключение из социума – выпадение из реальности» [3, С.42].

Психологическая мерность дискурс-анализа обнаруживается в дискурсивной психологии, основная задача которой, с точки зрения М. Йоргенсен и Л. Филипс, состоит в том, чтобы исследовать гибкость использования совершенно разных дискурсов в создании представлений о мире у тех или иных людей. Важная роль в дискурсивной психологии отводится идентичности. С точки зрения дискурсивной психологии, человек является своеобразным продуктом дискурса и, одновременно, его создателем [1].

Общим моментом во всех зафиксированных выше ракурсах дискурс-анализа видится то, что в них дискурс предстает объектом принципиально сложным, открытым, процессуальным, отсюда и методы его анализа должны соответствовать отмеченной сложности. Рассмотрение дискурса с многомерных позиций предполагает, с одной стороны, разделение дисциплинарных ракурсов обзора, с другой – их объединение в итоговом многомерном синтезе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод / М. В. Йоргенсен, Л. Дж. Филлипс; Пер.с англ. – 2е изд., испр. – Х.: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008. – 352 с.
2. Маркович А. А. Дискурс: определения, история возникновения, типология, подходы к изучению дискурса /А. А. Маркович // Методология исследования политического дискурса: актуальные проблемы содержательного анализа общественно-политических текстов. Вып. 5. – М.: «ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР БГУ», 2008. – С. 5 – 17.
3. Пилюгина Е. В. Дискурс в политике и политика как дискурс: актуальные резонансы социального бытия постмодерна / Е. В. Пилюгина // Вестник Челябинского государственного университета. Вып. 14. – 2013. – С. 42-48.

ВОЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ И НАУЧНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ. СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Наука и война тесно связаны друг с другом в истории. Они схожи и по своей структуре. О войне было написано множество трактатов, научных работ и исследований. Но до сих пор актуальным является открытие новых взглядов на этот изученный со всех ракурсов феномен. Война – область постоянных изменений и усовершенствований. Поэтому важно находить новые грани исследования данного явления.

Для начала рассмотрим разработанную Томасом Куном «Структуру научных революций» – особенный взгляд на развитие науки. Кратко теория Т. Куна состоит в следующем: периоды спокойного развития (периоды «нормальной науки») сменяются кризисом (из-за накопления большого числа непреодолимых аномалий), который может разрешиться революцией, заменяющей господствующую парадигму. Под парадигмой Т. Кун понимает общепризнанную совокупность понятий, теорий и методов исследования, которая дает научному сообществу модель постановки проблем и их решений.

Сравним данную концепцию развития научного знания с теми изменениями, о которых в своей книге писал философ, социолог и футуролог Элвин Тоффлер. В книге «Война и антивоина» он выдвигает особенное понимание современных концепций войны. Оно построено на его личных наработках по теории социального развития общества, а также на опыте взаимодействия с главами аналитических центров военного командования и тактического планирования армии США.

Военными теоретиками США была разработана новая концепция воздушно-наземного боя. Несколько лет она изменялась и улучшалась. Много усилий было потрачено на обучение бойцов, которые при новом способе ведения войны должны были проявлять больше инициативы,

быстрее и результативнее реагировать в критических ситуациях и учитывать в разы больше факторов при исполнении приказов начальства. Таким образом, была сформирована новая концепция ведения войны, которая ориентировалась на выведение из строя не только передовой наступательной силы, но так же основных командных пунктов, точек передачи связи, вооружения и тылового обеспечения противника.

Рассмотрим два приведенных примера изменений в сравнении. Революции в науке (по Т. Куну) и революционные изменения в военной науке (приведенные в примере выше, в работе Э. Тоффлера) по своей структуре крайне схожи. Господствующую систему ведения боя в США, которая была применена во Вьетнамской битве и сражениях, проведенных ранее, можно приравнять к парадигме. Она определяла способы ведения сражений, захвата или защиты территорий, используемую в ходе боя технику и оружие, обучение солдат и разработку новых модификаций. Так и развивалась «нормальная военная наука», накапливая теоретически-практические знания и решая возникающие проблемы в четко установленных рамках. Но, как мы видим на примере истории, данная военная парадигма начала закрывать глаза на возникающие аномалии – неудачные решения во время боев, которые приводили к проигранным операциям. Накапливаясь, такие негативные опыты в итоге вылились в страшные последствия – проигранные крупномасштабные операции, войны, большие потери. Военное командование пришло к выводу, что армии необходима новая концепция ведения войны, которая будет отвечать современным требованиям и учитывать ошибки прошлого. Таким образом, разрешив аномалии и придя к новым тактическим наработкам, военные теоретики меняют старую парадигму на новую. И происходит своеобразная «научная революция» в военном деле. Новая «военная парадигма» работает исправно и позволяет США уже в следующем крупном сражении одержать победу над противником с гораздо меньшими потерями.

История показывает, что наука и военное искусство тесно сотрудничают на протяжении многих веков. Их структура и характеристики имеют множество точек соприкосновения и в объективном виде они схожи между собой. Более глубокие исследования на стыке эпистемологии (дисциплины, в которой исследуется знание как таковое, его строение, структура, функционирование и развитие) и военного знания позволят открыть новые углы обзора для изучения не только военного дела, но и такой важной его части, как предотвращение военных конфликтов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кун Т. Структура научных революций. – М.: «АСТ», 2003. – 605 с.
2. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Война и антивоина. – М.: «АСТ», 2005. – 416 с.

Попова Ю. В. (Одесса)

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЛИНГВИСТИКИ В КАТЕГОРИЯХ ДВОЙСТВЕННОГО СИСТЕМНОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ

Язык является одним из важных аспектов жизнедеятельности человека. С середины XX века параметрическая общая теория систем, разработанная А. И. Уемовым и его школой, применяет свои идеи к исследованию вопросов языкознания. Представляется интересным исследование понятий и категорий лингвистики в контексте системно-параметрического метода.

1. Возможно построение двойственной системной модели языковой системы [2, С. 42]: системная модель с атрибутивным концептом и реляционной структурой и системная модель с реляционным концептом и атрибутивной структурой, а также изучение системно-параметрических характеристик данных системных моделей.

2. В соответствии с известной типологией порядка слов в предложении [3], ученые рассматривают шесть возможных типов языков в зависимости от базового порядка, в котором в предложении стоят подлежащее, сказуемое и

прямое дополнение. Двойственные определения системы могут быть соотнесены с типологиями SOV (subject-object-verb) и SVO (subject-verb-object) соответственно. Таким образом, язык тернарного описания, принятый в качестве языка параметрической ОТС, во многом перекликается с естественными языками, будучи изначально формальным.

3. Параметрическая ОТС предлагает идею деления предложений на атрибутивные и реляционные [1]. По аналогии с предложениями можно рассмотреть и естественные языки: синтетические и аналитические, которые в данном случае будут выступать как атрибутивные и реляционные.

4. Известны принятые в параметрической ОТС принципы реизма, атрибутивизма и реляционизма [2, С. 23]. Эти принципы также могут быть применены в лингвистическом исследовании: можно показать, как в различных языках оформлена тенденция к более частому использованию какого-либо из этих принципов.

Данное исследование некоторых вопросов лингвистики указывает пути дальнейшего рассмотрения языковедческих проблем в аспекте параметрической общей теории систем и двойственного системного моделирования, что является полезным для развития как лингвистики, так и параметрической общей теории систем.

ЛИТЕРАТУРА

1. Логика и методология системных исследований / Под ред. Л. Н. Сумароковой. – Киев, Од.: ВШ, 1977. – 255 с.
2. Уемов А. Общая теория систем для гуманитариев: уч. пос. / А. Уемов, И. Сараева, А. Цофнас. — Варшава: Universitas Rediviva, 2001. — 276 с.
3. Типология языков // ru.wikipedia.org

ПОНЯТИЕ ПЕРЕЖИВАНИЙ

В ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОМ ПОДХОДЕ В ПСИХОАНАЛИЗЕ

Понятие переживаний достаточно поздно стало предметом философского интереса. Так, Гадамер в работе «Истина и метод: основы философской герменевтики» [1, С.104-115] отмечал, что слово «переживание» [нем. *das Erlebnis*] не употреблялось ни в XVIII веке, ни даже у Гёте и Шиллера. По Гадамеру, слово «переживание» начинает широко употребляться лишь в биографической литературе 1870-х годов (прежде всего, в текстах Вильгельма Дильтея, Карла Юсти, Германа Гримма). Согласно Гадамеру, именно Дильтей придал этому слову статус понятия в работе о Гёте, впервые изданной в 1877 году, а в 1905 году переименованной в «Переживание и поэзия» [*«Das Erlebnis und die Dichtung»*]. По Гадамеру, самоопределение гуманитарных наук в XIX веке происходило в контексте очевидного превосходства и образцового статуса естественнонаучного знания, в силу чего именно теоретико-познавательный аспект стал для Дильтея главным в обосновании значимости переживаний. Дильтей ассоциирует переживания со значаще-смысловой предметностью исторических наук в противоположность чувственно-воспринимаемой данности предметов естествознания. Иначе говоря, предметы «исторического» мира даются нам в переживании, а переживание – способ данности и источник познания этих предметов. Близкой к дильтеевской оказывается и теоретико-познавательная трактовка переживаний Гуссерлем. Переживания Гуссерль отождествляет с актами сознания, спецификой которых является интенциональность.

Трактовка Гуссерлем и Дильтеем переживаний как предметности сознания, с одной стороны, страдала абстрактностью и содержательной неопределенностью, с другой – подразумевала понятийную невыразимость чистой непосредственности переживаний. Последняя особенность понятия переживаний обусловила невозможность их полной редукции к теоретико-

познавательной функции и актуализировала тему репрезентации в переживании беспредельной тотальности жизни. Эта тема звучала уже в творчестве Шлейермахера, а позже была представлена в разработках Ницше, Наторпа, Бергсона и Зиммеля.

Таким образом, в европейской философии представление о переживаниях в XIX – начале XX веков сводилось к внутренне противоречивому объединению под одним именем двух принципиально разных позиций: теоретико-познавательного истолкования переживаний (с оглядкой на каноны сциентизма) и романтически-виталистского протеста против просвещенческого рационализма. Эта атмосфера легко прочитывается в творчестве Ницше, позднее она породила экзистенциализм и эволюцию позитивизма в его постнеклассические формы. Именно эта атмосфера раздвоенности на рубеже XIX-XX веков породила психоанализ Фрейда с его яростными претензиями на научность и универсалистской метапсихологией влечений [7; 8]. В этой атмосфере человеческие переживания оказались, с одной стороны, предметом сциентистского «освоения», с другой – романтически-виталистского истолкования. В психоанализе Фрейда переживания полагались проявлением иррациональных влечений (прежде всего, сексуальных и агрессивных). В то же время деятельность влечений и психического аппарата трактовалась как законосообразная, обладающая собственными механизмами, структурами и энергетически-гидравлической наглядностью. Исследованию переживаний как таковых не придавалось в классическом психоанализе первостепенного значения.

В психоаналитическом интерсубъективном подходе [4; 5; 6], развиваемом с конца 1970-х годов Робертом Столорой и его коллегами, акцент переносится на последовательное применение эмпатически-интроспективного метода, в силу чего интерсубъективисты предельно избирательно относятся к использованию теоретических конструктов, способных облегчать или затруднять эмпатическое понимание. Отбрасывая метапсихологические абстракции (ид, эго, супер-эго, катексис, инстинкт,

либидо), интерсубъективисты вслед за Х. Кохутом [2; 3] делают центральными понятия самости [self] и селф-объекта [self-object], понимаемые соответственно как связная организация переживаний себя и функция согласующейся эмоциональной откликаемости на эти переживания. Такая понятийная избирательность связана с теоретическим сдвигом от мотивационного главенства инстинктов, недоступных эмпатии и интроспекции, к мотивационному главенству переживаний и эмоционального развития.

Главным тезисом Р. Столоруу и его коллег в сфере понимания переживаний и эмоционального развития становится следующее: функции селф-объекта существенно связаны с интеграцией переживаний в связную организацию переживаний самости. При этом потребность в связях с селф-объектом – «это потребность в специфической откликаемости на разнообразные аффективные состояния на протяжении всего развития» [5, С. 100]. Посредством такой созвучной откликаемости осуществляется ряд аспектов эмоционального развития, центральных для структуризации опыта переживаний себя.

Исследуя переживания, интерсубъективисты снимают оппозицию между эмоциональным и когнитивным аспектами психического. Оба аспекта становятся неразложимыми в результате успешного процесса психического развития, который осуществляется, прерывается и возобновляется всегда в конкретных интерсубъективных контекстах.

ЛИТЕРАТУРА

1. 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.
2. Кохут Х. Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности / Пер. с англ. – М.: Когито-Центр, 2003. – 368 с.
3. Кохут Х. Интроспекция, эмпатия и психоанализ: исследование взаимоотношений между способом наблюдения и теорией / Антология

современного психоанализа. Т. 1. – М.: Институт психологии РАН, 2000. – С. 282 – 299.

4. Романов А. Интерсубъективный подход в психоанализе: историко-теоретический экскурс // Докса. – 2010. – Вип. 15. – С. 139 – 147.

5. Столороу Р., Брандшафт Б., Атвуд Дж. Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. – М.: Когито-Центр, 1999. – 252 с.

6. Столороу Р., Этвуд Дж. Психоаналитическая феноменология сновидения // Современная теория сновидений. Сборник. – М.: Рефл-Бук, 1999. – С. 307–328.

7. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. – М.: Наука, 1991. – 456 с.

8. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С. 382-424.

Романов А. А. (Одесса)

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «КЛЕША»

1. Учение о клешах занимает важную позицию в объяснении страдательного модуса функционирования сознания не только в буддизме, но и в классической йоге. К клешам в классической йоге (Йога-сутры, 2.3) относились неведение, эгоизм, влечение, неприязнь, жажда жизни («avidya'smitaragadveṣābhiniveṣaḥ»), что точно соответствовало понятию санкхьяиков «випарйайа» (заблуждение), имевшего в классической санкхье разветвленную классификацию (62 подвида); наиболее тягостные заблуждения связывались с ложным отождествлением Атмана и того, что не есть Атман.

2. В «Абхидхармакоше» Васубандху клеши указываются главными источниками страдания, именно они «заставляют живых существ странствовать в океане сансары» (Абхидхармакоша, 1.3), а их устранение (kleṣānām upaṣānti) является необходимым условием освобождения. Подробному рассмотрению клеш посвящена пятая глава «Абхидхармакоши»,

где приводятся списки из шести, семи и десяти клеш (5.1-3), а также указывается 98 подвидов клеш (5.5). К шести клешам относятся страсть, отвращение, неведение, гордыня, ложные воззрения и сомнение. Семь клеш получается при разделении страсти относительно сфер существования на страсть к чувственному миру и страсть к миру форм и миру не-форм (5.2). Десять клеш получается при разделении ложных воззрений на пять видов: ложное воззрения существования «Я» и «моего», ложное отрицание четырех благородных истин, ложная практика обетов и ритуалов (привязанность к Ишваре), приверженность к крайним точкам зрения, привязанность к еретическим воззрениям (5.3).

3. Очертив область значений понятия «kleṣa», перейдем к проблеме перевода этого понятия. Существительное мужского рода «kleṣa» с лексическими значениями «мучение», «страдание», «болезнь» [10, С. 178] происходит от глагола «kliṣ», означающего «мучить», «страдать», «претерпевать», «обременять», «испытывать» [1, С. 254].

3. Невозможно согласиться с устоявшимся русскоязычным переводом понятия «kleṣa» как «аффект», принимаемым В. И. Рудым, Е. П. Островской [1; 5-7; 9; 11] и Е. А. Торчиновым [12], также как и с английским переводом термина как «загрязнение» («defilement») [15, P. 487]. Ни тот, ни другой перевод не видится релевантным, так как неоправданно дискриминируется эмоциональная сфера в первом случае, а во втором неоправданно используется экспрессивная, излишне метафорическая и овеществляющая психическое лексика. Васубандху указывал, что «загрязнение» является лишь «метафорическим объяснением» притока клеш (Абхидхармакоша-бхашья, 2.9).

4. Перевод термина «kleṣa» как «аффект» основан на ложном противопоставлении исследователями чувственного и семантического (интеллектуального) аспектов психики [5, С. 256]. Мы считаем, что подобное противопоставление ведет к неоправданной дискриминации эмоциональной сферы психического.

5. В переводах Б. В. Семичова и М. Г. Брянского представлена другая, филологическая, попытка передачи термина «kleṣa» на русский язык как «омрачения» [2-4]. Достоинства такого перевода – поэтичность и обыгрывание символической сопричастности оппозиций «свет-тьма» и «знание-неведение», активно функционирующей как в санскрите, так и в русском языке. Все же, нельзя согласиться и с этим переводом в связи с отсутствием достаточного соответствия русскоязычных «омрачений» и клеш как «источников страдания». Попытка Е. А. Торчинова [12, С. 55] передавать значение понятия «kleṣa» как «омрачающая аффективность», на наш взгляд, удваивает недостатки представленных выше подходов. Попытка Б. Д. Дандарона в работе «51 психический элемент виджнянавадинов» пояснить содержание понятия «kleṣa» как «оскверняющий элемент», «элемент, возбуждающий отрицательные (грешные) поступки» или «элемент морального осквернения» видится нам также весьма расплывчатой и туманной.

6. Еще одной попыткой передачи понятия «kleṣa» на европейский язык был французский перевод Л. Валле Пуссена «passion» [16, Р. 5], что одновременно означает «страсть» и «страдание». Этот перевод также ведет к делегированию ответственности за страдания исключительно эмоциональной сфере. К чести бельгийского буддолога следует сказать, что в текстах своего перевода он приводит термин «kleṣa» в скобках сразу же за своим французским эквивалентом.

7. С учетом имеющихся способов перевода мы считаем наиболее оправданной стратегией оставление термина «kleṣa» в транслитерации в связи с отсутствием удачных аналогов санскритскому понятию, кодирующему психические факторы и установки, обеспечивающие страдательный модус функционирования сознания. Прежде всего, под клешами подразумеваются неведение и эгоцентризм, то есть интеллектуальная и нравственная (в их единстве) порочность или то, что

противоположно добродетелям, пагубные установки сознания, обуславливающие воспроизводство жизни-в-страданиях.

8. Однако, не смотря на отсутствие удачных эквивалентов санскритскому понятию «kleṣa» в европейских переводах, мы считаем вполне адекватной и возможной передачу понятия «клеша» русскоязычным эквивалентом «порочные установки». «Установка» является вполне употребляемым психологическим термином, имеющим хороший английский эквивалент «attitude», употребляемый западными психологами в значении «психологической установки», что хорошо согласуется с антисубстанциалистской направленностью буддистского философствования.

9. Предлагаемый нами вариант передачи понятия «kleṣa» как «порочная установка» может способствовать большей понятности текстов и препятствовать внесению неоправданных искажений смысла, как это случается с имеющимися эквивалентами «аффект», «омрачение», «омрачающая аффективность», «загрязнение», «элемент морального осквернения», «страсть».

ЛИТЕРАТУРА

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). / Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент., историко-философское исслед. В. И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. – (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).

2. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. I и II, близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. – 391 с., (Ин-т общ. наук Бурятского филиала СО АН СССР)

3. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. III, близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980. – 259 с., (Ин-т общ. наук Бурятского филиала СО АН СССР)

4. Васубандху. Абхидхармакоша. Гл. IV. Карма. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык и составление глоссария Б. В. Семичова, предисловие и введение, подготовка тибетского текста и таблиц М. Г. Брянского. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988. – 336 с.

5. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 1: Раздел I. Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.

6. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). – Т. 2: Раздел III. Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.

7. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 523 с.

8. Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. – М.: Вост. лит., 2009. – 950 с.

9. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – 260 с.

10. Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь: Около 30 000 слов / Под ред. В. И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А. А. Зализняка. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Рус. яз., 1987. – 944 с.

11. 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.

12. Шохин В.К. Клеша // Философия буддизма: энциклопедия. – М.: Вост. лит., 2011. – с. 379 – 380.

13. Abhidharmakoṣabhāṣya of Vasubandhu / Edited by P. Pradhan – Patna: Jayaswal Research Institute, 1967. – 498 p.

14. Abhidharmakoṣabhāṣyam / Translated by Louis de La Vallee Poussin; English translation by Leo M. Pruden. – Volume I, III. – Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1988-1990.

15. Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Ed. by K.H. Potter. – D.: Motilal Barnasidass, 1999.

16. L'abhidharmakoṣa. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. – Paris: Paul Geuthner, 1923. – 331 p.

Рубский В.Н. (Одесса)

СТРУКТУРНЫЙ АНАЛИЗ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ДИСКУССИИ

Каждый раз в мировоззренческих дискуссиях (т.е. дискуссиях, обсуждающих кардинальные базовые положения того или иного мировоззрения) полемизирующие стороны в поисках путей доказательства своей правоты вынуждены прибегать к принципиально непригодной аргументации. Убедительные аргументы должны быть понятны, доказательны, валидны, эксплицируемы, верифицируемы и фальсифицируемы, то есть находиться в области очевидных вещей, так как структурно доказательство чего бы то ни было опирается на пояснение неочевидного через очевидное. Таким образом, обе полемизирующие стороны мировоззренческой дискуссии вынуждены искать ключ конструктивной дискуссии не там, где он утерян, а там, где светлее и понятней. По этой причине умножение полемических сочинений в этой области не приводит не только к аристотелевской истине, но и к взаимопониманию сторон.

Уже сам структурный каркас мировоззренческой дискуссии содержит в себе неверную посылку о взаимообусловленной истинности

противоположных позиций. Стороны исходят из идеи, что доказанная ошибочность позиции «А» является аргументом (а иногда, чуть ли автоматически означает) правоты позиции «Б».

Нельзя выводить правильность теории атеизма на основании неправильности теории религии и наоборот. Противопоставленность этих мировоззрений довольно искусственна как и взаимообусловленность их верификации. В логической схеме их располагают в контрадикции так, чтобы закон исключённого третьего подтверждал истинность одного через ложность другого. Однако эта конструкция не соответствует действительности. Обе мировоззренческие теории имеют массу прорех и противоречий как в сопоставлении с иной парадигмой, так и в рамках собственной.

Для наглядности возьмём на рассмотрение опыт полемического противостояния материализма и религии. В то время как по существу несогласия этих позиций речь идёт о Боге как категории сознания с референтом или без Него, дискутирующие стороны переходят в иные поля понятий. Так, например, целое направление работ направлено на критику вероучения, главным образом библейского текста (Л. Таксиль, Дж. Фрезер, З. Косидовский, Е. Дулуман и др.). Их оппоненты также входят в эту проблематику как бы ответственную за бытие/небытие Бога. Таким образом, одна сторона доказывает, что в Библии много противоречий, ошибок и т.п., их оппоненты доказывают обратное в том же поле: вероучение концептуально верно, а атеизм концептуально несостоятелен, в то время как критика концепции не есть критика опыта сознания. Мусульманские теологи, например, отрицают христианские построения не менее радикально, но из этого не следует отсутствия Бога. К тому же, вера как и неверие не происходят от правильности или неправильности библейского текста. В подавляющем большинстве человек вначале принимает Бога, а потом знакомится с Писанием или же читает Библию уже приняв атеизм. То есть здесь мы имеем дело с логическим анахронизмом и смещением дискуссии в иную область.

Следующий пример смещения в квазидоказательную область есть обсуждение соотношения веры и науки как аргумента за/против бытия Бога. В качестве довода против религиозного мировоззрения приводятся примеры противостояния церкви и науки (Коперник, Бруно, Галилей, Сервет). В противоположность другая сторона, приняв это смещение дискуссии, перечисляет факты противостояния науки и атеизма (А. Лавуазье, Н. Вавилов, генетика 50-х, репрессии членов академии наук СССР и др.). Этот переход в область обсуждения роли науки неконструктивен, так как 99% представителей обоих мировоззрений реально не связаны с полем научных исследований. Таким образом, привлечение этого рода аргументов является искусственным. Обоснование одной из позиций в вопросе о науке и религии не является обоснованием не/бытия Бога.

То же относится и к привлечению теории эволюции в дискуссионное поле о реальности Бога как референта соответствующей категории мысли. Сторона «А» обвиняет оппонентов в обскурантизме. Сторона «Б» доказывает непротиворечие идее эволюции и даже её соответствие вере (А. Кураев, П. Тейяр де Шарден, Ф. Добжанский, теистический эволюционизм и т.п.). В этом поле эволюционизм представлен в качестве разрешения вопроса о вере. Но 99% материалистов и верующих не прочли ни одной книги об эволюции. Таким образом, привлечение этого рода аргументов также является искусственным приёмом.

Не реже в религиозно-материалистической дискуссии привлекаются гуманистические аргументы позитивного и негативного вектора: «попы на мерседесах...» и т.п. В ответ звучат доводы о христианских миссиях милосердия и отсутствии оснований морали в рамках материализма. Обе стороны в этого рода аргументации исходят из посылки тождества морали и бытия Бога, с которой бы они не согласились, будь она представлена в чистом виде.

Последним квазидоказательным полем, которым удобно проиллюстрировать общую тенденцию к смещению из существа дискуссии в

иное поле является обсуждение истории. Сторона «А» представляет как аргумент такие религиозные прецеденты как инквизиция, крестовые походы, Варфоломеевская ночь и т.п. Ответ в том же поле стороны «Б» представлен одиозными историческими фигурами Мао, Сталина, Муссолини, Пиночета, красным террором и т.п.

Здесь, как и в предыдущих примерах, применяется искусственный полемический конструкт. Исторические факты привлекаются обеими сторонами лишь как иллюстратив уже занятой позиции. Такого рода аргументация не выявляет существа разногласия и, тем более, не может определять наличие или отсутствие Бога, что является заявленным предметом дискуссии.

Та же структура мировоззренческой дискуссии проявляется и в другой многовековой дискуссии – православия и протестантизма.

Полемизирующие стороны также смещаются в область логической выверенности вероучительных доктрин и противопоставления цитат Писания, в котором обе стороны равно находят подтверждение своих позиций. То есть аргументация «от Текста» заведомо вторична и не может привести участников диалога к причине разности их экзегетических и герменевтических подходов.

Также привлекается историческое поле как тип квазиаргумента. Но, как было указано выше, противопоставляемые факты истории несут на себе только иллюстративную функцию уже сформированных мировоззренческих позиций, а не саму причину их разногласия.

В случае с православно-протестантской полемикой конструктивным является обсуждение учения о материи, так как здесь стороны обнаруживают подлинное основание парадигмальных различий.

Вывод: качество мировоззренческой дискуссии не позволяет сторонам перейти на вполне эксплицитный доказательный язык аргументации. Структура мировоззренческого разногласия есть разность парадигм. Сличение парадигмальных аксиом может мыслиться только как манифестация

собственного сознания с целью расположить собеседника, а не с целью принудить к согласию (теория полу-пустого/полного стакана).

Примером качественного сопоставления парадигм может служить:

Диспут Р. Докинза с архиеп. Р. Уильямсом. Оксфорд, 23 февраля 2012 г.

Диалог христианина с атеистом: митр. Антоний Сурожский и Марганита Ласки.

Диспут Б. Рассела и Ф.Ч. Коплстона о существовании Бога.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Дулуман Е. К., Гараджа В. П., Зоц В. А., Коротков Н. Д. и др. Атеизм и религия в современной борьбе идей. – Киев: Политиздат Украины, 1975. – 492 с.

2. Докинз Р. – Бог как иллюзия /Пер.: Н. Смелкова. – М.: КоЛибри, 2009. – 560 с.

3. Илларион (Алфеев), еп. – Православное богословие на рубеже эпох. – Киев: Дух и литера, 2002. – 536 с.

4. Казеннов Д. – Жизнь без бога. – М.: Эксмо, 2014. – 473 с.

5. Марков А. В. – Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? // Историческая психология и социология истории 1/2009. – С. 45-56.

6. Нагель Т. – Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии, 2001. – № 8. – С. 98-121.

7. Серл Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

8. Альпер М. – Бог и мозг: Научное объяснение Бога, религиозности и духовности. М.: Эксмо, 2014. – 443 с.

Скарбовійчук Д.А. (Одеса)

ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ «НЕОБХОДИМОЕ» И «СЛУЧАЙНОЕ»

В истории философии категории «необходимость» и случайность» имеют особый статус. Существует устойчивое мнение о том, что для каждого

человека есть свое «необходимое» и свое «случайное», но эти категории применяются и в целом к человечеству, истории и философии. Но есть ли то, что необходимо для конкретного человека необходимым для человечества вообще и наоборот? Почему сейчас мы находимся именно здесь, а не в каком-либо другом месте? Это необходимость или случайность? Мы не можем сказать, что находимся тут случайно, потому что мы осознанно здесь оказались. Но вот необходимо ли нам быть именно в этом месте? Это тоже сложно утверждать, т.к. мы вполне могли бы быть совсем в другом месте, в другое время. Что же здесь необходимого, а что случайного?

Для того, чтобы ответить на поставленные вопросы, нам необходимо начать с определения категорий: «необходимые» события – это такие события, которых не обойти, не миновать, не избежать. Если причины события, нарушившего привычный порядок, нельзя определить – оно «случайное».

Данные категории по-разному рассматривались в истории философии. Так, с XVII по XIX вв. было широко представлено метафорическое понимание необходимости и случайности. Существовало 3 точки зрения: одни утверждали, что необходимости не существует, другие – что не существует случайности, а третья точка зрения – позиция «золотой середины». Мелкие, незначительные события, говорят её сторонники, – это случайности (события, не подчиняющиеся законам), крупные, значительные события необходимы, предотвратимы, роковым образом предопределимы.

На обыденном уровне категории необходимости и случайности представляются связанными с идеей о судьбе. Понятие судьбы предусматривает обусловленность событий в жизни конкретного человека, которые с необходимостью приводят к предопределенному итогу.

При таком подходе к взаимодействию явлений, их развитию человек оказывается перед противоречием [1]. С одной стороны все события возникают под действием какой-то причины, следовательно, они не могли не возникнуть. С другой, их появление зависит от бесконечного числа разнообразных условий, при которых данная причина действует,

предугадываемое их сочетание делает такое появление необязательным, случайным.

Но метафизическому мышлению можно предложить альтернативу. Двойственная позиция, рассматривающая необходимость и случайность как равнозначные характеристики действительности, формулировалась уже Аристотелем. Несмотря на то, что Космос управляется Логосом, случайное в мире присутствует, однако в определенных случаях оно акцидентально: мы не можем его познать, рассматривая само явление. И. Кант, по сути, указывал на акцидентальность случайного, перенеся при этом функционирование свободной причинности из мира феноменов в мир вещей в себе [2].

Гегель отмечал, что необходимость и случайность нельзя мыслить отдельно, так как они предполагают друг друга. Если Аристотель выделял необходимые и случайные события, то Гегель отмечал, что они необходимы и случайны одновременно [2]. Но необходимость здесь не сводится к причинности. Необходимость означает, что обусловленное законами событие обязательно наступит, его «нельзя обойти», а случайность – это нечто такое, что может быть и может также и не быть, может быть тем или иным... Преодоление этого случайного есть задача познания. На развитие, происходящее в реальном мире, оказывают влияние причины как внутренние, так и внешние. В этом плане случайность отражает многофакторность развития, в рамках которой закономерности могут реализоваться именно благодаря наличию целого набора возможностей и путей их осуществления.

Таким образом, рассмотрев разные точки зрения на «необходимость» и «случайность» и их аргументации, я принимаю позицию, согласно которой нахожусь здесь случайно и необходимо одновременно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Философский словарь/ Под ред. И. Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 445 с.

2. Некрасов С. И., Некрасова Н. А., Захаров А. М. Идеи детерминизма и глобального эволюционизма: антагонизм или взаимообусловленность? – М.: Акад. Естествознания, 2007. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rae.ru/monographs/17-427>.

Скарбовійчук Д. А. (Одеса)

ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ, МОВИ ТА СВІДОМОСТІ В ХІХ-ХХ СТОЛІТТІ: В. ФОН ГУМБОЛЬДТ, Б. УОРФ

«Нічого не існує; але навіть якщо щось існує, то це неможливо пізнати; але навіть якщо і можна пізнати – то неможливо пояснити іншому» [4, С. 478]. Якщо суще і мислиться, то чи вимовне воно іншому, оскільки висловлюємось ми за допомогою слів, але чи тотожне слово вказаному ним предмету, чи навпаки, слово ми пояснюємо, вказуючи на предмет?

Німецький філософ Г.-Г. Гадамер зазначив, що неможливо уявити, ніби «слово передує всякому досвіду суцього і лиш зовнішнім чином приєднується до уже звершеного досвіду, підкоряючись йому. Досвід неможливо уявити як спочатку безслівний, який лиш згодом, отримавши назву, стає предметом рефлексії ніби шляхом підведення під всезагальність слова. Навпаки, частиною самого досвіду є пошук слів, які його виражають. Ми шукаємо вірне слово, тобто таке, яке належить самій речі, так що сама річ знаходить голос в цьому слові» [1, С. 42].

Що людина витягує із досвіду і що, проговорюючись вислизає, залишаючись непізнаним?

Довгий час у філософії мови панував метафізичний підхід, згідно з яким в діаді «мова-мислення» однозначно домінувало мислення, а мова була вторинною: вона і історично з'явилася пізніше, і функціонально, вважалось, тільки оформляє думку. Тільки в ХІХ ст. філософ та лінгвіст В. фон Гумбольдт представив принципово інший погляд на мову, вважаючи, що мислення багато в чому залежить від мови: «Мова є орган, який утворює

думку», «мова – не просто форма, оболонка для думки, це навіть не засіб мислення, а швидше його спосіб» [2, С. 82]. В. фон Гумбольдт вперше говорить про єдність мови і мислення, про їх рівновагу, діалектичний зв'язок.

Для того, щоб людина могла осягнути хоча б одне-єдине слово «вся мова повністю і у всіх своїх взаємозв'язках вже повинна бути закладена в ній... Яким би природним, – говорить Гумбольдт, не здавалося припущення про поступове утворення мов, вони могли виникнути лише відразу» [3, С. 81].

«Слово не повідомляє, як якась субстанція, чогось уже готового, і не містить в собі вже закінченого поняття, а тільки спонукає до самостійного утворення останнього, хоча і певним чином. Люди розуміють один одного тому, що вони взаємно торкаються до одного й того ж ланцюга своїх чуттєвих уявлень і внутрішніх породжень у сфері поняття, вдаряють по одній і тій же клавіші свого духовного інструменту, у відповідь на те, і виступають в кожному відповідні, але не тотожні поняття» [3, С. 214]. В. фон Гумбольдт зауважив, що, так як кожна мова успадковує свій матеріал з недоступних нам періодів доісторії, то «духовна діяльність», спрямована на вираження думки, має справу вже з готовим матеріалом: вона не створює, а перетворює: «Мова насичена переживаннями колишніх поколінь і зберігає їх живе дихання» [2, С. 82].

Питання про вирішальну роль мови в процесах пізнання розглядали американські вчені Едуард Сепір і Бенджамін Уорф – автори гіпотези лінгвальної відносності. Вони дійшли до висновку про глибокий вплив мови на становлення світоглядних категорій. Б. Уорф твердить, що мова формує мислення і світогляд людей, це – спосіб пізнання зовнішнього світу. «Логічний склад мислення також визначається мовою. Сам характер пізнання дійсності залежить від мови, якою мислить пізнаючий суб'єкт. Люди членують світ, організують його в поняття, і розподіляють значення так, а не інакше, оскільки є учасниками деякої угоди, що має силу лише для цієї мови» [5, С. 58].

Класичне неогумбольдтіанство виходить з уявлення про принциповий непереклад з однієї мови на іншу і мислить мову проміжною – між буттям і свідомістю – реальністю, унікальною для кожного мовного співтовариства.

З цієї точки зору мова відображає і стан розвитку свідомості, і напрямок його діяльності, і матеріальні умови, тобто сукупність всіх форм об'єктивної дійсності, в якій здійснюється ця дійсність.

Саме можливість робити логічні висновки, не звертаючись кожного разу до даних безпосереднього, чуттєвого досвіду, характеризує продуктивне мислення людини, що виникає завдяки мові. Ця властивість створює можливість найскладніших форм дискурсивного (індуктивного і дедуктивного) мислення.

Таким чином, виявивши взаємозв'язок між мовою і мисленням, виявивши вплив мови на чуттєве і логічне пізнання, ми можемо говорити про творчу активність мови у свідомості людини, яка здатна схоплювати сутнісні властивості предметів, явищ, процесів, і тим самим конструювати цілісний світ, утворювати «мовну дійсність», що стоїть між об'єктивним світом і суб'єктом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гадамер Г.-Г. Истина и метод / Пер. с нем.; общ.ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Гумбольдт В. О различении строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
3. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 448 с.
4. Платон. Горгий. / Платон. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 573 с.
5. Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Язык как образ мира. – М.: «Издательство АСТ», 2003. – 568 с.

ПАРАДИГМА ЯК ЖИТТЄСВІТ НАУКОВОЇ СПІЛЬНОТИ

Поняття «життєсвіту» було запропоноване Е. Гуссерлем (детальніше розроблено А.Шюцом і представниками комунікативної практичної філософії), як впорядкованої, навантаженої сенсом дійсності, об'єктивованої мережі смислових стосунків, символічної реальності в якій і посередництвом якої розгортається суто людське життя в усіх його можливих формах, в тому числі і пізнання.

Життєсвіт є мінливою системою смислів, яка обумовлює і є обумовленою конкретним способом існування з усіма притаманними йому практиками, цінностями, уявленнями, очевидностями тощо, які в свою чергу надають значущості пізнавальній діяльності та обмежують її. Життєсвіт стає носієм зрозумілих та впорядкованих в його межах контекстів, які конституують будь-яке знання, уможливають постання пізнавальних проблем і стають ґрунтом для їх вирішення. Важливість контексту для пізнання пояснюється неспроможністю розвитку знання за рахунок лінійного накопичення інформації про факти об'єктивної дійсності, оскільки такі факти набувають сенсу лише завдяки їх причетності до певної «картини світу» [3].

В межах життєсвіту постають різноманітні контексти, які все ж не є цілком автономними. Ускладнення і диференціація соціальної дійсності унеможливорює ведення мови про існування єдиного, спільного життєсвіту для усіх долучених до певного соціального утворення індивідів. Це стає перешкодою для функціонування будь-яких загальнозначимих смислів, що мало б забезпечуватись життєсвітом. Натомість постійний розвиток і акумуляція нового досвіду та смислових зв'язків в межах окремих інституціалізованих практик тягне за собою деяку автономізацію певних сфер, в тому числі і науки. У кожній сфері здійснюється поступовий розвиток особливої логіки й особливої смислової системи, яка уможливорює взаємодію і розуміння долучених до неї індивідів. Життєсвіт в умовах диференціації залишається впорядкованою, навантаженою сенсом дійсністю, однак він

перестає бути спільним для усього соціального утворення, перестає збігатись із «спільно світом» [2]. Натомість життєсвіт стає індивідуальним й формується через долученість індивіда до деякої сукупності різноманітних інституціалізованих практик та комунікативних спільнот й перейняття побутуючих у їх межах смислів та структур мислення [1].

Зважаючи на вищесказане, доречним буде проведення певних паралелей між поняттями «життєсвіт» та запропонованим Т. Куном «парадигма». Останнє вказує на явну чи імпліцитну присутність певних соціокультурних настанов, орієнтирів, способів сприйняття дійсності, проблем і типових шляхів їх вирішення, зрештою, деякої «картини світу», форма і зміст якої є обумовленим соціо-культурним середовищем, що в свою чергу формує інтереси, методи і принципи розвитку наукового знання конкретної наукової спільноти або традиції наукової думки. Значення парадигми щодо науки виявляється близьким до значення життєсвіту щодо буденної соціальної практики [4]. І парадигма, і життєсвіт слугують свого роду механізмами акумуляції досвіду і знань, інституціалізації успішних шляхів вирішення типових задач, стають носіями інтресуб'єктивних смислів, чим забезпечують можливість комунікації, розуміння і спільної практики певної кількості долучених індивідів. І парадигма, і життєсвіт, будучи джерелами смислів для деяких спільнот, виявляються також засобами демаркації для цих спільнот, через свою несумірність з іншими парадигмами та життєсвітами, які обумовлюють та обумовлюються іншими соціокультурними умовами.

Таким чином, виявивши певну спорідненість між поняттями «життєсвіт» та «парадигма», доцільними видаються спроби об'єднання феноменологічного і неопозитивістського методів для дослідження логіки розвитку наукового знання.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бойченко М. Стійкі комунікативні спільноти й соціальні практики / Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання

(теоретичні та методологічні аспекти): монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – С. 218-240.

2. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ/ Переклад з німецької А. Єрмоленко // А. Єрмоленко Комуникативна практична філософія. Підручник. – К.:Лібра, 1999. – С. 287- 324.

3. Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту / Переклад з німецької В. Кебуладзе. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.

4. Кун Т. Структура научных революций. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.

Чайка П. В. (Харьков)

НЕПОЗНАВАЕМОСТЬ РЕФЕРЕНЦИЙ И ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В процессе лингвистического поворота, произошедшего в аналитической философии, на смену объектам пришли слова и язык, познание и его методология стали восприниматься как проблема исследования языка. На пути этой трансформации возникло множество проблем, связанных с традиционным представлением о познании и о том, как возможно познание вообще. Кантовский образ мировосприятия, так или иначе служивший базисным представлением о сути процесса познания, был признан несостоятельным и одной из важных проблем в этом смысле оказалась т. н. непознаваемость референций: концепт, выдвинутый У. Куайном в нескольких его работах, с частности в «Онтологической относительности» [1]. Радикальные взгляды на язык и его место в познании у Витгенштейна и сторонников его теории языка состояли в полной отделенности того, что говорится от какого бы то ни было объективного основания. Куайн, разрабатывая свое представление о языке и способах его формирования и акцепции, указал на один из методов референции – остенсию. Различая непосредственную и смещенную остенсию, он указал, что даже она неспособна дать однозначный ответ на вопрос о референции языкового ярлыка и объекта остенсии. Вне зависимости от того, приходим ли мы к

консенсусу по поводу объекта, мы не можем достоверно, а главное универсально раскрыть референцию между языковым ярлыком и объектом. В отличие от позиции Витгенштейна, считавшего, что значения слов определяются прагматически, Куайн подчеркивает, что невозможно даже с уверенностью определить каким образом мы можем составлять референции для других языков [2]. Ни один метод не дает однозначной или хотя бы операциональной возможности установить такую связь. Даже в условиях непосредственной демонстрации мы не можем сказать, на что именно языковой ярлык указывает: одна и та же референция может означать «кролик», «неотделимая часть кролика» и «появление кролика в поле зрения». Бихевиористический подход, в сущности которого лежит предложение искать значение референта в стимульном значении, не может помочь разрешить эту ситуацию, т. к. само стимульное значение в указанном случае будет идентичным. Эта непроницаемость референции указывает на то, что слова, предложения и язык в лучшем случае социально-операциональны [3], однако некоторые критики, в частности Рорти, делают еще более радикальные выводы. Согласно концепции Рорти [4], слова в принципе не являются референцией объектов т. н. «реальности» и сам разговор о референции бессмысленен. Эпистемологический бихевиоризм, развиваемый Рорти, предлагает взгляд, в котором сознание полностью отделено от всякой возможности реальности и в нем нет и не может быть лингвистических элементов. Непроницаемость референций в этом свете служит для Куайна одним из атомарных аргументов в пользу представления о познании как сугубо лингвистическом процессе осмысления языком самого себя без всякого отношения к внешнему миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Куайн У. Онтологическая относительность // Современная философия науки. – М.: 1996.
2. Куайн У. Еще раз о неопределенности перевода // Логос. – №2 (47). – М.: 2005.

3. Петров В. В. Концепция языка Куайна // Логика и онтология. – М.; 1978. – С. 74-94.

4. R. Rorty. Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language // Essays on Heidegger and others. – Cambridge: University Press, 1991. – P. 58-59.

Шохов А. С. (Одесса)

ПАРАДИГМА КАК СЕТЬ ПАРАДИГМАЛЬНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

Парадигмы, определяющие образ научного мышления, проявляются как своеобразные симметрии подобия в решении различных «научных головоломок» (термин Т. Куна [1]). Эти симметрии обнаруживают себя как похожие способы рассуждений, использование схожих символических описаний, подобных методов исследования и т. п. различными учеными в различных ситуациях исследовательской, теоретической работы и научной коммуникации.

В ходе размышлений о структуре парадигм чрезвычайно полезной может оказаться мысль Э. Сепира, согласно которой – язык есть орудие, а мысль – это продукт: «орудие делает возможным продукт, продукт способствует усовершенствованию орудия» [2, С. 38].

Существуют ситуации, в которых мы подбираем нужные слова для выражения уже сложившейся мысли, то есть мысль каким-то образом существует в довербальной форме. При каждой попытке выразить в языке мысль, формулировка мысли может изменяться, а мысль – утончаться и уточняться, точно так же, как это происходит при поиске математического доказательства с использованием соответствующей математической символики и правил вывода, свойственных формальному математическому языку [2, С. 36]. Назовем это утверждение «тезисом Сепира». Совершенно неслучайно тезис Сепира перекликается с рекурсивными петлями Э. Морена

[3], открывая тем самым очень важную сторону организации процесса познания.

В контексте современных сетевых представлений парадигма может быть описана как сеть *парадигмальных элементов* (далее парадигмальная сеть). Можно предположить, что парадигмальные элементы ближе к *мышлению*, чем к *языку*. При рассмотрении внутренней архитектуры парадигмальных элементов они могут толковаться как некоторые *мыслительные конструкции*, которые в той или иной мере схвачены языком научной коммуникации и научной теории. Используя сформулированный выше тезис Э. Сепира, можно сказать, что сам факт мышления о парадигмальных элементах, и процесс их описания в языке, может приводить к изменению и уточнению формирующих их мыслительных конструктов.

Для более детального рассмотрения природы парадигмальных элементов целесообразно предположить, что они имеют сложную внутреннюю архитектуру мыслительного конструкта, включающую понятия и представления, связанные друг с другом разнообразными ассоциативными и логическими связями. Изменение связей внутри мыслительного конструкта приводит к развитию парадигмального элемента и к изменению его роли и значения в парадигмальной сети.

Особенности композиции парадигмальной сети отражаются на функционировании парадигмы как целого, и это может стать предметом дальнейшего исследования.

Поскольку только от исследователя зависит, как именно провести выделение той или иной парадигмы и как выделить внутри нее парадигмальные элементы, можно ожидать, что разные исследователи по-разному подойдут к решению этой задачи, точно так же, как носители различных языков по-разному выделяют из окружающего мира обозначаемые языковыми знаками объекты, группы объектов, предметы, группы предметов, их свойства и характеристики (гипотеза Сепира-Уорфа).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. / Т. Кун; Сост. В. Ю. Кузнецов. — М: ООО «Издательство АСТ», 2003. — С. 260-268.
2. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. — 656 с.
3. Морен Э. Метод. Природа Природы. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 464 с.

СЕКЦІЯ 2

Соціальна філософія і філософія історії

Белявская Е. К. (Одесса)

ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ПОНЯТИЯ «Я» В УЧЕНИИ З. ФРЕЙДА

1. Многих ученых и мудрецов в разные времена и эпохи интересовала проблема «Я» человека, место этого «Я» в жизни и развитии человека как личности. Возникали вопросы, а что такое «Я», какие выполняет функции и что еще есть в человеке, кроме него. Изначально «Я» понималась как категория коммуникации, и лишь в Новое время понятие «Я» приобретает философский смысл. «Я» как философская категория перестает обозначать какого-то конкретного индивида.

2. Декарт понимал под «Я» мыслящую субстанцию (в этом смысле «Я» начало любого познания): «...я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (mens), дух (animus), интеллект, разум (ratio)» [1, С. 23]. Совсем иной ход мыслей о «Я» у Паскаля. Для Паскаля, единичное «Я» недостижимо и неуловимо, так как устранено от всех качественных определений. Именно поэтому «Я» может быть найдено только в морали [2, С. 270]. У Фихте, в отличие от Декарта, «Я» не дано изначально, оно себя конструирует. «Я» – самосознание. «Я» – это деятельность, путем которой «Я» становится «Я» [3, С. 114].

3. Можно отметить эволюцию, которую претерпевает понятие: от изначальной данности и неделимости (Декарт, Паскаль) до сложной конструкции, каким оно предстает у Фрейда.

4. Эволюционирует понятие «Я» и в самом учении Фрейда. Оно не возникло в один момент, а имело немалую историю развития и становления. До 1923 года понятие «Я» Фрейд использовал для обозначения личности в целом [4, С. 25], а после выхода работы «Я и Оно», «Я» стало одной из частей структурной модели психики, «Я» как специфическая структура психики.

5. Значение и существенность «Я» можно понять исходя из функций, которые оно выполняет. Таким образом, подход Фрейда к «Я» может быть назван функциональным. «Я» в первую очередь связано с сознанием. «Я» – посредник между влечениями «Оно», требованиями «Сверх-Я» и реальным внешним миром. «Я» решает конфликты и примиряет воюющие стороны. «Я» как защитная стена, иначе конфликт «Оно» и «Сверх-Я» грозит разрушением человека. Вместе с тем «Я» представляет собой баланс противостоящих сторон и зависит от них. «Я» – это самая важная часть не только в человеческой психике, но и в личности человека.

6. Вся жизнь «Я» состоит в том, чтобы быть любимым со стороны «Сверх-Я», быть посредником между «Оно» и внешним миром, «делать «Оно» послушным миру, а своими мышечными действиями сделать так, чтобы мир воздал должное желаниям «Оно»» [5, С. 345]. Это безумно сложная работа, и если «Я» справится с ней, то грубо говоря, человек будет чувствовать полноценность и гармонию.

7. Таким образом, можно сделать вывод, что хотя Фрейд исследовал «Я» прежде всего как психотерапевт, его концепция «Я» далеко выходит за пределы психологии. Психология (как и «Я») встроена Фрейдом в общее философское учение о человеке и его положение в мире. Именно такой характер понятия «Я» у Фрейда послужил основанием использования его в последующей философии – у Сартра, Фуко, Делеза и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Метафизические размышления // Соч. в двух томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3 – 72.

2. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Ю. А. Гинзбург. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С. 77 – 374.

3. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. в 2 томах. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 66 – 337.

4. Фрейд З. Исследования истерии // Соч. в 26 т. – Т. 1. – СПб.: Восточно – европейский институт психоанализа, 2005. – 460 с.

5. Фрейд З. Я и Оно // Собр. соч. в 10 т. – Т. 3. – М.: ООО «Фирма СТД», 2006. – С. 291 – 353.

Кисельников А. А. (Москва)

**ТРУДНАЯ ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ,
НЕЙРОНАУКЕ И ФИЗИКЕ. НЕЙРОФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ**

В начале XXI века огромное внимание философии направлено на трудную проблему сознания, которая постепенно становится настоящей ареной на которой сталкиваются естественнонаучные и гуманитарные науки, точные концепции и феноменологические факты.

Трудная проблема сознания была сформулирована Д. Чалмерсом на основе мысленного эксперимента с «философским зомби» и звучит следующим образом: «Почему функционирование такого физического объекта как мозг сопровождается феноменальным сознанием и переживаниями? Почему физический мозг не мог бы функционировать точно так же и без феноменального «я»? Почему вообще существует сознание, почему у нас «не всё темно внутри»? [1, 2, С. 160]

Иными словами Д. Чалмерс опираясь на аналитическую философию сознания по-новому, чрезвычайно красиво и точно переформулировал психофизиологическую проблему, поставленную Рене Декартом.

В первой части доклада будут обсуждаться различные подходы к решению психофизиологической проблемы, которые уже есть в философии сознания и параллельно будет происходить их критика.

Сначала мы рассмотрим представление о феноменальном сознании в нейронауках и в информационном подходе Д. И. Дубровского [3]. После этого мы перейдем к эмерджентному материализму, который будет противопоставлен иллюминативному материализму Д. Деннета и Черчленда. Обозначив противоречия, имеющиеся во всех этих подходах, я перейду к дуализму свойств Д. Чалмерса и теории тождества.

Рассмотрев различные теории, пытающиеся решить трудную проблему сознания, я делаю вывод, что наименее противоречивым является эмерджентный дуализм. В тоже время, что бы углубить наше понимание связи феноменального сознания с физическим миром, нам необходимо погрузиться в философию физики и проанализировать «трудную проблему материи», то есть, понять чем являются законы физики в реальном физическом мире, а так же, что является причиной движения и взаимодействия материи. Я считаю, что ответ на эти вопросы является ключевым для решения психофизиологической проблемы.

После анализа трудной проблемы материи дополнительной критике подвергается нейронаука, которая в начале XXI века не выходит за рамки классической и квантовой физики, практически не опираясь на нелинейную неравновесную термодинамику (синергетику) И. Пригожина [4]. Это является крайне важным, потому что мозг является открытой неравновесной системой, а игнорирование этого факта усиливает сложность трудной проблемы сознания.

В конце доклада я представлю нейрофеноменологическую теорию сознания, которая отвечает на такие вопросы как: почему функционирование мозга сопровождается феноменальными переживаниями, почему возможна свобода и как феноменальное «я» связано с творчеством.

Ну и конечно стоит отметить, что я критически отношусь к представленному решению трудной проблемы сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Чалмерс Д. Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. – М., 2013.
2. Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – М., 2009.
3. Дубровский Д. И. Сознание. Мозг. Искусственный интеллект. 2007.
4. Пригожин И. Философия нестабильности. // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-52.

«СОРОК ТЕЗ РЕЛІГІЙНОЇ ЕРОТИКИ» ФРАНЦА БААДЕРА

Бенедикт Франц-Ксавер фон Баадер – важливий мислитель німецької філософії доби ідеалізму. «Сорок тез релігійної еротики» носить характер одкровення релігійного серця мислителя. Його роздуми над філософією еротики, релігійною еротикою та кордоцентричністю, яскраво виявляють себе у даній роботі, прямуючи шляхом містики.

Центральною ідеєю рефлексії Франца Баадера над феноменом любові є визначення Бога як любові: як тільки людина починає любити – у ній з'являється Бог. Тільки та людина, яка любить Бога, може дозволити Йому любити себе, а відтак, Він може любити дуже мало людей.

Тематика жертвності у любові, близька «данському Сократу», має місце і у концепції любові Франца Баадера. Проте, жертву приносить в ім'я людини саме Бог: «людина, як говорить Сен-Мартен, хотіла бути людиною без Бога, але Бог не хотів бути Богом без людини» [1, С.143]. Франц Баадер стверджує, що Бог позбувся своєї величі лише для того, щоб ми, в нашій немочі і беспорядності, змогли прийняти і охопити його допомогу. Відтак, має місце певний комунікативний зв'язок, за якого відбувається певна інтеракція: Бог не може нам віддати себе до того часу, поки ми не ввіримо в нього, не довіримося йому.

У контексті зв'язку тим «хто любить» і тим «кого люблять», здійснюється ототожнення таких понять як «обов'язок» та «любов». Рівносторонній комунікативний зв'язок любові урівнює Бога з людиною.

Франц Баадер переосмислює поняття «спів страждання» крізь любовну ситуативність, надаючи феномену любові звучання «*caritas*».

Возз'єднання Бога з людиною і людини із світом, потребує, як стверджує Баадер, моменту «примирення». У «зраді» криється філософське трактування метафізичного розриву. Після падіння людини із Божого серця вийшла рятівна любов, яка розпочала справу примирення. Через прощення і співчуття, примирення веде до містерії, яка відбувається у грудях кожної людини, коли

вона ще глибше входить в серце того, хто її зрадив. Відтак, поряд із примиренням, має місце і милосердя, прикладом якого слугує Боже серце. Зражене людиною внаслідок її падіння, Боже серце посилає їй свою любов, прагне допомогти їй віднайти себе, подолати розділеність, яка виникає у цьому різносторонньому зв'язку любові. Кров серця «дарує клей», який скріплює тріщини у любовному союзі, роблячи цей союз ще міцнішим, витривалішим перед наступними життєвими випробуваннями.

Переїнявши від Якоба Бьоме ідею андрогінності, філософ вважає, що істинна любов повстає внаслідок становлення вдрогінної людини, яка створена на подобу і образ Божий. В андрогіні, який відповідає природі першого чоловіка, живе та діє Бог: діє Святий Дух та Божа премудрість – Софія. Ця ідея, як загалом і вся філософія Бенедикта Франца-Ксавера фон Баадера, здійснила великий вплив на філософську доктрину Миколи Бердяєва.

Варто зауважити, що попри містично-міфілогічні елементи баадерівської філософії, провідною ідеєю всієї його творчості були християнські ідеали та принципи. Саме християнська сім'я стає носієм істинної любові, оскільки любов за Бенедиктом Францом-Ксавером фон Баадером, – це Бог, який по потребує людського серця.

ЛІТЕРАТУРА

1. Баадер Ф. Сорок тез релігійної еротики // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 143-157.

Колесникова Е. В. (Одесса)

«ПЕРВИЧНЫЙ ПОРЯДОК» И «ВТОРИЧНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ» (К КОНЦЕПЦИИ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЯ Ж. ДЕЛЕЗА)

Концепция бытия смысла, созданная Ж. Делезом, разошлась по гуманитаристике: политическая философия, литературная теория, киноведение, гендерные исследования и даже философия науки. Но, чем чаще встречаются работы, построенные на обращении к делезовским концептам, тем четче обнаруживается вопрос о корректности подобных обращений.

Использование теоретических конструктов, изъятых из смысловой архитектуры, породившей их, всегда рискованно, поэтому попытка прояснить их изначальное авторское значение не будет лишней.

В истории философии Ж. Делез обрел двойную, и, казалось бы, взаимоисключающую маркировку: как «философ множественности» радикального различия ([3]; [4]) и как «последний крупный онтолог» [1]. Для того, чтобы это понять, нужно иметь в виду, что в «схеме» созданной Делезом философии *Единое* и *множественное* не антиподы, это одна и та же действительность, но только на уровне онтологии. И совсем не одна и та же действительность на уровне выражения. Другими словами, философ вводит принцип нередуцируемого различия между двумя уровнями сущности бытия категорий Единое и множественное: собственно, уровень *выражения бытия* (то, что он называет Единоголосие) и семиотический уровень бытия выражения (семиозис). По нашему мнению, философию Ж. Делеза весьма затруднительно понять, не учитывая ее собственную имманентную презумпцию относительно существования вышеозначенных уровней. Также стоит помнить вывод из этого введенного Делезом предположения об уровнях: собственно признания наличия онтологического расстояния между объектами мысли («немыслимый» объект мысли в мышлении проблемном, с одной стороны, и «узнаваемый» объект мысли в мышлении репрезентативном – с другой стороны).

Это метафизическое расстояние – то самое «*различие*» их существования и лучший метод, по Делезу, познания, таким образом задаваемой реальности, это – «*повторение*», как следование мысли-письма процессу прорисовывания этих расстояний (порождаемых принципиально утверждаемой несхожестью объектов мысли) на некой метафизической/ментальной карте. Если не бояться метафор, то можно сказать, что это *театр* (как у Фуко «*theatrum philosophicum*»), процесс метафизической или же «ментальной» картографии, по сути, претендует на важнейшую роль, роль основания методологии.

Итак, основание..., но если обращаться к основаниям, то есть еще одна основополагающая связка: смысл-субъект. Применяя тезис Делеза, согласно которому «основание никогда не походит на то, что оно обосновывает. ... Трансцендентальное поле смысла должно исключать не только форму личного, но также формы общего и индивидуального» [2, С. 139] к его собственной философии, обратим внимание на отношение *ОСНОВАНИЕ* («трансцендентальное поле смысла») к *ОБОСНОВАНИЮ* (смысл).

Всякая философия, явно или же имплицитно, предполагает свою концепцию субъекта. Есть она и у Ж. Делеза, ведь, по сути, актуализация темы трансцендентального поля смысла является «реинкарнацией» вопроса о природе субъективности. Здесь отметим факт прохождения лейтмотива поле/субъект через все творчество Делеза: (трансцендентальное поле смысла и разные состояния субъективности, поля смысла (имманенции, консистенции, референции) и разные субъекты («инъект», «экзъект» и т.д.), а определение понятия субъекта всегда является диспозиционным определением, созданным в связке субъект-среда.

Но что это за среда? Это не внешняя окружающая среда, а среда внутренняя, где субъект будет, скорее, тем, что можно назвать «ситуацией субъекта». Фактически, наделение смыслом может происходить только внутри трансцендентального поля, отвечающего условиям, сформулированным уже Сартром: «безличное трансцендентальное поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности. Напротив, субъект всегда конституируется» [2, С. 138]. Делез продолжает развитие этой мысли следующим образом: «Эта идея «безличного и до-личного» трансцендентального поля, которое производит Я и Эго, очень важна. Сделать все возможные выводы из данного тезиса Сартру мешает то, что безличное трансцендентальное поле все еще определяется как поле сознания, и как таковое оно должно быть само унифицировано посредством игры интенциональностей или чистых ретенций» [2, С. 139]. Делез здесь осуществляет то самое обращение к принципу нередуцируемого

различия между уровнями: уровню онтологии («Первичный порядок», Единогласие Бытия) и уровню выражения («вторичная организация», семиозис мира). К уровню выражения принадлежит та часть процесса смыслообразования (статический генезис), которая зависит от порядка речи (денотация, манифестация, сигнификация), а смысл определяется как «нейтральный», «непроницаемый». К уровню онтологии принадлежит совсем иная часть смыслообразования (динамический генезис). В нашем перечислении она вторая, однако, вернее сказать, что по сути, она является первой и представляет собой до-вербальную ментальную деятельность ребенка.

Поправка, как бы, проста: трансцендентальное поле все еще определяется как поле сознания, но правильнее было бы обратиться к нему как к полю тела, но при условии, что понятие тела имеет максимально расширенную природу, это уровень онтологии, которую философ называет Единая Жизнь (*Une vie*).

Итак, проект динамического генезиса смысла представляет собой попытку адекватного выстраивания своего рода виртуальной карты, карты динамической архитектуры движений-игр интенциональностей и последующей конденсации их как ретенций-замираний на поверхности, на должном и не имеющем формы синтетического сознания трансцендентальном поле.

Подобное усматривание начала генезиса процесса смыслообразования позволяет Делезу артикулировать и развить присутствующие у него повсеместно довольно специфические для философии пространственно-графические интуиции: разделения, планирования, картографирования, географии, разметки территорий. Эти идеи пронизывают все созданные Делезом тексты: «деление на глубину-поверхность во всех отношениях первичнее, чем на природу-конвенцию, природу-обычай или природное-искусственное» [2, С. 246]. Эти интуиции питают и разрастающуюся ризому,

и всегда недоступно идеальную поверхность тела без органов, и более поздний концепт складки.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Делез. Шум бытия [Текст] / А. Бадью; пер. с франц. Д. Скопина. – М.: издательство «Логос-Альтера», 2004. – 184 с.
2. Делез Ж. Логика смысла [Текст] / Ж. Делез; пер. с фр. Я. Свирского. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая кн., 1998. – 472 с .
3. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное [Текст] / Ж.-Л. Нанси; пер. с франц В. В. Фуре. – Мн.: Логвинов, 2004. – 271 с.
4. Marks J. Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity [Электронный ресурс] / J Marks – London: Pluto Press, 1998 . – P.45, 47,160.

Маляренко В. В. (Одеса)

НЕОБХІДНІСТЬ НОВОГО МІФУ УКРАЇНИ

Міф України як страдниці, яка «в кайдани закута», «ще не вмерла» та існує в стані боротьби за свободу, досліджує Г. Грабович [2], О. Забужко [3] та, в більш широкому вимірі – М. Рябчук [4]. Підтвердження наявності такого образу спостерігаємо в літературі, відомій із шкільних парт, та в розмовах з представниками різних верств населення та вікових груп. При цьому сам момент звільнення, його умови, не оговорені; насправді в цьому міфі стан боротьби зафіксований як щось вічне, як циклічний процес. Ми бачимо розгортання, розігрування цього міфу в реальності. Безперечно, перший чинник цього – геополітичне положення України. Але його ми змінити ніяк не можемо. Та важливим фактором слід вважати також міф, який є підґрунтям, несвідомою основою діяльності людей, що до нього причетні. Але це якраз сфера духовного та інтелектуального, в якій орієнтуються та на яку можуть впливати філософи.

Філософи – внутрішньо вільні люди, що шукають істину, часто відсторонюючись від дріб'язкових проблем матеріального світу. Проте, справжні серйозні зрушення у суспільстві знаходять відбиток у філософських

працях, викликають бажання пояснити та інтерпретувати їх. Згадаємо «Екзистенціалізм – це гуманізм». Ж.П. Сартра та «Про насилля» Х. Ардендт.

Саме філософи здатні працювати з такими категоріями, як міф, на науковому рівні. Отже, вони можуть створити новий міф України. Це завдання, не схоже на написання тез чи дисертації – швидше проект, який потребує не тільки аналітики, а й синтезу, конструювання нового життєздатного концепту та наділення його властивістю «одночасно означати та оповіщати, навіювати та приписувати» [1, С. 82]. Українцям бракує нового власного міфу, позитивного – що слід робити, якими бути – замість негативного (з ким слід боротися і чого уникати). Варто взятися за його побудову свідомо, адже зараз очевидно, що сама собою ця проблема не вирішується, і якщо не почати її вирішувати, боротьба може тривати неосяжно довго. Розробити програму донесення цього міфу – вже другий етап, на якому можна протиставити «витримці», укоріненості в віках наявного образу потужні засоби PR. До речі, спроба подібного впливу – спроба показати українців як «продвинутих», відкритих до світу героїв – наявна у сучасному кінематографі, наприклад, у фільмі «Той, хто пройшов крізь вогонь». Інша мова – яка якість та цілісність такого матеріалу, що знов повертає нас до необхідності в професіоналах. Технічно організувати роботу в цьому напрямі можливо за допомогою конкурсів та створення певної спілки тих, хто хоче розробляти тему нового міфу України. Якщо самотужки вдалося створити «авторський міф» України – шевченківський, то, зібравши команду небайдужих інтелектуалів, можна витворити нову ефективну систему уявлень для українців.

Такий новий авторський міф може викладатися в формі літературного твору, екранізуватися і поширюватися саме як приватна історія, яка набуває всезагального значення, де мікросвіт являє собою модель макросвіту.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 72-130.
2. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. Семантика символів у творчості поета. – К.: Радянський письменник, 1991. – 212 с.
3. Забужко О. Шевченків міф України. – К.: Факт, 2009. –148 с.
4. Рябчук М. До проблеми українсько-російських «асиметричних» відносин: дискурс домінування // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність / НАН України. Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича. – Львів: Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича НАН України. – 2006. – №15. – С. 863 - 872.

Мацьків В. В. (Одесса)

КОНЦЕПЦІЯ ІСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Г. В. ФЛОРОВСКОГО

В условиях современных социальных катаклизмов человечество вынуждено находится в поиске концепции, которая сможет стать философским обоснованием происходящего. В этой связи нам следует рассмотреть воззрения по философии истории оригинального русского философа и богослова – Георгия Васильевича Флоровского.

«Все его [авт. Флоровского] творчество было так или иначе посвящено оправданию библейского видения истории как ведомого Божественным Провидением процесса свободной встречи Бога и человека, в ходе которого осуществляется исполнение Божественного замысла о твари, ее утверждение вечности» [3, С. 162; 4]. Божественный замысел – это спасение человека, но нет никакого провиденциального плана или детерминированности исторического процесса, более того, исторический процесс не единый и не целостный, он очень индивидуальный.

Основным положением, из которого мы будем исходить в нашем исследовании проблемы исторического процесса в философии истории

Флоровского, являются сентенция: «Личность несет историю в самой себе» [5, С. 225]. Она выражает христианский персонализм Флоровского.

Что, так прямо берет и «несет»? Безусловно! Более того, очень остро ощущает эту ношу на себе. «История есть событийная трансформация духа во времени... действительным субъектом истории является человек, чья свободная деятельность создает «разрывы и связи» истории» [2, С. 156]. Возвышение Духа или его снисхождение возможны, прежде всего, из-за наличия свободной воли, которая подразумевает ежедневный выбор наполнения себя духовным или плотским, добрым или злым.

Как возможно возвышение Духа? На основе понимания Писания, которое содержит в себе Откровение Бога и дает знание о Нем. «Релігійне знання взагалі та знання Бога (і про Бога) зокрема виникає лише через досвідне сприйняття людиною Божого Одкровення, Слова Божого, зверненого до людини» [6]. Поскольку человек волен выбирать свой путь, то он может не ответить на «зов Бога», в этом и проявляются «разрывы и связи» мирской истории, которые несет личностное начало, это та острая катастрофичность, которую мы ощущаем в повседневности. Катастрофичность исходит от личности и ее свободы, от выбора пути игнорирования Откровения.

Иной путь является встречей Бога и человека через Писание на основании свободы. Результат этой встречи постижение истины и устремление Духа к Богу. Подчеркивание индивидуальности каждого человека, наличие у него свободы и, следовательно, возможности творить, ведет к тому, что история не может быть целостным и единым процессом, история предстает как «ряд единичных, индивидуальных актов, таких же, как и он сам, людей, связанных в некую фантастически сложную, динамически незавершенную, открытую систему» [3, С. 166].

Флоровский достаточно последовательно показывает процесс истории как «обожение твари». Замысел Божий – осуществление Плана Домостроения [Рая!]. Человек свободен, выбирать свой путь сам. История глубоко личностна и очень творческая, поэтому здесь нет места детерминизму, все в руках

отдельного человека. «В любом случае мы имеем линейную последовательность событий, которая не только «покрывает» все историческое время этого мира, но и выходит за его пределы, в мета-историю – как до начала, так и после конца истории»[1, С. 324]. Прорыв в мета-историю и есть смысл исторического процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кырлежев А. Эсхатологическое измерение христианства / А. Кырлежев // *Континент*. – 2010. – № 2 (144). – С. 323-329.

2. Троянов А. А. Философия истории Георгия Флоровского/А. А. Троянов // *Вече: Альманах рус. Философии и культуры*. – 1997. – № 10. – С. 153-162.

3. Тюменцев Ю. А. Образ христианского историзма в раннем творчестве Г. В. Флоровского / Тюменцев Ю.А. // *Вестник Томского Государственного университета. Серия «История. Краеведение. Этнология. Археология»*. – 2005. – Декабрь. – № 289. – С.162-168.

4. Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина / Г. В. Флоровский // *Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: избранные статьи / Сост., вст. ст. И. И. Евлампиева*. – СПб.: РХГА, 2005. – С. 671-707.

5. Флоровский Г. В. Христианство и Цивилизация // *Г.В. Флоровский Избранные богословские статьи*. – М.: Пробел. – 2000. – С. 218 -227.

6. Чорноморець Ю., Христокін Г. Особистість і теологія отця Георгія Флоровського Ч. І. [Электронный ресурс] / Ю. Чорноморець, Г. Христокін. – Режим доступа:<http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/1813-osobis..> .

Нарольская А. В. (Одесса)

ИНФОРМАЦИОННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ

Слово «информация» впервые введено в науку 1928г. американцем Р. Хартли для обозначения меры количественного измерения сведений, распространяемых по техническим каналам связи. Сегодня это понятие употребляется в различных значениях [1, С. 7]. «Мы живя в обществе, которое

мы сами называем информационном, мы тем не менее, не знаем, что такое информация» [3, С. 5].

В философии политики выделяют две точки зрения на взаимосвязь политики и философии. Представители первой: Платон, Аристотель, Кант считают, что в основе политики должны лежать моральные предпосылки. Вторые, такие как Гоббс, Макиавелли, Локк считают мораль только орудием в руках политики и в свою очередь, это только как средство, к помощи которого иногда стоит прибегнуть ради результата в решении политических задач.

На сегодня проблема взаимосвязи политики и философии вышла на общезначимый уровень и требует новых решений. К зарубежным современным ученым, которые рассматривают эту проблему, относятся: Кричли С., Гесс Р., Рансьер Ж., Урбинати Н., Каплана Б., Хабермаса Ю., Штраус Л.

Среди современных украинских исследователей эту проблему рассматривали: Пролеев С., Култаева М., Шевчук Д. В., Панасюк Ю., Шевчук Д. М., Абдула А.

Между спорами о правой или левой линии политической партии, люди жаждут действий, им все равно какая партия и какие лозунги, главное – это результат, который люди хотят почувствовать, а не слушать. Славой Жижек приводит слова Ден Сяопина [4, С. 248].

С. Жижек приводит мысль о кратком включении разрыва между Отдельным и Универсальным. Постоянный разрыв и желание засыпать его смыслом дать значения, устранить часто приписывают политикам [4].

Легитимность насилия нужна в качестве государственной власти, которую приводит закон в действие и осуществляет институты власти: армия, милиция, семья. Для того, чтобы достичь цели своего непосредственного назначения [4].

С. Жижека относительно политики, можно вывести следующие определения этого термина в его философии: 1) политика – это действие невозможного, то чего никогда не будет, но всеми фактами и смыслами хочет заполнить некоторое значения для того, чтобы обрести возможностью стать

таковым. Стать действительным в системе, стать ею, и создавать подобные или другие матрицы; 2) политика – это неизбежный разрыв между Частью и Универсальным, постоянная борьба за право части быть Универсальным и ее закономерная невозможность быть таковой. Вся политика, которая строится на таком противодействии, будь-то демократия или тоталитаризм – это игра чего больше или равномерно на весах между этим разрывом. 3) политика – это всегда руководство большим Господином, который как личность отвечает за действия перед народом. Он несет себя как закон, он же и есть закон. Тот самый пример С. Жижека с Людовиком XIV «Я – это Государство», «Государство – это Я». Это можно показать и в реальной жизни, когда судья выносит приговор. Решения суда, то это не это решение, это решения Суда некой инстанции. Это не прикрытия личности чем-то (положением, должностью, влиянием), это и есть некая субстанция.

Насилие существует в государственных институтах: полиция, армия, церковь, даже семья как социальная форма есть сама по себе организующим центром некой этико-политического противостояния, а критический анализ должен выявить скрытый политический процесс, который подпират все эти «до» или «не» политические отношения [4; 6; 7].

С. Жижек пытается объяснить и связать субъективное насилие (всем известное) с объективным, то, которое является необходимой предпосылкой субъективного насилия [5, С. 136-140].

С. Кричли приводит философа В. Беньямина, сформулировавши достаточно сильный тезис: «Насилие имеет своим источником закон» [31, С 137]. А к подтверждению правдивости слов Беньямина, Кричли приводит в пример наличие смертной казни, как того же насилия над жизнью и смертью, и института современного государства – полиции. Кричли выделяет в позиции Беньямина разновидности насилия – правоустанавливающим и правоподдерживающим [2, С. 137].

ЛИТЕРАТУРА

1. Воскресенский А. К. Понятие «Информация» Философские аспекты // Социальные и гуманитарные науки. – «Философия». – Серия 3. – №1. – С. 5-28.
2. Критчли С. Жесткие мысли о Славое Жижеке // Социальные и гуманитарные науки. РЖ. Философия. – №4. – Серия 3. – Философия. – 2010. – С. 136-140.
3. Новая философская энциклопедия в 4-х-т. – М.: Мысль, 2000.
4. Жижек С. Дразливый суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Пер. з англ. Р. Й. Димерець – К.: ППС. – 2008. – 510 с.
5. Жижек С. О насилии / Пер. с англ. Артем Смирнов, Екатерина Лямина. – М.: Издательство «Европа». – 2010. – 184 с.
6. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Издательство «Европа», 2008. – 516 с.
7. Жижек С. Что сегодня, значит быть революционером? <https://www.youtube.com/watch?v=D2xbky8NG4E>
8. Черныш А. М. Курс лекций «Политическая мысль». – Одесса.: Астропринт, 2005. – 23 с.

Остапова В. В. (Одесса)

СОЦИАЛЬНЫЙ ЭСКАПИЗМ В РАМКАХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

«Эскапизм» происходит от английского слова «escape», что переводиться как «бегство». Вероятно так же, его компьютерное происхождение: на клавиатуре современного компьютера как «esc» обозначается клавиша выхода, что указывает на то, что термин «эскапизм» изначально появился в рамках компьютерного сленга. Позже термин был экстраполирован на явления культурной жизни общества и оброс дополнительными дефинициями, такими как: «экзистенциальный эскапизм», «контркультурный эскапизм», «духовный эскапизм» и т. д.

Мы придерживаемся следующего понимания сущности эскапизма – это некий стиль жизни индивида или группы людей, который характеризуется осознанной самоизоляцией. Эскапизм выражается в негативном отношении индивида к социальным институтам и социальным группам. Это отношение предполагает в социальных объектах нечестность, притворство, обманчивость.

Классификацию социального эскапизма в современном обществе можно осуществить по ряду критериев, к которым мы относим: количественные характеристики (индивидуальный или групповой), уровень (внешний или внутренний), последствия для адаптации в социуме (позитивные или негативные), мотивацию (бегство от социальных обязанностей из-за их сложности, отказ от социальных взаимодействий для постулирования своей индивидуальности, выдвижение протеста неидеальному социальному устройству). Специфика сочетания этих критериев между собой определяет предметные формы социального эскапизма в современном обществе.

Индивидуальный эскапизм, в сочетании с внутренним уровнем проявления, мотивированный попыткой утвердить собственную независимость – это сочетание критериев дает в своей сумме «экзистенциальную» форму социального эскапизма. «Экзистенциальная» форма эскапизма, проявляется в разрыве с социальной идентичностью. Индивид понимает, что в мире нет ничего, что тождественно ему, ничего, через что он может себя определить, кроме самого себя. Литинская Дж. Г. исследуя феномен экзистенциального эскапизма, приходит к выводу, что он является формой изоляции индивида от социальных требований и логично вытекает из свободного выбора самоидентификации [1, С. 310].

Индивидуальная форма социального эскапизма в сочетании с внешней формой проявления, мотивированная желанием избежать социальных взаимодействий может проявляться в разных предметных формах. Это и «кибер» эскапизм, являющийся негативным в рамках последствий для адаптации индивида в социуме. Так же можно выделить и «либеральную»

модель эскапизма, позволяющую индивиду успешно адаптироваться в социуме.

Называемая нами «либеральная форма эскапизма», предчувствовалась и была описана, хоть и не названа философом С. Л. Франком. Он полагает, что жизнь человека может распасться на две составляющие: на внешнюю, являющейся официальной версией личности и внутреннюю, сокровенную [3].

На наш взгляд, можно согласиться с исследователем самосознания Д. Г. Труновым, который указывает, что эскапизм ярче всего проявляется в установке, которая подразумевает для индивида такую полноту бытия, где он может быть для себя и объектом и субъектом [2, С. 148].

В этом контексте современный «либеральный» эскапизм представляется нами не поведенческим отклонением от нормы, а вполне нормальной реакцией критически мыслящего индивида на скрытые, призрачные и иногда фантомные грани многообразия социальной действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Литинская Д. Г. Типы современного эскапизма и феномен экзистенциального эскапизма / Литинская Д.Г. // Ярославский педагогический вестник. – 2012. – №1. – С. 308-311.
2. Трунов Д. Г. Введение в феноменологию самопознания/ Д.Г. Трунов – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2008. – 256 с.
3. Франк С. Л. Сочинения/ С. Л. Франк – М.: Правда, 1990. – 607 с.

Павлюченко А. М. (Одесса)

ПОСТАНАРХИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ (на материале работы САЙМОНА КРИЧЛИ «Введение в континентальную философию»)

В работе «Введение в континентальную философию» известный англо-американский философ Саймон Кричли, которого относят к постанархизму, описывает две философские традиции – англоязычную и континентальную. Он констатирует разрыв между ними, который является отображением

«глубокого культурного отличия между двумя несхожими и конкурирующими способами мышления» – «эмпирически-научным и герменевтически-романтическим» [1].

Рассмотрение этого разделения в историческом контексте позволяет увидеть аналитическую и континентальную философии в качестве проявлений проблемы «двух культур»: научное объяснение против гуманистического толкования. Это констатация того факта, что в европейской культуре произошел разрыв между знанием и мудростью, между наукой и гуманизмом. Таким образом, проблема заключается в том, чтобы гуманизировать Новое время, а для этого надо возродить практическую философию.

Знакомство с текстами и высказываниями философов-постанархистов наводит на мысль о необходимости выделить в философии, помимо двух вышеназванных – аналитической и континентальной, еще третью культуру. Так, Кричли предлагает модель философской практики, основывающейся на трех понятиях: критика, практика и эмансипация. И ставит вопрос о возможности другой практики философствования, которая обходит вниманием спор о методе работы с философскими проблемами, как контекстуально и текстуально ограниченными или автономными. Кричли принимает во внимание два фактора (обусловленности и автономности) [1], но не желает всего лишь подготавливать философский инструментарий. Он призывает его применять для целей эмансипации.

Кричли выстраивает альтернативную модель философии. Он предполагает, что ее объектом могла бы стать существующая практика; методом – критика этой практики как несправедливой, несвободной, неаутентичной; целью – эмансипация от несправедливой практики и переход к другим видам коллективной и индивидуальной практик, основанных на другом представлении о человеческой жизни. Ведь человек есть конечный субъект, находящийся в кругу случайных исторических, культурных и

социальных взаимосвязей и если человеческий опыт создан случайными обстоятельствами, значит, он мог бы быть и иным.

После заявления философа об объекте, методе и цели философии, понятно, почему его называют философом «неоанархистом». На его примере мы можем показать, какие именно стороны современной философии подлежат развитию в проекте постанархизма. Это главным образом примат практического разума с его главной проблемой – свободой в качестве регулятивной моральной необходимости.

Кричли призывает отказаться от поклонения авторитетам и «что-то делать с тем, что они после себя оставили» [1]. «Философия должна быть четко аргументированным концептуальным творчеством», для которого характерно критическое отношение к существующим традициям мысли [1].

Спор двух культур в философии пора прекратить, поскольку он ведет к ослаблению критической и эмансипационной направленности философии, к ее увеличивающейся маргинализации в культурной жизни» [1]. На мой взгляд, Кричли уверенно демонстрирует возможность и актуальность «третьей культуры» в философии. Он возвращается к характеристике проблем, которыми занималась после-кантианская философия в двух ее изводах, рассчитывая на то, что удастся преодолеть философское сектанство и начать заниматься философией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кричлі С. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. Вадима Менжуліна. – Київ: ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.

Патин І. (Дрогобич)

ФІЛОСОФЕМА ЯК АКТ СПІВТВОРЧОСТІ

“Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода”

(Евангелие от Иоанна,
гл. XII, ст. 24)

Беручи за основу дану проблему, я хочу розглянути її основи як етап від виявлення до наступного розгортання у діалектичному кругообігу. Займаючись філософією, на разі я хочу розглянути філософему не як філософське ствердження чи запитання, яке дане нам імпліцитно, тобто закладене безпосередньо за задумом автора і є ядром задуму, а те, яке ми ловимо у відповідності до свого наявного духовного контексту. Другий варіант зустрічаємо у найрізноманітніших творах мистецтва (релігійного та світського). Ці філософеми є смисловими зачатками, що найголовніше. Готовий плід можна спожити, але характеру співтворчості цей процес у строгому смислі не має. Ми можемо бути співпереживачами Платона у його життєвій драмі, та філософію його ми розгортаємо за його логікою і приходимо до вершини, де вже є його знамено. А філософема, яка нам зустрічається у мистецькому одкровенні, має інший характер, вона не терпить формальної логіки, а піддається лише діалектичному мисленню. Тому що для розгортання її форм потрібен метод заперечення заперечень. Прокручуючи цей живий процес, ми можемо пізнати символ, а отже, більше, ніж нам пропонує даність. Ми маємо змогу досягнути рівня, що сказав той чи інший філософ, і що сказалося, а сказався нам акт співтворчості, і не лише з автором, але з вищим духом, який гостював при цьому і промалював себе для нашого духу. Зерно, яке має в потенції свою актуальність, потребує гідного ґрунту і добрива для свого формотворення. Тому, від того які відтінки смислу ми сприймемо, залежить з якою старанністю і готовністю ми візьмемось за дану справу. Не кожну людину зігрів геній мистецтва чи таланти, та кожен дух може з трепетом спів-творити у свідоцтві духу. Тому людина може не тільки бачити наявний смисл, але й те, що дано побачити лише саме їй. У подібній творчості я вбачаю велике щастя, бо ще Піфагор на прикладі олімпійських ігор. Найцікавіша категорія – це глядачі, які лише споглядають, їх він називає найщасливішими, бо вони мають змогу безкорисно смакувати смисл усього цього дійства.

Петрушкевич Т. Ю. (Одесса)

**ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОГО ПЕРЕВОДА:
СЛУЧАЙ ПЕРЕВОДОВ А. БЕРГСОНА**

В ходе изучения работы А. Бергсона «Творческая эволюция» мы столкнулись с такой проблемой, как проблема философского перевода. Следствием такого столкновения и стал наш доклад под названием «Проблема философского перевода: случай переводов А. Бергсона». Мы хотим подчеркнуть несомненную актуальность проблемы философского перевода, поскольку с ней сталкивается буквально каждый. Более того, проблема существует не только исключительно при переводе философских текстов, она распространяется на перевод любой художественной литературы и т. д. Таким образом, исследователь, не владеющий языком оригинального текста, вынужденно обращается к адаптированному переводу работы, что влечет за собой изучение не оригинальной работы того или иного исследователя, а уже изучение интерпретации самого переводчика.

Целью нашего исследования в первую очередь является выяснение причин различных переводов, поскольку при изучении работы «Творческая эволюция» А. Бергсона мы столкнулись с разным переводом этой работы, в которой отличался перевод не только отдельных слов и словосочетаний, но так же и целых предложений, смысловая нагрузка которых стала заметно отличаться, впрочем, как и сам характер изложения текстов. Таким образом, у нас возникло впечатление, что мы читаем работы разных авторов, а это, в свою очередь, привело нас к еще одной проблеме: проблеме интерпретации. Безусловно, каждый интерпретатор при переводе текста наделяет его тем или иным смыслом. Так, впервые, опубликованная в 1907 году работа «Творческая эволюция» в переводе на русский язык вышла в 1914 году. Интересно то, что сам перевод имеет научный характер, с четко выраженной логической

последовательностью изложения материала. Именно этот перевод «Творческой эволюции» опубликовало московское издание «ТЕРРА-Книжный клуб. КАНОН-пресс-Ц» в 2001 г. [1]. С другой стороны мы изучили еще один перевод всё той же «Творческой эволюции» минского издательства «Харвест» [2] и обратили свое внимание на то, что само изложение текста имеет не только более упрощенный характер, но так же и более штампованный, как будто работу переводил не обученный специалист, а машина, поскольку при прочтении текста теряется смысловая нить, а такое ведущее понятие бергсоновской философии как «интеллект» минское издательство «Харвест» заменяет словом «ум»... и это только самое начало работы. Возможность такого перевода мы можем предположить как следствие влияния научно-технического прогресса на работников интеллектуальной сферы труда (появление компьютерного перевода), или же переводчик попросту не является ученым, бергсонистом и т. д. Напротив, качественный перевод «Творческой эволюции» 1914 года говорит о пике популярности А. Бергсона в начале XX века. Поэтому и перевод должен был быть максимально приближен к оригиналу, дабы можно было максимально точно изучить идеи философа.

Проведя сравнительный анализ двух переводов разных изданий разных лет мы пришли к выводу о том, что качество перевода напрямую зависит от востребованности в изучении работ философа, в данном случае А. Бергсона. Так же необходимо указать на то, что перевод зависит не только от года издания, но и от страны издателя, хотя оба перевода и издавались на одном языке: русском. Заметкой на полях надо вывести то, что следует изучать языки, поскольку от этого напрямую зависит восприятие и понимание всей глубины философского текста.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб. КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с.

2. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / Анри Бергсон [пер. с фр.]. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с.

Рогожинская А. Ю. (Одесса)

КОНЦЕПЦИЯ Ч. ТЕЙЛОРА В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Начиная с 2002 года украинский читатель с помощью переводов издательства «Дух і літера» смог познакомиться с работами выдающегося канадского философа Чарльза Тейлора, известного своими работами по политической и социальной философии, истории философии, исследованиями современной личности. На презентацию последней переведённой книги «A Secular Age» Ч. Тейлор приехал в Киево-Могилянскую академию, что способствовало увеличению внимания к вышедшей монографии и его концепции секуляризма. Вследствие этого актуальным представляется проследить то, как были восприняты идеи Ч. Тейлора в украинском контексте украинскими философами. Цель данной публикации состоит в том, чтобы выделить ключевые идеи концепции Ч. Тейлора, оказавшиеся в центре внимания представителей современной украинской философии. Рамки настоящей публикации позволяют реализовать эту цель только в самом первом приближении.

К. Сигов на встрече с Ч. Тейлором в Киеве отметил, что перевод и издание книги «A Secular Age» имеет существенное значение для интеллектуальной жизни Украины и посткоммунистической Европы. Прежде всего, потому что с её помощью у нас есть возможность открыть для себя самый широкий контекст, где дебаты о «вызовах секуляризма» могут освободиться от поверхностных суждений. Кроме того, аргументация данной книги является сильным толчком для начала нового этапа дискуссии вокруг «постсекулярной» Европы и «постатеистического» опыта Украины, Польши, России, Германии [3].

А. Панич в свою очередь отмечает, что работа Ч. Тейлора – это эпохальное произведение, которое много чего перевернуло в науке, истории культуры, в истории религии, а также в понимании того, что такое религия, наша эпоха, наша современность. Как отмечает А. Панич, главный вопрос, которым задаётся автор в своей работе, звучит так – почему всего 500 лет назад в Европе было практически невозможно верить в Бога, а уже сейчас всё настолько изменилось, что всё менее очевидно, что в Бога верить можно – и более того, всё больше людей уверены, что никакого Бога нет. Однако что более важно, это второй вопрос, к которому подводит первый: что такое наша эпоха? Как нам жить в эту эпоху? Как нам сосуществовать так, чтобы это сосуществование не стало похоже на формулу атеистов, которые, по мнению А. Панича, верующих в своей среде просто терпят [2].

Следует также заметить, что концепция Тейлора в его «A Secular Age» обсуждалась и до выхода книги. Так во время Киевской летней богословской школы – 2012 А. Баумейстер посвятил лекцию рассмотрению и сравнению концепций Чарльза Тейлора и Ханса Блюменберга. А. Баумейстер замечает основные различия в принципиально противоположных точках зрения на модерн. Х. Блюменберг выступает против тезиса, что «модерн нелегитимен». В качестве аргумента он приводит мысль, что в период поздней схоластики проявляется так называемый «теологический абсолютизм», который заставляет человека искать основания в самом себе. Это и порождает модерн, который является новым началом – и с этой точки зрения он легитимен. Ч. Тейлор же поддерживает исходный тезис, говоря при этом, что модернизация происходит параллельно секуляризации [1].

На основе данных отзывов можно сделать такие предварительные выводы:

1. основой данной работы стали аудио и видео материалы. Вследствие этого можно отметить их ориентированность не исключительно на профессиональных философов, но и в целом на интеллектуалов Украины, что

свидетельствует о том, что философы отмечают не только теоретический, но и практический смысл в концепции Ч. Тейлора;

2. концепция Ч. Тейлора имеет свой полемический смысл в контексте диалога о модерне, о современном мире и основных тенденциях в нём.

Таким образом, издание перевода первой части книги «A Secular Age» стало резонансным событием в философской и в целом культурной жизни Украины. Мы считаем необходимым и крайне важным в дальнейшем исследовать позицию канадского философа Ч. Тейлора как с точки зрения его работ, так и с точки зрения восприятия этих работ украинскими философами и откликов на неё в украинской философской среде.

ЛИТЕРАТУРА

1. А. Баумейстер: Секуляризация или шанс для веры [Электронный ресурс] / А. Баумейстер // Youtube. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.youtube.com/watch?v=cPxjofsu6EQ>

2. Чарльз Тейлор: Україна вже народилася з потенціалом розділення [Электронный ресурс] / Ч.Тейлор // Богословский клуб во имя святого Максима Исповедника. – Режим доступа к ресурсу: <http://bogoslov-club.org.ua/?p=4209>

3. С. Sigov: Charles Taylor Living Context [Электронный ресурс] / С. Sigov // Дух і Літера. – Режим доступа к ресурсу: <http://duh-i-litera.com/c-sigov-charles-taylor-living-context/>

Рожковская В. Н. (Одесса)

СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА ДЭНИЕЛА БЕЛЛА

Дэниел Белл в своей работе «Грядущее постиндустриальное общество» утверждает, что в будущем различные аспекты социальной действительности будут претерпевать изменения: это касается изменений характера экономики, изменение классовой структуры общества, проблем корпораций, социальный

выбор и социальное планирование, роль политиков и «технократов», а также проблемы самосознания, демократии и культуры и т. д.

Согласно его концепции, общество в своем развитии проходит три стадии: доиндустриального, индустриального и постиндустриального общества.

Свою идею он рассматривал на примере ряда стран. Первая категория это страны Азии, Африки и Латинской Америки. Их он относил к так называемому «доиндустриальному обществу». В таком обществе ключевым фактором является природа, именно от нее зависит жизнь и процветание общества, она является главным ресурсом, а экономика находится на слабом уровне.

К категории «индустриальных стран» он относил Западную Европу, СССР и Японию. Это страны, в которых на первый план выходит фабричное производство, промышленность, в таком обществе по большей части игнорируется или недостаточно уделяется внимания экологическим проблемам, также этим странам присущ машинно-промышленный способ производства товаров.

Высшей точкой развития общества Белл называл «постиндустриальное». Общество, к которому в своем развитии, с точки зрения автора, движутся все страны, на первый план выходит сфера услуг. В дальнейшем получают приоритетное развитие здравоохранение, образование, индустрия развлечения и конечно наука. «Лидерами» такого общества становятся ученые, носители знаний. Именно они управляют обществом, занимаются решением проблем государственного масштаба. Знание – ценность, ключевой становится информация, приобретает ценность.

Что касается своей родной страны, США, Белл считал, что именно она первая вступила в стадию постиндустриального общества. По его мнению, она стала первой в мировой истории, у которой более половины занятого населения не включено в производство пищи, одежды, жилья, автомобилей и других материальных благ. Другими словами общество перекалфицируется

с создания товаров на создание услуг. Сокращается класс работников, занятых ручным и неквалифицированным трудом, и начинает преобладать класс интеллектуального труда.

В эпоху постиндустриального развития фраза «кто владеет информацией, тот владеет миром» можно понимать почти буквально. В эпоху индустриального общества ключевую роль играли бизнесмены и рабочие. Теперь же ученая элита будет иметь влияние в политических структурах, а основу конкуренции составит компетентность и знания, а общество становится обществом потребления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Белл Д. Грядущее Постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования . – СПб.: Academia, 1999. – 909 с.
2. Белл Д. Мятеж против современности // Социол. исслед. – 1989. – №5. – С. 107 – 114.
3. Соловьев Э. Г. Постиндустриальное общество/ В. С. Степин// Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, 2000–2001.

Ткаченко Н. А. (Одесса)

ПРОБЛЕМА СЛУЧАЙНОСТИ В НАУЧНОМ И ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ XX ВЕКА

Наиболее важной и обсуждаемой темой в историософском дискурсе XX в. является проблема соотношения исторической закономерности и исторической случайности. В контексте этого вопроса традиционно сложилось две точки зрения [3].

Одна точка зрения допускает существование случайностей в истории, более того, история при таком подходе представляется «игрой случайностей» [5]. Как отмечает немецкий исследователь Р. Козеллек, до XVIII в. обращение к случайности, которая отождествлялась с Фортуной, было частым явлением.

Ее важная роль в повседневности и историческом процессе не могла остаться незамеченной, поскольку во всем своем многообразии (случай, удача, счастье, судьба) она казалась необходимым элементом в изложении отдельных историй. Фортуна относилась к учению об «историях», воззрению на историю, но как только ее пытались исторически осмыслить и объяснить, она тут же превращалась в случайность [3].

Другая точка зрения отрицает наличие случайностей в истории. Подобное особенно прослеживается во взглядах французских и немецких просветителей. По мнению Ю. М. Лотмана, долгое время историческая наука выстраивалась на идее закономерности событий, сложившейся благодаря успехам естественных наук в XVII-XVIII вв. Следуя ньютоновской метафоре «мир-машина», классическое естествознание видело этот мир упорядоченным, предсказуемым и предопределенным, основанным на принципах детерминизма. В механистической картине мире случайность рассматривалась в качестве иллюзии, вызванной нашим незнанием какого-то закона природы [4].

Но на протяжении всего XX века отношение к роли случайности, как в научном, так и в историческом развитии, меняется. Особую роль в этом становлении сыграли работы бельгийского ученого И. Р. Пригожина. Благодаря его открытиям в области физики и химии образ истории как разматываемого в бесконечную нить клубка разрушился, она превратилась в саморазвивающийся живой организм, важным элементом которой является личность человека, осуществляющего выбор. Момент выбора, по Пригожину, это так называемый момент бифуркации, когда дальнейшее развитие системы может с одинаковой вероятностью пойти по нескольким направлениям [6].

Методологическая разработка понятия исторической случайности принадлежит французскому философу Р. Арону, который считает, что в зависимости от точки зрения наблюдателя, событие может выглядеть как случайным, так и необходимым [1]. По А. Я. Гуревичу, случайность – это лишь одна из многообразных причин осуществления исторического события

[2]. А исследователь Б. М. Могильницкий отмечает, что историческая закономерность создается в процессе человеческой деятельности, поэтому одним из ее главных спутников является историческая случайность, которую можно рассматривать и как нечто необъяснимое, и в контексте причинно-следственной связи, и в связи с человеческой деятельностью [5]. Русский культуролог Ю. М. Лотман в своих работах выдвигает идею принципиальной непредсказуемости развития культуры из-за наличия в ней взрывных моментов, когда события могут развиваться по тому или иному сценарию, и роль случайности в такие моменты крайне велика [4].

Наличие разнообразных историко-методологических подходов к категории «случайности» свидетельствует о ее важности и актуальности для исторической науки в целом. Деление историков в вопросе о месте случайности в истории на детерминистов и антидетерминистов лишний раз очерчивает контуры проблемного поля историографии XX века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арон Р. Введение в философию истории [Текст] / Реймон Арон; пер. с фр. И. А. Гобозова. – М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
2. Гуревич А. Я. Общий закон и конкретная закономерность истории/ А. Я. Гуревич // Вопросы истории. –1965. – № 8. – С. 14-30.
3. Козеллек Р. Случайность как последнее прибежище историографии/ Рейнхарт Козеллек; пер. с нем. Т. И. Дудниковой. – THESIS. – 1994. – №5. – С. 171-184.
4. Лотман Ю. М. Культура и взрыв/ Юрий Михайлович Лотман. – М.: Гнозис; Прогресс, 1992. – 272 с.
5. Могильницкий Б.Г. Введение в методологию истории/ Борис Георгиевич Могильницкий. – М.: Высшая школа, 1989. – 175 с.
6. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой/ Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. – М.: Прогресс, 1986. – 432 с.

ОБРАЗ ЗЕРКАЛА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

Нередко феномен зеркальности фигурирует как объект различных исследований в области литературоведения, психологии, философии. Феномен зеркальности стал отправной точкой для специфической мировоззренческой предпосылки в истории культуры к решению основного вопроса философии, который по-разному был представлен у различных философских системах в зависимости от предпосылок их авторов. Постепенно формировалось осознание отражения зеркалом мира нами принимаемого за мир действительный, однако, согласно Платону, иллюзорного.

Знаменитая притча Платона о пещере – знакомит нас с вечными узниками, прикованными и обреченными смотреть на тени, отбрасываемые огнем на стены их пещеры – это мы сами. Человек не способен узреть идею, т. е. истину. Весь видимый человеком мир является лишь зеркалом мира идей, отображением, подражанием. Истинного труда стоит сорвать с себя оковы, направить свой взор навстречу ослепляющему свету и, наконец, начать видеть. Не каждый на это способен, да и не у каждого возникнет желания пройти чрез муки и страдания к истине. И здесь можно упомянуть миф об Эдипе и о феномене слепоты зрячего и зрячести слепого.

Платон нередко использует образ зеркала – с его помощью он не только литературно украшает свои диалоги, но и способствует уяснению своей философской мысли своими собеседниками. Платон оперирует образами в каждом диалоге. В диалоге «Теэтет» Платон рассуждает о сущности знания. Каждый предмет оставляет в нашей памяти некие отпечатки, некий знак, который мы впоследствии соотносим со зрительным образом – ложное мнение появляется тогда, когда знак неверно соотнесен со зрительным ощущением, словно по ошибке перепутанный из-за ложного зеркального искажения. В диалоге «Кратил» Платон ставит вопрос о правильности имен. Имена – суть зеркала природы вещей – каждое имя дается в связи с природой вещи, а

потому имя способно служить познанию вещей, пока это имя не будет изменено в связи с различными прихотями людей.

Античная философия определила основу искусства, которой является мимесис. Но природа уже, согласно Платону, является отражением в зеркале идей, а значит, искусство – подражание этому отражению. Таким образом, искусство выступает неким двойным зеркалом, зеркалом зеркал. Например, поэзия у Платона – это подражание истине и благу. Подражание у поэта – один из ключевых приемов. Но в свое утопическое государство Платон допускает только тех, кто подражает лишь людям мужественным, рассудительным, свободным. Таким образом, мы видим, что Платон принимает отражение, однако он сужает допустимые границы того, что зеркалу разрешается отражать. Его государство должно быть преисполнено прекрасным, ведь если человека окружает прекрасное, то оно проникнет и вглубь его души.

Размышляя о софистическом искусстве, Платон определяет понятие отображение – оно есть подобное истинному. Т. к. подлинное бытие является истинным, а подобное истинным не является, то подобное не является истинным бытием. Отображение есть небытие.

Рассуждая же о способности человека творить, Платон ограничивает это способность до жалкого отражения сотворенного мира, что будет лишь видимостью. Таким творением, согласно Платону, занимается живописец – руки его никогда не сотворят нечто подлинно существующее, а лишь подобное. Каждый творец способен проникнуть в мир идей, подобно Орфею, сошедшему в Аид за Эвридикой, однако ни один из творцов не способен провести идею в мир видимый, зримый, иллюзорный, в котором он непосредственно творит.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления// Платон и его эпоха. – М.: Наука. – 1979. – С. 83-97.

2. Асмус В. Ф. Платон. – М: Мысль, 1969. – 247 с.

3. Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. – М.: Мысль, 1984. – 299 с.

4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон//
Собрание сочинений в 8 т. – Т. 2. – М.: Издательство АСТ, 2000. – 846 с.
5. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега
Абышко, 2006. – 632 с.
6. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 2. – СПб.: Изд-во Олега
Абышко, 2007. – 626 с.
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – Т. 3. – СПб.: Изд-во Олега
Абышко, 2007. – 752 с.
8. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во
Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
9. Синкевич В. А. Феномен зеркала в истории культуры. – СПб: Алатейя,
2000. – 223 с.
10. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София,
2000. – 480 с.

СЕКЦІЯ 3

Філософія культури і філософська антропологія

Акимова Д. С., Бородин Т. В. (Москва)

ФИЛОСОФИЯ МОРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ ДАРСИИ НАРВАЭС

Моральная свобода основана на рациональной возможности различить варианты решений; человеческое поведение не является реактивным, оно произвольно и рационально. Именно такую картину моральной способности человека рисует нам этика и психология морального развития последних десятилетий. Однако подобный подход игнорирует огромное количество данных современных исследований, например, нейробиологии, изолирует этику от достижений практической психологии. Д. Нарваэс предлагает комплексный подход к проблеме морального развития и реализации моральных способностей человека.

Нарваэс полагает, что человеческое поведение, в том числе моральное, во многом регулируется бессознательно, при помощи своеобразных «автоматизмов», которые вовсе не так примитивны, каковыми их считают некоторые исследователи. Автор называет три типа «управляющих автоматизмов»: 1) подсознательная активация социальных конструкций (например, стереотипов), которая обеспечивает нашу идентичность с обществом, уверенность в своих суждениях и т. п.; 2) пост-сознательный автоматизм, являющийся следствием пережитого опыта или недавней концентрации на определенных проблемах (например, эмоциональные реакции); 3) автоматические «побочные эффекты» целерациональной деятельности (например, запоминание). Исследования подобных автоматизмов могут существенно обогатить наше представление об этике повседневности. Практика подсказывает, что огромное количество моральных поступков люди совершают по причинам, которые не могут объяснить («просто знал, что это необходимо»).

Автор выделяет четыре моральные способности человека: моральное суждение, моральная чувствительность, моральная мотивация (побуждение) и навык морального действия. В реализации нравственных способностей человека принимают участие, по Нарваэс, два «ума»: «явный ум» (совещательный ум, *deliberate conscious mind*) и «неявный ум» (*unconscious implicit mind*). Неявный ум обеспечивает понимание ситуации через глубинный опыт, задействует эмоции, интуицию. Именно он включает в себя вышеупомянутые «автоматизмы». Рассудок же использует логические процедуры, целеполагание, теоретическое исследование.

Моральное развитие традиционно понимается как внушение ценностей пассивному получателю. Однако в современной этике уже ни у кого не возникает сомнения в том, что люди в процессе морального познания и развития активно выстраивают свое понимание морали. В рамках исследований представителей когнитивистской школы психологии морального развития (Л. Кольберг и его последователи) доказано, что способность к моральному суждению лучше всего развивается в контексте познавательного конфликта, обсуждения дилемм. Однако Нарваэс убеждена, что этого недостаточно: в рамках нравственного воспитания необходимо учитывать бессознательные способности. Моральное воспитание можно интерпретировать не только как развитие суждения и способности всякий раз самостоятельно принимать решение о поступке, но и как выработку правильных «автоматизмов».

Автор предполагает, что хорошим инструментом развития правильных «автоматизмов» является опыт. Нарваэс предлагает модель Интегрального этического образования, основной концепт которого – создание для учащихся особой среды, способствующей развитию всех моральных способностей, насыщенной проблемными ситуациями и способствующей их многократному решению. Помимо этого, она указывает на необходимость учитывать врожденные особенности функционирования головного мозга воспитанников, а также некоторые другие нейробиологические нюансы:

например, тот факт, что для формирования физиологической «основы» будущих моральных способностей новорожденный ребенок должен получать правильный уход и много общаться с родителями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Narvaez D., Lapsley D. The psychological foundations of everyday morality and moral expertise // In D. Lapsley & Power, C. (Eds.). *Character Psychology and Character Education*. – Notre Dame: IN: University of Notre Dame Press, 2005. – P. 140-165.

2. Nucci L. P., Narvaez D. (Eds.). *Handbook of Moral and Character Education*. – New York: Routledge, 2008.

Богачева Ю. А. (Одесса)

СОВРЕМЕННОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «МИФ»

1. При определении роли и значения мифа в истории культуры на основании философско-культурологических концепций XX века можно выделить процесс ремифологизации, вызванный повышенным интересом к мифу со стороны филологов, историков, психологов, философов, социологов и этнологов, которые рассматривают феномен мифа с различных сторон. При этом миф предстает в следующих ипостасях: как выражение индивидуального и коллективного бессознательного (психоанализ), как сакральный образец, регулирующий социальную жизнь (французская социологическая школа), как особое логическое мышление (структурализм), как автономная символическая форма культуры (символическая школа), как сакральная реальность (Б. Малиновский, М. Элиаде).

Однако в современном обществе, наряду с процессом ремифологизации, можно выделить и процесс демифологизации, который основывается на использовании элементов мифотворчества в качестве инструментов, способствующих укреплению той или иной идеологии. При этом сущность мифа сводится к заблуждениям современного массового сознания (Р. Барт, В. М. Найдыш).

При анализе различных концепций мифа, выдвигаемых учеными разных областей знания, представляется наиболее интересной концепция М. Элиаде. В данной концепции миф как сакральная реальность выступает необходимой составляющей человеческого существования, без которой человек теряет связь с космическим мироустройством и не видит выхода из тупиковой ситуации, все более и более обнаруживающей себя в современном обществе [2; 3].

2. При соотнесении понятий «мифа» и «религии» в работах М. Элиаде обращает на себя внимание то, что «религиозное» невозможно отделить от «мифа». Более того – миф включает в себя религию. Однако если рассматривать религию, и в частности христианство, как реальность, то в таком случае миф и религия тождественны, т. е. христианство является мифом. При этом сам Элиаде видит в христианстве лишь следы мифологического мышления [3; 4]. Тождественность мифа и христианства мы находим и у Алексея Лосева, который рассматривает миф как подлинно существующую реальность и говорит о неотъемлемой мифологии христианства и о существовании отдельных мифологических систем в христианстве [1].

Раскрывая представление М. Элиаде о мифическом мышлении в современном обществе, можно сказать, что мифы здесь, хотя и сохраняют следы мифического мышления, тем не менее, не обладают сакральностью. Таким образом, их можно назвать псевдомифами.

3. В целом представление о природе мифа развивалось от понимания этого феномена как вымысла, иллюзии и неверного истолкования мира первобытным человеком до понимания того, что миф обладает своей спецификой, структурой и логикой. В процессе изучения мифа была открыта его взаимосвязь с языком, обрядом и магией, аффектами, переживаниями и эмоциями, со сферой коллективного бессознательного, ритуальными практиками и жизнью общества в целом. С помощью мифа человек не только осваивал окружающий мир, но интерпретировал и даже

классифицировал его, а также поддерживал социальный порядок и утверждал культурные ценности. Таким образом, современные исследовательские установки сместились от рационалистических позиций (М. Мюллер, В. Вундт, Э. Тайлор, Дж. Фрезер, Л. Леви-Брюль) к пониманию мифа в качестве разумного способа постижения мира (Э. Кассирер, К. Хюбнер, М. Элиаде). При этом следует отметить и негативные тенденции в развитии современного мифотворчества, где мифологические структуры используются для достижения заданных той или иной идеологией целей. На данном этапе не выработана общая теория мифа, и вопрос о сущности мифа остается по-прежнему неразрешенным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 317 с.
2. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. – М.: Инвест - ППП, 1996. – 240 с.
3. Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: Refl-book; Киев: Ваклер, 1996. – 288 с.
4. Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.

Волощенко А. К. (Одесса)

НАРРАТИВ + МОНСТРАТИВ:

НЕТРАДИЦИОННЫЙ ОБЗОР ИСТОРИИ КОМИКСОВ

«...Сочетание текста и картинки – это самый прогрессивный способ подачи информации, который когда-либо существовал» [11, С. 151]. К числу таких способов относится и комикс.

Определений слова *комикс* существует много: это единство кисти и слова, микс литературы и изобразительного искусства, графическая проза, визуальный рассказ, повествовательная живопись. С. МакКлауд, соответствуя смыслу явления, дает такое определение: «Комикс – это

иллюстративные изображения, сопоставленные рядом в продуманной последовательности для передачи информации и/или получения эстетического отклика от зрителя» [13, С. 9].

Партнерство слова и изображения можно наблюдать во многих культурах и в разные века, но, следуя определению комикса У. Айснера как последовательного искусства, когда каждая картинка становится «частью последовательности, пусть даже всего из двух картинок» [13, С. 5], можно понять: для данного исследования важнейшей чертой комикса является последовательность его кадров. Комикс – это не обычная иллюстрация с пояснительным текстом. «Важнее всего то, что это именно «рассказ в картинках», но не «картинки к рассказу»; не иллюстрированное повествование, сколь бы обильны ни были иллюстрации – но повествование картинками, «иллюстрируемое», по необходимости, вспомогательными текстами» [1].

В статье Е. В. Козлова можно встретить интересный терминологический тандем нарратив-монстратив: «Нарратив (повествуемое) и монстратив (показываемое) в своих разнообразных проявлениях, конкурируя, противостоя или конструктивно взаимодействуя между собой, на протяжении человеческой истории, заполняют собой знаковое пространство всякой культур» [5, С. 87]. Комикс – это пространство, где соединяются два пути отображения действительности – вербальный и изобразительный, текстовый и иллюстративный, поэтический и живописный. Н. Т. Пахсарьян в этой связи пишет, что исследователи прослеживают «отдаленные аналоги словесно-изобразительных комплексов едва ли не от времен наскальных рисунков древности» [9, с. 30]. Такие древние словесно-изобразительные комплексы называют «протокомиксами», «пракомиксами». Как отмечает Д. Г. Дмитриева, именно американские исследователи придумывают название «протокомикс» для обозначения рассказов в картинках, существовавших до появления «настоящей американской формы комикса» [8].

Традиционно годом создания современного комикса (и не только американского) считается – 1896 г., а его предшественниками называют Р. Тепфера, В. Буша, Р. Диркса, иногда – Каран д'Аша, Р. Кальдекотта, Т. Роулэндсона, ещё реже – У. Хогарта. А. Н. Малявина пишет: «...возраст комикса вызывал вопросы...» [7, С. 31]. То ли ему чуть более ста лет, то ли чуть более трех тысяч лет. Существует значительное число сторонников подобной исследовательской позиции [1; 2; 3; 6; 10; 11; 12; 13].

Наскальная живопись пещер времен палеолита (например, Ласко), древнеегипетские гробницы, барельефы и штандарты Месопотамии, колонна Траяна, древнегреческие фрески и изображения на вазах, японские свитки, древнеиндийская архитектура – все это архаичные формы комикса. Доколумбовские рисованные кодексы, житийные иконы (их клейма), витражи соборов (например, Шартрского), циклы гравюр А. Дюрера, У. Хогарта и даже циклы картин К. Моне являются протоформами современного комикса [1; 2, С. 111; 3; 4; 6, С. 45; 10, С. 10; 11, С. 151; 12, С. 9].

Благодаря такому подходу появляется некий «комикс без берегов», отголоски которого можно встретить в первобытности и в политических английских карикатурах конца XVIII – начала XIX вв., в японской культуре периода Эдо и у готических живописцев.

Последовательная визуальная литература во всем своем многообразии и великолепии приходит в нашу культуру. Сегодня возрастает интерес к этому многоплановому явлению, которое служило на протяжении нескольких веков просветительским, дидактическим, суггестивным целям, однако тема недостаточно проработана, и почти отсутствуют труды отечественных авторов, что делает актуальным обращение к исследованию комиксов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барзах А. О поэтике комикса [Электронный ресурс] // Русский комикс: Сб. статей / Идея Ю. Александрова; составление Ю. Александрова и

А. Барзаха. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С. 9-52. – Режим доступа к публикации: <http://kassandriion.narod.ru/commentary/17/5bar.htm>

2. Бежан О. А. Створюючи нову міфологію (арт-комікс Арта Шпігельмана «Маус» як форма сучасної візуальної культури) // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. Серія: Філологія. – Вип. 69. – Харків, 2013. – № 1080: – С. 110-114.

3. Катасонова Е. Л. Японские комиксы-манга: возвращение к первоистокам. Часть 1. // Российский японоведческий журнал. – М.: Межрегиональная общественная организация «Ассоциация японоведов», 2010. – № 1. – С. 87-96.

4. Катасонова Е. Л. Японские комиксы-манга: возвращение к первоистокам. Часть 2. // Российский японоведческий журнал. – М.: Межрегиональная общественная организация «Ассоциация японоведов», 2011. – № 2. – С. 78-92.

5. Козлов Е. В. Проблема границы фикции // Международный журнал исследований культуры. – 2012. – № 3 (8). – С. 84-88.

6. Космацька Н. В. Нарис з історії виникнення і становлення жанру коміксу // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки. – 2011. – № 9 (220). – Ч. II. – С. 45-51.

7. Малявина А. Н. Тексты комикса в аспекте перевода // Научный вестник филиала РГГУ в г. Тольятти: сб. науч. ст. – Тольятти, Самара: ООО «Издательство Ас Гард», 2012. – С. 31-40.

8. Материалы круглого стола «Книжка с картинками» как феномен культуры» [Электронный ресурс]. – МГУ, 2011. – Режим доступа: <http://discours.philol.msu.ru/index.php/events/10-events/33-picture-book>

9. Пахсарьян Н. Т. «История Святой Руси» Гюстава Доре как один из первых французских комиксов // Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки. – Дніпропетровськ:

Видавництво Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля, 2012. – № 2 (4). – С. 30-34.

10. Садуов Р. Т. Графическая литература как составляющая американского политического дискурса // Политическая лингвистика / Гл. ред. А. П. Чудинов. – Екатеринбург, 2009. – № 3 (29). – С. 101-108.

11. Харченко О. А. Комикс как инструмент политического PR // Реклама и связи с общественностью: проблемы, тенденции, перспективы развития: Статьи по результатам защит выпускных квалификационных работ студентов специальностей «030602 – Связи с общественностью» и «032401 – Реклама» / Под общ. ред. Е.В. Отрадной – В 2-х частях.: Ч. 2./ Урал. гос. пед. ун-т, Екатеринбург. – 2011. – С. 151-155.

12. Цыркун Н. А. Комикс и кинематограф: общий генетический код [Электронный ресурс] // Артикульт. Научный электронный журнал. – 2013. – № 1 (9). – С. 4-10. – Режим доступа к изданию: <http://articult.rsuh.ru/section.html?id=10199>

13. McCloud S. Understanding comics: The Invisible Art [Электронный ресурс]. – Northampton, MA: Kitchen Sink Press, 1993. – 224 p. / МакКлауд С. Понимание комикса: невидимое искусство. / Некоммерческий перевод выполнен Студией А7. – 2011. — Режим доступа к изданию: <http://understanding-comics.ru/>

Геллер А. (Одесса)

ОСМЫСЛЕНИЕ ФЕНОМЕНА ИГРЫ В XX ВЕКЕ

XX век – один из сложнейших веков с точки зрения мировой культуры. Его «сложность» обусловлена большим количеством перемен и социальных потрясений. Отличительной чертой философского наследия этого периода является обилие размышлений о трагизме жизни и обреченности человечества, о жестокости и абсурдности мира и полном отсутствии власти человека над своей судьбой (А. Шопенгауер, Ф. Ницше, А. Бергсон, З. Фрейд, О. Шпенглер, Ж. Сартр, А. Камю и др). И среди столь

пессимистичных размышлений невозможно не выделить Йохана Хезингу и Германа Гессе, подошедших к вопросам социальной философии и культурологии с точки зрения игры. Основными их работами на данную тематику являются «Homo ludens» (Й. Хейзинга) и «Игра в бисер» (Г. Гессе).

В концепции Г. Гессе феномен игры рассматривается как явление, воплощающее гармонию в самом широком значении этого слова: гармонию знакового и символического (собственно, сама игра в бисер) и гармонию, целостность человека как такового [1]. С точки зрения философа, только играя можно сохранить культуру и достучаться до духовного мира человека. Люди облекали в формы игрового поведения все аспекты своей жизнедеятельности. Это подтверждает ценность творческого начала в человеке как самого главного достояния, выделяющего его среди других представителей живой природы.

В наше время политической и экономической нестабильности понятие игры приобретает несколько другой оттенок. Именно эпоха сделала столь актуальным вопрос пуэрилизма как понятия, неразрывно связанного с игрой. Данное понятие ввел Й. Хейзинга, истолковывая его как демонстрацию видимых свойств игры, жажду грубых сенсаций, тягу к массовым зрелищам [2].

Также, с моей точки зрения, имеет колоссальное значение психологический аспект этой концепции, который напрямую связан с историческим процессом становления социума. Капитализм принес разделение человека на частичные функции. По К. Марксу, при капитализме человек – носитель одной общественной функции. Он становится приложением к производственным отношениям, «недочеловеком» или «получеловеком». А поскольку человек так устроен, что всегда стремится к цельности самовыражения, то у него возникает потребность в дополнительных формах реализации собственного «Я», взятого в эмоциональном, духовном, душевном и интеллектуальном смысле. С этой точки зрения, игра есть наиболее полное проявление самого человека. Она

позволяет задействовать незанятые в процессе производства качества личности и чувствовать человеку себя более цельным. Поэтому в свободное от работы время люди стремятся поиграть. Исторически зрелища были созданы специально, чтобы компенсировать именно эти недостатки: древнегреческий театр, римские гладиаторские бои, средневековый театр, сегодняшние дискотеки и ночные клубы.

Игровая концепция привлекает своей неординарностью и актуальностью. Ведь сквозь призму игрового подхода можно рассмотреть абсолютное большинство социальных проявлений человека, что, собственно, и удалось сделать Й. Хейзинге и Г. Гессе в своих трудах.

Очень интересно с точки зрения данной концепции рассмотреть одну тенденцию, прогрессирующую на сегодняшний день. Вся преобразовательная деятельность человека была, есть и будет направлена на то, чтобы облегчить свой быт и увеличить количество свободного времени. Грубо говоря, лень – двигатель прогресса. Сейчас достаточно позвонить в супермаркет и тебе доставят продукты прямо на дом вместо того, чтобы идти на охоту или сбор урожая. Достаточно послать электронное письмо и получить ответ буквально за несколько секунд вместо того, чтобы ждать ответа неделями, месяцами, а то и годами. Прогресс достиг того, что человек, находя наиболее оптимальные и оперативные способы удовлетворения своих потребностей до того увлекся самим процессом их поиска, что начал сам же искусственно увеличивать количество этих потребностей. И этот процесс также есть не что иное, как игра, явление культуры, обладающее способностью к воссозданию разнообразных смысловых ситуаций человеческой деятельности, а, в данном случае, именно потребностей человека и гипотетических способов их удовлетворения.

Если обратиться к пирамиде Маслоу, то получается, что человек не двигается вверх по пирамиде, как утверждал это сам Маслоу, а просто расширяет ее нижний уровень, искусственно придумывая новые «первичные» потребности, без которых современный человек не сможет уже

представить свою жизнь [3]. Выходит, что ученый допустил неточность. По его наблюдению, удовлетворение нижнего уровня автоматически переводит человека на более высокий уровень, хотя на самом деле, удовлетворение материальных потребностей вовсе не обязательно пробуждает в человеке потребности духовные.

Актуальность и перспективы развития данной темы не оставляют сомнений. В наше время дефицит эмоциональных проявлений человека приводит к тому, что на нем строится целая индустрия – индустрия досуга. При этом мы наблюдаем, что, чем больше люди работают, тем больше у них возникает потребность в игровых формах поведения. А вот характер игр и зрелищ определяется культурным уровнем, образованием, воспитанием и системой ценностей самого человека.

Возвращаясь к теме искусственно созданных первичных потребностей, необходимо отметить методы их создания. Механизмы рекламы формируют новые потребности, которых у человека изначально нет. Таким образом, мы получаем общество, основной целью которого является потребление и производство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гессе Г. Игра в бисер/ Изд. Художественная литература. – М., 1969. – 558 с.
2. Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий/ Спб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
3. Maslow A. A theory of human motivation/ Abraham Maslow// Psychological Review. – 50(4). –1943. – P. 370-396.

Ергеева Е. И. (Одесса)

КОНЦЕПЦИЯ МОДЫ Г. ЗИММЕЛЯ

Как целостное явление мода впервые была осмыслена представителем философии жизни – Г. Зиммелем. В основе нового понимания моды лежит новое понимание жизни, которую философ рассматривал как выражение

человеческих чувств и мыслей, являющихся не абстрактными конструкциями, а отзвуками действительности, вдохновляющими человека на реальные действия.

В качестве принципа духовного и физического существования Зиммель утверждает дуализм, – с одной стороны, стремление к всеобщему, с другой – познание единичного, в котором выражены два противоположных стремления человеческой души, – следование общественному и сохранение индивидуального.

Рассуждая о моде, Г. Зиммель ссылается на понятие подражания (или мимесиса). Отстаивая в моде свою индивидуальность, человек позволяет действовать в себе общей природе.

Неразрывно связывая моду с классовостью, Г. Зиммель рассматривает ее как продукт разделения классов. Таким образом, мода наделяется одновременно интегрирующей и дезинтегрирующей функциями: соединяя определенный социальный круг людей, мода тем самым отделяет его от других.

Мода не может существовать в обществе, в котором не произошло разделение на социальные классы. Кастовые государства с жесткой иерархической структурой характеризуются стабильностью стиля.

Кроме того, философ впервые связывает развитие моды с такими явлениями, как модернизация и урбанизация.

Развитие урбанизации приводит к разрыву с прошлым, происходит «отрыв от корней» и одновременно возрастает связь сознания с настоящим моментом, в возрастающем акцентировании которого и проявляется стремление человека следовать моде.

Рассматривая моду, прежде всего, как социальный процесс, Зиммель обращает внимание, что ее влиянию подвержены в большей степени те, кто обладает меньшими социальными правами и свободами.

Поскольку мода, по мнению Г. Зиммеля, обращена только к внешней (социальной) стороне жизни, следуя ей, человек демонстрирует принятие

существующих в обществе норм и правил. В этом смысле мода становится неким универсальным псевдо-кодом, благодаря которому участники социальной группы могут получать информацию друг о друге. В подобном взгляде видны зачатки структуралистского подхода.

Вместе с тем в подходе Г. Зиммеля к моде есть черты психологизма. Говоря об индивидуальных неповторимых переживаниях, философ отмечает, что они всегда остаются недоступными для моды. Многими членами общества мода используется как социальная маска, за которой скрываются личные чувства.

Г. Зиммель впервые осмыслил феномен моды как целостное явление, затронул ряд аспектов, связанных с данным явлением, которые впоследствии будут рассмотрены в философских направлениях XX века.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. – 2002. – №3. – С. 2-14.
3. Зиммель Г. Мода // Г. Зиммель Избранное. – Т.2. Созерцание жизни. – М.: Юристь, 1996. – С. 266-291.

Ильченко И. А. (Симферополь)

ФИЛОСОФИЯ УСПЕХА

Во все времена и во всех обществах были люди, отличающиеся необычайной удачливостью, – те, у кого любое дело спорится, а любые условия складываются наиболее благоприятным образом. Будто весь мир подчинен единой задаче: оказывать помощь счастливым во всем, за что бы они ни брались. В современном мире успехи таких людей яркие и заметны, в бизнесе они являются теми самыми «золотниками», приносящими удачу любому предприятию. Они же являются теми героями, на которых стремятся быть похожими миллионы простых людей.

Актуальность философского анализа проблемы успеха просматривается в трех основных направлениях. Во-первых, реконструкция исторически меняющегося содержания «успеха», «успешного действия» «успешной деятельности» имеет прямое отношение к формированию представлений о коллективном субъекте получения знания (как обыденного, так и эмпирического, и таким образом, расширяет методологический горизонт и применение целеполагания). Во-вторых, очевидна социокультурная значимость исследования понятия «успех», предполагающая взаимодействие социального и гносеологического анализа. Вопрос здесь стоит в том, какую теоретическую модель успеха избрать в качестве приоритетной, каков характер межсубъектной сферы коммуникации, которая определяет тот или иной образ успеха. В-третьих, понятие «успех», как правило, ассоциируется с его обыденными смыслами, в то время как философское обоснование этого феномена имеет прямое отношение к проблеме самоидентификации личности, ее самооценке.

Сегодняшняя эпоха характеризуется массовым устремлением людей к материальным ценностям и разнообразным видам комфорта. Отсюда и культ внешнего успеха, стремление к обладанию большим количеством денег, достижению высоких постов, непрерывному получению разнообразных удовольствий, культ наслаждения, реализующий господство принципа количества над принципом качества.

«Осмысление проблемы успеха становится все более актуальным в связи с процессами глобализации. Объективной основой этого является глобализация рыночных отношений. На этой основе успех из прежней, главным образом, психологической категории, имеющей взгляд на него больше «изнутри», приобрел широкий выход на взгляд «извне» – социально-психологический и философский. По сути, это процесс «глобализации» психологической категории успеха, выраженный в приобретении ею статуса интегральной жизненной стратегии. Следует отметить, что несмотря на «глобализацию» понятия успеха и его пересечение с целым рядом

философских и психологических категорий, сущностная природа успеха до сих пор не изучена, что делает дальнейшие исследования чрезвычайно актуальными» [1, С. 23].

ЛИТЕРАТУРА:

1. Борисова Е. М. О роли профессиональной деятельности в формировании личности// Психология формирования и развития личности. – М., 1981. – С.159-177.

2. Самоукина Н. В. Психология профессиональной деятельности. 2-изд. – СПб.: Питер, 2004. – 224 с.

Козакова О. С. (Одеса)

ТЕОРІЯ «КОЗЛА ВІДПУЩЕННЯ» РЕНЕ ЖІРАРА

Мотив насильства і спокути через жертвопринесення – найбільш поширений з мотивів у релігійному вченні та міфології. Значну увагу цьому «феномену» людства приділяє французький філософ, культуролог і антрополог Рене Жірар.

Жірар вважає, що сучасна наука досі не знайшла досконалого пояснення племінних релігій з їхніми сакральними силами і жахом, бо вона ще не навчилася розуміти найглибші імпульси не тільки «примітивних», а й власного сучасного суспільства.

Людина за своєю природою пристрасна істота. Вона надто легко піддається люті і гніву. І в такому стані, не зважаючи на культурну чи релігійну приналежність, люди дуже схожі одне на одного.

Усвідомлення засліпленого шаленства гніву разом з осягненням соціальної функції племінних релігій спонукає Жірара задати запитання, – чи не було метою ритуальних жертвувань потаємно підкинути насильству замінний предмет, щоб таким чином зняти напруження його небезпечної сили і зберегти людей від взаємного знищення.

Під час жертвувань заколювали окремих людей або тварин (або щонайменше нищили природні дари). А коли жертвували людей, то їх ніколи

не вибирали з-поміж дійсних членів плем'я. Жертвували тільки таких осіб (військовополонених, рабів, дітей тощо), чия смерть не могла викликати небезпечного кровообігу кривавої помсти.

Рене Жілар виділяє три необхідні ознаки структури насильства:

1. насильство відбувається колективно, натовпом. При цьому натовп, гонителі, можуть і не усвідомлювати не тільки причин розумності своєї поведінки, але і мотивів і масштабів вчинку. Як, наприклад, гоніння євреїв, полювання на відьом або Розп'яття Христа;

2. жертва повинна бути міметична з переслідувачами. Проблема і сама ситуація гоніння, за Жіларом, відбуваються, коли немає зрозумілої системи «свій-чужий» на рівні релігії, мови, культури. Ідентичність (відсутність відмінностей) і буде, у певному сенсі, каталізатором жертвопринесення та гоніння;

3. віктимність – жертва при всій схожості повинна мати властивості, за якими її не шкода принести в жертву, через недоторканість або недосяжність розуміння.

Оскільки людина не має вродженого механізму спонтанного гальмування агресії, емоційність і гнів легко призводять до вбивства. Насильство кличе до супротивного насильства. Де вища влада не дбає про переслідування злочинів, там кругообіг кривавої помсти сам по собі не має зупину.

Взаємні насильства і заплутані суперечки можуть у найкоротший час, а то й мало не миттєво, обернутися в одностайне насильство всіх проти одного. Таке явище Жілар називає механізмом «козла відпущення» або колективним перенесенням дифузного насильства на випадкову жертву.

Внаслідок раптового перетворення взаємної ворожості в одностайну дію всіх проти одного заплутані агресії поляризуються на одного члена групи; спільнота по-новому об'єднується проти жертви, виключає «злочинця» і вбиває його. Внаслідок цього внутрішнє роздратування виводиться назовні.

Згідно з досліджуваннями Жірара, механізм «козла відпущення» рятує суспільство, яке перебуває під загрозою; і цей механізм спроможний прорвати порочне коло насильства. Тому в момент раптового перетворення взаємного суперництва в одностайне насильство всіх проти одного не тільки обривається деструктуризаційна дія, а й встановлюється нове фундаментальне розмежування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Жирар Р. Козел отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского; предисл. А. Эткінда. — СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2010. — 336 с.
2. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 400 с.
3. Швагер Р. Чи потребуємо козла відпущення? Насильство та відкуплення у біблійних Писаннях / Пер. з нім. М. Томашек. — Львів: Свічадо, 2005. — 232 с.

Московая Е. А. (Одесса)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ «ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА»

Вопрос о природе государства актуален во все времена. Государство является проектом исконно человеческим и находится в непрерывном развитии. На определенном этапе обращение к этому феномену только с точки зрения политической целостности, управляемой некой политической элитой для поддержания юридического порядка, является недостаточным [2].

При всей кажущейся упорядоченности все же теряется портрет человека как формирующего звена всех политических отношений в целом.

Актуальной является задача проанализировать то, каким образом формируется портрет человека в рамках той или иной концепции идеального государства как в роли правителя, так и в роли подданного. Подобный анализ позволит сделать акцент на немаловажные антропологические структуры

философского знания, а также проследить схожесть и различия в понимании феноменов власти и государства в контексте различных философских систем.

К проблеме поиска и реконструкции антропологических аспектов в рамках концепций идеального государства обращались такие исследователи, как Г. Скирбекк, Г. Л. Курбатов, А. И. Доватур, М. Канто-Спербер, В. Йегер.

Наибольшую ценность в данном аспекте имеют воззрения философов Античности и Нового времени. В частности речь идет о видении идеального государства Платоном, Аристотелем, а также Т. Гоббсом и Ж.-Ж. Руссо.

Государство Платона немислимо без идей справедливости, единства, и блага. Только через эти идеи государство может функционировать.

Каждый человек должен жить, внося вклад в благоустройство государства. Также он должен исполнять свое предназначение и довольствоваться своим местом в обществе. Человек, находящийся в состоянии гармонии занят тем, что реализует свои природные склонности наилучшим образом, и в этом состоит осознание себя счастливым. Более того, через реализацию своих природных склонностей человек связан со своим государством и тем самым приносит свою лепту в его благоденствие [4; 5].

Идеальная государственная система должна уметь решать задачи, которые будут ей поставлены: снабжать всех своих членов материальными благами, располагать средствами защиты для отражения вражеского окружения, руководить развитием духовной деятельности.

Аристотель в своем проекте занимает позицию охранителя той реальности, которая для него совершенна. Философ ставит своей целью указать такое государство, которое имеет не только правильную политическую организацию, но также все условия, необходимые для граждан, чтобы вести счастливую и добродетельную жизнь. Интересы государства и граждан в данной концепции идеального государства полностью совпадают.

Для того чтобы идеальное государство было жизнеспособным, философ полагается на понимание меры. Через меру во всем являет себя не только

государство, но и человек- гражданин, который должен помнить о том, кем он является [1; 4].

Новое Время разрабатывает концепцию общественного договора как основу для теорий идеального государства.

Т. Гоббс пытается найти то, что делает государство возможным, то, что объясняет и оправдывает жизнь людей в политическом обществе, в государстве. Он задается вопросом, как бы обстояли дела при отсутствии государства. Чтобы понять, что означает жить в государстве, мы должны понять, что означает жить без государства. Философ использует свое учение о естественном состоянии для объяснения того, какой была бы жизнь в отсутствие государства. Т. Гоббс показывает, что при отсутствии государства люди не чувствовали бы себя в безопасности [3].

Существует ряд причин, катализаторов, которые приводят эгоистичного индивида к пониманию необходимости создания государства. Это – страх, соперничество и стремление к славе. Страх в этой тройке является решающим. Из страха и опасения за свою жизнь люди передают государству свои естественные права и ограничивают свою свободу, получая взамен определенные гарантии своей безопасности [3].

Разделение властей как таковое неприемлемо. Общественный договор – это, прежде всего, договор между индивидами. Глава государства в этом договоре не оговаривается, т. к. он связан своим участием в договоре и не может его нарушить.

Ж.-Ж. Руссо представляет свое видение общественного договора через принцип равенства, эгалитаризма. Люди принимают на себя обязательства на равных условиях, несут равную ответственность. Категория «общей воли» в построении философа играет первостепенную роль. «Общая воля» формирует качественно нового гражданина, который сумел преодолеть корысть, частный интерес и сосредоточил свою жизнь на служении всем и самому себе [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
2. Василенко И. А. Государство/ И. А. Василенко// Новая философская энциклопедия. – Т.1. – М.: Мысль, 2010. – С.546 – 547.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, Форма и власть государства церковного и гражданского// Т. Гоббс Сочинения в 2 т. – Т. 2. / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1991. – 731с.
4. Греческая философия. Т.1/ Ред. М. Канто-Спербер, пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 499 с.
5. Платон. Государство// Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752с.
6. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права/ Ж.-Ж. Руссо; пер. с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова// Трактаты. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 416с.

Настасийчук Е. (Одесса)

КОНЦЕПТ ДОМ/ДУША В ПРОЗЕ М. ЦВЕТАЕВОЙ

Находясь в длительной и вынужденной эмиграции, далеко от родного дома, Цветаева только утвердилась в мысли, что у каждого человека есть свои истоки, свои корни, на которых взращивается личность. Человек не мыслим без этих истоков, и у каждого они свои. Предстоящее духовное рождение и формирование личности напрямую связано с родиной, родным кровом, родословной, семейными узами и традициями. Мы их не выбираем, они нам даны, и всю последующую жизнь мы опираемся на них, о них всегда помним, соизмеряем с ними свои поступки и помышления.

Невозможность обрести постоянное пристанище и в то же время острая необходимость в таковом способствовали тому, что Цветаева постоянно выстраивала образа дома/души не только в поэтических произведениях, но и в произведениях прозаических, а также и в письмах современникам. Еще в далеком 1923 году в письме к Александру Бахраху от 25 июля она вспоминала разговор с Осипом Мандельштамом, которого тогда учила: «Если мне, через свою живую душу, удастся провести вас в Душу, через себя – во Всё, я буду счастлива. Ведь Всё – это мой дом, я сама туда иду, ведь я для себя – полустанок, я сама из себя рвусь!» [2, С. 573].

Сходные размышления мы найдем и в статье «Кедр», посвященной книге С. Волконского «Родина». Здесь Цветаева тоже уравнивает в правах дом и душу: «Почему никто от Революции не спасается внутрь себя, под веки, вглубь собственной груди, в свой единственный дом – Душу? Почему все ищут спасения вокруг, от других, тех или этих?» [2, С. 260]. И действительно, во времена тяжелых испытаний нет лучшего убежища, чем родной дом. Но если дома нет и негде скрыться от жизненных невзгод, остается искать дом в душе и, соответственно, оберегать его (дом-душу) от разрушения. В письме к Борису Пастернаку от 14 февраля 1925 года Цветаева писала: «Я приучила свою душу жить за окнами, я на нее в окно всю жизнь глядела – о только на нее! – не допускала ее в дом, как не пускают, не берут в дом дворовую собаку или восхитительную птицу. Душу свою я сделала своим домом (*maison son lande*), но никогда дом – душой. Я в жизни своей отсутствую, меня нет дома. Душа в доме, – душа-дома, для меня немислимость, именно не мыслю» [1, С. 242]. Реальный дом Цветаевой, где она была вынуждена заниматься обыденными человеческими делами, был связан главным образом с бытом, поэтому и душу свою она в дом, в быт, не впускала. Тот же духовный дом, который она творила в душе своей, был связан с бытием подлинным, с таинствами поэтического слова. Его-то она бережно от быта охраняла.

Так сложилось, что в ходе жизни Цветаевой не удалось создать свой домашний очаг, но она сумела сделать гораздо большее: сделать душу своим домом. И именно в этой «одомашненной» душе зрела и рождалась её поэзия: дом – душа – слово.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т. – Т.6: Письма. – М.: Эллис Лак, 1995. – 798 с.

2. Цветаева М. И. Собрание сочинений: В 7 т. – Т.7: Письма. – М.: Эллис Лак, 1995. – 847 с.

Норенков А. О. (Одесса)

ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В КИНЕМАТОГРАФЕ ЖАНА-ЛЮКА ГОДАРА

Вряд ли среди ныне живущих и творящих кинорежиссеров найдется такой, чей кинематограф походил бы на кинематограф франко-швейцарского режиссёра Жана-Люка Годара. Особенность его стиля – в органичном синтезе собственных и авторских воззрений, мгновенная реакция на общественные движения и длительный их анализ, практически беспредметность фильмов – философия собственно на уровне видеоряда, визуальная философия.

Сам Годар неоднократно подчеркивал свою принадлежность к одной из философских школ. Неоднократно он указывал на себя в качестве гегельянца, экзистенциалиста, как и большинство представителей интеллигенции, он позиционировал себя как марксист в разных вариациях – начиная от классического варианта, переходя к марксизму-ленинизму, завершая маоизмом. Приближаясь к позднему периоду своего творчества, начиная около с 1979-го года, Годар включает в свои картины цитаты многих философов двадцатого века, оказавших существенное влияние на человечество. Это и вышеупомянутые Ж.-П. Сартр, В. Ленин, К. Маркс, это

Х. Арендт, С. Вейль, М. Бланшо, А. Бадью; нередко звучат в устах его героев и мысли Декарта, Канта, Монтеня, Достоевского, Толстого, Гегеля.

Будучи левым антиамериканцем, Годар радикализирует свой кинематограф после майских событий 1968-го года во Франции. Опираясь на диалектический материализм, вместе со своим напарником Гореном они пишут манифесты политического кино, которое должно быть снято политически [1, С. 5]. Они развивают систему спонтанеизма, суть которой – говорить о политике внутри фильма, снимать фильм о политике, снимать политический фильм политически, ставя под сомнение господствующую систему нарратива, где в кино политика была на поверхности [1, С. 30]. Выдвигается совершенно новая концепция изображения и звука: «Иногда классовая борьба – эта борьба одного изображения с другим или одного звука с другим. В фильме это борьба изображения со звуком или звука с изображением. Фильм – это звук, противостоящий другому звуку. Революционный звук противостоит империалистическому» [2].

Начиная с 1979-го года, когда разочарование настигает многих представителей интеллигенции (Антониони в его картине «Идентификация женщины», Бергмана в картине «Из жизни марионеток»), Годар в киноленте «Спасайся, кто может (свою жизнь)» вновь возвращается к критике капиталистического общества, но теперь это уже не революционная борьба, а отчаянное пассивное созерцание. С этого момента он ищет ответы на вопросы философии искусства, философии истории, политики. Среди проблем искусства – что есть кино? Изображение и звук в кино: что располагается между планами? Кем были персонажи до того, как попали в кадр? [3] Что было до имени? – «История(и)кино», «Моцарт навсегда», «Имя: Кармен», «Страсть», «Король Лир», «Во тьме времени», «Прощай, речь!»; среди политических проблем – сербский конфликт: «Моцарт навсегда», «Приветствую тебя, Сараево», «Увы мне», «Хвала любви»; война Израиля и Палестины – «Наша музыка»; среди тем истории и философии истории – «Фильм социализм» (часть материала которого была отснята в Одессе),

«Новая волна», «Происхождение XXI века», «Свобода и Родина», «Во тьме времени», «Хвала любви», «Наша музыка», «Германия девять-ноль», «Дети играют в Россию»; среди тем религии – земное воплощение бога: «Увы мне», современная история рождения Христа: «Приветствую Тебя, Мария» [3].

Весь его поздний период вплоть до нынешнего дня пропитан поэтическим и философским осмыслением истории, любви, религии. Это своего рода «поэзия» в античном контексте, о которой в позднем периоде своего творчества писал М. Хайдеггер: «То слово стало в конце концов именем собственным того раскрытия тайны, которым пронизаны все искусства прекрасного, – поэзии, созидательной речи» [4, С. 238].

ЛИТЕРАТУРА

1. Адибеков К., Медведев К. Борьба на два фронта. Жан-Люк Годар и группа Дзига Вертов. 1968-1972 / К. Адибеков, А.Казакова, К. Медведев. – М.: Свободное марксистское издательство, 2010. – 111 с.

2. Годар Ж.-Л. Философствуя через борьбу [Интервью] / Режим доступа к источнику - <http://kinote.info/articles/184-filosofstvuyaya-cherez-borbu>

3. Корнев В. Введение в метафизику Годара / [Электронный ресурс] / Режим доступа к источнику: http://www.lik-bez.ru/archive/zine_number591/zine_clever596/publication615

4. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

Осецкая Н. Д. (Одесса)

ПОВСЕДНЕВНЫЕ РАЗГОВОРЫ КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Книга американского антрополога Нэнси Рис ««Русские разговоры»: культура и речевая повседневность эпохи перестройки» является важным этнографическим исследованием перестроечной России. Материалом для исследования послужил «русский разговор», спонтанное речевое общение,

оформлявшее и одновременно определявшее специфику рубежа 1980-1990-х годов.

Рассказы людей о своей повседневной жизни обладают своими особенностями и принадлежат к определенным речевым жанрам. Автор попыталась выявить такие жанры в русской разговорной практике, анализируя тематику, риторические, стилистические и языковые особенности построения рассказа. Н. Рис удалось не только собрать и проанализировать множество рассказов, высказываний информантов, но и отыскать за ними скрытый культурологический смысл и особенности национального мировосприятия.

В ходе полевой работы Н. Рис пришла к заключению, что у русскоговорящего сообщества речевое общение представляет собой главную арену производства социальных ценностей. Речевые практики не только отражают действительность, но и формируют ее, поскольку обыденные разговоры содержат в себе модели осмысливания этой действительности, системы ценностей, образующие своеобразные «формулы» жизни общества.

Американский исследователь, как представитель иной культуры, оказалась способна взглянуть на информантов как бы со стороны и с помощью антропологического инструментария преобразовать свои наблюдения в проинтерпретированные факты, позволяющие сделать типологическое сравнение. В своей работе Н. Рис делает сопоставления речевых практик в России и других культурах, что заставляет задуматься о месте описываемых явлений в более широком мировом контексте.

В книге Н. Рис ставит важные для антропологии вопросы: о соотношении действительности и рассказов о ней информантов, о жанрах устной речи, о взаимодействии и взаимовлиянии информантов и исследователя. Разговоры в присутствии иностранца обычно ведутся на особенном языке: слова подбираются тщательнее, мысли собеседника упрощаются и заостряются, темы, сюжеты и примеры в разговоре выбираются особенно показательные с точки зрения говорящего. Беседа

строится таким образом, чтобы иностранцу было проще понять носителя языка, поэтому разговоры в его присутствии существенно отличаются от разговоров, которые ведутся местными жителями между собой, поскольку первые выстраиваются на основании представлений носителя культуры о том, как следует себя показать. Такой образ «на экспорт» представляет не меньший интерес для исследователя, чем обычное поведение.

Работа Н. Рис открыла новое исследовательское поле, предлагая новые темы. Одно из главных достоинств исследования – знакомство русскоязычного читателя с методами и подходами, существующими сегодня в западной культурной антропологии. Ученые отмечают серьезный научный потенциал работы американского антрополога и выражают надежду на то, что профессиональное обсуждение значимых текстов зарубежных и отечественных авторов станет еще одним жанром повседневных разговоров.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурин А. К. О вкладе Нэнси Рис в «русский миф» // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 5. – С. 47-50.
2. Глебов С. В. Русские разговоры или разговоры о русских? // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 5. – С. 40-42.
3. Рис Н. «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки/ Пер. с англ. Н. Н. Кулаковой и В. Б. Гулиды; Предисл. И. Утехина. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 368 с.
4. Ушакин С. А. Разговоры о «Разговорах...» // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 5. – С. 3-5.
5. Юрчак А. В. Разговоры о переменах: действия слов и слова без действий // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 5. – С. 24-28.

ЭСТЕТИКА ВОЙНЫ КАК ОСОБОЙ ФОРМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Война красива. Красива тем, что принципиально отличается от состояния мира. И именно в этом отличии, в своем уродстве, в высших проявлениях хаоса и стихийности она раскрывается в полной мере.

Современный мир не готов жить без войны. Это обуславливается многими внешними факторами, но немаловажным остается внутренний, философский и социально-психологический контекст – война является особой формой человеческого существования. Это пространство, наполненное иным содержанием и смыслом, отличными от того, что мы привыкли считать нормой в мирное время. Война имеет свои категории нравственности и морали, свою систему целеполагания, свой набор методов и средств решения поставленных задач.

Несмотря на все свои негативные воздействия, эмоциональное поле войны так же имеет свою позитивную сторону. «Как ни ужасна война, все же она обнаруживает духовное величие человека, бросающего вызов своему сильнейшему наследственному врагу – смерти» [1].

Эстетизация войны предполагает некий особый взгляд на ее сущность и содержание. Понятиям «крови» и «смерти» отводится роль неизбежного зла, без которого война существовать не может. На первый же план выводится самореализация личности – возможность испытать свой характер в условиях смертельного риска, необходимость раскрывать внутренние резервы для преодоления физических и духовных препятствий.

Война – воплощение первичного хаоса. Мирное время полно стереотипов и границ, пересечение которых недопустимо. Если оболочка из правил и табу идет вразрез с желаниями и стремлениями человека – он не может достичь личного счастья, и уживается с этим чувством всю жизнь. Война нарушает эту сеть правил и обязанностей, стирает социальные взаимосвязи и роли. «Во время войны законы молчат» – говорил Лукан [2].

Война оправдывает поступки, которые недопустимы в мирное время, заставляет испытывать совершенно новые чувства и эмоции, раскрывает иной потенциал. «Война учит все проигрывать и становится тем, чем мы не были» писал Альбер Камю [3].

Многообразие различных трактовок одного и того же поступка в условиях мира и войны является одной из причин привлекательности войны как основы и сюжета для творческой деятельности. Оно раскрывает сущность и природу конкретного человека, его духовную красоту и безобразие. Творцов привлекает война, как средство обнажения природы человеческой души. К приземленному и кровавому понятию войны в обыденной жизни прикреплено понятие «искусство», предполагающее, помимо профессионального навыка воина, творчество, а так же категории «красивого» и «совершенного». Эстетика войны в искусстве всегда ограничена рамами и границами – будь то позолоченная рама живописной картины или театральная завеса, предполагающий если и не «хэппи энд» то, по крайней мере, красоту трагического – красоту и осмысленность смерти или вдохновляющее значение трагедии. То есть то, что в реальной жизни встречается не так уж часто.

Красота человека на войне – это красота первобытного человека, вырванного из привычного окружения социума и естественного в своих инстинктах и порывах. Тяга к красоте, искусству, культуре, позитивное воспоминание и «проигрывание» прошлого являются именно теми механизмами, которые препятствуют полному уходу человека «в инстинкт» и помогают ему сохранить лучшие личностные качества даже в экстремальных условиях войны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гейне Г. Собрание сочинений: В 6-ти т. – М.: Худож. лит., 1982. – 462 с.
2. Лукан М. А. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир»: Наука, 1993. – 348 с.

3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 790 с.

Полянiчка Т. І. (Київ)

ТІЛЕСНІСТЬ ЯК КОНСТИТУЕНТА БУТТЯ

Філософська спроба схоплення буття починається з подиву. Озираючись навколо, ми бачимо безмежне різноманіття буттєвого прояву, життя переплітається з неживим, мова наздоганяється мовчанням, тиша поринає у безодню звуків, а темрява, позіхаючи, вбирає в себе світло. Все це постає перед нами, розмежовується у просторі й часі, наділяється смислами і навантажується значенням. Світ дається нам завжди як неосяжна дійсність, але ми перебуваємо в ньому цілком визначеним чином. Плоть світу дається нам у відчуттях дотику, зору, слуху, запаху, смаку. Все це людина звикла приймати як даність. Але що є безпосередньою умовою можливості нашого буття у світі, найбільш нашою умовою, яка вкорінює нас в бутті? Відповідь – тіло. Воно, за словами Жан-Люка Нансі, являє собою приголомшену достовірність, яка розпадається [2]. Дійсно, достовірність існування нашого тіла сприймається як очевидність, як даність, як те, що не потребує подальшого пояснення. Але, тим не менш, історія людства показує нам інший бік тілесності, яка приховувалась і знецінювалась, адже тіло – то неістинне, матеріальне, низьке, афективне. Так тлумачили тіло протягом століть, протягом часів піднесення невидимої і безсмертної душі, а потім – розуму, який слугував інструментом підкорення і оволодіння власним тілом.

Ставлення до тіла визначає ставлення до культури взагалі, адже саме тіло – це продукт культури, квінтесенція смислів і значень, втілення духу в оформленому житті. Феноменологічна інтерпретація тіла, що була започаткована у ХХ столітті, дає нам змогу розкрити і прочитати тіло як живий організм, який відчуває, сприймає, діє. Так, Мерло-Понті окреслює людське тіло як вісь світу, як те, що конститує і збирає навколо себе світ, постає точкою відліку для інших об'єктів, сприймаючи їх у своєму чуттєвому

досвіді. Бути тілом – це давати можливість бути речам навколо, вкорінюватися в оточуючу середу, занурюватися у світ. Духовність, свідомість, раціо – все це можливе лише в тілі, а точніше, лише способом буття тіла. Першореальність для нас завжди постає у відчуттях, світ повсякденності – це, насамперед, чуттєвий світ. Коли тіло дивиться на світ або торкається до нього, зазначає Мерло-Понті, само воно не може бути побаченим або сприйнятим як об'єкт, адже воно саме створює і конститує об'єкти навколо себе. Тіло виступає фоном об'єктів саме як сприймаюче, як таке, що здатне відчувати [1].

Феноменологічно-онтологічне розуміння тіла є невід'ємною ланкою буттєвої проблематики Жан-Поля Сартра. У його інтерпретації чітко розмежовується усвідомлення тіла як мого власного, яке ніколи не постає всередині світу таким чином, яким сприймаю його я, від тіла для іншого, який також не ототожнює тіло з іншими внутрішньосвітовими об'єктами. Як в першому, так і в другому випадку, буття людини ніколи не є поєднанням свідомості та тіла, воно завжди є повністю свідомістю і тілом як неподільна єдність, тіло повністю психічне. Душа не повинна мислитися як окрема субстанція в тілі, яка може відділитися від цієї індивідуальності. Також і наше тіло не є тільки тим, що раніше називали місцеперебуванням п'яти чуттів, воно завжди є інструментом і метою наших дій, які, власне, неможливо остаточно відрізнити від відчуття. Якщо б ми були спроможними діяти лише шляхом довільного бажання, якщо б для отримання чогось нам було достатньо цього захотіти, тоді, зазначає Сартр, ми би ніколи не змогли відрізнити бажання від волі, мрію від дії, можливе від реального. Тіло є умовою можливості будь-якої дії, будь-якого використання прилад та засобів, воно завжди мислиться поряд з ними [3].

Часовість нашого буття як буття «ось», яку експлікував Гайдегер у «Бутті та часі» [4], є неодмінною конституентою тіла як проявленого, актуалізованого буття. У кожному сприйнятті тіла у модусі для-себе воно постає як наше минуле, оскільки відсилає нас до нашого народження, але

одночасно є також дотичним до теперішнього, від якого воно втікає. Тіло є відправною точкою і одночасно точкою зору, якою ми являємося і з якої ми проектуємо власне буття; воно є трансцендентним проектом нашого майбутнього [3].

ЛІТЕРАТУРА

1. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия/ Пер. с франц. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: Ювента: Наука, 1999. – 603 с.
2. Нанси Жан-Люк. Corpus// Пер. с франц. – М.: AdMarginem, 1999. – 255 с.
3. Сартр Жан-Поль. Бытие и ничто Опыт феноменологической онтологии/ Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время/ Пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Академический Проект, 2011. – 460с.

Полякова В. О. (Одеса)

ПРОБЛЕМА ПАМ'ЯТІ КРИЗЬ ОБ'ЄКТИВ ФОТОАПАРАТУ

Гортати аркуші сімейних альбомів та переглядати старі фотографії, читаючи рядок «на пам'ять...» написаний напівзниклими чорнилами на їх зворотному боці – цей досвід знайомий нам з дитинства. Сьогодні ми маємо можливість набути іншого досвіду – перебувати у специфічному просторі, що знаходиться на межі між реальним та віртуальним світом. І якщо в останньому проводиться значна частина часу, чи виникає потреба у чомусь матеріальному, що могло б нагадати про реальність, яка вже минула? Фотографію називають ключем до спогадів [1], але чи є цей вислів справедливим, коли зникає можливість взяти «ключ» до рук і чи має значення як саме його створено?

Пов'язані з цією проблематикою питання сьогодні стають принциповими для розуміння трансформації взаємозв'язку пам'яті і фотографії. Ми пропонуємо звернутись до однієї з робіт, присвяченій пошуку

відповідей, а саме до статті В. В. Нуркової та Г. Н. Козяр «Какие воспоминания мы выбираем? Как цифровой фотоаппарат изменяет нашу память». В ній зокрема зазначено, що застосування аналогової і цифрової фототехніки, або за виразом авторів «знарядь виробництва спогадів» [1, С. 18], реалізує різні психологічні стратегії запам'ятовування, основна причина яких криється у відмінностях в процесі отримання зображення. Використання плівки не дозволяє ознайомитись з результатом в режимі реального часу і змушує «людину з фотоапаратом» задіювати особисту пам'ять та приділяти увагу до подій які розгортаються поза межами кадру. У випадку цифрової техніки, що пропонує миттєвий контакт із зображенням, акцент зміщується до контролю естетичної складової, отже в пам'яті залишається саме кадр, а подія в цілому майже не фіксується.

Більш того, емпіричне дослідження «мнемічної ефективності фотографій, отриманих за допомогою плівкового або цифрового фотоапарату» проведене авторами, доводить, що із плином часу відмінність між спогадами, які базуються на різних типах фотографій стає ще більшою. Цифрові знімки не залишають в пам'яті подію як таку, звертаючись до них людина оперує виключно описом зображення, «акт пам'яті підмінюється актом сприйняття». Аналогові – вимагають конструювати справжні спогади, або вербально оформлені історії цілісної події минулого [1, С. 23].

Отже, якщо на сьогодні більшість фотографій створюються в цифровому форматі, зберігаються і циркулюють переважно у віртуальному просторі, то можна говорити про появу покоління людей, що не мають досвіду користування аналоговою фототехнікою. Тому саме дослідження сучасних індивідуальних стратегій збереження спогадів за допомогою фотографій, є одним з ключових питань. Автори звертаючись до читача пропонують один з варіантів вирішення проблеми: «...якщо ви хочете мати довершені фотографії – обирайте цифрову камеру, але якщо ви хочете мати довершені спогади – доручить їх старій добрій плівці» [1, С. 24], оскільки, насправді,

цілком можлива ситуація при якій минуле виявиться майже повністю занотованим, але й так само абсолютно забудим.

ЛІТЕРАТУРА

1. Козяр Г. Н., Нуркова В. В. Какие воспоминания мы выбираем? Как цифровой фотоаппарат изменяет нашу память/ Г. Н. Козяр, В. В.Нуркова// Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. – 2012. – № 4. – С.12-25.

Родян М. В. (Одесса)

МОТИВ СТРАННИЧЕСТВА В ВЕНКЕ СОНЕТОВ М. ВОЛОШИНА «CORONA ASTRALIS»

В области философско-культурологической и художественно-эстетической мысли мотив странничества и мотивы близкие ему, по сути, давно образовали устойчивый контекст, который имеет принципиальное значение для осмысления и понимания сущности и назначения не только самого художника, но и произведения искусства.

Философско-религиозный аспект творчества такого мастера художественного слова, каким был и остается Максимилиан Волошин, связан с мотивами пути, мятежа, изгнанничества, отчуждения наитеснейшим образом. Для культуры и литературы Серебряного века наличие такого рода мотивов скорее норма, чем исключение. Однако наследие Волошина, и в частности, венок сонетов «Coronaastralis» (1909), в данном плане обладает своей спецификой и характеризуется особой, присущей исключительно Волошину оккультно-мистической и легендарно-мифологической символикой.

Один из современных философов Эрик Соловьев подчеркивает, что «творчество М. А. Волошина – одна из интереснейших страниц отечественной философии» [3]. Уже в раннем творчестве поэта отразились размышления об изгнанниках и скитальцах, которые, приняв в душу свою все человеческие страдания и муки, вечно блуждают по земле. Это прежде

всего – Каин и Агасфер. В автобиографии, написанной вероятнее всего в начале 1925 года, то есть более чем десять лет спустя со времени написания цикла сонетов, Волошин, тем не менее, писал: «Моё отношение к миру — см. «Corona astralis»» [1, С. 39]. И мы видим, что именно в этом произведении он настойчиво приравнивает путь поэтов к пути изгнанников и скитальцев. Путь художника, а особенно поэта, это непременно уход от размеренного земного существования, уход от всего постоянного, легко предсказуемого, проверенного, измеренного, объясненного, уход от ценностей мира временного и преходящего. Это путь одиночества, тоски, постоянных сомнений, своеобразной неопределенности и отчаяния, который, тем не менее, связан с благодатью и творческим озарением.

И никогда – ни счастье этой боли,
Ни гордость уз, ни радости неволи,
Ни наш экстаз безвыходной тюрьмы
Не отдадим за все забвенья Леты!
Грааль скорбей несем по миру мы —
Изгнанники, скитальцы и поэты! [2, С.123]

Исходя из собственного жизненного опыта, М. Волошин утверждает, что миссия поэтов-скитальцев непроста и противоречива, но полноценность культурной традиции и значимость творческого наследия для грядущих поколений зависят от осуществления данного нелегкого пути. Мы все и каждый из нас в отдельности – странники в этом мире, но именно поэты во всей полноте ощущают брэнность и тяжесть уз земного бытия. Странничество понимается Волошиным не как простое скитание по миру в поисках обычного, земного, человеческого счастья, а как неустанное внутреннее беспокойство, осознание невозможности полноценно жить и творить по законам времени. Будучи подлинно зрячими, Волошинские скитальцы ослеплены «светом дня», будучи и на самом деле живыми, они ощущают свою скованность и ограниченность «темным склепом тела». Поэт-странник – слуга Вечности, а не времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волошин М. Автобиография// Воспоминания о Максимилиане Волошине. – М.: Советский писатель, 1990. – 345 с.
2. Волошин М. Собрание сочинений. Стихотворения и поэмы 1899-1926/ Сост. и подгот. текста В. П. Купченко, А. В. Лаврова; коммент. В. П. Купченко. – Т. I. – М.: Эллис Лак 2000, 2003. – 608 с.
3. Соловьев Э. Благослови свой синим оком [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/w/woloshin_m_a/text_0080.shtml

Рыжкова Д. С. (Харьков)

КРИЗИС ГОРОДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Для начала следует отметить, что в данном конкретном случае речь предполагается вести не об идентичности или бренде городов, а об идентичности горожан. Несмотря на некоторые разногласия, многие исследователи сходятся во мнении, что существует если и не идентичность горожанина, то некий паттерн городского образа жизни, которому по умолчанию в той или иной степени следуют все жители города. К характерным чертам городского образа жизни можно отнести требования пунктуальности, толерантности, вежливости, обусловленные темпом и скученностью городской жизни [7].

Кризис идентичности всегда обуславливался расщеплением целостности представлений о собственном «Я». Следует вспомнить о нескольких этапах формирования идентичности. На первом этапе, где формируется самость, свой собственный уникальный образ «Я», человек ищет истоки идентичности в индивидуализме и активно транслирует их вовне. На волне эгоцентризма последних десятилетий не удивительна популярность такого явления, как социальные сети, где люди пытаются выставить напоказ буквально каждое мгновение своей жизни [2].

Второй этап – формирование тождественности, происходит как бы двумя путями. Первый путь предполагает временное приобщение индивида

к тем или иным социальным ролям: отца, пассажира, покупателя, представителя той или иной профессии. Этот путь оставляет человеку некоторое чувство неполноценности, так как все подобные роли, несмотря на их кажущуюся незыблемость, преходящи и мимолётны. Кроме того, профессиональная идентичность в современных условиях претерпевает изрядные трансформации, так как движение в сторону всё более узкой специализации приводит к тому, что для некоторых «коллегами» по настоящему являются только десять человек в мире, которые занимаются той же узкоспециализированной практикой или той же проблематикой.

Второй путь предполагает приобщение индивида к той или иной форме «воображаемых сообществ» – нации, религиозной общине и т. п. [1]. Это – опасный путь для формирующейся идентичности. Подогреваемые политическим влиянием, догматические или фундаменталистские идеи того или иного подобного сообщества могут полностью нивелировать всю уникальность личности, превратив её в послушный рупор, инструмент влияния, органичный винтик механизма [5].

В ситуации кризиса идентичности, когда ни один из предложенных обществом вариантов, по представлению индивида, не может охватить его «Я» целиком и полностью, у индивида остаётся два основных выхода. Первый выход – погружение во всё те же религиозные, национальные и прочие сообщества, в которых личность постепенно растворяется и начинает воспринимать весь мир дуалистично, деля его на «своих» и «чужих», «правильных» и «неправильных», «добрых» и «злых». Вторым выходом является постоянное искание, в непрерывных попытках собрать из расколотой и раздробленной идентичности хотя бы некоторое подобие собственного «Я». Сложность заключается в том, что такие характерные черты большого города, как одиночество, равнодушие, анонимность, высокие скорости движения всего, переполненность или излишняя пустота тех или иных городских пространств делает поиск идентичности ещё более сложным и запутанным. Поэтому не стоит удивляться настоящему буму

пострелигиозности в современном обществе: далеко не каждый готов день ото дня отстаивать свою инаковость и уникальность, и многие без зазрения совести выбирают простой вариант: слиться с «толпой», стать таким же, как и все, частью того или иного сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской – М., «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001 – 288 с.

2. Завьялова З. С. Самоидентификация личности в условиях сетевых коммуникаций: постановка проблемы / З. С. Завьялова // Гуманитарная информатика – междисциплинарный сборник статей. – 2010. – Выпуск № 4. – С. 17-28.

3. Рикёр П. Повествовательная идентичность/ Поль Рикёр, [электронный ресурс], режим доступа: <http://philosophy.allru.net/perv234.html>

4. Согомонов А. Современный город: стратегия идентичности // Журнальный клуб Интелрос. Неприкосновенный запас. – 2010 г. – Выпуск 2 (70) – С. 121-127.

5. Степанова Е. А. Фундаментализм и мания идентичности // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2008. – Вып. 8. – С. 94-116.

6. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / Витторио Хёсле // Вопросы философии. – Вып. №10. – 1994. – С. 112-123.

7. Щукин В. Г. Город и свобода. Историко-культурные заметки // Вопросы философии. – 2012. – Вып. № 8. – С. 61-71.

Рубский В. Н. (Одесса)

СВОБОДА ВОЛИ И СОВРЕМЕННЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Постулирование метафизической способности начинать ряд действий от себя противоречит возможности научно-механического объяснения мира. Посылка о всеобщем детерминизме ведёт к отрицанию не только

несводимости выбора к законам материи, но и приданию самой личности иллюзорно-психологического значения.

Ряд современных учёных-материалистов объявляют свободу и сознание иллюзией, возникающей вследствие неспособности человека к осознанию всех детерминант. Предшественники: Гоббс, Спиноза, Шопенгауэр, Ницше, Вольтер, Гольбах, Ламетри, Кабанис, Маркс, Ленин и др.

Например, Френсис Крик пишет об этом так: «Вы – не более чем набор нейронов... хотя и кажется, что мы обладаем свободной волей, наши решения уже predeterminedены для нас и мы не можем этого изменить» [4]. Этот же тезис наиболее ярко развивали: Д. Деннет «Breaking the Spell» [5], Л. Уолперт «Six Impossible Things Before Breakfast» [8], С. Хокинг «The Grand Design» [2], Д. Вегнер «The Illusion of Conscious Will» [6], Р. Докинз «The God Delusion» [1], Д. Перебум «Living without Free Will» [7] и др.

Однако на уровне практики этот тезис игнорируется как ими, так и их сторонниками. Сами их сочинения рассчитаны на свободу убеждений читателя.

Попытка диалектического решения проблемы свободы и необходимости построена на согласии с формулой: «свобода есть осознанная необходимость» и «признании объективной необходимости как первичного в гносеологическом смысле, а воли и сознания человека как вторичного, производного» [3, С. 359]. Т. е. следование необходимости есть свобода. Свободна воля, которая несвободна. Уничтожено понятие свободы через нарушение второго закона логики.

Согласно принципу причинности, все материальные процессы в мозге – необходимость. В этом случае обоснование мнения индивида всегда будет ложным, а причина – всегда скрытой. Тем не менее авторы-детерминисты используют морально-идеалистические положения. Таким образом, материализм вводит дуализм в данном вопросе.

Если придать этим выводам «от науки» естественный логический ход, то приходим к отрицанию основ юриспруденции и всякого морального суждения. Ведь природный процесс, который мы называем «добром» и «любовью», и процессы, которые мы называем злом и бесчеловечностью, равно естественны и не имеют возможности развиваться иначе.

Причина, по которой материалисты вынуждаются утверждать тезис феноменально невероятный – невозможность отказаться от формальной логики в пользу расширения теоретических возможностей материализма. С развитием квантовой физики постулирование панлогизма невозможно (корпускулярно-волновая теория, «кот Шрёдингера» и др).

ЛИТЕРАТУРА

1. Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер.: Н. Смелкова. – М.: КоЛибри, 2009. – 560 с.
2. Хокинг С., Млодинов Л. Великий замысел / Пер.: М. Кононов. – СПб.: Амфора, 2012. – 208 с.
3. Философский словарь Изд. 3-е. – М.: Политиздат, 1975. – 496 с.
4. Худиев С. Л. Диалог с материалистом: Человек как иллюзия. [Электронный ресурс]: <http://www.pravmir.ru/materialist-chelovek-kak-illyuziya>
5. Daniel C. Dennett. Breaking the Spell. – Viking Press, 2006. – 285 p.
6. Daniel M. Wegner. The Illusion of Conscious Will. – MIT Press, 2003. – 419 p.
7. Pereboom D. Living without Free Will. – Cambridge University Press. 2006. – 256 p.
8. Wolpert L. Six Impossible Things Before Breakfast: The Evolutionary Origins of Belief. – Faber and Faber Limited, 2006. – 268 p.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ: СНОВИДЕНИЕ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Время – одна из фундаментальных философских категорий, которая выражает предельно общие существенные связи и отношения действительности [1]. Однако предельно общие понятия о времени, в свою очередь, никогда бы не возникли, не будь конкретных феноменов, из которых они образовались. Одним из таких феноменов выступает экзистенциальное время. Суть его заключается не только во внутреннем переживании времени, но и в наличии экзистенциальных установок, которые довольно сложно изменить. Существуют ли календарь или часы для сознания? Может ли человек по внутренним ощущениям, без видимых изменений объективной реальности, определить длительность происходящих событий? Ощущается ли разница между «сегодня» и «завтра», каким образом это происходит? Как соотносится непосредственное ощущение времени с его объективным ходом?

Определенный порядок существования или программа, согласно которой живет человек, является результатом общепринятых норм. И эти нормы могут быть довольно разнообразными в зависимости от внешней надобности. В этом смысле объективное и субъективное время согласуется по мере необходимости, постепенно превращаясь в установки. Однако наступление полночи на часах не ощущается человеком как наступление «завтра». Для того чтобы это «завтра» наступило экзистенциально, человек должен пройти через состояние сна: «Его сознанию требуется некое не связанное с реальностью переходное состояние, чтобы признать превращение «сегодня» в «завтра»: завтра наступает, когда человек «выключен» из реальности - находится «по ту сторону» от нее» [2].

Таким образом, чтобы присутствовать в своей реальности и осознавать свое продвижение во временном континууме, человек должен периодически

уходить в «мир иной», расположенный «по ту сторону», в котором временной ряд воспринимается совершенно иначе.

Над причинно-временным рядом взаимосвязи сновидения и действительности размышлял Павел Флоренский. В своей работе «Иконостас» он отмечает, что сновидения возникают на границе между сном и бодрствованием. Их транспозиция в дневное сознание происходит после перехода из одной сферы существования в другую и далее проявляется в воспоминании. При таком переносе информационный облик сновидения изменяется согласно параметрам текущей действительности. Особое внимание Флоренский обращает на изменение временного ряда. Мету времени в сновидении он называет «трансцендентной». Анализируя схожие сновидения, он ставит вопрос о том, как соотносится финальное событие сновидения с его репрезентацией наяву. Речь идет о таких сновидениях, в которых событие из «внешнего мира» (звон будильника, шум дождя, соприкосновение с различными предметами, запахи и т. д.) «вызывают» соответствующие образы у спящего. Кроме того, течение времени в таких сновидениях совершенно иное: «Всякий знает, что за краткое, по внешнему измерению со стороны, время можно пережить во сне часы, месяцы, даже годы, а при некоторых особых обстоятельствах — века и тысячелетия» [3, С. 38]. В качестве примера такого сновидения у Флоренского представлен сон, в котором сновидец переживает около года опасных приключений: преследования, террор, казнь короля, революционный трибунал и наконец — тюрьму и смертный приговор. Завершающим событием в сновидении стал удар ножа гильотины. Когда этот человек проснулся, он обнаружил, что на самом деле по шее его ударила железная спинка кровати. Таким образом, событие из «внешнего мира» становится одновременно и причиной возникновения сновидения, и его финальным аккордом. Как это можно объяснить?

Есть внешняя причина, которая побуждает спящего проснуться, она же выступает причиной возникшего сновидения. Одно и то же событие, будучи

воспринятым человеком в разном состоянии сознания, видится по-разному. То есть эта причина, порождающая всю цепочку событий в сновидении, в другой реальности проявляется совершенно иначе. Это становится возможным вследствие существования разных временных мер в сновидении и действительности: «...в сновидении время бежит, и ускоренно бежит, навстречу настоящему, против движения времени бодрственного сознания. Оно вывернуто через себя, и, значит, вместе с ним вывернуты и все его конкретные образы» [3, С. 44]. Одно и то же явление, происходящее одновременно в разных слоях воспринимаемого мира, в одном случае выступает причиной, тогда как в другом – следствием. Все, что является действительным здесь, как замечает Флоренский, там является мнимым. А все кажущееся мнимым в действительности там обладает живой энергией.

ЛИТЕРАТУРА

1. Всемирная энциклопедия: Философия/ Главн. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест; Современный литератор, 2001. – 1312 с.
2. Майстер Шварцзихтиг [Meister Schwarzsichtig] До завтра: проблема изменения онтологического статуса человека в условиях «вечного сегодня» [Электронный ресурс]. – Режим доступа к публикации: <http://nork.ru/apocalypse/tomorrow.html>
3. Флоренский П. А. Иконостас / Павел Александрович Флоренский; вступ. ст. игумен Андроник (Трубачев), П. В. Флоренский; сост. игумен Андроник (Трубачев) и др. – М.: Искусство, 1994. – 255 с.

Терещенко И. В. (Одесса)

МЫ СПИМ ИЛИ ЖИВЕМ?

(К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «СОННАЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ»)

Понятие «сонная действительность» с философской точки зрения может быть определено как состояние, в которое человечество погружено наяву и

которое сопровождается отстранением от текущей реальности. Проявление этого состояния в человеческой жизни довольно разнообразно. «Сны наяву» обнаруживают себя при чтении литературы, просмотре кинофильма, спектакля и в других ситуациях. Различные медитативные практики, которые известны еще с древних времен, направлены на осознанный «уход от реальности» и служат самосовершенствованию человеческого духа. Но кроме этого можно отметить, что очень многие действия человек совершает в состоянии так называемого автопилота, его движения рассеяны, а взгляд направлен внутрь себя.

Как долго мы бодрствуем на самом деле? Надолго ли мы просыпаемся? В какой из реальностей проходит большая часть нашей жизни? Можно ли утверждать, что мы живем и тогда, когда видим сны? И можно ли согласиться с тем, что человек подобно кошке Шредингера существует одновременно во многих реальностях, если не открывать крышку ящика...?

Лев Шестов в работе «Власть ключей» отмечает следующее: «выражение того смутного чувства, которое бывает у сновидца, когда вдруг сонная действительность начинает ему казаться иллюзией и неопределенный анамнезис об иной действительности, которой он был причастен в иной жизни, начинает разрушать «единство сознания» и, вопреки всем очевидностям, властно требовать не укрепления сна, а пробуждения?» [2, С. 237]. Сходное ощущение присуще человеку наяву, когда он находится на границе между сном и бодрствованием. В момент изменённого состояния сознания восприятие окружающего мира изменяется. И человек снова может осознать иллюзорность происходящего. Воспринимаемый мир каждый раз становится другим. Одна иллюзия сменяет другую, другая следующую и т. д. Каждый раз, стоя на пороге новой реальности, текущая реальность воспринимается человеком как иллюзорная.

Интересные исследования восприятия сновидения и бодрствования представлены в монографии Е. И. Рабиновича «Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии и политике Тибета». Исследуя сон и

сновидение как культурные феномены, ученый обнаруживает совершенно необычную для западного человека взаимосвязь сновидения и жизни наяву. Он отмечает, что «в традиционной хакасской мифологии «горные люди» (духи гор) часто уводят к себе земных девушек и молодых женщин: «Среди хакасов можно нередко услышать: «я замужем за горным человеком»». Женщины могли иметь детей от горных духов: «Дети, рождённые от горного духа, для постороннего человека, как правило, невидимы. Родители общаются с ними во время сна». Особенный интерес представляет то, что дети, рождённые во сне от горного духа, растут, взрослеют так же, как и дети, рождённые в реальности, и хакасская женщина, ставшая женой горного духа, живёт как бы на две семьи» [1, С. 36].

Такая необычная жизнь становится возможной по причине «сериальности» сюжетов сновидений. «Если бы, засыпая, мы также возвращались к прерванному сну, то есть если бы один и тот же сон последовательно продолжался каждую ночь – подобно тому, как последовательно каждый день продолжается жизнь, – явь и сон были бы совершенно равноправны в экзистенциальном отношении» [1, С. 37]. Таким образом, главное отличие таких сновидений это их стабильность и сериальность, в то время как сны западного человека отличаются своей фрагментарностью и разобщенностью.

Так в какой же реальности живет человек?

ЛИТЕРАТУРА

1. Рабинович Е. И. Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета: монография. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2013. – 200 с.

2. Шестов Л. И. Собрание сочинений в 2-х томах. – Т.1. – М.: Наука, 1993. – 668 с.

Ушакова Ю. А. (Одесса)

ст. преп. кафедры культурологии

МОДА И РЕЛИГИЯ: ПРОТИВОСТОЯНИЕ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Длительное время мода и религия воспринимались антагонистично. Практически все мировые религии атрибутировали моду как принадлежащую миру материальному, вещному и как следствие – антидуховному. Однако мода это феномен культуры, который затрагивает разнообразнейшие сферы человеческого бытия. Она выходит за пределы вестиментарности и распространяется на объекты не только материальной, но и духовной сферы.

Сосуществование религии и моды привлекает внимание не только профессиональных исследователей, но и каждого, кто так или иначе соприкасается с этими явлениями культуры. В Интернете проводится множество опросов, касающихся подобной проблематики. Примером может служить анонимное Интернет-исследование «Совместимы ли религия и мода?», в котором приняли участие 793 пользователя. Результаты таковы: 44% – да, 48% – нет, 8% – свой вариант ответа [4]. Таким образом, видно, что существенный процент участников опроса считает взаимодействие религии и моды вполне возможным.

Сама тема взаимодействия моды и религии распадается на два основных вопроса. Первый: есть ли мода на религии и религиозность? И второй: могут ли религия и мода сосуществовать на основе взаимного влияния?

Положительный ответ на первый вопрос иллюстрируют данные истории современных религиозных течений. Примером «моды на религию» является массовое распространение с середины XX века в странах Запада, а позднее и по всему миру, разнообразных синкретичных течений Нью Эйдж (от англ. New Age – дословно «новая эра»). Предчувствие изменений и потребность в трансформации культуры, грубость формирующейся техносферы вызвали актуализацию нового типа учений, практик и

концепций религиозного характера [2]. Также иллюстрирует моду в данной сфере и неоязычество, возникшее в конце XX – начале XXI века на фоне повышенного интереса к дохристианской истории, национальным корням, возрождению утраченной (под влиянием процессов глобализации) национальной аутентичности [1].

Конечно, в момент появления какого-либо религиозного движения на уровне его создателей и идеологов, оно наполнено глубинными смыслами, для которых внешние атрибуты всего лишь их обрамление. Но по мере его популяризации, распространения среди большого количества приверженцев, происходит отщепление смыслов от формы. Это зачастую приводит к следованию сугубо формальным религиозным требованиям без понимания первичных замыслов.

Такой процесс «разрушения» сути формой в религии чаще всего оценивается как порочное влияние самой моды. Устоявшееся условно-негативное отношение к ней как бы обесценивает саму духовную цель религиозных поисков. Видимо, именно это становится одним из важных мотивов отрицательного ответа на вопрос о совместимости религии и моды для 48% участников опроса [4].

Однако необходимо понимать, что мода в данном контексте выступает лишь в виде механизма привлечения последователей. Тогда как сама по себе мода на религиозные убеждения, на конкретное религиозное течение является некоторым образом отражением духовных запросов людей и социума в целом. То или иное течение в лоне религиозного мировоззрения предоставляет adeptам возможность раскрыть себя, принять тот или иной культурный образец, наиболее созвучный их убеждениям, исканиям и насущным потребностям.

Ответ на вопрос о возможности продуктивного взаимодействия моды и религии находится преимущественно в плоскости использования моды как инструмента популяризации традиционных религий и увеличения их привлекательности для современного человека. Так, в настоящее время

можно говорить о коллаборации между религией и модой, прежде всего, на уровне вестиментарности.

В современном мире становится обычным явлением, когда модельеры при взаимодействии с представителями разных религий создают востребованные линии одежды, получающие соответствующее одобрение. Примером такого эффективного взаимодействия может быть марка одежды для женщин «MUMI MAXI», которая поддерживает традиции хасидизма с достаточно строгим дресс-кодом. Или направление SINGH STREET STYLE, связанное с соблюдением устоявшихся признаков в одежде для мужчин, последователей сикхизма. Эта линия одежды актуализирует традиционные культурные образцы, органично вписывая их в модели поведения молодых современных жителей крупных городов, соблюдающих соответствующие религиозные каноны [3].

Приведенные примеры показывают, как религии влияют на вестиментарную моду, используя её в виде инструмента популяризации присущих конкретному религиозному направлению обычаев. Такая мода, инициированная религиозными конфессиями, облегчает адаптацию последователей (сознательно соблюдающих ряд правил, обрядов и ограничений) к быстроменяющимся реалиям современной цивилизации.

Таким образом, можно говорить, что для современной культуры вполне допустима совместимость моды и религии. И в настоящее время мода и религия не столько противостоят друг другу, сколько взаимодействуют. При таком взаимодействии мода выступает и как механизм распространения разных типов религиозного мировоззрения, и как инструмент популяризации традиционных религиозных обычаев и ценностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен. М: Республика, 1996. – 96 с.
2. Гараджа В. И. Социология религии. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.

3. Машнич Ю. Вера, одежда, любовь: как уличная мода меняет религии. Интернет-издание «Сноб». – Режим доступа: <http://snob.ru/selected/entry/84351>

4. Результаты опроса «Совместимы ли мода и религия?». – Режим доступа: http://fashiony.ru/page.php?id_n=25468

Фомичёва А. О. (Одесса)

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ XXI ВЕКА

Понятие экогуманизма разработано в различных ракурсах: экологами, педагогами, теологами, социологами и даже политологами. Однако культурологи находятся на этапе перехода от осмысления проблемы к разработанности ее в теории. Необходимо уделить внимание сущности социокультурного пространства и его взаимосвязи с экологией, гуманизмом и ключевым понятием исследования – экогуманизмом. И лишь в этой связи нам открывается реальность, в которой концепты экологического гуманизма уже проявляются в сознании обычного человека и в практической деятельности некоторых субкультур и общества в целом.

Благодаря многим исследователям мы открываем значение понятия экологического гуманизма для культурологии. Это понятие не ново и уходит своими корнями в русский космизм и философию жизни. Тут важно подчеркнуть отличие между классическим гуманизмом, ноосферизмом и экогуманизмом.

Современное понимание гуманизма несколько отклоняется от классического, оно более обширное [4, С.13]. А потому в его рамках формируется такое направление, как ноосферный и экологический гуманизм. Они схожи меж собой, но существенно отличаются от традиционной модели. Экогуманизм – это более новое направление в развитии взглядов на человека: ему не свойственны крайности антропо- и эгоцентризма. Экогуманизм объединяет ценности гуманизма и экологической культуры,

актуализирует гармонию человека с окружающей средой (природной и социальной) и переосмысляет человека и природу: человек, утверждающий свое могущество над другим живым существом и природой в целом, уже не идеал, а природа теперь не ресурс для его творческих порывов и торжества разума. Но стоит понимать, что экологический гуманизм не занимается проблемами истребления дельфинов или сокращением территории Жофинского первобытного леса – это проблемы экологов, экогуманисты же понимают, что ни одна экологическая проблема не будет решена, пока не будет решена проблема человека.

На практике экогуманизм ищет глобальной справедливости за счет натурализации человека и гуманизации природы. Многими исследователями неоднократно оговаривается возвращение человека в природу (изучение субкультуры хиппи, вегетарианцев и «зеленых» потребителей), перевоплощение его из человека-потребителя в экогероя [1, С. 22-23], значимость индивида в качестве обладателя экогуманистическими практиками – единственного, кто способен внедрить эколого-гуманистические ценности в дискурс ответственности, нравственного гражданина, эстетической духовности, этического воспитания, типичного человеческого сознания и поведения.

И в то же время исследователями определяется значимость отношения к животным и природе для формирования индивида в современную эпоху [2, С. 420-422; 3, С. 4-7], отождествления человеческого общества с обществом разумных млекопитающих (обезьян, слонов, дельфинов) и даже птиц (ворон, попугаев), некоторых насекомых (муравьев, пчел, мух), ассоциирование социокультурной устойчивости с утверждением экологического сознания, феномен экологической культуры, который говорит с нами через множество модных явлений среди молодежи типа субкультуры фурри, straight edge и FNB, а также через проявление экологической ответственности со стороны взрослого населения [5, С. 108-112], формирование экологической культуры как залога устойчивого существования человеческого сообщества.

В том числе стоит отметить, что проводимые исследования и опросы специалистами из разных областей подтверждают факт внедрения теории экогуманизма в практическую деятельность людей, даже тех, которые выступают против этой теории – отказываясь от ее реализации, они руководствуются уже известными им фактами о путях достижения экологического мира [1, С. 24].

Таким образом, становится определенно ясным явление экогуманизма не только в теории отдельных исследователей, но и в повседневной практике индивида, конкретных сообществ и всех слоев населения, в культуре в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аутио М., Хейсканен Е., Хейнонен В. Нарративы «зелёных» потребителей: антигерой, экогерой и анархист // Журнал социально-гуманитарных исследований «Лабиринт». – 2014. – № 2. – С. 19-34.

2. Гнатюк В. С. Экологическое общество как один из путей достижения социокультурной устойчивости // Вестник МГТУ. – 2010. – Т. 13. – №2. – С. 416-424.

3. Зейналов Г. Г. Человек Экологичный: возвращение в мир природы / Г. Г. Зейналов // Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография / под ред. О. А. Базалука. – К., 2011. – Т. 1. – С. 124-137.

4. Кудишина А. А. Гуманизм – феномен современной культуры. – М.: Академический Проект, 2005. – 504 с.

5. Титаренко Л. Г. Типы экологического поведения: Homoecologusvs. Homoconsumer // Журнал «Социологический альманах». – 2015. – № 6. – С. 105-115.

Харитонова О. Л. (Одеса)

ЧЕЛОВЕК, ОТДЕЛЕННЫЙ ОТ САМОСТИ

«Город – единство непохожих»

Аристотель

Человек – неотъемлемая часть... Продолжение этой фразы, так или иначе, определяет некую зависимость Человека от природы и общества. Кажется, что Человек с момента своего появления постоянно чему-то и кому-то принадлежит. В отличие от Кота Матроскина, который «сам по себе кот, свой собственный», он (Человек) не свободен и никогда на протяжении своей истории в полной мере не распоряжался собой. Культура, религия, общество формировали целые институты, цель которых – отвлечь человека от самого себя, предлагая иные, «наивысшие» ценности. В следствие этого Человек приносил себя в жертву Богу, Деспоту, Тирану, Стране, Народу, Истине... В начале XX века европейский абстрактный гуманизм очертил, наконец, идеальную позицию человека и открыл перед ним перспективы обретения себя. Но именно эта индивидуалистическая цель – «обрести себя» – только усугубила извечный конфликт между **индивидуальным** и **коллективным**.

В своей работе «Феномен человека» французский мыслитель Пьер Тейяр де Шарден делает попытку обосновать причины, по которым Человек не просто имеет право, но и обязан стать «индивидуальной крупинкой мысли» / уникальным / непохожим на других. Тейяр де Шарден призвал свести всю науку к изучению Человека. «Центр перспективы – человек, одновременно центр конструирования универсума. Поэтому к нему следует в конечном итоге сводить всю науку. И это столь же необходимо, как и выгодно» [1]. В философском дискурсе сформировались различные направления, цель которых сфокусировать методы познания на внутреннем мире Человека: *тейярдизм, персонализм, индивидуализм, абстрактный гуманизм и многое другое.*

В ходе философского постижения феномена человека, исследователи выделяют целый ряд понятий:

внешнее проявление: личность, индивидуальность, персона, субъект;

внутреннее проявление: Я, эго, самость.

В настоящей работе предпринята попытка рассмотреть теорию эволюционизма Тейяра де Шардена, но не с точки зрения трансформизма (изменение форм и видов), а как эволюцию человека от его *эго* («разнузданного индивидуализма») к его *самости* – «уникальной монаде».

В уже сложившийся в философии ряд традиционных ракурсов обозрения человека в последнее время все настойчивее инсталлируются постнеклассические подходы. В результате появляются такие представления, как:

– человек, отделенный от природы;

– человек, отделенный от общества;

– человек, отделенный от самости.

Изучая человека, его путь к самости, наука и философия определенно способны обнаружить новый вектор для его коллективных устремлений.

«Если кооперирование нескольких миллиардов клеток в мозге может породить нашу способность сознания, то ещё более допустима идея, что какое-то кооперирование всего человечества или его части предопределит то, что Конт называл сверхчеловеческим верховным существом» [2].

Обретая себя, развивая свою непохожесть, человек становится особенно ценным. И лишь в таких условиях появляются мотивы для осознанного дальнейшего единения непохожих, уникальных в своем творчестве людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / Пер. с фр. Н. А.Садовского/ – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 38.

2. Haldane J. B. S. The Inequality of Man, Pelican Editions, A. 12, P. 114.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ Д. Б. ЗИЛЬБЕРМАНА

1. Современники характеризовали советского философа и социолога, уроженца Одессы Д. Б. Зильбермана как человека, обладавшего феноменальными энциклопедическими познаниями, соединёнными с редкой независимостью суждений и широтой кругозора. Методологические изыскания Д. Б. Зильбермана были направлены на радикальный пересмотр понятия философии, её предметности, истории, способов «философского делания», взаимоотношений философии со всеми остальными сферами интеллектуальной и практической активности, смысла человеческого существования.

2. По мнению Д. Б. Зильбермана, фундаментальное эпистемологическое положение модальной методологии состоит в том, что философия пользуется *модальным* знанием. Философское суждение может быть *нормой*, управляющей поведением субъекта. Оно может также быть «*знанием*», содержанием сознания, созерцаемым субъектом как нечто самодостоверное и самодостаточное, но не требующее какого-либо деятельностного акта, который соответствовал бы этому созерцанию. Оно может также быть «*просто суждением*», т. е. порожденной в контексте некоторой коммуникации репликой, высказыванием, влияющим только на выбор ответного поведения субъектом, но не предписывающим само это поведение и не обладающим какой-либо самодостоверностью. Это «*знак*».

3. Сознание носителей данной культурной традиции (и соответственно – их интеллектуальная практика) задается фундаментальной схемой соотношения трёх модальностей, которая называется «*базисной композицией*». Согласно этой схеме, культурная действительность делится на три онтологических уровня. К первому уровню «*абсолютной реальности*» относятся «*символические формы*», организующие мир для носителей данной культуры. Это – основные онтологические схемы, содержание канонических текстов. Ко второму и третьему уровням относится

содержание культуры (т. н. «текстура» культуры) – разнообразные «символические формы». Содержание разных уровней имеет разный модальный статус, и к третьему уровню относится то, что не может быть репрезентировано в рамках данной «базисной композиции» [3].

4. «Базисная композиция» создает контекст, в котором возможна модализация «естественных» «символических форм». И это модальное преобразование в сложных культурах осуществляют специально подготовленные интеллектуалы – философы. Цель их практики – производство социальных значений через модальную трансформацию «символических форм» своей текстуализованной культурной традиции. Это означает превращение текстов в нормативные предписания, понятий – в перформативные акты, придание поведению людей значений и смыслов, соотносимых с предельными смыслами данной культурной традиции. В этом социальная и культуротворческая роль философии.

5. Философия отличается от других интеллектуальных практик искусственностью модализирующего действия, «технизацией» своего мышления. Д. Б. Зильберман солидаризуется с Э. Гуссерлем, требовавшим смены «естественной установки» для того, чтобы приступить к действительному философствованию [2]. По схеме «двойного знания» философ мыслит репрезентацию этой символической формы в своем мышлении и метод этой репрезентации. Источником же «символических форм» для такой «двойной репрезентации» является философский текст, либо – канонический текст данной культурной традиции. Более того, в профессиональной (по Д. Б. Зильберману – организованной по образцу «модально четкой» классической индийской философии) философии единственный предмет философской деятельности – такой текст.

6. Если в классической философской герменевтике понимание философского текста является методом обращения с опытом и развития нового опыта, то с помощью данной теории философии можно поставить вопрос о социальном статусе герменевтики как важнейшей составной части и

базовой техники философии. «Базовый философский текст», размещенный на уровне абсолютной реальности в сознании некоторого философа (согласно «базисной композиции»), управляет его модальным репрезентированием любых «символических форм культуры», с которыми он имеет дело. Они представляются в виде текстов – это «текстура культуры». По-видимому, в реальности речь может идти о применении особых техник чтения. В результате этого возникают новые «символические формы», приобретающие модальный статус, отличающийся от их исходного модального статуса.

7. В том, каким образом философ может осуществить такую модализацию под управлением «базового» текста, состоит проблема «применения», аппликации, которую, например, Х.-Г. Гадамер считал основной герменевтической проблемой [1]. «Модальная методология» является методом формального описания всех операций, возможных в философской практике работы с текстами. При этом важно то, что «модальный методолог», используя схему двойного знания», сохраняет и рефлексивную ясность о том, каким образом он осуществляет сам процедуру понимания. Это освобождает его от модальных ограничений «базисной схемы» традиции, с текстами которой он работает.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод/ Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Гуссерль Э. Идеи феноменологии/ Э. Гуссерль. – М.: Гуманитарная Академия, 2008. – 224 с.
3. Зильберман Д. Б. Генезис значения в философии индуизма/ Д. Б. Зильберман. – М.: Эдиториал УРСС, 1998. – 448 с.

ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ М. ШЕЛЕРА ДЛЯ СУЧАСНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

Появою такої дисципліни як філософська антропологія ми маємо завдячувати німецькому філософу М. Шелеру. Адже саме він вперше за всю історію філософської думки поставив проблему людини на новий рівень, зробивши її центральною у своїй філософії. Завданням Шелера стало створення фундаментальної науки про сутність людини – філософської антропології.

Звичайно, майже всі мислителі, починаючи ще з античних часів, в більшій чи меншій мірі, торкалися цієї проблеми, намагалися знайти відповіді на головні питання стосовно буття людини. Але у їхній філософії вона була представлена лише фрагментарно і не виведена в окрему галузь філософських досліджень. І лише з появою філософії М. Шелера, можна із впевненістю говорити про початок нового філософського вчення – філософської антропології, у якій проблема пізнання сутності людини була виведена на перший план.

Початок ХХ ст. відзначився переходом від раціональної, класичної філософії до некласичної. Саме в цей час проблема людини стала головною для різних філософських течій. «Оформлення філософської антропології в окрему дисципліну М. Шелером відбувалося в контексті тогочасних напрямків німецької філософії і як їх альтернатива» [2, С. 76].

Твір «Місце людини у космосі» являється центральним у філософсько-антропологічному доробку мислителя. У ньому розглядається багато проблем, які є актуальними і в наші дні. М. Шелер виступив проти традиційного західноєвропейського розуміння людини.

Мислитель зазначав, що сучасна йому західноєвропейська культура перебуває у стані глибокої кризи. І це не лише криза суспільства, а й насамперед криза окремої людини, окремої особистості. А головною

причиною цього є, на думку М. Шелера, кардинально різні підходи у розумінні сутності людини, які абсолютно непов'язані один з одним.

Перша ідея саморозуміння людини – християнська, що розвиває уявлення про творіння, гріхопадіння та безсмертність. Другою є концепція Логосу, створеної за часів античності, яка розглядає людину як розумну істоту. А третя – наукова модель, побудована на принципах натуралізму. Згідно з якою людина відрізняється від тварини лише «ступінню складності поєднання енергій та здібностей» [1, С. 31].

М. Шелер не підтримував такі підходи у розумінні сутності людини. На думку філософа, вони лише призвели до повної втрати цілісності, унікальності та неповторності людини. Мислитель наголошував на тому, що перш за все, пізнання людини необхідно здійснювати цілісно.

М. Шелер намагався віднайти та показати сутнісні ознаки людини, що забезпечують її унікальність у світі. Відсутність цілісного вчення про людину, яке б синтезувало у собі всі концепції уявлення про людину, призводить до нестійкості людського буття. Тому М. Шелер поставив перед собою таку задачу як створення окремої наукової системи пізнання людини – філософську антропологію. Яка повинна поєднувати в собі всі конкретні вчення з абсолютно різних сфер життя людини.

Філософська антропологія повністю сконцентрована на пізнанні сутності людини, на уявленні про самосвідомість людини. Філософ вважав, що саме з структури людського буття витікає вся діяльність людини: мова, ідеї, наука, які й характеризують людину.

«Духовний вимір людської істоти знаходиться у взаємодії з енергією життєвого поривання, сліпої спроможності прагнення до життя» [2, С. 76]. Людина здійснює себе у своїх власних духовних актах. Також і світ не є даним, а твориться кожним духовним актом людини.

Якщо оцінювати вплив на сучасну антропологію філософію Шелера, то стає цілком зрозуміло, який величезний вклад зробив у ній німецький мислитель. Адже у сучасності його ідеї продовжують зберігати їхнє

значення, залишаючись актуальними і до сьогодні. Безліч мислителів і дослідників опираються на філософію М. Шелера.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шелер М. Избранные произведения/ Макс Шелер; пер. с нем.: А. В. Денежкин, А. Н. Малинкин, А. Ф. Филлипов. – М.: Гнозис, 1994. – 413 с.
2. Лактіонова А. В. Філософська антропологія і філософія культури// Філософська думка. – 2013.– №5. – С. 73-79.

Шквира О. М. (Одеса)

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ М. БАХТІНА

Видатному російському мислителю ХХ ст. М. Бахтіну притаманне звернення до філософії людини, хоча на перший погляд може здатися, що його філософія не має прямого відношення до проблематики філософської антропології. Адже зазвичай творчість М. Бахтіна розглядають в контексті філософії культури. Але філософсько-антропологічні ідеї пронизують всю його творчість. В його діалогічній філософії відображаються ті проблеми, які входять в межі дослідження філософської антропології. Це насамперед, проблема цілісного розуміння особистості та ознак, які її характеризують.

Досліджуючи багатоманітний творчий доробок Бахтіна, можна стверджувати, що на його філософію неабиякий вплив здійснили філософсько-антропологічні ідеї німецького мислителя М. Шелера. Так само як і німецький мислитель, М. Бахтін наголошує на цілісному розумінні особистості, яка поєднує в собі різні виміри людської культури. «Три області людської культури – наука, мистецтво та життя – знаходять єдність тільки в особистості, яка долучає їх до своєї єдності» [2, С. 5].

Вплив М. Шелера на російського філософа можна прослідкувати на основі його розуміння поняття «дух». М. Бахтін висвітлює поняття «дух» в межах естетичних категорій, але воно побудовано на засадах філософсько-антропологічних ідей М. Шелера. Для німецького мислителя категорія «дух»

є центральною у його філософській антропології. Саме через це поняття М. Шелер розкриває сутність людини, вказує на її особливі ознаки, детермінує її як особистість. М. Бахтін зробив спробу по-новому трансформувати це поняття у контексті культури та естетики, висвітлюючи та розкриваючи його через свою концепцію діалогу. М. Бахтін, використовуючи категорію «дух», стверджує, що саме він надає цілісності особистості та розкриває її насамперед як духовну істоту.

Свої філософсько-антропологічні ідеї М. Бахтін розгортає у контексті діалогічної філософії. У філософії М. Бахтіна діалог виступає як універсальний засіб пізнання людини. Мислитель наголошував, що розкриття людини, її внутрішнього світу можливе лише в діалозі. Свою філософсько-антропологічну концепцію діалогу М. Бахтін розглядає на основі творчості Ф. Достоєвського, даній проблемі присвячена його праця «Проблеми творчості Достоєвського». Адаже головною темою творчості Достоєвського стала саме людина та її доля, вона виступала як центр буття, навколо якого все зосереджувалось. Достоєвський вважав, що головною задачею його творчості є розкриття людини та її внутрішнього світу. М. Бахтін стверджує, що вся творчість М. Достоєвського є діалогічною. Діалог тут присутній скрізь: не лише у розмовах героїв, а й у першу чергу у роздумах самої людини, у її переживаннях. В творчості письменника людина часто знаходиться перед вибором – вічним вибором між добром і злом, і цей вибір їй необхідно робити самій. Саме в проблемній ситуації, коли необхідно робити вибір, і відкривається справжня сутність людини, її ірраціональна природа [1].

Діалогічний метод на відміну від монологічного завжди орієнтований на пізнання іншої людини, але водночас із пізнанням «Іншого» людина в першу чергу розкривається сама. Тому можна стверджувати, що саме під час діалогу людина здійснює акт самопізнання на духовному рівні. Відбувається процес відкриття себе в «Іншому». Зрозуміло, що діалогічний метод є набагато ефективнішим, у порівнянні з монологічним, який має лише одну

єдину правильну точку зору. Такий підхід у пізнанні був властивий раціоналістичному світогляду Нового часу та створеного ним класичного образу науки. А діалогічний метод пізнання завжди звернений до особистості, до людських цінностей, до духовності людини, тобто до самого життя. Діалогічний метод завжди звернений на людину, повною мірою розкриваючи її духовну складову. На думку М. Бахтіна, діалог є справжньою подією життя, що твориться щохвилини. А людина в діалозі постає суб'єктом звернення, і не лише до інших, а й насамперед до самої себе. Однією з найважливіших рис діалогу є те, що він завжди залишається незакінченим, незавершеним, тобто це означає, що людина в діалозі завжди залишається відкритою до змін, розвитку, отже як наслідок людина стає спроможна піднятися над собою, подолавши саму себе.

Таким чином, М. Бахтін, продовжуючи традиції російської філософської думки та беручи за основу концепцію М. Шелера, також вирішував питання в межах філософської антропології, створивши свою власну філософсько-антропологічну концепцію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Советская Россия, 1979. – 320 с.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества/ Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.

СЕКЦІЯ 4

Релігієзнавство

Галуйко Р. М. (Львів)

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ ІКОНОБОРЧОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ Г. ФЛОРОВСЬКОГО

Богословсько-філософська полеміка іконошанувальників з іконоборцями (726-843 рр.) потребує виокремлення релігієзнавчого сегменту. Незважаючи на достатньо об'ємний масив досліджень з даної проблематики, «релігійна сторона трактувалась як дещо другорядне» [5, С. 351-352].

Ф. Успенський причини іконоборства виводить із східного (ісаврійського) походження візантійських імператорів [4, С. 379]. «Перед нами – важка проблема, яку не поясниш однією теорією впливу Сходу» [5, С. 358]. Г. Флоровський наполягає, що іконоборча суперечка була «не просто церковною чи обрядовою, а саме догматичною...» [5, С. 353].

Г. Флоровський пропонує зупинитися на таких текстах, як Лист Євсевія Кесарійського до Констанції. Лист Євсевія дослідники часто цитують, але не аналізують [5, С. 359]. У своєму Листі Євсевій відповідає Констанції, що ікона Христа не може передати справжній образ Христа, а тільки «образ раба». Уже відразу після втілення людський образ з'єднався з Божественним, а після Вознесіння Христос позбавився «образу раба» ставши Господом і Богом. Зображувати незображуване – означає уподібнюватися до язичеських ідолопоклонників [2, С. 58-73]. Г. Флоровський вважає, що основна думка Євсевія: «історичний» образ Христа «образ раба» поглинутий Його Божественним [5, С. 361].

Дослідник вважає, що погляди Євсевія у своїй суті орігеністські. Та й апеляцію іконоборців до Листа Євсевія серед освічених єпископів-іконоборців Г. Флоровський вважає прямим доказом розповсюдженості орігеністських поглядів у тодішній богословській думці. І хоча Оріген не

вважається Отцем Церкви, а лише Учителем, проте «для Флоровського він був великим учителем християнської духовності, яким би обмеженим і навіть у чомусь помилковим не було його вчення» [3, С. 317].

Але основний наголос, як зауважує Г. Флоровський, Ориген робив на відмінності тіла Христового від тілесності звичайної людини: «Він (Ісус – Р.Г.) всім тим, які Його бачили, представлявся не в однаковому вигляді і не з однієї і тієї ж сторони» [1, С. 569]. Саме таке розуміння Оригеном тіла Христового і спонукало Євсевія у своєму Листі написати про неможливість ні опису, ані зображенню Воскреслого Ісуса Христа, котрий відрізняється від земного Христа [5, С. 369]. В іконоборчій суперечці, точніше у богословській аргументації, Г. Флоровський бачить два еллінізми – символізм в іконоборців та історичність в іконошанувальників [5, С. 375].

Теза Г. Флоровського про те, що іконоборче богослов'я своїми ідейними положеннями виходить від Оригена, заставляє по-новому переглянути богословсько-філософську полеміку та прийти до висновків, що іконоборство варто розглядати не лише як реакційний соціально-політичний рух, але й як фундаментальну богословсько-філософську концепцію, що у своєму підґрунті має богословську основу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ориген. О началах. Против Цельса; пер. с греч. Л. Писарева. – СПб.: Библиополис, 2008. – 792с.

2. Сидоров А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (К вопросу об идейных истоках иконоборчества)/ А. И. Сидоров// Византийский временник. – Т. 51. – М., 1990. – С.58-73.

3. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского/ пер. К. Боголюбов// Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ/ Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. – М.: АО Издательская группа «Прогресс»: «Культура», 1995. – С. 307-366.

4. Успенский Ф. И. История Византийской империи. В 5 т.: Период III (610-716). Иконоборческий период (717-867)// Ф. И. Успенский. – Т.2. – М.: Астрель; Аст, 2005. – 624с.

5. Флоровский Г. Догмат и история/ Г. Флоровский; сост. Е. Холмогоров. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. – 487 с.

Горщар Т. С. (Дрогобич)

БЕЗУМОВНА МОЖЛИВІСТЬ

Моє зацікавлення Богом розпочалося з запитування: чому я можу пізнавати світ? Що надає достовірності, наприклад, моїм судженням? Повинен існувати якийсь критерій, гарант, який перевищував би умовне і міг би свідчити про нього. Дослухавшись до Канта, я прийшла до тези: якщо існують інтуїції, не продиктовані досвідом, але такі, що уможливають його, то має існувати деяке «інше» по відношенню до наявного, дійсного, суцього. Таке «інше» мало б бути, у протилежність суцьому, безумовним, абсолютним і вічним; однак воно перебувало би поза світом, щоб бути підставою світу.

Але оскільки Бог, абсолютне, – трансцендентний світу, він не може отримати визначеності в його категоріях. Чому ж людство споконвіків наголошувало: є начало «всього»? Емпіричною передумовою такої думки є світ, в якому бачиться нами деяка розумна впорядкованість. Лейбніцевий доказ, відтворений Кантом щодо цього моменту в його «Критиці чистого розуму» – звучить так: «Якщо щось і існує, то має існувати також і безумовно необхідна сутність». Однак лише людина переймається внутрішньою впорядкованістю світу, бо вона не володіє *власним* внутрішнім порядком, – або, як пише В. Л. Петрушенко, «вродженої, наперед наданої програми життя у людини немає, а тому людина сама повинна її знайти, сформулювати». З цієї причини людська істота вбирає в себе космічну гармонію.

Людині потрібен гарант дієвості й чистоти її пізнавальної здатності – щоб отримати істинне знання про правильний порядок світу і покласти розумний принцип в основу власного існування. Нехай навіть «гарант» є продуктом людської *уяви* – чи робить це його менш реальним в полі культури? Кант вказує наступний момент: «Ідеал вищої сутності є не щось інше, ніж регулятивний принцип розуму». Тобто нам не так цікаво, чи існує така сутність «де факто», як цікаво те, що з можливості її існування випливає обґрунтованість суцього. «Єдність цієї причини можна вивести з єдності взаємовідношення частин світу з достовірністю, а в тому, що виходить за межі спостереження, з *імовірністю*». Фраза «нам не так цікаво» може виникнути як висновок з непізнаності Бога і неможливості конкретної зустрічі з ним; а є й інша сторона: якщо ми не можемо «вхопити Бога за бороду», це не означає, що ми не здатні переступати межі суцього, до Бога прямуючи. Повноту, проте, перше слід тримати в полі свідомості як «сліпу точку», «річ-в-собі», вічний безкрайній горизонт нашого пошуку. Бог завжди перевищуватиме межі наших окреслень його, вислизаючи в «ніде» і «ніколи», – але суть не в цьому, а в тому, що він *має бути*: у вірі у смисл.

Однак абсолютне як таке повинне мати опору в собі, перевищувати окрему людську суб'єктивність; воно є лише ілюзією, доки не має інакшого, більш чіткого вияву, аніж віри в нього. Обґрунтування Абсолюту слід пов'язати з тим, *що* він обґрунтовує. Мова йде про крайню точку самоорганізації суцього – про «організм» Бога (Царство Боже) і його «органи» (Боголюдство). Отже, людина постановила безумовну (необхідну) можливість (припущення) існування Бога; і сутнісна робота людства полягає в обґрунтуванні цього припущення – обґрунтуванні постійному, *внутрішньокультурному*, трансцендувальному.

В переступанні меж суцього людина щоразу утверджує свою свідому причетність усезагальній інтуїції Бога; стверджує: світ існує, бо необхідно припускається його підстава. На цьому шляху людина є Бого-людиною і філософом, який має постійно переконуватись, що «ми у всякому випадку

можемо пізнати за допомогою одного лише розуму існування першосутності, але маємо лише трансцендентальне поняття про неї, а саме: лише як про сутність, що володіє всією реальністю», яку, однак, не знайти в межах світу як суще, а тому не можна визначити її точніше, аніж абсолютне, яке обов'язково припускається нами як можливість, до якої особистість прагне трансцендентним актом. Тобто робота щодо оформлення Бого-інтуїції, Бого-переживання, є основною справою кожного – заради власної сутності.

Дзвінчук Р. В. (Ужгород)

ПРАКТИЧНИЙ ВИМІР КАТЕГОРІЇ СВОБОДИ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ ПРАВОСЛАВ'І

Проблема свободи в українському Православ'ї як складової культурно-релігійного життя суспільства представляється однією з основних на шляху до національного самоствердження та реалізації євроінтеграційних процесів, що відповідають вітчизняному «духу часу», геополітичним викликам та розвитку суспільства в цілому. Віддавна поняття свободи є досить проблемною екзистенційною категорією, що супроводжує життя кожного індивіда, спільноти та народи. Складність полягає в самій суті людських переконань стосовно розуміння цієї категорії як цінності, практичного життя в орієнтації на Свободу як божественну цінність й винятково людський атрибут.

Останні події в нашій країні показали, що «Свобода» як категорія звеличення людини різними інституціями трактується по різному й впроваджується у вжиток суспільства теж дуже по-різному й іноді, у вигляді явного перевертня. На наш погляд, саме такою інституцією виявилась Українська православна церква.

Замість реального вивільнення людини від її внутрішніх вад та ведення її до високого рівня самосвідомості, чи, навіть мудрості, УПЦ продукує низку настанов, котрі, на справді створюють рабську свідомість (безвольність, несвободну людину). Перелічимо декілька з основних пунктів:

- у церкві людина постійно називається «раб», сотні разів на день, у всіх молитвах і службах. Не дивлячись, що згідно євангельського вчення людина – дитя Боже (взяти хоча б «Господню молитву» – «Отче наш», а не «володар», не «рабовласник»);

- культ священика, святого, старця, патріарха тощо та різні міфологеми про «послушаніє превише поста й молитви», що викривляє фундаментальний євангельський метод, який дав Син Божий, кажучи, що рід найбільш сильних злих духів виганяється саме постом і молитвою. Отці церкви чомусь «винайшли» більш дієвий метод ніж Христос. Тут, на наше переконання тут і нездорове трактування та пропагування «послушанія», аби просто упокорити людину церковній ієрархії. З часом це обов'язково приводить до болю, розколу людини між настановами та вибором свободи, розколу суспільства [1];

- низка заборон в церкві та орієнтація на традицію (на зовнішню атрибутику), котра далека від реальних внутрішніх змістів людської душі, її продуктивних перемін та особистісного росту;

- об'єднання церкви та держави із центром у Москві, що повномірно прослідковується в безлічі церковних текстів, де надмірно звеличується патріарх, імперська ідея та монархічні погляди як єдиний спасительний устрій. А в імперії, як свідчить історія, людське життя із його свободою не важливо, адже для утримування великих територій треба постійно витратити людський ресурс – воювати.

Узагалі, середньовічна складова в церкві сьогодні на диво присутня в різних своїх проявах. Люди в УПЦ (і в РПЦ) настільки відречені від власної свободи, від власної думки та здорового глузду, що свято вірять у винятковість однієї деномінації, ніби тільки в ній є благодать і спасіння. І ця ж церква у відповідальний і досить важливий момент повністю використовує свою «владу над людиною», настановляючи її віддати голос «за православного президента», котрий вигідний імперським інтересам. І, на жаль, як ми всі бачили в останні часи, це працює. На наше переконання, це

свідчить про те, що людська свобода в церкві у пригніченому стані й, виходить, що долю такого суспільства вирішує не сама людина, а церква. Про це яскраво говорить Е. Фромм: *«Спостерігаючи, як люди приймають рішення, доводиться дивуватися тому, наскільки вони помиляються, приймаючи за своє власне рішення результат підпорядкування звичаям, умовностям, почуттю боргу або неприкритого тиску»* [2. С. 152].

Така ситуація призвела до вельми болючого розколу суспільства й ці вади ще тривалий час доведеться виправляти теологам, психологам, філософам та іншим гуманітаріям.

ЛІТЕРАТУРА

1. Тернопільська громада УПЦ написала відкрите звернення митрополиту Онуфрію: «Ми, священники УПЦ, опинилися між горем свого народу і ворожою позицією Патріархії». Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/28129-mi-svyashheniki-upc-opinilisya-mizh-gorem-svogo-narodu-i-vorozhoju-poziciyeyu-patriarxiyi-ternopilaska-gromada-upc-napisala-vidkrite-zvernennya-mitropolitu-onufriyu.html

2. Фромм Э. Бегство от свободы /Пер. с англ. А. Лактионова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 284 с.

Жариков В. В. (Киев)

КОНТРОЧТЕНИЕ СЕКУЛЯРНОГО НЕОПАТРИСТИКОЙ

В 90-х годах прошлого столетия в английской теологии появилась новая богословская парадигма под названием Радикальная Ортодоксия (далее по тексту РО), ее основатель Джон Милбанк, который заявил, что «Я верю в экономическое равенство и демократию, но одновременно и в объективность истины и добродетели, в вознаграждение и поощрение добродетельных, а также в то, что добродетель должна корениться в традиции. Я одновременно и радикален, и консервативен, равно как и одновременно радикален и ортодоксален. Однако особый упор я делаю именно на радикальности – на единстве всего мистического тела Христова» [2]. Поэтому главным

приоритетом для Милбанка, является построение христцентричной системы, основанной на традиции и способной противостоять секулярному миру.

В своей книге Милбанк утверждает, что в христианскую эпоху, особенно до разделение Церквей человеческий мир был *sacerdotium* (священство) и *regnum* (царство), но благодаря Гроцию, Спинозе и Гоббсу началось вычитание понятия светского/ *regnum* (царство) из *sacerdotium* (священство) для построения рациональной парадигмы свободной от сакрального /религиозного. Отправной точкой для построения новой системы стало элиминирование «политической науки» из религиозного дискурса. Автономия «политической науки» в сфере знания стала возможна из-за того что новая наука сконструировала автономный объект – «политическое, понимаемое как пространство чистой власти» [5, Р. 44].

В конечном итоге мы имеем полностью секулярный XX век, две мировые войны и рационализм, который является базисом тоталитарных режимов. Поэтому главная задача РО это возвращение Бога в мир, из которого Он был удален. Миссия РО это «деконструкция современной светской социальной теории с позиций того мировоззрения, с которым эта теория находится в противоречии: в нашем случае это христианство» [5, Р. 1].

«Неопатристический синтез» – это проект заявленный прот. Георгием Флоровским и направлен реконструировать «дух отцов» в современном православном богословии. Каждый православный богослов должен строить свою систему на Священном Писании, Священном Предании и использовать современный язык, который понятен людям. Для этого надо иметь аскетический опыт, чувство истории и участвовать в евхаристической жизни Церкви. Тем самым каждый богослов чувствует как «дух отцов» красной нитью проходит через всю историю Церкви является ее продолжателем.

Деконструкция «секулярного» происходит не объявлением того, что мир является секулярным и неплодным, а через преобразование и углубление того или иного дискурса в сторону Божественного. Т. е. применение опыта

общения с языческим миром Григория Богослова, Василия Великого и др. средневековых богословов в современном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей Материалы к дискуссиям / Редактор-составитель Михаил Черенков. – К.: Дух и Литера, 2011. – 416 с.

2. Секулярность имеет тоталитарные наклонности. [Электронный Ресурс] / Джон Милбанк, Дмитрий Узланер / Русский журнал. – 2008. – Режим доступа к журн.: <http://russ.ru/Mirovaya-rovestka/Sekulyarnost-imeet-totalitarnye-naklonnosti>

3. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос. – 2011. – №3 (82). – С. 3-32.

4. Кырлежев А. Джон Милбанк: разум по ту сторону секулярного / Александр Кырлежев // Логос. – 2008. – №4 (67). – С. 28-32.

5. Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason/ Milbank John. – Cambridge, 2006. – 480 p.

6. Православное богословие и запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского Фонда «Христианская Россия» Научный редактор Кырлежев Александр. – М.: Духовная Библиотека, 2006. – 228 с.

7. Флоровский Г. Пути русского богословия / Георгий Флоровский. – К.: Путь к истине, 1991, – 600 с.

8. О Священном Писании. [Электронный Ресурс] / Георгий Флоровский / Богословские Статьи. – Режим доступа до журн.: http://www.kursmpda.ru/books/theology_bible_florovsky.htm

ЕВРЕИ КРЫМА: АНАЛИЗ РЕЛИГИЙ КАРАИМОВ И КРЫМЧАКОВ

Евреи в Крыму появляются в период греческой колонизации берегов Черного моря (II-I вв. до н.э.). Также существует мнение о переселении евреев с Кавказа [1, С. 24]. В VI в. формируется Хазарский каганат. В «Кембриджском документе» распространение в Хазарии иудаизма объясняется сосредоточением евреев, спасавшихся от преследований из других стран, а в «еврейско-хазарской переписке», письме хазарского царя Иосифа (X в.) указывается, что народ Хазарии чтит Тору и Талмуд, т. е. иудаизм принимается в ортодоксальной форме [1, С. 13]. В XVI-XVIII вв. различные группы евреев вливались преимущественно в раббанистские общины, представителей которых в сер. XIX в. стали именовать «крымчаками». В Крымском ханстве власти не различали евреев по конфессиональным нюансам. Обычно их называли «Яхуди», а в быту было распространено название «чуфут» [1, С. 29]. Крымчаки – этнолингвистическая общность евреев. Религия крымчаков – иудаизм. Название «Крымчаки», т. е. «еврей-крымчаки», впервые появилось в официальных русских источниках в 1859 г., возможно для того, чтобы отличить евреев-раббанитов, т. е. крымчаков, от Каримов [5, С. 604]. В документах до присоединения Крыма к России (1783 г.) члены общины именуется евреями. Численность крымчаков в н. XIX в. составляет около 600 человек, в к. XIX в. – 3345 человек. Уже в н. XIX в. до ВОВ численность крымчаков – 9,5-10 тыс. человек. Во время оккупации Крыма большое количество крымчаков было уничтожено нацистами, и в 1948 г. по всему Крыму насчитывалось всего лишь около 750 крымчаков, а на территории всего СССР – 1,5 тыс. человек [3, С. 265]. Рядом с крымчаками уже продолжительное время живут караимы.

Название «Караимы» в переводе с иврита «те, кто читает». Караимы исповедуют караимизм. Иудеи-раввинисты считают религию караимов иудейской сектой. В основе караимизма – Ветхий Завет. Караимы признают единственным источником веры Библию [2, С. 265]. Доктрина секты основана на отрицании раввинистическо-талмудической традиции. Караимы выработали собственную традицию – «бремя наследия». «Бремя наследия» – это корпус доктрин и установлений, которые обязательны для членов общины [4, С. 90]. Движение караимов появилось в Багдаде в VIII в. [6, С. 201]. А в Крыму караимы поселились в XIII в. [2, С. 222]. Основателем секты караимов считается Анан бен Давид, и первоначально секта называлась «ананиты». К караимам присоединились остатки секты исавитов и иудганитов, а также немногочисленные последователи различных антираввинистических ересей. Обращение к Библии как к единственному источнику Закона выражено в установленном Ананом принципом: «Тщательно ищите в Торе и не опирайтесь на моё мнение» [4, С. 91-92]. Караимы изучают Писание самостоятельно. Кроме принципиального расхождения в вопросе об Устном Законе, вероучение караимов по сути не отличается от иудаизма раббанитов. Основы учения караимов изложены в работе Ахарона бен Элияху из Никомедии «Эц хаим». Элияху бен Моше Башьячи и Калев Афендополо сформулировали 10 принципов вероучения Каримов [4, С. 93].

По результатам переписи 2014 г. караимов в Крыму и Севастополе насчитывалось 535 человек, а крымчаков – 228 человек [7]. Сегодня и караимов, и крымчаков одинаково признают частью еврейского народа. Они, жившие в Крыму ещё до появления татар на полуострове, и, следовательно, являющиеся коренным населением Крыма, сохраняют и в XXI в. свою религию, культуру в первоизданном виде. Однако об их религии, культуре, истории нам мало известно, и нужно делать всё возможное для распространения информации об этих народах, ведь именно эти народы

несут в будущее особую неповторимость еврейской культуры и иудейской религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евреи в Крыму. Краткий очерк истории иудейских общин Крыма/ Ю. М. Могаричев, И. И. Вдовиченко. – Симферополь: «Таврия – Плюс». – 1999. – 64 с.
2. Жданко Т. А. Караимы/ В. А. Тишков// Народы и религии мира. – Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 222.

Маляренко В. В. (Одеса)

ПРОБЛЕМА ВЖИВАННЯ ТЕРМІНА «ПРИВАТИЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ»

Досліджуючи релігійне життя у сучасному суспільстві, можна зустріти в літературі розгляд проблеми «приватизації релігії». Проте, це поняття неоднозначне, в різних джерелах воно не завжди позначає однакові процеси, що само собою становить проблему.

Т. Лукман та П. Бергер [5, С. 125], Х. Казанова [6] та Р. Бела [1, С. 296] під терміном «приватизація» розуміють перетворення релігії на приватну справу кожної людини. Така релігія стає результатом вибору, коли людина сама вирішує, яким віруванням надати перевагу. Вона виникає на основі різноманітних релігій та культів. Т. Лукман назвав її «невидимою». Наприклад, А. А. Панков наводить статистику, згідно з якою в Україні збільшується кількість людей, що вважають себе віруючими, але не відносять до певної церкви (релігійної громади) [3, С. 116]. Відмітимо: Х. Казанова, апелюючи до П. Бергера, наголошує на тому, що приватизація релігії – один з процесів, які протистоять секуляризації [6]. Під секуляризацією тут мається на увазі зменшення ролі релігії в житті людини та суспільства. Можна помітити, що таке розуміння приватизації існує в контексті опозиції індивідуальне-суспільне, або приватне-суспільне. Роботи, в яких воно зустрічається, як правило, відносяться до соціологічних досліджень.

Синонімом такої «приватизації» можна вважати поняття «індивідуалізація» або «егосинтонізація», за Е. І. Мартинюком [4, С. 81].

З іншого боку, термін «приватизація» вживається у більш буквальному, правовому значенні, коли на увазі мається відокремлення церкви від держави, свободу віросповідання, свободу совісті. Наприклад, В. Гараджа пише про те, що Дж. Локк бачив можливість поєднати релігію та соціальний світ у «приватизації» релігії [1, С. 116]. В такому значенні можна застосувати поняття «приватизація», коли йдеться про дослідження релігії Г. В. Ф. Гегелем. В «Лекціях з філософії релігії» Гегель наголошує, що релігія стає приватною справою, яка не стосується державної сфери, отже, релігія не повинна втручатися в справи держави [2, С. 405]. Така приватизація, навпаки, корелює з секуляризацією, з секуляризацією як відокремленням церкви від держави.

В самому терміні «приватизація», безвідносно до релігії, в інтерпретаціях його різними мовами криється неоднозначність.

Приватизація – процес передачі об'єктів державної або муніципальної власності у колективну або особисту власність.

Privatisierung (von lat. [privatus](#)) im engen Sinn bezeichnet die Umwandlung von [öffentlichem Vermögen](#) in [privates Eigentum](#).

Privatization – transferring (a business, industry, or service) from public (суспільне) to private ownership and control.

Схожі визначення ми знайшли в кількох словниках. В українській та німецькій мовах приватній особі протиставляється держава, а в англійській – суспільство.

Можливо, це і є джерело різного тлумачення вжитку терміна «приватизація» щодо релігії.

Вирішенням проблеми вживання терміна «приватизація релігії» на приватному рівні слід вважати чітке розмежування того, який зміст вкладають в це поняття різні вчені. Те, в якому розумінні використовується термін, визначає в даному випадку по-перше, предмет дослідження, адже

поняття «приватизація» може застосовуватися до абсолютно різних процесів, актуальних у сучасному релігійному житті, а по-друге, позицію дослідника, його методологію (соціологія релігії, філософія, можливо філософія права).

ЛІТЕРАТУРА

1. Гараджа В. И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей/ 3-е изд., переработанное и дополненное. – М.: ИНФРА-М, 2005. – С. 114-150, С. 287 – 296.

2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. –Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 400 – 408.

3. Історико-філософські та соціальні аспекти релігієзнавства / Одеськ. нац. ун-т. ім. І. І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослідження релігії»/ Ред. кол.: Е. І. Мартинюк, О. А. Івакін, В. А. Кравченко та ін. – Одеса: Наука і техніка, 2007. – С. 67-77, С. 111-121.

4. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України/ Компаративістські дослідження релігії/ Одеськ. нац. ун-т. ім. І. І. Мечникова: Наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослідження релігії»/ Ред. кол.: Е. І. Мартинюк, О. А. Івакін, В. А. Кравченко та ін. – Вип.10. – Одеса.: ФОП “Фрідман О.С”, 2012. – С. 76 - 83.

5. Руткевич Е. Д. Феноменологическая социология знания/ Е. Д. Руткевич / под ред. Л. Г. Ионина. – М: Наука, 1993. – С.121-143.

6. Лапшин О. Религия – поворот от приватности к социальности с точки зрения Хосе Казанова/ Режим доступа: <http://www.sfi.ru/statja/religija-povorot-ot-privatnosti-ksocialnosti-stochki-zrenija-khose-kazanova/>

Рогожинська А. Ю. (Одеса)

КОНЦЕПТ «ІЗОЛЬОВАНОГО Я» Ч. ТЕЙЛОРА

Не зважаючи на те, що в світовій науковій думці поряд з багатьма концепціями секуляризму виникають і концепції постсекуляризму, відзначаючи тим самим новий етап в дослідженні релігійної ситуації у світі, цікавість до перших не втрачається, а навпаки активізується. Варто

зазначити, що одним з сучасних філософів, який вирішив по-новому поглянути на секуляризацію як процес сучасного релігійного життя є канадський професор Ч. Тейлор.

Ч. Тейлор, формулюючи свою концепцію «секулярної доби», звертає нашу увагу на деякі елементи світогляду людей, які дуже змінились при переході західних суспільств від домодерну до модерної епохи: це і «розчаклування світу», і «виключальний гуманізм», і зміна відношення до часу. Але одним із найважливіших, на наш погляд, є концепт «ізолюваного Я» («buffered self»), який пропонує філософ для кращого розуміння секуляризованої людини. Отже пропоную зосередитись на ньому.

Як зазначає Ч. Тейлор, одним з найважливіших наслідків розчаклування світу стало перетворення «пористого Я» («porous self») в «ізолюване Я» («buffered self»). Ці два терміни вводить філософ для розмежування конкретного співвідношення людей зі світом і їх бачення його.

«Buffered self» досить цікавий термін. Варто зауважити, що при перекладі роботи Ч. Тейлора виникла ціла дискусія, коли справа торкнулася цього терміна (див. прим. перекл.: [1, С. 52]). Однак серед усіх варіантів (амортизоване, непроникне, опосередковане і т.ін. – всього близько 15) було обрано саме «ізолюване Я».

Варто згадати те, як це словосполучення пояснює сам Ч. Тейлор: «Для модерного, ізолюваного «я» відкрито можливість дистанціюватися, відсторонитися від усього, що перебуває зовні розуму» [1, С. 69].

Іншими словами, це така «яйність», яка не стикається з навколишнім світом (і при цьому вже не є вразливою для світу духів і потойбічних сил), а яка має якийсь прошарок між собою і оточуючим її світом. Прозорість «прошарку» залежить безпосередньо від «Я»: одні впливи воно може повністю відкидати, а іншим – частково відкриватися.

Ч. Тейлор відзначає, що в домодерному світі значення перебувають не тільки лише в розумі людини, а й у навколишніх його речах (крім того, і в численних «позалюдських» об'єктах). Це надзвичайно важливий момент:

фактично це говорить про те, що в секулярному світі всі речі, що впливають на людину, не є тим, що продукує смисли – за це відповідає тільки розум. «Натомість у зачаклованому світі значення вже існує ззовні нас, до початку нашого контакту зі світом...» [1, С. 63], пише Ч. Тейлор. Він пояснює, що в зачаклованому світі речі можуть вселяти значення і викликати чисто фізичні наслідки цих значень («вплив», «каузальна сила»). Іншими словами, «porous self» піддавалось цим впливам (одним із найяскравіших прикладів цього був страх одержимості), а наше «buffered self» вже вкрай вибірково ставиться до того, що на нього може впливати, а що ні.

Варто зауважити, що свого часу «пористість» (читай: вразливість) для злих духів приводила до висновку, що слід здійснювати певні дії, щоб нейтралізувати негативні впливи богів і духів. А ось «buffered self» може розглядати свою границю як буфер, завдяки якому ніщо не може його зачепити без його ж відома. Ч. Тейлор пише про нього так: «Таке «я» може розглядати себе як невразливе, як господаря значень речей, що існують для нього» [1, С. 69]. І це приводить «buffered self» до того, що у нього може сформуватися амбіційне бажання відмежуватися від усього, що розташоване за кордоном «яйності», а також приписати собі автономне існування.

Крім інших характеристик «porous self» має ще одну: в зачарованому світі принципово важливим був його зв'язок із суспільством, громадськістю. Фактично це ще одна причина віри: було практично неможливо, живучи в суспільстві, засуджувати загальну релігійну практику, не стаючи при цьому єретиком. Перш за все тому, що добробут усіх залежав від участі в ритуалі кожного члена спільноти, його відданості і побожності. Фактично, засудити або покинути ритуал, не зачіпаючи інших, було неможливо. «Селяни, які не брали участь у громадських ритуалах або засуджували їх, підважували ефективність спільних дій, а отже, наражали на небезпеку всіх і кожного» [1, С. 75].

Підсумовуючи все вищезазначене, варто сказати, що концепт «buffered self» – це ще одна з багатьох спроб мислителів ХХІ-го (і не тільки) століття

пояснити як і чому відбулась секуляризація в суспільному житті західної людини. В наступних дослідженнях ми б хотіли дослідити, наскільки цей концепт буде корисний для дослідження сучасного українського релігійного життя.

ЛІТЕРАТУРА

1. Тейлор Ч. Секулярна доба/ Ч. Тейлор/ Пер з англ. О. Панич. – Книга перша. – К.: Дух і Літера, 2013. – 664 с.

Цыганок А. А. (Одесса)

ТАЛМУДИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ И ЭКЗЕГЕЗА: КРАТКО ОБ ИСТОЧНИКАХ ИССЛЕДОВАНИЯ

Гаоны или гаоним – общее название группы вавилонских мудрецов, имевших наивысший авторитет в вопросах толкования отдельных отрывков Талмуда и решения галахических споров.

В отличие от раннего, поздний гаонический период характеризуется повышенным интересом к систематическому изучению талмудической экзегезы, а также, хотя и в меньшей степени, к ее методологическим приемам.

Перед исследователем работ по данной теме остро стоит вопрос источников. Многие из них были найдены при раскопках Каирской генизы и до сих пор не обработаны.

Крупнейшая работа по талмудической экзегезе приписывается р. Саади Гаону (882-942) и представляет собой комментарий на Мишну в отрыве от Гемары, что является нетипичным для вавилонской традиции и отражает влияние на автора палестинской раввинистической традиции [1]. Предполагается, что комментарий подобного плана был составлен Саадией и для других частей Талмуда, однако для подобного утверждения нет достоверных свидетельств. Возможно, что он был утерян, как и большая часть сочинений мыслителя [2].

Весомый вклад в толкование Талмуда (трактаты Брахот, Шабат и Хагига, а также первые три главы объемного трактата Бава Батра) внесли Шрира Гаон и его сын Гайя [3], хотя точный объем их трудов неизвестен, так как свидетельства о некоторых трактатах весьма сомнительны.

Не лучше обстоят дела и с изучением талмудической методологии. Скромный вклад Саади предваряли труды двух анонимных мудрецов, текст первого из которых, «Галахот кцувот ди-бней Маарва», вошел в сборник «Галахот гдолот» и представляет собой постановку ряда неразрешимых вопросов, на многие из которых до сих пор нет ответа. Второй текст, именуемый «Седер танаим ве-амораим», является более масштабным и содержит в себе исторический очерк представителей раввинистической традиции с древнейших времен до конца IX века [4]. Что касается самого Саади, то темы раввинистической истории и методологии разнесены по многим его произведениям.

Ценным источником является труд Шумэля Б. Хофни «Китаб аль-Мадхаль ила илм аль-Мишна валь-Талмуд» («Книга введения в науку Мишны и Талмуда»), состоящая из 145 глав различного объема [5]. В нем рассматриваются проблемы достоверности традиции, структуры Мишны, полемики между таннаями, а также содержится фундаментальное исследование Вавилонского Талмуда, включая основы талмудической диалектики и методы извлечения из текста галахи.

В целом, научные представления о приемах и методах исследования Талмуда, базирующиеся на имеющихся источниках, довольно разрозненны и нуждаются в систематизации и детальном исследовании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Sussman, Kitvey-Yad u-Mesorot-Nusach.
2. Allony, Alfat al-Mishnah.
3. Assaf, Tequfat ha-Geonim we-Sifrutah.
4. Abramson, Le-Toledot Nusach Seder Tannaim we-Amoraim.
5. Abramson, Peraqim min Sefer Mevo ha-Talmud.

Черненко А. О. (Київ)

ОСОБЛИВОСТІ ОРГАНІЗАЦІЇ ІДІЯЛЬНОСТІ ВСЕСВІТНЬОГО СОЮЗУ СВОБОДОМИСЛЯЧИХ ТА МІЖНАРОДНОГО ГУМАНІСТИЧНОГО І ЕТИЧНОГО СОЮЗУ

На сьогодні свободомислячі представляють духовну течію, основною якістю якої є признання беззаперечного права розуму на критичний розгляд релігії та вільного дослідження оточуючого світу. Термін «вільнодумство» в сучасних умовах вважається дещо застарілим, більш актуальним його аналогом за своїм змістом є свобода думки, в поодиноких випадках інакодумство [4]. Ще в XVII столітті англійський філософ А. Коллінз запропонував термін «свободомислячі», котрий використовувався першопочатково у боротьбі з релігійною нетерпимістю, церковним догматизмом та авторитаризмом. «Під свободним мисленням, – пише Коллінз, – я розумію застосування розуму, що полягає в прагненні дізнатися значення якого б то не було положення, у розгляді характеру доказів «за» чи «проти» нього і в судженні про нього у відповідності з уявною силою або слабкістю цих доказів» [2].

З кінця XIX – середини XX століття, в зв'язку з процесами демократизації суспільства, в світі набувають популярності різні організації свободомислячих. Велика кількість національних союзів, котрі виступають за гуманістичні настрої, права та свободи людей, організуються до всесвітніх організацій, зокрема: Всесвітній союз свободомислячих (1880 р) і Міжнародний гуманістичний і етичний союз (1952 р).

Всесвітній союз свободомислячих (ВСС), заснований 1880 року в Брюсселі, до 1936 року був відомий як «Міжнародна організація атеїстів та свободомислячих», організований бельгійськими та голландськими інтелігентами, вченими та суспільними діячами. Відповідно до уставу ВСС, необхідно боротися проти антинаукового характеру релігії, світобачення має носити раціоналістичний характер, церква повинна бути відділеною від держави, дотримання свободи совісті та вселенського гуманізму.

Відбувається спрямування всієї діяльності організації на збагачення ряду моральних цінностей, які покращать життя індивідуальної людини в соціумі, де сама людина буде сконцентрована на потязі людини не до природних інстинктів, на чому наголошував ще Фройд, а на згоді, мирі та благополуччі. Об'єднаннями свободомислячих випускаються газети та журнали: «DerFreidenker» (Австрія, Вена), «DeVrijdenker» (Бельгія, Антверпен), «TheFreethinker» і «TheMonthlyRecord» (Великобританія, Лондон), «LaRagione» (Італія, Рим), «DerFreidenker» (Швейцарія). Популярним видом спілкування є кібер мова, або ж спілкування в мережі інтернет, зокрема, різноманітні відеозвернення, проморолики, сюжетні фільми.

Міжнародний гуманістичний і етичний союз (МГЕС) був заснований 1952 року в Амстердамі і продовжує антиклерикальні традиції, притаманні всій традиції свободомислячих. Маніфест МГЕС пройшов ряд етапів та доповнень, але в його основі йдеться про заохочення самобутності гуманізму, розробку сильної і впливової організації, яка дбатиме про розповсюдження розуміння гуманізму по всьому віту, розмежування релігії та держави. Відповідно до статуту МГЕС, гуманізм є демократичною і етичною життєвою позицією, яка стверджує, що людина має право і обов'язок надати сенс і форму своєму життю [5]. Створення більш гуманного суспільства за допомогою етики, заснованої на людських та інших природних цінностях в дусі розуму і вільного дослідження через людські можливості. Сьогодні МГЕС представляє 6 мільйонів членів із 100 організацій в 40 країнах світу. Він сприяє розвитку нетеїстичної моралі і вміщує в собі консультативний статут при ООН, ЮНЕСКО та ЮНІСЕФ. Кожні два роки МГЕС проводить міжнародні конгреси, які стосуються різноманітних питань щодо охорони здоров'я, екології, прав захисту людей та тварин. Організатори МГЕС займали досить активну позицію в організації різних питань ООН, серед таких представників були і лорд Джон Байд Орр, перший голова Всесвітньої продовольчої організації, Джуліан Хакслі, перший генеральний директор ЮНЕСКО, Брок Чисхолм, перший голова

Всесвітньої організації захисту здоров'я. Кожного року МГЕС проводить Міжнародний конгрес з гуманізму, в 2014 році він відбудеться в університеті Оксфорду і його темою стане: «Свобода думки і слова» [5].

Незважаючи на велику кількість інтерпретацій поняття «гуманізм», основу натуралістичного гуманізму розробив Корліс Ламонт, що став ґрунтом для оформлення такої більш пізньої версії гуманізму, як світський. Його книга «Філософія гуманізму», відображає ряд аспектів, які стали основними і для МГЕС. Надприродне за ним, лише форма міфу, а найповнішим виявом буття є саме природа; людина є продуктом природної еволюції, свідомість людини діє нерозривно з діяльністю мозку, після смерті вона не матиме шансу вижити [3]. Людина повинна жити узгоджено із розумом, незважаючи на процеси минулого, повинна творчо підходити до майбутнього вибору. Етика є основа всіх людських цінностей і має бути визначальним джерелом у відносинах; індивідуальне благо має прямо пропорційно дорівнювати благу загалу; естетичний досвід стане одним із важливих реалій сучасності. Коліс Ламонт закликає до створення довгострокової програми по забезпеченню життя людей на всіх етапах розвитку як духовних, так і матеріальних. Все це можливо, якщо людина користуватиметься своїм розумом та науковим методом в економічній, соціальній, екологічній сферах, не забуваючи про важливість гуманізму. «Гуманізм – це не нова догма, але філософія, що розвивається, залишається завжди відкритою для експериментальної перевірки, нових фактів та суворих суджень» [3]. Всесвітній союз свободомислячих та Міжнародний гуманістичний і етичний союз схожі за своїм спрямуванням, цілями та орієнтаціями, організацією благодійних фондів, допомозі нужденним тощо, але важливими рисами, що їх відрізняють є те, що ВСС – агностична просвітницька організація, а МГЕС – організація світського гуманізму, як основа світоглядних орієнтацій сучасної людини. В ХХІ сторіччі актуалізується рух на поєднання свободомислячих (невіруючих) та віруючих, з тим, що ціль у них одна – «благо, любов та милосердя у всьому світі».

ЛІТЕРАТУРА

1. Движение свободомыслящих: Теория и практика: Реф. сб. – М.: ИНИОН АН СССР, 1992. – 175 с.

2. Английские материалисты XVIII в. Собрание произведений в 3-х томах (Сер.Философское наследие)/ Пер. И. Б. Румер – М.: Мысль, 1967. – 550 с.

3. Lamont C. The philosophy of humanism. – L., 1961. – XXI, – 243 p.

4. Moral problems in contemporary society: Essays in humanistic ethics / Ed. by Kurtz P. – Buffalo (N.Y.); L., 1973. – 301 p.

Архів офіційного сайту МГЕС в електронному вигляді:
[<http://www.iheu.org/directory/Humanist%20Periodicals.htm>].

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

СЕКЦІЯ 1

Логіка та методологія пізнання

Бурса А.-Л. – студентка історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Крыж ная Е. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Московая Е. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Пагурец В. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Попова Ю. В. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Романов А. А. – аспірант філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Рубский В. Н. – студент філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Скарбовійчук Д. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Тишко А. П. – студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Чайка П. В. – студент Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Шохов А. С. – аспірант філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

СЕКЦІЯ 2

Соціальна філософія і філософія історії

Белявская Е. К. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Кисельников А. А. – студент факультету психології Московського державного університету імені М. В. Ломоносова.

Ковальчук Ю. В. – аспірантка філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Колесникова Е. В. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Маляренко В. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Мацькив В. В. – студент філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова.

Нарольская А. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Остапова В. В. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Павлюченко А. М. – студент філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Патин І. – студент історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Петрушкевич Т. Ю. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Рогожинская А. Ю. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Рожковская В. Н. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Ткаченко Н. А. – аспірантка філософського факультету Одеського

національного університету імені І. І. Мечникова.

Ядвижина А. С. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

СЕКЦІЯ 3

Філософія культури і філософська антропологія

Акимова Д. С. – аспірантка філософського факультету Московського державного університету імені М. В. Ломоносова.

Богачева Ю. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Волощенко А. К. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Геллер А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Ергеева Е. И. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Ильченко И. А. – студентка Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського.

Козакова О. І. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Московская Е. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Настасийчук Е. С. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Норенков А. О. – студент філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Осецкая Н. Д. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Остапова В. В. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Пагурець В. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Полянська Т. І. – студентка Київського національного університету імені Т. Г. Шевченка.

Полякова В. О. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Родян М. В. – аспірантка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Рыжкова Д. С. – аспірантка Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

Рубский В. Н. – студент філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Терещенко І. В. – здобувач філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Ушакова Ю. О. – ст. викл. кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Фомичьова А. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Харитонов О. Л. – здобувач філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Шевчук Е. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Шквира О. М. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

СЕКЦІЯ 4

Релігієзнавство

Горщар Т. С. – студентка історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Дзвінчук Р. В. – аспірант Української богословської академії Карпатського університету.

Жариков В. В. – студент Київської Духовної Академії.

Загурская М. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Маляренко В. В. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Рогожинська А. Ю. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Циганок А. А. – студентка філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова.

Черненко А. О. – студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.