5. Кастанеда К. Учение дона Хуана. Отдельная реальность. Путешествие в Икстлан. Сказки о силе / Карлос Кастанеда; [пер. с англ. М.Добровольский, А.Сидерский, И.Старых]. – М. : ООО Издательский дом "София", 2004. – 608 с.

6. Психологія. З викладом основ психології релігії: навчальне видання / [під ред. Юзефа Макселона, пер. з пол. Т.Чорновіл]. – Львів : "Свічадо", 1998. – 320 с.

7. Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры: монография / Андрей Григорьевич Сафронов. – Х. : ХГАК, 2004. – 304 с.

8.Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния (1.160 kb) [Электронный ресурс] / Евгений Александрович Торчинов. – СПб. : Центр "Петербургское востоковедение", 1998. – Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев). – Режим доступа к библиотеке : http:// psylib.org.ua/books/ torch01/index.htm

9. Харнер Мишель Дж. Путь шамана или шаманская практика. Руководство по обретению силы и целительству [Электронный ресурс] / Мишель Дж. Харнер.

10. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода [Электронный ресурс] / МирчаЭлиаде. – К. : "София", 2000// Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев). – Режим доступа к библиотеке : http:// psylib.org.ua/ books/ eliad01/ index.htm

11. Zaehner R.C. Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praternatural Experience / R.C. Zaehner. – London: O. U. P., 1973. – 256 p.

References

1. Gurevich P.S. Kul'turologija: ucheb. posobie / Pavel Semenovich Gurevich. – M. : Znanie, 1996. – 288 s.

2. Danilin A.G. LSD. Gallucinogeny, psihodelija i fenomen zavisimosti / Aleksandr Gennadievich Danilin. – M. : ZAO Izd–vo Centrpoligraf, 2002. – 521 s.

3. Zhyrtujeva N.S. Modyfikacij' mistychnogo dosvidu v religijnyh tradycijah svitu: monografija / Natalija Sergij'vna Zhyrtujeva. – Herson: Vydavnyctvo HDMI, 2009. – 327 s.

4. Kastaneda K. Iskusstvo snovidenija. Aktivnaja storona beskonechnosti. Koleso vremeni / Karlos Kastaneda; [per. s angl. A.Kostenko, A.Siderskogo, I.Staryh]. – M. : OOO Izdatel'stvo "Sofija", 2007. – 608 s.

5. Kastaneda K. Uchenie dona Huana. Otdel'naja real'nost'. Puteshestvie v Ikstlan. Skazki o sile / Karlos Kastaneda; [per. s angl. M.Dobrovol'skij, A.Siderskij, I.Staryh]. – M. : OOO Izdatel'skij dom "Sofija", 2004. – 608 s.

6. Psyhologija. Z vykladom osnov psyhologii' religii': navchal'ne vydannja / [pid red. Juzefa Makselona, per. z pol. T.Chornovil]. – L'viv : "Svichado", 1998. – 320 s.

7. Safronov A.G. Religioznye psihopraktiki v istorii kul'tury: monografija / Andrej Grigor'evich Safronov. – H. : HGAK, 2004. – 304 s.

8. Torchinov E.A. Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psihotehnika i transpersonal'nye sostojanija (1.160 kb) [Jelektronnyj resurs] / Evgenij Aleksandrovich Torchinov. – SPb. : Centr "Peterburgskoe vostokovedenie", 1998. – Biblioteka Fonda sodejstvija razvitiju psihicheskoj kul'tury (Kiev). – Rezhim dostupa k biblioteke : http:// psylib.org.ua/books/ torch01/index.htm

9. Harner Mishel' Dzh. Put' shamana ili shamanskaja praktika. Rukovodstvo po obreteniju sily i celitel'stvu [Jelektronnyj resurs] / Mishel' Dzh. Harner. – Rezhim dostupa k knige : http:// e–puzzle.ru/page.php?al=mishel_dzh_xarner__put_s

10. Jeliade M. Joga: bessmertie i svoboda [Jelektronnyj resurs] / Mircha Jeliade. – K. : "Sofija", 2000 // Biblioteka Fonda sodejstvija razvitiju psihicheskoj kul'tury (Kiev). – Rezhim dostupa k biblioteke: http:// psylib.org.ua/ books/ eliad01/ index.htm

11. Zaehner R.C. Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praternatural Experience / R.C. Zaehner. – London : O. U. P., 1973. – 256 p.

Zhirtueva N. S., *Doctor of Philosophy, the head of humanitarian, natural and technological sciences department of Kyiv State Maritime Academy named after hetman Petro Konashevich–Sahaydachniy(Ukraine, Sevastopol), zhr_nata@bk.ru*

Mystic study of Carlos Castaneda and tradition of shamanism in the culture of the 20th century

One of the directions of development of shamanism traditions in contemporary culture is the mystic study of Carlos Castaneda. It can be classified as immanent dualistic study intended for "merging" with the spiritual Absolute (Infinity), with the purpose of "releasing". The material being is admitted to prevent the release of. The main value is the Adherent's consciousness, which must transform itself from an egocentric into enlightened (released) state in the mystical practice. The methods of the mystical practice of Castaneda include disciplinary asceticism and psychosomatic exercises, as well as an original technique of meditative contemplation, which refers to the technique of self–control and control of psychic force. The tradition of shamanism was used in the youth counterculture and promoted the beginning of psychedelic culture, which cannot be considered a recreation of shamanism practice, as well as a kind of mystical practice of enlightenment. It is oriented towards variety of means to escape reality, to be self–absorbed egocentric consciousness with the help of artificial and natural psychedelics.

Keywords: *immanent dualisticmystic tradition, egocentric consciousness, enlightened consciousness, shamanism, pseudomistics, psychedelic culture.*

Жиртуєва Н. С., *доктор філософських наук, зав. кафедрою гуманітарних, природничих та технічних дисциплін, Севастопольський факультет морського транспорту Київської державної академії водного транспорту ім. гетьмана П. Конашевича–Сагайдачного (Україна, Севастополь), zhr_nata@bk.ru*

Містичне вчення Карлоса Кастанеди и традиція шаманізму в культурі XX сторіччя

Традиція шаманізму представлена у містичному вченні Карлоса Кастанеди, котре постає іманентним дуалістичним вченням, спрямованим на "злиття" з духовним Абсолютом (Безмежністю). Свідомість адепта в процесі містичної практики трансформується з егоцентричної в просвітлену (звільнену). Містична практика Кастанеди включає дисциплінарний аскетизм, психосоматичні вправи і медитативне споглядання. Психоделічна культура не відноситься до практики шаманізму та містики просвітлення.

Ключові слова: *іманентна містична традиція,егоцентрична свідомість, просвітлена свідомість, шаманізм, псевдомістика, психоделічна культура.*

* * *

УДК 165.62:114

Лимар О. В.
аспірантка філософського факультету, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ), lymarchyk@gmail.com

Зв'язок тілесної рухливості та сенсу простору (на основі робіт Девіда Моріса)

Проаналізовано філософське тлумачення поняття "простір" сучасним філософом Девідом Морісом. Продемонстровано як філософ, наслідуючи феноменологічну традицію, а саме Едмунда Гусерля, Моріса Мерло–Понті, Мартіна Гайдеггера та інших, розвиває це поняття. Зокрема, він пояснює, як простір та тілесність взаємопов'язані та чому простір набуває екзистенційного та навіть соціального значення. Тіло розуміється як вихідна точка у формуванні досвіду. Сенс простору не дається попередньо, не належить суб'єктові чи об'єктові, а дається в русі тіла до світу, на межі їх перетину. Отже, тілесна рухливість та сенс простору завжди пов'язані. Сенс просторовості пов'язаний із етичною сферою, адже рух тіла до світу – це завжди рух і до інших, рух в певній ситуації. Питання просторовості пов'язане з поняттям турботи, а місце постає як місце турботи, укоріненої в тілі. Отже питання просторовості існування передбачає, на думку Девіда Моріса, відповідальність перед іншими.

Ключові слова: *простір, місце, тілесність, глибина, рух, сенс, турбота.*

Проблематика тілесності як спосіб людського існування досліджується перш за все у феноменологічній традиції. Проблематика тілесності як соціокультурного феномену, суспільного способу буття у світі має багатоманітний розгляд у філософській думці: феноменології, екзистенціалізмі, структуралізмі та постструктуралізмі. Вона набуває особливої важливості у зв'язку з дослідженням тілесності, де простір набуває екзистенційного значення. Тому постає питання, як саме простір та тілесність пов'язані. Це в свою чергу дає відповідь на питання про формування та сенс досвіду. У зв'язку з цим пропонується дослідити тіло як вихідну позицію формування простору.

Проблематика простору в його екзистенційному значенні розглядається у творах Едмунда Гусерль. Засновник феноменології починає досліджувати

пов'язує її з тілесністю. У подальшому ця тема розвивається іншими представниками феноменології та інших філософських шкіл – Жан Поль Сартра, Сімони де Бовуар, Мартіна Гайдеґґера, а особливого значення вона набуває в роботах французького філософа Моріса Мерло–Понті. Серед сучасних авторів варто зазначити – Едварда Кейсі, Джефа Малпаса, Ї–Фю Тюана, Девіда Моріса та інших. У зв'язку з цим пропонується дослідити тіло як вихідну позицію формування простору. У цій статті пропонується розглянути концепцію сучасного філософа Девіда Моріса, яка присвячена дослідженню базису відчуття простору та зв'язку його з соціальним існуванням.

Девід Моріс виходить з постулату, зазначеного попередніми дослідниками теми тілесності та просторовості в межах феноменологічного методу, про те, що просторове відчуття є базисом не лише соціального досвіду, але й основою перцептивного досвіду загалом. Варто зазначити, що простір розуміється не як переосмислений через призму науки, а як початковий, вихідний – як "життєвий простір" ("lived space"). Проблематика, на думку Моріса, вимагає вивчення перцепції в термінах рухливого тіла [3, с. 53–55].

Девід Моріс звертається до попередніх досліджень в рамках теми просторовості та тілесності, зокрема до одного із основоположників цієї теми – Моріса Мерло–Понті. У "Феноменології сприйняття" Моріс Мерло–Понті надає тілу центральне місце у своїй філософії. Саме він зробив акцент на живому тілі як вихідній точці будь–якого досвіду, а отже і філософії [1, с. 115–116].

Девід Моріс прагне переосмислити доробок Мерло–Понті, зокрема праці "Феноменологія сприйняття", "Видиме та невидиме" та дослідити поняття "тілесна схема" через поняття "рухливість".

Філософ показує, як рухливе тіло по своїй суті відкрите світові, як схема та значення перцепції не належать закритому тілові–суб'єктові, але вкорінене в тіло, що по своїй суті розвивається, тіло, яке приймає перцептивне значення за допомогою осягнення світу, тіло, яке є одночасно і соціальним, і визначеним своєю топологією.

У своїй основній роботі "Сенс простору" у цілому він досліджує два питання: по–перше, зв'язок перцепції та топології рухливого тіла та, по–друге, сенс глибини та орієнтації, що випливають з такої топології у її відношенні до місця. Дослідник також звертає увагу на те, як цей сенс укорінений в тілесній рухливості та розвиток, а отже, як тілесна рухливість набуває соціального значення.

Але обидва ці питання взаємопов'язані, адже рухливе тіло є тілом в певному місці, і тіло, яке розвивається в певному місці, є просторовим тілом. Наше розуміння простору випливає з перехрещення рухливості та місця, а саме розвиваючої рухливості та місця. Це перехрещення матиме етичний аспект, адже тіло соціальне і таке, що розвивається, є завжди тілом, поміщеним в етичну ситуацію.

Девід Моріс зазначає, що традиційно дослідники аналізують глибинну перцепцію ніби вона повністю має місце у суб'єкті, що сприймає, або ж повністю поза перцепієнтом, тобто у світі. Але, дослідник, підкреслює, що обидва варіанти є хибними, адже глибинна перцепція має місце поміж перцепієнтом та світом; глибинна перцепція є перцепцією відношення суб'єкта до місця, яке він займає, і це відношення включає життя та рухливість. Перцепція не відноситься ні лише до перцепієнта, ні лише до світу, що сприймається, а є перехрещенням між ними. Таким чином, дослідження глибини та просторової перцепції укорінене в перехрещенні тілесності та світу [5, с. 51–52]. Це в свою чергу вимагає дослідження тіла як рухливого, соціального та такого, що розвивається. Водночас це дослідження веде до етичного сенсу в межах сенсу просторового.

Це дослідження починається з дослідження рухливої спрямованості тіла (дослідження базується на основі концепції тілесної схеми, запропонованої Морісом Мерло–Понті; тілесна схема по суті є рухливою схемою, яка організовує себе в межах тіло–світового руху). Тіло, яке маніфестує подібну рухливу тілесну схему виражає спрямованість тіла та світу в габітуальних та жестових рухах. Сенс вираження повністю походить від "топології експресивності", топологічної обмеженості, відношення тіла та місця, внутрішньо притаманного їм. У свою чергу спрямованість глибини та орієнтації повністю залежить від такої топології, а це водночас веде до переосмислення ролі простору. Далі висновки можна розглянути в рамках сфери етики.

Перцепція з'являється на рівні перетину тіла та світу, і цей перетин залучає рух, такий, що конституює рухливу схему перцепції. Автор підкреслює, що тілесна схема не є видом системи, обумовленої рухом, але сама конституюється в русі: схема в русі, яка надає сенс перцепції [5, с. 79–80]. У подальшому дослідник продовжує розглядати це питання, уточнюючи: яким саме чином відбувається конституювання цієї схеми, якою вона є насправді, і звідки з'являється власне сенс. На ці питання можна дати відповідь, на думку вченого, досліджуючи габітуальний аспект рухливої схеми перцепції і звернувшись до рухливої схеми перцепції як до феномену, що розвивається та виражається.

Таким чином, рухлива схема є "структурою–в–русі" ("structure–in–movement") [5, с. 55]. Тілесна схема не є власністю суб'єкта, але проявляється лише в русі до світу. Відкритість речей з боку перцепієнта та світу, уможливлює тілесну схему, що випливає з руху, який перетинає і тілесність, і світ і є первинним по відношенню до їх розрізнення. Проблема тоді переосмислюється: чому подібний рух з'являється як схематизований в першому місці? Девід Моріс посилається на Анрі Бергсона та його онтологічну стратегію і концепцію обмеження. Тіло–світовий рух обмежений, і це обмеження призводить до наступних обмежень. Розвиток ще більш складних обмежень всередині самого руху поєднує тіло та перцепцію, а отже, маніфестує тілесну схему. Схема не є трансцендентною по відношенню до суб'єкта. Водночас вона і не є механізмом, накладеним на тіло [5, с. 93].

Тілесна схема з'являється в рухливості самого тіла. Отже, тіло–світовий рух, поєднаний в складну фігуру, маніфестує схему для нас як для спостерігачів. Але на рівні того, що Анрі Бергсон називає чистою перцепцією, перцепція все ще не має суб'єкта, а отже тіло не має ні схематичності, ні значення для самого

себе. Сенс народжується у народженні схематичності, у русі, який перетинає тіло та світ. Цей перетин є основою досвіду та його осмислення.

Дослідження сенсу веде нас до питання вираження, жесту, звичної сприйнятливості, осмислення, а отже до топології умісцевленого тіла як топології, що обмежує експресивний рух осмислення. У тілі, яке розростається в русі та водночас умісцевлюється, сенс з'являється через взаємне обмеження та спів–імплікацію руху, що поширюється в просторі та розвитку, який простягається в часі. Тому тіло постає відкритим до перетину місця та часу, а сенс не постає з відокремленого джерела поза сенсом, поза цим рухом. Скоріше сенс постає в постійному русі становлення та розвитку. Концепція топології вираження допомагає нам прослідкувати цей рух та обмеження всередині його самого. Сенс постає з топології тіла, чи навіть влучніше сказати, топологій тіл. Водночас просторовий сенс базується на сенсі соціальному.

Як було зазначено вище, сенс з'являється на перетині тіла та світу, у постійному русі цього перетину, і цей перетин не можна розуміти як постійну точку. Цей перетин має внутрішню структуру, топологію охоплення, простягення через простір та час. Тіло–світовий рух, обмежений топологією, узагальнює межі перцепції: внутрішні межі по відношенню до тіла як до місця, та зовнішні межі по відношенню до більшого місця. Наше відчуття глибини повністю залежить від тіло–світового руху, топології обмеження перцепції, або доречніше сказати, що ця глибинна граматика (структура) сама обмежує тіло–світовий рух так, що він визначає межі перцептивності. Отже, сенс глибини перш за все виражений в термінах цих меж. Глибинна перцепція складається з меж тіло–світового руху [5, с. 29].

Сенс глибинної перцепції не базується на граматиці, геометрії, когнітивних структурах, але в межах руху, продукованого тіло–світовим рухом, обмеженого топологією обмеження. Такий сенс безсумнівно вкорінений в перетин тіла та світу. Необхідно додати, що подібний сенс міг бути досліджений лише в рамках дослідження тіла, що надає вираження рухові, і, за природою якого, рух здійснює вираження.

Топологія обмеження перетинає тіло та світ, перетинає тіло через речі та ширші місця. Це веде до теми турботи, до якої звертався ще Мартін Гайдеґер. У його екзистенційній аналітиці Дазайн в "Бутті та Часі" він підкреслює, що саме турбота є екзистенційною конституюючою нашого існування. Турбота розширює межі нашого існування до дечого більшого, аніж ми самі. Без турботи, на думку Гайдеґера, для нас не було би ні світу, ні речей.

Наше дослідження передбачає перед–об'єктивну, тілесну турботу, турботу в русі. Тому, на думку Девіда Моріса, постулювати, що топологія обмеження простягає нашу тілесність у просторі та часі, а також укорінює в певному місці, означає сказати, що наша тілесна рухливість конститутивно "огорнена" в турботу про речі в певних місцях. Рухливе тіло "перекладає" речі в межах термінології власних рухів. Топологія обмеження постулює, що зіткнення безмежно об'ємних тіл та речей розгортається на обмежуючих поверхнях. У точках перетину світу та тіла, ми не маємо справу з завершеними величинами, але з величинами, які рухаються у напрямку узагальнення меж (перцепції). Тому тіло, протяжне у просторі та часі, полишає цей екзистенційний тягар на ці межі зустрічі тіла та світу. Без турботи про речі, вони б ніколи не стали доступними для нас у сприйнятті.

Продовжуючи тему турботи в межах філософії Моріса Мерло–Понті, варто підкреслити реверсивність як маркер турботи в межах руху, де тіло та світ даються один одному у сприйнятті [4, с. 159].

Тіло постає поза самим собою в турботі, і турбота вже міститься в умісцевленні тіла, а отже й наданні йому сенсу [5, с. 127–128].

Отже, як ми бачимо, тема місця та простору пов'язується з темою турботи. Місце постає як місце турботи. Тут Девід Моріс посилається на роботи Едварда Кейсі, зокрема на його основну роботу у дослідженні теми простору – "Фатальність місця", підкреслюючи внутрішній зв'язок між місцем та турботою, зв'язок, укорінений в тілесності.

Однак топологія тіла, яка надає сенсу глибині не є лише топологією функціонального обмеження, але є топологією турботи в русі, турботи в місці. Емоційне та турботливе ставлення тіла до самого себе в певному місці, надає сенсу просторовій орієнтації.

Як зауважує Девід Моріс, наше відчуття орієнтації не вкорінене в нейронні структури, апріорну інтуїцію та ін. Воно вкорінене у способі руху захоплення світу та глибинній тілесній схемі, топології тіла, яке може відкривати або не відкривати себе світові і навпаки. Топологія знаходження обмежує тіло–світовий рух, а відповідно, викликає рух, який обмежує рух "вгору" та "вниз". У цьому русі, у зустрічі або незустрічі інших речей та місця, ми знаходимо емоційний сенс та цікавість до місця.

Емоційність у даному контексту не варто розуміти в рамках традиційного підходу, коли вона трактується як вторинне ставлення до світу, яке знаходиться на базисі сенсорних або когнітивних відношень. Емоційність варто розуміти в рамках підходу Мартіна Гайдеґера та Моріса Мерло–Понті, які переривають цю традицію. Емоція є фундаментом, основою нашого орієнтаційоного ставлення до світу. Мовлення, мислення, на думку Девіда Моріса, є лише похідними, ускладненнями емоційного буття, нашої до–об'єктивної турботи про існування у світі.

Вище ми вже зазначали про сенс глибини, який вкорінений в обмеженому тіло–світовому русі. Глибина залучає тіло рухатись до подальшого місця, а відповідно й залучає турботу до руху. Але центральною проблематикою для Девіда Моріса є не просто тіло, яке рухається в напрямку ширшого місця, але тіла, що саме себе зустрічає. У глибині ми рухаємось турботливо, але такий турботливий рух є все ж частиною буття тілом, а отже, тіло не здатне себе дистинціювати, осмислити цю турботу. Розщеплена орієнтація ставить турботу у центр уваги у формі фантому землі, слідів емоційного зв'язку буття вгору чи буття вниз на землі. Якщо наше відчуття глибини є причиною турботи про буття, то є очевидним, що у відчутті орієнтації ми можемо віднайти турботу про турботу: турботу не лише про буття у місці, але й турботу про саме це місце, в якому ми рухаємось, і про

шлях, яким ми турботливо рухаємось в певному місці у власних очах та в очах інших.

Таким чином, глибина є виміром буття в той час, як орієнтація є рефлексією (сприйняттям) буття.

Наш сенс орієнтації включає рухливу турботу про місце в очах інших, того, що греки називали "етос" – звички та традиції певного народу.

Отже, сенс простору походить від руху буття поміж інших. Наш сенс простору відноситься до тіло–світового руху, до рухливої схеми перцепції. Але тіло рухається розростаючись, і розростається рухаючись. Це твердження та вищезазначені постулати ведуть до відкриття етичного виміру життєвого простору.

Сенс простору не відноситься ні до якого роду наперед даного простору, але є моделлю тіло–світового руху, моделі, яка пов'язує їх сенс у процесі розвитку від обмежень у вираженні топології тіла. Можна прослідкувати подальші наслідки цієї теорії – наслідки у сфері соціальній та етичній. Топологічні обмеження, які узагальнюють сенс простору, не просто поміщені в індивідуальні тіла, або навіть на перетин тіла та землі. Вони знаходяться на перетині тіла та соціального світу. Цей перетин розвивається, він не є просто кінетичним, але залучає емоційну турботу в рух. Сенс простору не лише обумовлює природню тілесну топологію, він обумовлює сенс соціально–етичного розвитку та випадки емоційності та зацікавленості, які фігурують у такому розвитку.

Наш сенс простору відноситься і тримається на рухливому, емоційному бутті у світі, на можливості позиціонувати і пов'язувати себе з соціальним простором і нашим місцем у ньому. Наш сенс простору коливається залежно від змін в нашому емоційному, соціальному, рухливому та позиційному стосунку до світу.

Отже, Девід Моріс, зокрема в одній зі своїх основних робіт – "Відчуття простору" – звертається до здобутку попередніх представників феноменологічної школи, які досліджували тему тілесності та просторовості, зокрема він розвиває ідеї Едмунда Гусерля, Моріса Мерло–Понті, Мартіна Гайдеґґера свого сучасника Едварда Кейсі та інших. Дослідник зазначає, що наше тіло перетинається зі світом, з соціальним світом. Наш сенс простору відноситься до цього перетину, що і надає цього сенсу. Сенс простору не є простою реконструкцією вже готового, наперед конституйованого просторового порядку або ж вмістилища, в якому ми б були розміщені. Напротивагу концептуальній тенденції укорінювати досвід у суб'єктивності або ж свідомості, замкненій на самій собі, або ж у замкненому тілі, Девід Моріс наголошує на тому, що наш сенс простору свідчить про те, що досвід є рухом, відкритим до світу [2].

Учений продовжує досліджувати проблематику та зазначає висновки, які випливають з вище зазначеного постулату, у сфері етики, простору та місця.

Девід Моріс пов'язує місце та простір. Місце є тим, що відкриває просторовість, яку ми вибудовуємо в русі. Місце є тим, що надає осмисленості нашому рухові у простір, скеровує цей рух. Місце не є обмеженим, але тим що обмежує сенс просторовості, а тому простір та місце не варто ототожнювати.

Наш сенс простору надає значення життєвим моментам. Автор зауважує, що відчуття глибини виражає турботу про рухливе буття у місці, та відчуття орієнтації виражає турботу про цю турботу. Наша артикуляція відчуттям простору є, таким чином, рухом від смерті як певного обмеження, рухом який трансформує обмеження в дещо інше – нон–сенс перетворюється на сенс. Подібно до нашої орієнтованості вгору–вниз, ми розуміємо своє життя, через призму позицій, які змінюють наш спосіб надання сенсу певним життєвим моментам.

Сенс просторовості відкриває етичну сферу стосунків один з одним. На перетині тіла та світу, тіла та соціального світу, ми стаємо відповідальними за інших. Наслідуючи філософський доробок Моріса Мерло–Понті та Жан–Поль Сартра, Девід Моріс наголошує, що етичне та просторове взаємопов'язані. Отже, етичні відношення мають подвійну структуру: це відкритість до інших через відкритість до руху, місця, соціального, природи.

Список використаних джерел

1. Моріс Мерло–Понті. Феноменологія сприйняття. Пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.

2. Marchetti, Giorgio. Commentary on David Morris' The Sense of Space. Доступний з http://www.mind–consciousness–language.com/comm.htm [Електронний ресурс].

3. Morris, David. Casey's Subliminal Phenomenology: On Edging Things Back into Place // Exploring the Work of Edward S. Casey. Giving Voice to Place, Memory, and Imagination. – Bloomsbury, 2013. – P. 53–61.

4. Morris, David. The enigma of reversibility and the genesis of sense in Merleau–Ponty // Continental Philosophy Review. – Volume 43, Issue 2 – Springer Netherlands, 2010. – P. 141–165.

5. Morris, David. The sense of space. – New York : State University of New York Press, 2004. – 222 p.

References

1. Moris Merlo–Ponti. Fenomenolohiya sprryynyattya. Per. z fr., pislyamova ta prym. O.Yosypenko, S.Yosypenko. – Kyiv : Ukrayins'kyy Tsentr dukhovnoyi kul'tury, 2001. – 552 s.

2. Marchetti, Giorgio. Commentary on David Morris' The Sense of Space. Dostupnyy z http://www.mind–consciousness–language.com/comm.htm [Elektronnyy resurs].

3. Morris, David. Casey's Subliminal Phenomenology: On Edging Things Back into Place // Exploring the Work of Edward S. Casey. Giving Voice to Place, Memory, and Imagination. – Bloomsbury, 2013. – P. 53–61.

4. Morris, David. The enigma of reversibility and the genesis of sense in Merleau–Ponty // Continental Philosophy Review. – Volume 43, Issue 2 – Springer Netherlands, 2010. – P. 141–165.

5. Morris, David. The sense of space. – New York : State University of New York Press, 2004. – 222 p.

Lymar O. V., *Ph.D student of the Department of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), lymarchyk@gmail.com*

The coherence of corporal moveability and the sense of space (based on the works of David Morris)

Philosophical understanding of the term "space" by David Morris is analysed in the article. It is demonstrated, how the philosopher, basing on the phenomenological tradition, in particular on the works of Edmund Husserl, Morris Merleau–Ponty and Martin Heidegger, amplifies this term. In particular, he explains how space and corporality cohere with each other, and why space gets existancial and even social meaning. The sense of space is not given before, it belongs neither to the subject, nor to the object, but it is given in the movement of the body towards the world, on the cross line. Therefore there is always a connection between corporal moveability and the sense of space. The sense of space is also connected with the ethic sphere, because the movement towards the world is always the movement to the others, the movement in a certain situation. The question of spaciality is connected with the problem of care, because the place is always the place of care, rooted in corporality. Consequently, as for David Morris, the question of spaciality involves responsibility before the others.

Keywords: *space, place, corporality, depth, movement, sense, care.*

Лымарь О. В., *аспирантка философского факультета, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), lymarchyk@gmail.com*

Связь телесной подвижности и смысла пространства (на основании работ Дэвида Морриса)

Проанализировано философское понимание понятия "пространство" современным философом Дэвидом Моррисом. Продемонстрировано, как философ, наследуя феноменологическую традицию, а именно Эдмунда Гуссерля, Морриса Мерло–Понти, Мартина Хайдеггера и других, развивает это понятие. В частности, он объясняет, как пространство и телесность взаимосвязаны и почему пространство приобретает экзистенциальное и даже социальное значение. Тело понимается как исходящая точка формирования опыта. Смысл пространства не дается наперед, не принадлежит субъекту или объекту, но дается в движении тела к миру, на границе их пересечения. Таким образом, телесная подвижность и смысл пространства всегда связаны. Смысл пространства связан с этической сферой, ведь движение тела к миру – это всегда движение к другим, движение в определенной ситуации. Вопрос пространственности связан с понятием заботы, ведь место является местом заботы, укорененном в теле. Соответственно, вопрос пространственности существования предполагает, по мнению Дэвида Морриса, ответственность перед другими.

Ключевые слова: *пространство, место, телесность, глубина, движение, забота.*

* * *

УДК 141 32

Мельник В. В.
доктор філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук ДВНЗ "Донбаський державний педагогічний університет" (Україна, Краматорськ), gileya.org.ua@gmail.com

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ САМОТНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ПРОЗІ АНАТОЛІЯ ФЕДЯ

У статті актуалізується увага на екзистенціалові самотності у філософській прозі Анатолія Федя, що визначає її сутність та культурне оточення. Розглядається самотність яка невід'ємно пов'язана зі страхом, що породжує відчуття тривоги та жаху. Завданням є естетична спадщина А.Федя. ,що розкриває свій зміст тільки через іншу культуру, за принципом подвійного дзеркала (інша справа, якщо людина і культура постають проти існування "центру", як у постмодернізмі). Тому самітність людини, культури (як спосіб і мета відкриття буття) є екзистенціально необхідною ланкою та умовою в довгому ланцюгу соціокультурних взаємозбагачень, культурних дій. Споконвічний трагізм людини полягає в тому, що часто боязнь самотності одного виду штовхає на відмову від суверенності ради ілюзії єднання, але, на жаль, із такими ж порожнистими, ідентичними істотами, тобто у володіння "поганої самітності".

Ключові слова: *самотність, природа, свідомість, культура, людина, соціальний простір, рефлексія, світогляд, сутність.*

На сьогодні самотність виступає одним із базових людських екзистенціалів, її онтологічною основою є повне або часткове відчуження людиною власної сутності; у сучасному пострадянському соціальному просторі самотність та пов'язані із нею страхи значною мірою зумовлені розривом суспільного просторово-часового континууму внаслідок загострення міжіндивідуального та міжнародного протистояння, характерного для конкурентного суспільства. Самітність є відчуттям, яке виражає вказані процеси. Невід'ємними ознаками самотності є відчуження та відчай.

Актуальною для самої людської свідомості самотність є природна і, яке супроводжує народження та розвиток людини доти, доки не прийде смерть, яка розкриває сутнісну суперечливість, парадоксальність та багатовимірність страху як соціального феномену в його антропологічних та екзистенціальних вимірах; страх як екзистенціал буденності, граничних ситуацій та граничного буття є важливим чинником життя соціуму;

Глибинні роздуми щодо значення самотності в суспільстві маємо у С. К'єркегора. М. Гайдеггера, Ж. Сартра М. Бердяєва, К. Блюма, Д. Бохофнера, К. Брука, К. Бурдаха, Я. Буркхардта, М. Вовеля, А. Гагаріна, Р. Генона, А. Гуревича, М. Еліаде, О. Морозова, В. Соловйова, В. Янкелевича. К. Ясперс досліджує онтологічну самотність, яка пов'язана із переживанням власної кінцевості і лежить в основі особистісного буття людини. Особливо важливими є концептуалізація "граничної ситуації", здійснена К. Ясперсом, та міркування М. Бердяєва про складну діалектику екзистенціалів смотності, нудьги, туги та страху в філософії А. Федя.

Сьогодні в філософській прозі А. Федя свідомість, що рефлексує, і пережила хоч би одного разу досвід буття, так чи інакше приходить до думки про те, що повнота буття є лише різновидом небуття, що буття, як вічне вислизання, не наділене сутністю. А те, що завжди залишається, як деяке необхідне середовище свідомості, яку не можна знищити і якої не можна уникнути – це самотність свідомості, відчуження, і тривога перед нею та самим життям. За якусь хвилину подумки проскочило усе її минуле життя, через другу – виросли палаци майбутнього, через третю – все щезло. Самокритично зазначила, що щира і відверта душа не здатна вивести її в люди, бо в розхристану душу плюють усі, кому не ліньки. Про це й мамка каже, що дуже я відкрита, точніше – відверта, у мене й вода у гузні не встоїться… (А. Федь. Оклад с5)

Екзистенція визначає вільне існування без мети та мотивації, що викликає не зрозумілий відчай, який виникає з страху небуття.

Як тільки свідомість відкриває своє буття настільки, наскільки вона його розуміє, вона стає безнадійно самітньою; настільки вона існує, наскільки вона є одинокою. Жива, існуюча свідомість – це завжди самотня свідомість, яка відчуває відчай та тривогу перед не буттям із-за гріховності людської природи..

Завданням є дослідити страх самотності в філософській прозі А. Федя, що знаходиться в природі людини,бо вона метафізично самотня і знаходиться у відчаї. У філософа самотність, жахлива бездомність є смислом дійсного існування людини, її істинне буття. "Сама структура людської свідомості сформована глибокою і споконвічною самотністю".На мить зупинилася і замріяно втупила в далину очі, посміхнулася рум'яними ямочками щік уявному відставному солдатові у вилинялій гімнастерці під ремінь з бляхою. Та ще чого тільки й не нараяла собі. То вже як забуває фантазія української жінки – одним присідом може намалювати з хижі палац, з пагорба – гору. Зараз їй треба виходити з ситуації.

Згідно з міркуваннями Гуссерля, самотність є основною методичною вимогою, необхідною для здійснення трансцендентальної редукції, яка є єдиним шляхом осягнення Ego в акті виведення за дужки всього чуттєво-емпіричного світу, людей і самого подолання страху прокляття та емпіричного Я. Це дозволяє виявити всередині свідомості інтерсуб'єктивність Я, здатність свідомості виконувати безкінечну множину своїх модусів, так званих трансцендентальних Інших. Це можуть бути і минулі стани Я, і спогади про них, що переживаються зараз, або ж майбутнє Я, співіснуюче як