ГІЛЕЯ: філософія в інформаційну епоху

Студентський культурологічний часопис

Випуск №6

Львів 2014

Гілея: філософія постмодерної доби. Студентський культурологічний часопис. Випуск 6. – Львів: Малий видавничий центр філософського факультету ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 136 с.

Редакційна колегія: проф. Мельник В.П., Дарморіз О.В., Колесник І.М.

Відповідальний за випуск: Дарморіз О.В.

Науковий редактор: Дарморіз О.В., Колесник І.М.

Літературний редактор: Колесник І.М.

Макетування, комп'ютерне верстання: Колесник І.М.

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2014.

ЗМІСТ

Філософія

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЧИННИК СУЧАСНОСТІ **5**

КАТЕГОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ТЕОРІЇ УТИЛІТАРИЗМУ ДЖОНА СТЮАРТА МІЛЯ **13**

УПАНІШАДИ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ „КІНЕЦЬ ВЕД" ТА КОНЦЕПТУАЛЬНА ОСНОВА ІНДУЇЗМУ **31**

ЕТИЧНИЙ ВИМІР ГРОМАДЯНСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ: ДІЯ, СТРАХ ТА МУЖНІСТЬ **43**

Культурологія та історія культури

МІСТО ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН **53**

ДИСИДЕНТСЬКИЙ РУХ ШІСТДЕСЯТНИКІВ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ **66**

АНТЕЇЗМ ЯК ХАРАКТЕРНА РИСА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ **79**

ВІДОБРАЖЕННЯ ЯПОНСЬКИХ МОТИВІВ У МИСТЕЦТВІ ІМПРЕСІОНІЗМУ **91**

МИТЕЦЬ ЯК ВИРАЗНИК НАРОДНОЇ ДУШІ В ЕСТЕТИЦІ НІМЕЦЬКОГО РОМАНТИЗМУ **103**

Есеїстика

МАРГІНАЛІЇ МАРГІНАЛА (ИЛИ КАРАНДАШОМ ПО РАБОТЕ ШЛЕМКЕВИЧА) **115**

Навколофілософські студії

ПАЛІАТИВНЕ ЛІКУВАННЯ ЯК ПРОТИДІЯ ЕВТАНАЗІЇ **122**

ВАЖЛИВІСТЬ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДОШЛЮБНОЇ ЧИСТОТИ ТА ВІРНОСТІ В ШЛЮБІ **127**

ЦІННІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ У ВЧЕННІ ІВАНА ПАВЛА ІІ **132**

Філософія

ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЧИННИК СУЧАСНОСТІ

У. Барановська
аспірант кафедри теорії та історії культури

Постмодерна культура створюючи новий тип світогляду, відкриває перед людиною нові концепти, але поряд з цим примножує кількість запитань на які необхідно знайти відповіді. Правий був Декарт, коли говорив, що розширюючи межі пізнання, межі невідомого збільшуються вдвічі.

Напевно, варто поставити знак рівності між термінами «сучасніть» та постмодернізм. Адже, більшість дослідників серед яких Дарендорф, Боулдінг, Канн, Тоффлер, Ліотар, Делез, Гватар, Бодріяр, вбачають основні характеристики постмодерністської епохи у сучасному суспільстві.

Що ж таке «сучасність»? За визначенням Ярошенко Т.М. це «актуалізоване буття. Те що

відбувається тут і зараз і спонукає до дії» [7, с.95]. Продовжуючи свою думку дослідниця акцентує, що «сучасність передбачає покоління живих людей – XX ст.. – поч. XXI ст..»[7, с.95]. Отже, до сучасності можна віднести все те, що відбувається і репрезентує XX – XXI ст.

Сучасна соціокультурна реальність характеризується обмеженими естетичними смаками споживачів, їх низьким культурним рівнем, плутаниною в символах, споживацьким ставленням до мистецтва, руйнацією духовних цінностей і традицій. Всі ці тенденції супроводжується домінуванням «масової культури», що спонукає до розвитку масової свідомості.

Серед наслідків домінування масової культури в суспільстві виділяють такі:

- кунсюмеризація суспільства;
- лібералізм як сучасна ідеологічна система;
- гендерні виміри культури;
- інформаційне суспільство та віртуальна реальність;
- явище глобалізації;

Всі ці явища, наповнюють сучасний соціокультурний простір новими тенденціями, легко втілюються у масовому середовищі. Адже, «маскультура» – то є просто комерційна культура, тобто певна продукція, що її виробляють для масового споживання. Її споживачі – це однорідна маса. Така культура є шаблонною, придатною для маніпулювання. Це культура, що її споживають пасивно, з вимкненим мозком [6,с.25].

Згадуючи про фактор маніпуляції масовою людиною, беззаперечним є той факт що основну «зомбуючу» роль відіграють засоби мас-медіа та

Інтернет. Назвавши постмодерністський період – інформаційним, Д. Белл вказав на основне досягнення цього періоду, якщо не на основну його проблему. У своїй книзі «Прихід постіндустріального суспільства» він стверджує, що «розвиток інформаційного суспільства та виробництва призведе до перевороту в техніці та технології виробництва, а також змінить характер соціальних відносин. Соціальні відносини, які створюватимуться новою інформаційною мережею, не будуть більше трудовими відносинами індустріального суспільства. Можемо споглядати виникнення зовсім іншого типу соціальної структури на противагу уже існуючому»[2]. В основі нових соціальних відносин Д. Белл вбачав знання, які доступні пересічному споживачеві. Саме знання, інформація і є основними «інструментами» сучасності.

Та за дуже короткий часовий відрізок інформація із посередника для комунікації між людьми перетворилась на середовище існування людей. Цю закономірність вдало пояснює російський дослідник А. Прохоров: «Хід розвитку західної цивілізації такий, що інструменти та знаряддя, спочатку функціонували як прості посередники, що в міру ускладнення перетворились на так зване інструментальне середовище. Принципова відмінність між інструментом та інструментальним середовищем полягає в тому, що інструмент за своїми масштабами значно менший, аніж людина, і навчитись ним користуватись досить легко. А інструментальне середовище за своїми масштабами значно більше, ніж людина і тому вимагає тривалого навчання та постійного перебування в ньому»[5]. Дослідник визначив, що занурення людини в інструментальне

інформаційне середовище починається в період Нового часу.

Розростаючись і переплітаючись між собою, мережі інструментальних середовищ протягом останніх трьох століть стали середовищем існування людини, а за останні кілька десятиліть сформували новий простір взаємодії людей – віртуальну реальність.

Проблема з якою стикається сучасна людина полягає у розумінні чи втраті моменту розмежування цих двох площин: віртуальної – породженої інструментальним інформаційним середовищем, та реальної – природного, соціального середовища існування людини.

Адже, критичною точкою в рамках злиття людини та комп'ютера в теоретичному дискурсі є ситуація, яка виникає при розмиванні меж між внутрішнім та зовнішнім, між «моїм» та «чужим». Дослідниця феноменології людського тіла В. Подорога зазначає, що «я-відчуття відокремлюється від власного тілесного образу, «моє тіло» не тільки перестає бути моїм, воно перестає бути органічною та психофізичною єдністю… Втрачається здатність відчувати межі власного тіла… не існує кордонів, що відокремлюють та пов'язують внутрішні події життя тіла з зовнішніми» [4,с.217]. Злиття телетехнологій з системами симуляції віртуальної реальності висунули питання про феномен тілесної телеприсутності. Людське тіло в його найбільш соціально значущих проявах виявилося залученим до світу кіберпростору, де одержало можливість виконувати цілий ряд різних операцій — стрибати, плавати, битися тощо.

С. Жижек пояснює, що реальне – обмежене межами реальності, а все що існує поза реальністю

(буттєвий світ людини) – це необмежений нічим простір, простір людської уяви. «З точки зору реальності, реальне – всього лише безформна пляма, а уявне реальне розмиває контури реальності»[3, с.25].

Можливо саме тому емпірична реальність та віртуальна реальність сьогодні практично не роздільні. Не обмежуючи людську уяву, розширюючи просторово-часові межі, віртуальна реальність «поглинає» свого користувача. «Чорна діра» кіберпростору затягує все більші маси людей у світову павутину.

Так все ж, за визначенням С. Жижека, сьогоднішній стан можна назвати перехідним, і саме тому ми здатні побачити, що ми втрачаємо і що здобуваємо. Адже, «коли ми гарненько освоїмось з новими технологіями, то втратимо подібну якість бачення»[3, с.25]. Отже, ми займаємо привілейоване становище «зникаючого медіатора». І справді, кіберпростір не робить виключень за расовими, соціальними, гендерними ознаками. Саме в ньому кожен з нас може бути, як самим собою, так і втіленням власної фантазії. Доступність інформації, зв'язки з людьми на інших континентах, миттєві повідомлення, он-лайнова комунікація – сьогодні це звичайні, буденні речі. Та поряд з цими надбаннями людина втрачає свою людськість. Почуття, емоції, які ми не можемо передати через інтерфейс, хоча і знаходять заміну в такому символі комунікації, як «смайлик», далеко не завжди відображають психологічний стан людини. Крім того, люди в інтернеті представлені редуційно: як набір продукованих ними ж текстів, насичених додатковими (здебільшого не притаманними людині) елементами.

«З появою глобальної інформаційної павутини над територіальним /урбаністичним /архітектурним простором нашого світу утворився третій кібернетичний простір…З цього моменту людство не можна розділити фізичними перепонами чи часовими відстанями»[1, с.13]. Такий зв'язок з допомогою інтерфейсів комп'ютерних терміналів створив найбільший вплив на положення різних категорій людей. Це призвело до руйнації міжлюдських відносин на рівні «горизонтальної взаємодії». «Екстериторіальніть еліт забезпечена матеріальним способом – фізична недоступність для всіх у кого немає вхідної перепустки»[1,с.15]. Крім того, швидкий зв'язок, постійне оновлення інформації притуплює і подавлює людську пам'ять. Перенасичений інформацією простір існування людини безпосередньо чи опосередковано вимагає від неї сприйняття цієї інформації. Таким чином людина по-перше втрачає смислове наповнення отриманого знання, по-друге їй стає все важче психологічно сприймати інформаційні потоки, як наслідок емоційне виснаження та відчуження первинної (життєвоважливої) інформації. Непотрібне, завуальоване, а головне спрощене знання перетворює людину на «інформаційного зомбі».

Зрозуміло, що на сучасному етапі людині важко буде відмовитись від технічних засобів комунікації, від Інтернету та всіх пов'язаних з ним переваг. Але, оцінити пріоритети і недоліки третього простору необхідно, щоб не втратити функцій медіатора між реальним буттєвим світом та кіберпростором.

З вищезазначеного можна вказати на такі переваги інформаційного суспільства, як розширення просторово-часових меж, збереження інформації за

допомогою її постійної фіксації, можливість постійної опосередкованої комунікації між людьми. Напротивагу цьому, кіберпростір має ряд недоліків: інформаційне суспільство легко піддається маніпуляції, руйнація між людських відносин,відчуження духовного світу людини, перенасичення інформацією, розмивання меж між буттям та віртуальністю.

Список використаної літератури

1. Бауман З. Глобализация последствия для человека и общества / З. Бауман – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
2. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://financepro.ru/economy/7849-d.-bell.-grjadushhee-postindustrialnoe-obshhestvo.html
3. Жижек С. Киберпространство,или невыносимая замкнутость бытия / С. Жижек // Искусство кино. – 1998. – №1. – с. 25
4. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию / В.Подорога – М.: Ad Marginem, 1995. – 340 с.
5. Прохоров А. Третя реальність. - [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.strana-oz.ru/2005/4/tretya-realnost
6. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі. – Акта, 2005. – 358 с.
7. Ярошенко Т. Сучасність як філософська категорія та етична проблема / Т. Ярошенко // Тези звітної наукової конференції філософського

факультету. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – Вип. 8. – С. 94–97.

КАТЕГОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ТЕОРІЇ УТИЛІТАРИЗМУ ДЖОНА СТЮАРТА МІЛЯ

Т. Назарук
Студент 5-го курсу культурології

Сучасне суспільство здебільшого керується прагматично-утилітарними установками у різних сферах діяльності. Проте принцип корисності розуміється вузько та відокремлено від морально-етичних норм. Часто людина опиняється в ситуації коли вона змушена робити вибір між загальною моральною цінністю та індивідуальною вигодою. В часи моральної кризи, до яких можемо віднести й наше сьогодення, вибір людини швидше схиляється на користь індивідуального інтересу із нехтуванням свого професійного обов'язку або зазіхання на свободу, безпеку, майно іншої особи. Проголошені сучасні цінності – індивідуальна свобода, право на власність та безпеку, часто створюють ситуацію конфлікту між свободами індивідів. Або навпаки, надмірне зацікавлення у власній вигоді спонукає людину порушити свободу та права іншої людини. Де починається межа, яка забороняє одному індивіду або владі зазіхати на права та свободи іншого у вирішенні індивідуальних чи суспільних питань? Це питання турбувало багатьох мислителів протягом історії людства. Зважаючи на соціальні, економічні та політичні умови сучасного суспільства, звернення до теорії утилітаризму є достатньо актуальним. Як сумістити індивідуальну вигоду із суспільною та залишатись при цьому моральною людиною

досліджується англійським мислителем XIX ст. Джоном Стюартом Мілем. Актуальність поглядів англійського філософа XIX ст. полягає в спробі узгодити такі різні, за своїм змістом та методами реалізації, цілі в регуляції людських стосунків як добробут суспільства, права людини та свобода індивіда, або використовуючи більш радикальні антитези: користь – свобода, суспільство – індивід.

Моральна філософія Джона Стюарта Міля містить три вагомих концепти, який кожний окремо розвивається у незалежну теорію: принцип корисності або найбільшого щастя як основний та вирішальний критерій моральної поведінки, ідея громадянської свободи та права людини. У даній статті розглядається категорія справедливості в теорії утилітаризму Дж. Ст. Міля та досліджується проблема їх узгодженості із принципом корисності.

Найбільш докладно утилітаристська концепція Дж. Ст. Міля викладена в творі «Утилітаризм» (1861) написаному для періодичного видання «Fraser's Magazine», який друкувався протягом трьох місяців у 1861р. як серія есе. На той час такого роду видання ще не були складовою частиною академічної науки. Читачі журналу були поміркованими радикалами, а не активною суспільно-політичною читацькою аудиторією. Алан Раян у передмові до сучасного видання «Утилітаризму» зазначає, що есе було написано Дж.Ст.Мілем по-перше для роз'яснення непрофесійним читачам «достатньо елементарної істини» – моральність може бути обґрунтована без релігії; по-друге: переконати, що утилітарист так само добре здатний, як і будь-хто інший, виконувати свій обов'язок тільки тому, що це є його обов'язок, без скритих мотивів. Відтак корисність або задоволення

можуть бути розцінені як критерій остаточної перевірки поведінки на «добру» або «погану» [8, с.13-14].

Серед завдань будь-якої етичної концепції є визначення критеріїв, згідно яких можлива оцінка в площині справедливо – несправедливо. Відтак оцінка вчинку згідно критерію справедливості логічно зумовлюється певним моральним принципом. В концепції утилітаризму за моральну настанову у проблемі вибору індивіда править принцип корисності або найбільшого щастя, що в свою чергу може суперечити ідеї справедливості. Отже, справедливо чинити в теорії утилітаризму – означає робити вибір у здійсненні вчинку з огляду на принцип корисності або найбільшого щастя. Але подібний наслідок є лише одним із можливих варіантів етичних концепцій утилітаризму, зокрема прямої форми утилітаризму: «моральна оцінка об'єкту (дії, мотивації, політики) повинна здійснюватись за результатом у його пропорції до загального щастя» та акт-утилітаризму: «Дія є правильною у тій мірі, наскільки її наслідки для загального щастя є як мінімум такі ж самі добрі як наслідки альтернативної дії»[4, с.1671-1672]. Звідси, акт-утилітаризм визнає, що дотримуватись таких загальновизнаних принципів як чесність, вірність, не лиходійство потрібно тільки тоді, коли це має найкращі наслідки.

Дж.Ст.Міль усвідомлює, що найбільші складнощі у визнанні доктрини корисності або щастя стосуються критерію оцінки про правильність або помилковість, який походить з ідеї справедливості. Він звертає увагу на те, що суб'єктивне почуття справедливості є сильнішим за почуття вигоди, тому люди вважають – переважаюча сила обов'язку(змушення) першого

потребує цілком відмінної природи походження ніж друге. На думку Дж.Ст.Міля, це не є достатньою підставою для заперечення несумісності почуття справедливості із почуттям корисності. Справедливість – це особливий вид загальної корисності [7, с. 314-315].

Дж.Ст.Міль виокремлює шість модусів (елементів) поведінки, з огляду на які, дію характеризують як справедливу або несправедливу. Такими елементами є: законні права, моральні права, принцип заслуги або відплати, принцип дотримання слова, неупередженість, рівність.

Розглянемо детальніше згадані елементи у їх стосунку викликати почуття несправедливості.

Дж.Ст.Міль поділяє права на – законні (легальні) та моральні, неповага або недотримання яких, викликає в людей почуття несправедливості. Справедливо поважати законні права індивіда, несправедливо – їх порушувати. Але, зауважує Дж.Ст.Міль, закони встановлюють люди, відтак люди можуть встановити погані закони і таким чином порушити закон справедливості. У такому випадку, люди розглядають погані закони як несправедливі або невигідні, що спонукає їх до непокори існуючому закону. На думку Дж.Ст.Міля закон, який вважається несправедливим, розглядається як порушення прав індивіда, які у даному випадку не є законними правами, а мають іншу назву – моральні права [7, с.316-317]. Як бачимо, аналіз Дж.Ст.Міля щодо справедливості виходить за межі юридичного права та переходить у сферу моралі, із світу «існуючих речей» у світ речей «як повинно бути». Отже, закон не є основним і достатнім критерієм справедливості.

Наступний елемент, який розглядає Дж.Ст.Міль – принцип заслуг або відплати. На його думку, цей принцип найбільше відображує ідею справедливості суспільної думки. Згідно зазначеного принципу, справедливо – коли індивід отримує добро або зло за відповідні заслуги, та несправедливо – коли індивід отримує добро або зло, яке він не заслужив [7, с.317]. Принцип відплати дійсно викликає, проте ніколи не задовольняє почуття справедливості – це є недоліком зазначеного принципу, вважає Дж.Ст.Міль.

Принцип дотримання слова, Дж.Ст.Міль розуміє з точки зору справедливості як − не порушувати обіцянку або не розчаровувати сподівань, які індивід спровокував (свідомо чи несвідомо) особистою поведінкою [7, с.317-318]. Але на його думку, цей принцип не може бути абсолютним (безумовним). Завжди може віднайтись переважаюча обставина для порушення усної обіцянки.

Щодо неупередженості в концепті справедливості, цей елемент також не є самодостатнім, вважає Дж.Ст.Міль. Особливо з боку особи, яка має почуття несправедливості. В якості прикладу, Дж.Ст.Міль наводить стосунки між родичами. Людині більш вірогідно будуть докоряти ніж вітати, якщо у призначенні на добре місце вона надасть перевагу незнайомцю, ніж своїй родині чи другу, якщо вона не зв’язана іншим обов’язком. Щоправда, це не стосується питання суду, оскільки це власне і є суттю правосуддя. Щодо інших випадків, які виходять за межі юридичного права, елемент неупередженості, також, на думку Дж.Ст.Міля не є однозначним у питанні справедливості.

Останній елемент, який також має зв'язок із почуттям справедливості або несправедливості згідно

Дж.Ст.Міля, є рівність. Недолік цього елементу аби претендувати на головну ознаку справедливості той, що він не витримує конкуренції із корисністю, аргументує Дж.Ст.Міль. Адже, на початку своєї розвідки про природу почуття справедливості, він стверджував як факт, що почуття справедливості є сильнішим за почуття корисності. Дж.Ст.Міль пише: «Кожна людина стверджує, що рівність є диктатом справедливості, за виключенням тих випадків, де вона вважає, що доцільність (вигода) потребує нерівності» [7, с.318-319]. Таким чином, хоча елемент рівності супроводжує почуття справедливості, його також недостатньо для обґрунтування природи цього почуття.

Огляд згаданих модусів поведінки, із якими пов'язують почуття справедливості, не дає можливості Дж.Ст.Мілю виокремити спільну ознаку щодо неї.

Розглянуті елементи, які входять до складу ідеї справедливості можна згрупувати так: або це природне почуття, або це певний закон, або результат роздумів про спільну доцільність (вигоду). Окремо, жодний елемент не складає природи почуття справедливості.

В результаті, Дж.Ст.Міль стверджує, що почуття справедливості постає із: 1) тваринного бажання протистояти або помститися за шкоду собі або людям, до яких є симпатія; 2) з концепції розумного егоїзму [7, с. 326]. Відтак, це є комплексне почуття – з першого елементу виводиться його інтенсивність, а з другого − моральні правила поведінки.

Дж.Ст.Міль застосовує натуралістичний підхід до розуміння концепту справедливості, враховуючи природу інстинктів.

З іншого боку, раціональний компонент людської природи, спонукає людей, на відміну від тварин, усвідомлювати, що індивідуальний інтерес залежить від суспільного. У даному випадку, Дж.Ст.Міль має на увазі – безпеку індивіда та суспільства загалом. Поведінка, яка загрожує суспільству, має загрозу й для окремого індивіда. Відповідно, будь-яка загроза пробуджує в людині інстинкт співчуття та спонукає протидіяти небезпеці.

Виходячи із природи справедливості, Дж.Ст.Міль пов'язує це почуття із потребою безпеки. Справедливість як безпека постає в якості особливого виду корисності - найбільш життєво необхідна вигода, яка переважає усі інші інтереси. Безпека є основою людського існування, вважає Дж.Ст.Міль і продовжує: «Справедливість – це певний клас моральних правил, які стосуються предметів першої необхідності для людського добробуту та мають більш абсолютний обов'язок, ніж інші правила для керівництва у житті; ця позиція є суттю ідеї справедливості». І більш детально: «Моральні принципи, які забороняють завдавати шкоду (ранити) іншому є більш вітальними для людського добробуту ніж будь-які інші максими» [7, с.333]. Дж.Ст.Міль ще раз наголошує, що людина може не потребувати вигоди від інших, але завжди має потребу, щоби інші не завдавали їй шкоди.

Із вище наведеного, Дж.Ст.Міля засновує концепт справедливості на двох складових: потребі у безпеці та принципі, який забороняє шкодити іншій людині. Категорія справедливості у такому разі посідає пріоритетне місце у співвідношенні із принципом корисності або щастя в утилітаризмі Дж.Ст.Міля.

З огляду на пріоритетність категорії справедливості щодо принципу корисності або щастя, змушує нас віднести концепцію Дж.Ст.Міля до непрямої форми утилітаризму: «моральна оцінка об'єкту повинна здійснюватись не за результатом у його пропорції до загального щастя, а у відповідності до норм, мотивів, відповідальності і т.д., які мають оптимально схвалену цінність» [4, с.1671]. У такому випадку, регуляція поведінки відбувається не лише за принципом максимізації щастя окремого індивіда, а береться до уваги узгодженість поведінки із справедливістю. Це означає, що у переслідуванні інтересів у реалізації індивідуального щастя, необхідною умовою є врахування безпеки іншого індивіда, яка включає в себе принцип заборони фізичної або моральної шкоди щодо нього та шкоди, яка стосується предметів першої необхідності для його існування.

Д.Лаєнс (сучасний дослідник моральної теорії Дж.Ст.Міля) пропонує трирівневу схему оціночних суджень, завдяки яким категорія справедливості не втрачає свого змісту та значимості в теорії утилітаризму, але варто наголосити, лише в умовах непрямого утилітаризму.

Схема Д.Лаєнса передбачає наступні рівні розмірковування щодо моральної оцінки поведінки на підґрунті непрямого утилітаризму:

- Нижній рівень – стосується оцінки окремих дій у площині, добре – погано, справедливо – несправедливо, морально – аморально;
- Проміжний рівень − включає моральні принципи, які стосуються моральних прав і обов'язків.

Оцінювання поведінки про добру або погану на нижньому рівні є функцією моральних прав і обов'язків (другого рівня). Комунікація двох рівнів з точки зору справедливості відбувається наступним чином: спочатку необхідно з'ясувати − чи порушує дія право іншого індивіда, далі з'ясувати − а) чи потрібно захищати індивіда, чиї права порушили, б) чи щось, що повинно йому гарантуватись. Такий порядок відповідей, запускає цінності, згідно яких відбувається оцінка дії – це наступний верхній рівень.

- Верхній рівень суджень стосується цінностей, які встановлюють моральні принципи прав та обов'язків. У випадку утилітарних цінностей – це звичайно щастя та добробут людини [5, с.173-174, 78-79].

Поділ на три рівні суджень в оцінюванні дії, дозволяє Д.Лаєнсу показати прямий зв'язок моральних принципів та обов'язків із принципом корисності, але заперечити такий зв'язок між судженням окремої дії у площині добре − погано та принципом корисності. Тільки через проміжну ланку, яка враховує права індивіда, можливо здійснити оцінку кожної окремої дії й ніколи на підставі прямого утилітаризму. Д.Лаєнс наголошує, ланки можуть взаємодіяти між собою як суміжні, але накладає абсолютну заборону взаємодії ланок через одну. Як бачимо, Д.Лаєнс дотримується погляду, що єдиний можливий спосіб узгодити права та корисність в моральній філософії Дж.Ст.Міля – застосовувати непряму форму утилітаризму.

Підчас дослідження етимології слова «справедливість», Дж.Ст.Міль висвітлює ще один вимір цієї категорії, а саме морально-правовий.

Утилітаризм Дж.Ст.Міля розмежовує право та мораль, оскільки закон не є достатнім критерієм справедливості. Це дозволяє апелювати до моральних прав, які також відіграють вагому роль у моральній поведінці індивіда та стають ще одним виміром справедливості.

Дж.Ст.Міль виходить з того, що первісним елементом у формуванні поняття справедливості була відповідність закону та ідея законного примусу або карної санкції [7, с.320-321]. Як вже відзначалось, ідея справедливості не вичерпується сферою закону, вона також належить до сфери моралі – світу речей не як «є», а як «повинно бути».

Справедливість в морально-правовому вимірі є категорією вимоги, а не бажання. Справедливо чинити − це чинити згідно обов'язку. Дж.Ст.Міль відмежовує обов'язок справедливості від сфери закону та моралі або від законного та морального обов'язку.

Законний обов'язок передбачає підкорення існуючому юридичному закону. Виконання законного обов'язку забезпечує ідея зовнішньої карної санкції.

Моральні обов'язки, Дж.Ст.Міль поділяє на два класи – недосконалі та досконалі.

Обов'язки недосконалих зобов'язань передбачають обов'язковість виконання дії, але вибір специфічних обставин виконання залишається за індивідом. В якості прикладу Дж.Ст.Міль наводить милосердя або доброчинність − індивід морально зобов'язаний практикувати це, але не щодо конкретної персони та не в прописаний час. Виконання морального обов'язку забезпечує внутрішня санкція – сумління або почуття провини.

Натомість обов'язок досконалого зобов'язання, не залишає вибору індивіду у його виконанні. Досконалі обов'язки співвідносяться із правом індивіда або групи індивідів, і саме вони належать до обов'язків справедливості. Ідея персонального права є тою специфічною ознакою, яка покладена Дж.Ст.Мілем у відмінність між моральним обов'язком та обов'язком справедливості: «Справедливість передбачає щось, що є не тільки чинити правильно або не чинити погано, а щось, що деякий індивід може вимагати від нас як моральне право. Ніхто не має морального права на нашу щедрість або доброчинність, тому що ми не є морально зобов'язані практикувати ці чесноти стосовно даного індивіду. … Де би не існувало право, це є випадок справедливості, а не чеснота доброчинності» [7, с.323]. Звідси справедливість у моральній філософії Дж.Ст.Міля набуває ще одного виміру – виміру моральних прав.

Моральний обов'язок перебуває у площині добро – зло. Обов'язок справедливості, який корелюється із моральним правом, не просто моральна оцінка, як повинно бути, це впевнена у своїй правоті вимога. Справедливість у даному випадку розглядається не як суб'єктивна чеснота, яку індивід може плекати в собі – етична сфера. Справедливість – це об'єктивна вимога, втілена у моральному праві, яку зобов'язані задовольнити. У такому вигляді справедливість є моральним правом індивіда. Моральним тому, що юридичний закон не передбачає відповідне юридичне право й через це викликає почуття несправедливості.

Хто повинен або зобов'язаний задовольнити моральні права індивіда і що в такому разі означає «мати право»? Дж.Ст.Міль пояснює: «Коли ми називаємо щось персональним правом, ми маємо на

увазі що він має обґрунтовану вимогу до суспільства бути захищеним у володінні цим правом, або силою закону, або за допомогою просвітництва чи суспільною думкою. … Мати щось, що гарантовано індивіду суспільством – це мати право на це. … Мати право – це мати щось, що суспільство повинно захищати мені у володінні цим. Якщо хтось спитається чому повинен, Я не можу назвати йому іншої причини ніж корисність» [7, с.326-327].

Коли Дж.Ст.Міль говорить про персональне право, обов'язково присутня вимога з боку індивіда до суспільства. Але вимога «чого» або «що» гарантує суспільство індивіду як його право? Це потребує детальнішого аналізу.

Йдеться про те, що право індивіда полягає не в отриманні певного блага, а в тому, що суспільство гарантує йому можливості власними зусиллями його здобути, наприклад у чесному професійному змаганні за добре робоче місце. Суспільство повинно забезпечити йому умови чесної конкуренції, не допускати щоби інша особа перешкоджала першій заробити стільки, скільки вона зможе завдяки власним зусиллям, переконує Дж.Ст.Міль [7, с.326-327]. Іншими словами, мати право – це мати можливості, які гарантуються суспільством, а не гарантовану річ.

У такому розумінні прав, індивіду відводиться головна роль у житті суспільства, а суспільству – другорядна, в якості страхувальника, а не «батька-покровителя». Це суттєва відмінність у трансформації категорії справедливості від давніх часів до сучасних, відтак від пасивної ролі індивіда до активної.

Із появою концепту моральних прав, людина усвідомлює себе незалежним від суспільства

індивідом, який здатний самостійно вирішувати свою долю, покладаючись на власні зусилля. Пріоритетом для такої особи є індивідуальна свобода - свобода дії, думки, віросповідання. Якщо суспільством визнаються індивідуальні права, тоді визнається індивідуальність. Суспільство не переважає над індивідом, а навпаки індивід стає пріоритетом для суспільства, яке створює умови для становлення та існування його індивідуальності.

Заявляючи про індивідуальні права, Дж.Ст.Міль таким чином піднімає питання про межі влади суспільства над індивідом. Такий погляд на права вважається типовим для класичної ліберальної традиції, але − це лише один бік питання. І в даному разі, до уваги береться людина, здатна усвідомити та втілити за відповідних умов свою індивідуальність та активність. Інший бік питання стосується тої групи людей, які чи в силу браку розумових здібностей, чи – фізичних, не здатна на таку активну, незалежну життєву позицію. Яким чином, враховувати їхні інтереси? Якщо суспільство та державна влада у своїй діяльності спрямовані лише на врахування інтересів першого, тоді другий залишається не захищеним, або навпаки, врахування інтересів другого – може позбавити свободи дії першого. Це питання балансу або швидше дисбалансу, не вирішено до сьогодні. Згадану ситуацію А.Макінтайр влучно описує: «Наша плюралістична культура не має жодного методу зважування, жодного раціонального критерію, на основі яких можна було б розв'язати суперечки між вимогами, що спираються на законну правомочність, і вимогами, що беруть до уваги потреби» [2, с.886]. Допасовуючи це висловлювання до нашого прикладу дисбалансу, з одного боку маємо вимоги

правомочності групи людей, які інтелектуально та фізично за відповідних умов здатні реалізувати свої інтереси, з іншого боку, вимоги потреб людей, які не здатні реалізувати свої інтереси в силу браку інтелектуальних або фізичних можливостей, які не можуть приймати повноцінної участі у боротьбі за існування та реалізацію у цивілізованому світі.

Дж.Ст.Міль також не обминає увагою вищезазначену проблему. Справедливість, яка повинна забезпечити права рівних можливостей з боку суспільства, на думку філософа має два взаємовиключні аспекти, що відображено на прикладі оплати праці за різним внеском у спільну кооперацію: один робітник має вищі здібності, відтак може зробити більший внесок у вироблення продукту, другий – у стані неповноцінності, хоча й докладає максимум своїх зусиль, ніколи не зможе виробляти стільки ж, скільки фізично-повноцінний робітник, навіть якщо суспільство буде гарантувати рівні умови праці обом робітникам. Дж.Ст.Міль ставить питання, справедливо чи ні, що талант та навички повинні дати право на більшу винагороду. Це питання теоретично вирішується серед людей із відносно нормальними та рівними фізичними та розумовими здібностями. Якщо ж у виробленні продукту приймають участь люди із різними природними здібностями, тоді: один відстоює позицію того, що справедливо коли він повинен заробити згідно свого трудового внеску, другий – справедливо, коли суспільство повинно надати йому готове благо, оскільки він не може через свою неповноцінність конкурувати із першим [7, с.331]. Дж.Ст.Міль вважає, що цю суперечку може вирішити єдино принцип корисності, хоча не пояснює механізм

вирішення. Але у даному разі важливо інше, мислитель звертає увагу, що справедливість не завжди охоплює забезпечення можливостей. Не всі люди зможуть скористатись наданими можливостями за браком своєї здатності. Цілком, справедливо у такому разі, з боку суспільства надати допомогу потребуючому індивіду, а з боку останнього – справедливо вимагати або мати право на допомогу.

Таким чином, категорія справедливості в моральній філософії Дж.Ст.Міля набуває свого змісту у концепції прав людини та містить наступні складові: а) право на безпеку та принцип заборони шкодити іншому; б) право на предмети першої необхідності або забезпечення вітальних потреб; в) право на можливості; г) право на допомогу. Щоправда, остання складова не аналізується детально як перші три.

Дж.Ст.Міль відповідно до свого часу, обґрунтовував та відстоював існування прав людини як таких. Можемо припустити, що для вирішення проблеми обґрунтованості прав як моральних прав, він вдається до одного із найсильніших почуттів людської природи – почуття справедливості. При чому принцип корисності, виступає раціональним підґрунтям відповідного завдання – суспільству, насправді вигідно задовольнити або забезпечити виконання моральних прав, ніж посилювати карні санкції. Оскільки одною із складових почуття справедливості, за доведенням Дж.Ст.Міля, є інстинкт, відповідно – які би не були жорстокі санкції, людина завжди буде протистояти їм через незадоволення та інтенсивність почуття справедливості.

Окрім того, Дж.Ст.Міль розглядає людину як розумну істоту, яка здатна розвиватись та культивувати вищі потреби, відтак для людського існуванні необхідною умовою є утвердження моральних прав. Як було зазначено, Дж.Ст.Міль вважає, що закони створені людиною можуть бути недосконалі. Відтак, моральні права можуть відігравати роль індикатора недосконалих законів. З іншого боку, Дж.Ст.Міль вважає, що завжди повинна існувати сфера приватного життя, в яку навіть закон не повинен втручатись. Єдине виключення для втручання закону у приватне життя – запобігання шкоди іншим або самозахист [7, с.321; 3, с.19].

Відмінність між концепцією Дж.Ст.Міля та сучасним дискурсом прав людини не стільки в обґрунтуванні прав як таких, скільки – який аспект прав є переважаючим, відповідно, яка ієрархія та послідовність обґрунтування прав з огляду на їх «універсальність», «егалітарність» та «категоричність» [1, с.60].

З точки зору сучасного морально-правового дискурсу, приналежність Дж.Ст.Міля до ліберально-класичної позиції є загальновизнаним фактом. Критика, яка закидається не тільки йому, але й ліберальній традиції в цілому – це те, що справедливість, у такому разі обмежується свободою. Справедливість, яка охоплює проблему рівного розподілу благ і нестатків, має більше значення для деяких груп людей, ніж коли йдеться про негативні свободи. З цієї точки зору, концепція справедливості або прав людини Дж.Ст.Міля поступається концепції соціальних прав на основі розподільчої справедливості. Тим не менше, з огляду на історичні умови, в яких формувалась концепція прав

Дж.Ст.Міля, його внесок є вагомим у становленні сучасних поглядів.

Список використаної літератури

1. Ломанн Г. Права людиниміжмораллю та правом / Г.Ломанн // Філософія прав людини. – ред. Ш.Госепат, Г.Ломанн. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 59-86.
2. Макінтайр А. Справедливість як чеснота: зміна концепцій / А.Макінтайр // Лібералізм: Антологія. – упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – 2-ге вид.,перероб. – К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2009. – С. 884–893.
3. Мілль Д.С. Про свободу: Есе / Д.С.Мілль// Про свободу. Роздуми про представницьке врядування. Поневолення жінок/ пер. с англ. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – С. 11– 128.
4. Brink D. Mill's ambivalence about rights / D.Brink // Boston University law review 90, 2010. – С.1669-1704. Електронний ресурс . Режим доступу:http://www.bu.edu/law/central/jd/organizations/journals/bulr/documents/BRINK.pdf
5. Lyons D. Utility and Rights / D.Lyons // Rights, welfare, and Mill's moral theory. – Oxford university press, 1994. – С. 147-175.
6. Lyons D. Mill's theory of justice / D.Lyons // Rights, welfare, and Mill's moral theory. – Oxford university press, 1994. – С. 67-88.
7. MillJ.S. Utilitarianism /J.S. Mill// JohnStuartMillandJeremyBentam: Utilitarianismandotheressays/ ed. AlanRyan. – Penguinbooks, 2004. – С. 272–338.

8. RyanAlan. Introduction / AlanRyan // JohnStuartMillandJeremyBentam: Utilitarianismandotheressays/ed. AlanRyan. – Penguinbooks, 2004. – C.7–64.

УПАНІШАДИ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ „КІНЕЦЬ ВЕД” ТА КОНЦЕПТУАЛЬНА ОСНОВА ІНДУЇЗМУ

М. Чубун
студентка 5-го курсу культурології

Індія – це одне з прадавніх вогнищ світової цивілізації. Сьогодні світ хоч і змінився у своєму зовнішньому, матеріальному вигляді, засобах передачі інформації, наукових досягненнях, проте, у його внутрішньому, духовному житті не трапилось кардинальних змін. Прості радощі та страхи душі є незмінним матеріалом людської природи. Істинні інтереси людства, релігійні пристрасті та глибокі філософські питання не були замінені іншими цінностями, як це трапилось із матеріальними речами. Індійська релігійно-філософська думка – це один із розділів історії людського розуму, сповнений неоціненного для кожного з нас життєвого значення. Ідеї великих індійських мислителів не втрачають актуальності, вони пожвавлюють прогрес, який, здавалося б, прирікає їх на загибель.

Непідвладна часу мудрість Індії знайшла своє відображення у ведичній літературі, формування якої відбувалось на тлі строкатого та тривалого історичного процесу. Ця література являє собою не монолітну систему ідей, а сукупність різноманітних поглядів та розмірковувань від архаїчних міфологічних образів, літургійного звернення до богів, релігійних (частково містичних) спекуляцій до перших спроб формування філософських поглядів на світ та

місце людини у ньому. Ці спроби і знайшли своє відображення у текстах філософського «кінця Вед» – Упанішадах.

Упанішади, зі своїм багатогранним релігійно-філософським змістом, здійснили неабиякий внесок у розуміння раннього розвитку індійської філософії. Погляди, викладені в Упанішадах стали основою як для класичних ведично-брахманських релігійно-філософських шкіл Індії, так і для таких релігій, як індуїзм та подекуди буддизм.

Чому Упанішади часто називають власне філософським «кінцем Вед»? На перший погляд відповідь може здатись банальною та очевидною: оскільки Упанішади стали останніми літературними витворами ведичного періоду. По-суті так воно і є, однак, обмежитись лише одним аргументом було б недоцільно. Відомі дослідники індійської релігійно-філософської традиції С. Чаттерджи та Д.Датта у праці «Індійська філософія» розглядають Упанішади як завершення Вед ще з декількох аспектів. Вчені зазначають, що Упанішади було прийнято вивчати в останню чергу. Як правило, в дитинстві вивчались Самхіти; згодом людина, яка вступала у доросле життя та мала обов'язок виконувати ритуали, повинна була вивчати Брахмани; ті, хто обирав для себе аскетичний спосіб життя – вивчали Аран'яки; Упанішади ж вивчались останніми. Окрім того, Упанішади можна розглядати як завершення Вед також і в тому розумінні, що вони являють собою кульмінаційний пункт ведичних спекуляцій. В самих Упанішадах йде мова про те, що навіть після вивчення Вед та інших галузей знань освіта людини не може вважатись повною та вичерпною доти, доки

вона не ознайомиться із приписами Упанішад [8, с.280-281].

Слово «упанішад» означає або «те, що наближає людину до Бога», або «те, що наближає людину до вчителя». Останнє значення Упанішад пов'язане із тим, що їх доктрини були відомі лише обраним, тобто передавались вчителем своїм наближеним учням під суворою таємницею.

Упанішади – це не книги і не філософські трактати у сучасному розумінні цього слова, а зібрання текстів, створених різними, в більшості випадків безіменними авторами у різний час і на різноманітні теми. Коли мова йтиме про окремі тексти збірки Упанішад, доцільно для їх означення вживати слово «упанішади» з малої літери. Всього нараховується 108 окремих текстів упанішад. Більшість цих текстів з'явились наприкінці ведичного періоду (VIII-VI ст. до н.е.) Кожен текст являє собою доволі короткий виклад філософських роздумів того чи іншого автора, що виступає під ім'ям (чи від імені) легендарного або напівлегендарного мудреця. Упанішади, що охоплюють цілий історичний період, зазвичай поділяють на «ранні» та «пізні». До числа ранніх (найдавніших) відносять упанішади: Чхандог'я, Брихадаран'яка, Айтарея, Каушитака, Тайттирія та Кена. Варто зазначити, що у літературному відношенні Упанішади, як правило, не оброблені, нагадуючи тим самим неправлену стенограму. Проте в цьому є й свої позитиви: перед нами постає «лабораторія мислення» перших філософів. [3, с.35].

Американський дослідник філософської думки Індії Й.Рамачарака у праці «Релігії й таємні вчення Сходу» наголошує на тому, що найбільш важливими

упанішадами вважаються Брихадаран'яка та Чхандог'я. До інших, більш-менш важливих, на думку Й. Рамачараки, упанішад належать: Айтарейя, Каушитака, Кена та інші. Окрім того, існують короткі, таємні писання, шановані та збережені деякими сектами та школами Індії; їх не дозволяють перекладати, і більшість з них ніколи не друкувались, а передавались лише усно або у вигляді приватних рукописних копій. Індуси стверджують, що Упанішади ще не завершені і що кількість їх книг може збільшитись в майбутньому [6].

Тексти Упанішад вражають піднесеністю ідей, глибиною проникливості та магічним закликом до усього доброго в людині. Німецький філософ Артур Шопенгауер, на якого за життя Упанішади справили сильне враження, писав: «У цілому світі немає вчення, настільки благотворного та піднесеного, як вчення Упанішад. Воно було розрадою в моєму житті, і воно стане розрадою в моїй смерті» [4].

В Упанішадах вперше здійснено спробу, не заперечуючи історично більш ранні міфологічні уявлення, пояснити світ на понятєвому рівні. Високий рівень раціоналізації та антропоморфна спрямованість реалізувалися у вченні про знання, яке здобувається шляхом медитації і носить містичний характер. Якщо залишити осторонь містику, то можна констатувати застосування методу інтроспекції (самоспостереження).

Центральною темою Упанішад є проблема релігійної філософії. Щоправда, для її позначення в самих текстах – упанішадах – не використовується якогось окремого, самостійного терміну. Про наявність філософії свідчать різноманітні проблеми релігійно-філософського характеру, що порушуються

в окремих упанішадах. У них найчастіше підіймаються питання: що таке реальність, з якої виникають всі речі, завдяки якій усе існує і в якій усе зникає після руйнування? Що являє собою те, за допомогою пізнання якого може бути пізнане усе? Що являє собою те, за допомогою пізнання якого невідоме стає відомим? Що являє собою те, завдяки пізнанню якого можна досягти безсмертя? Хто такий Брахман? Хто такий Атман? Сама природа цих питань свідчить про те, що автори упанішад були цілком переконані в існуванні всепроникної реальності, яка лежить в основі усіх речей, що виникають із неї, існують в ній та повертаються у неї, а також у тому, що існує певна реальність, завдяки пізнанню якої можна досягти безсмертя [8, с.287].

В Упанішадах порушуються такі фундаментальні проблеми, як місце та призначення людини в системі навколишнього буття, природа зовнішнього світу та людини, характер її життя та психіки, межі та можливості її пізнавальних можливостей, норми поведінки людини. Домінуюче місце в Упанішадах займають вчення, які в якості першопричини та першооснови буття розглядали духовне начало – брахман, або атман, рідше – пуруша. Брахман та атман часто вживаються як синоніми, проте брахман частіше використовується для вираження об'єктивного аспекту кінцевої реальності (бог, усюдисущий дух), атман – суб'єктивного її аспекту (душа). Тобто зазвичай під поняттям «брахман» розуміється єдина абсолютна реальність, а під «атман» – суб'єктивне духовне начало, душа. У більшості текстів Упанішад переважає абсолютно ідеалістична інтерпретація брахмана: він розглядається як духовний абсолют, безтілесна першопричина світу та

внутрішня сутність усіх його проявів і процесів. Починаючи з Упанішад, брахман і атман стають центральними поняттями усієї індійської філософії, особливо її ідеалістичних вчень (перш за все веданти) [1, с.75-77].

Найвищий сенс мудрого життя вбачається в усвідомленні, досягненні брахмана як сутності, що перебуває у всьому, а також у тому, щоб побачити неістинність, плинність емпіричного буття, відмовитися від прив'язаності до нього і одержати вічне блаженство і дійсне безсмертя в пізнанні своєї тотожності з брахманом, у злитті з ним (мокша). В Упанішадах іде мова про те, що матеріальний світ дає лише ілюзію, оману життя. Тому слід дбати не про тілесні блага, а, відмовившись від радощів життя, прагнути досягнення мокши – звільнення.

Часом доволі важко трактувати Упанішади, оскільки в деяких текстах зустрічається безліч нечіткостей, яким надавались різні тлумачення. Одні дослідники вбачають в Упанішадах принципово нові релігійно-філософські вчення, інші органічно пов'язують їх з усім попереднім розвитком індійської релігійно-філософської думки. Однак, у будь-якому разі, Упанішади виробили доволі цілісну світоглядну систему, яка стала концептуальною основою віровчення індуїзму.

Індуїзм – одна з найдавніших релігій світу, яку сповідує переважаюча більшість багатонаціо¬нального населення сучасної Індії. Виходячи із звичних уявлень про релігію, індуїзм осягнути не вдасться, адже індуїзм – це надзвичайно складна система світосприйняття, яка просякнута не лише релігійними, а й соціальними та філософськими аспектами. Ця всеохоплююча релігійна система була

привабливою для всіх, адже відкривала двері столітнім церемоніям, святам і звичаям. Індуїзм зрісся з багатою культурою індійського народу і продовжує живити її.

Неоціненним джерелом, звідки індуїзм черпав натхнення для витворення власного вчення, стала традиція ведизму-брахманізму, і зокрема релігійно-філософська збірка Упанішад. Саме з Упанішад індуїзм запозичив та розвинув ідеї, які стали основою його доктрини.

Індуїзм розвинув упанішадське вчення про переселення душ – реінкарнацію та концепцію коловороту життя – сансару. В Упанішадах йде мова про те, що душа – безсмертна і проживає в матеріальному світі безліч життів. Проте її оболонка, фізичне тіло є тимчасовим, тому душа мандрує по всесвіту, народжуючись в різних тілах. Сансара розглядається як «колесо перероджень» людської душі, звільнитись від якого (себто досягти мокші) – мета кожної людини. В Йогататтва-упанішаді сказано: «Так у коловороті буття, немов ковші водочерпального колеса, що обертаються, блукає душа, народжуючись у лоні матері, і приходить в світи» [5]. По-суті, уся індійська філософія займається пошуками звільнення від вічного циклу перевтілень. Це положення Упанішад займає вагоме місце не лише в індуїзмі, а й у буддистській філософії.

Не менш значимим для індуїзму та індійської релігійно-філософської традиції в цілому є закон відплати – карми, суть якого викладена в Упанішадах. Вчення про карму базується на поширенні причинно-наслідкового зв'язку у Всесвіті на визначеність та стан людської душі: людина народжується із долею, наперед визначеною тим, що

здійснювала її невмируща душа у попередніх життях. Відповідно, згідно закону карми кожна людська дія, позитивна чи негативна, має певну наслідковість. Дослідники Г. Скірбек та Н.Гільє у праці «Історія філософії» наголошують на тому, що карма тісно взаємопов'язана як з вірою в реінкарнацію, так і з ідеєю моральної причинності. Під моральною причинністю розуміється те, що космос пронизаний справедливістю. Ми живемо у світі, де кожен отримує те, на що заслуговує, але де також наявна можливість опинитись в кращому положенні у наступному житті. Іншими словами, для доброчесної людини розгортаються кращі перспективи, а для гріховної – гірші [7].

Важливим соціальним аспектом, запозиченим індуїзмом із Упанішад, стала варно-кастова система. Індуїзм визнає ієрархічний поділ суспільства на чотири варни: брахмани (жерці, що тлумачать Веди, здійснюють релігійні церемонії, беруть участь в керівництві державою), кшатрії (військово-племінна адміністрація – чиновники, воїни, землевласники), вайш'ї (вільні члени общин, які займаються землеробством, скотарством, ремісництвом, торгівлею) та шудри (найнижча варна неповноправних, залежних і підлеглих людей). Щоправда, індуїзм, визнаючи традиційний поділ суспільства, виділяє ще п'яту, додаткову варну – недоторканих.

В текстах Упанішад наголошується на тому, що для кожної варни визначена своя дхарма (від кореня «дхар» – «підтримувати», «тримати»). Відповідно поняття «дхарми», вперше викладене в Упанішадах, також було розвинуте віровченням індуїзму. Дхарма – це те, на чому тримається світ і суспільство: закон,

обов'язок, борг, сукупність установлених правил. Їхнє дотримання – необхідна умова підтримки та збереження світоустрою. У свою чергу, за належне чи неналежне виконання дхарми настає відповідна карма, яка виявляє себе у тій чи іншій реінкарнації.

В Брихадаран'яка-упанішаді йде мова про те, що Брахман опісля того, як створив варни, вирішив створити дхарму: «…Він створив ще кращий образ – дхарму. Кшатра кшатри – ось що таке дхарма. Тому немає нічого вищого за дхарму. І безсильний сподівається [здолати] сильнішого за допомогою дхарми, неначе за допомогою царя. Адже, по-суті, дхарма є правда. Тому і вважають, що той, хто говорить правду говорить дхарму, той, хто говорить дхарму говорить правду. Адже обидві вони – одне й те ж» [2]. Натомість у Чхандог'я-упанішаді поняття дхарми розглядається через поняття «обов'язку». В цій упанішаді вказано три гілки обов'язку (дхарми): «Ось три гілки обов'язку: жертвоприношення, вивчення [вед], подаяння – це перша; подвижництво – друга; учнівство, перебування в будинку вчителя, постійне умертвіння плоті в будинку вчителя - третя. Всі вони ведуть до світів чесноти; той, хто міцно затверджений в Брахмані, досягає безсмертя» [9].

Значущим етичним аспектом віровчення індуїзму став принцип ахімси, викладений у Шандил'я-упанішаді: «Ахімса – це незавдавання будь-якого болю будь-якій живій істоті в будь-який час через дії свого розуму, мовлення та тіла» [10]. Даний принцип є не лише особливістю індуїстського віровчення, а й займає вагоме місце в джайнізмі та буддизмі.

Важко переоцінити значення філософського «кінця Вед» – Упанішад – у становленні релігійно-

філософської традиції Індії та формуванні світоглядних засад віровчення індуїзму. Упанішади являють собою цілісну систему релігійно-філософської думки, сповнену великої різноманітності образів і трактувань. Ці тексти засвідчують переорієнтацію поглядів народів, що населяли країну, з явищ зовнішньої дійсності на внутрішній світ людини. Констатація ідентичності різних форм буття, визначення тотожності буття кожного індивіда з універсальною сутністю всього навколишнього світу є ядром вчення Упанішад. Філософський «кінець Вед» подарував світу вчення про переселення душ – реінкарнацію, оригінальну концепцію колообігу душі – сансару, поняття про священний обов'язок – дхарму, принцип відплати – карму, омріяну надію на «самоспасіння» та можливість людини самостійно визначати свою долю. Упанішади, безсумнівно, стали вагомим поштовхом для розвитку релігійно-філософської традиції Індії.

Список використаної літератури

1. Антология мировой философии : в 4 т. / Академия наук СССР, Институт философии. – М. : Мысль, 1969-1979. – Т.1 : Философия древности и средневековья. – ч.1. – 576 с.
2. Брихадараньяка Упанишада / Упанишады. [Електронний ресурс] / [перевод и предисловие А.Я. Сыркина]. – М.: Наука, 1992. – Режим доступу :http://www.vedanta.ru/library/upanishads/brihadaranyaka_madhu.php

3. Бродов В.В. Истоки философской мысли Индии. Йога: методология практических занятий / В.В. Бродов. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 224 с.
4. Зюзько С. Краткий обзор ведической литературы. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vedaarii.ru/index.php?option=com_content&view=article&catid=62%3A2010-09-04-16-21-03&id=521%3A2012-01-09-13-58-56&Itemid=155
5. Йогататтва Упанишада / Упанишады. [Електронний ресурс] / [перевод и предисловие А.Я. Сыркина]. – М.: Наука, 1992. – Режим доступу : http://psylib.ukrweb.net/books/upani01/txt19.htm
6. Рамачарака Й. Религии и тайные учения Востока. [Електронний ресурс] / Й.Рамачарака. – М. : Эксмо-Пресс, 2002. – Режим доступу : http://dharma.the-serial.ru/books/yog_ramacharaka_-_religii_i_taynie_ucheniya_vostoka.htm
7. Скирбекк Г. История философии : учебное пособие для студентов высших учебных заведений. [Електронний ресурс] / Г. Скирбекк, Н. Гилье. – М.: ВЛАДОС, 2003. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Skirb/09.php
8. Чаттерджи С. Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Академический проект; Альма Матер, 2009. – 365 с.
9. Чхандогья Упанишада / Упанишады. [Електронний ресурс] / [перевод и предисловие А.Я. Сыркина]. – М.: Наука, 1992. – Режим

доступу : http://www.vedanta.ru/library/upanishads/chandogya2.php.
10. Шиндилья Упанишада / Упанишады. [Електронний ресурс] / [перевод и предисловие А.Я. Сыркина]. – М.: Наука, 1992. – Режим доступу : http://scriptures.ru/shandily.htm

ЕТИЧНИЙ ВИМІР ГРОМАДЯНСЬКОЇ ПОЗИЦІЇ: ДІЯ, СТРАХ ТА МУЖНІСТЬ

Д.Манько
Аспірант кафедри теорії
та історії культури

Уже більше десятка років в нашому суспільстві часто звучать думки про побудову громадянського суспільства, свідомих громадян та громадянську позицію. Але чіткого окреслення питання чи тим паче варіантів вирішення проблеми не отримуємо. Очевидно, найбільше про громадянське суспільство і позицію говорять особи, наділені публічністю та владою. Проте, як відомо, особливої довіри їхні слова в суспільства не викликають. Це призводить до так званого «замкнутого кола»: втрата взаємодовіри в соціумі унеможливлює розвиток громадянського суспільства, яке повинне базуватись, з-поміж інших, і на цій етичній якості. В статті ми не намагатимемось вирішити етичні проблеми сьогодення, а радше спробуємо окреслити власне розуміння проблеми.

Громадянська позиція, на нашу думку, – це відчуття приналежності до певної держави, етнічної спільноти чи нації, яке обов'язково пов'язане із здатністю впливати на процеси в суспільстві, а також силою це робити.

В сучасних умовах кризи практично всіх сфер людського життя вже не можемо говорити про громадянську позицію лише в контексті політики чи права. Назріла гостра потреба розглядати її з точки зору і на підставі моралі й етики. В зв'язку із тотальним нігілізмом, соціальною індиферентністю та політизацією (в найгіршому сенсі цього слова)

громадянства, набуває особливої актуальності саме етичний вимір громадянської позиції. Вважаємо, що очевидним є те, що будь-яка позиція, позбавлена моральних основ, є нестійкою і не може ініціювати серйозні зміни в суспільстві. Тож, етичний вимір громадянської позиції полягає саме у внутрішніх моральних перетвореннях соціуму, завдяки яким ми зможемо збудувати в майбутньому справжнє громадянське суспільство.

Таким чином, ми акцентуємо на активній позиції, тобто на важливості дії. В умовах пасивного суспільства жодні моральні перетворення неможливі. Проте, важливо окреслити поняття дії, якщо розглядаємо її в контексті громадянської позиції. Відтак, особливої ваги набуває дія в етичному сенсі, тобто не лише фізична, психічна чи розумова діяльність, а й моральна. Одним із ключових понять тут є моральний вибір, який може визначатись як акт моральної діяльності, що виражається у свідомому наданні переваги певному способу поведінки або конкретному варіанту вчинку, коли людина самовизначається стосовно системи цінностей, а також способів їх реалізації в ситуації, в якій обставини примушують особу прийняти лише одне рішення за наявності кількох, причому, кожне може бути оціненим з позицій добра та зла [9], [7]. Крім того, моральним може вважатись вибір власної позиції в житті й граничних для особистості цінностей, що стоять за цією позицією. При цьому, варто зазначити, що такий вибір зачіпає іншу особу, відтак впливає на її моральність [10, с. 118].

Сучасні дослідники виділяють декілька видів морального вибору згідно з різними критеріями. І. Кон

– російський соціолог, етик, антрополог, філософ – типологізує вибір за його суб'єктом.

Суб'єктом морального вибору може бути: індивід, який приймає рішення про вчинок; колектив людей, що формує норми взаємовідносин своїх членів; клас, який прагне змінити або зберегти існуючу соціально-політичну систему; суспільство в цілому [4]. Власне, в рамках окресленої проблеми, нас цікавить саме індивідуальний, оскільки лише він є фактором, що може сприяти моральному розвитку людини. Як сказав відомий данський філософ, попередник екзистенціалізму, Сьорен К'єркегор, важливим є будь-який вибір, адже в його результаті людина, будучи приреченою на свободу, обирає себе саму [6, с. 632]. Тобто особа таким чином стає вільною свідомою особистістю, якій відкривається пізнання й абсолютна відмінність добра і зла.

Натомість В. Лозовой виділяє види морального вибору за його об'єктом. Зазвичай, коли йдеться про свободу вибору, є зрозумілим, що він відбувається у площині добра або зла. Проте, як зазначає автор, не можна ігнорувати варіант вибору між двома видами зла. Це є вибір в умовах кризового суспільства, коли немає альтернативи у сфері добра. Такий вид вибору, на нашу думку, є дуже характерним для нашого сучасного суспільства. В зв'язку з цим існує велика небезпека того, що вибір стане вимушеним і спотвореним, що може призвести до викривлення розуміння істинної цінності Добра. Також, така схема може спровокувати відмову вибирати взагалі, зневіру в можливості якісних змін. Це, на нашу думку, може спричинити індивідуальну й соціальну індиферентність та нівелювати цінність морального вибору як засобу суспільних змін. Тому, вважає В.

Лозовой, приймаючи рішення у кожній конкретній ситуації, треба пам'ятати, що менше зло не є добро, а вся різниця полягає лише в тому, яке з негативних рішень завдасть менше шкоди суспільству з моральної точки зору [7].

Існує також можливість вибору між добром і добром, тобто у такому випадку йдеться про різні моральні цінності: «вищі» і «нижчі» або рівні за значенням. Отже, моральний вибір є тим етичним проявом активності, через який людина може формувати і відстоювати власну громадянську позицію.

Проте, попри надзвичайну актуальність і потребу у свідомому виборі, моральна дія ніколи не є простою. Існує безліч перешкод для людини, яка постановила собі морально розвиватися. І однією з найпростіших, але найбільш дієвих перешкод є страх. Його можна окреслити, як почуття небезпеки, потенційної загрози, неспокою, пов'язане із власними діями особи і можливими їх наслідками. Якщо розглядати проблему страху крізь призму морального саморозвитку і громадянської позиції, то тут можна виділити два його види. В цій типоголізації, ми провели аналогію із відомими «позитивною та негативною свободою» Ісаї Берліна [1]. Отож, першим видом є страх бути не «як усі», почуватися відкинутим, неприйнятим (радше пов'язаний із соромом), а також страх перед фізичною чи психічною наругою (як наслідку неприйняття). Можемо іменувати цей вид «страхом від» чи «страхом самотності».

Натомість другим видом є страх не зробити достатньо багато чи достатньо добре, не виправдати власних моральних принципів, підвести оточуючих,

зазнати поразку тощо. Такий вид можемо назвати «страхом за» чи «відповідальним страхом».

Перший ґрунтується на схемі «один у полі – не воїн». Він дещо втрачає свою силу, коли людина знаходить однодумців та підтвердження того, що її моральна система є правильною. За умови абсолютної моральної ізоляції, людина або поступається своїми принципами і піддається думці більшості, або стає «білою вороною», маргіналом, вигнанцем, мучеником. Другий варіант розвитку подій можливий лише тоді, коли в людини надзвичайно глибокі переконання та міцний моральний стержень.

Але саме другий тип страху, «страх за», робить можливою появу твердої громадянської позиції. Варто зазначити, що він тісно пов'язаний із поняттям моральної відповідальності – повним усвідомленням й готовністю визнати себе причиною своїх вчинків; спроможністю правильно зрозуміти потреби інших людей і сприймати їх рівнозначними своїм особистим; а також здатністю передбачити наслідки кожного свого вчинку й прагненням запобігти можливому негативному ходу подій [7].

На думку Б. Кортуа, чим більше інтереси та цінності індивіда відповідають загальносуспільним, і чим активнішим є стремління до здійснення вчинків, що будуть корисними для оточуючих, тим більше розвивається в індивіда почуття відповідальності [5, с. 141]. Моральна відповідальність є властивістю не вчинку, а самої людини, відтак, лише у випадку, коли в особи розвинуте почуття відповідальності і розуміння значення свого вибору, вона може розвиватись як етична особистість.

Німецький етик Ганс Йонас у своїй монографічній праці «Принцип відповідальності»

нерозривно пов’язує поняття моральної відповідальності із надією та страхом. Надія виступає тут умовою будь-якого вчинку, адже вона передбачає здатність щось здійснити й прагнення це зробити в кожній окремій ситуації. Для досвідченого і звиклого до успіху спроможця вона стає самодостеменною гарантією успіху. Натомість страх орієнтується на непевність, яка є умовою активної відповідальності, тобто тим, що Ганс Йонас називає мужністю до відповідальності. Саме страх, що міститься у відповідальності, не відмовляє від вибору і вчинку, а навпаки – вимагає його, оскільки це страх за сам предмет відповідальності. Таким чином, філософ виводить визначення відповідальності – це визнана обов’язком турбота про інше буття, яке, внаслідок загрози своїй уразливості, вимагає опікування [3, с. 340]. Фактично, філософ тут говорить про «страх за». Цікаво, що Ганс Йонас зачіпає питання мужності, пов’язуючи його із моральною відповідальністю. Зазвичай у пересічної людини, пересиченої показовістю голлівудських блокбастерів, мужність асоціюється із пафосними подвигами, високо піднятою головою, стиснутими зубами і сконцентрованим поглядом перед смертельним боєм. Проте, як би гордо й окриляюче воно не виглядало, насправді – це доволі поверхневе розуміння питання, а цілісне його сприйняття лежить набагато глибше. Мужність, на нашу думку, є поняттям доволі парадоксальним – вона зазвичай змушує людину діяти на противагу власним природним інстинктам. Тут власне і вбачаємо зв'язок із страхом – доволі таки амбівалентний зв'язок. З однієї сторони, мужність підживлюється і стимулюється «страхом за» (відповідальним страхом), але з іншої – мужність

можлива лише за наявності «страху від» (страху самотності), тобто коли існує загроза. Лише у випадку небезпеки мужність стає мужністю в істинному розумінні цього слова.

Тут виникає питання про якості, якими повинна володіти людина, щоб могти бути мужньою. В найглобальнішому і найбільш загальному сенсі, на нашу думку, особа повинна бути вільною. Знову ж таки, свобода – поняття складне, багато філософів його розглядали в своїх працях. Щоб окреслити відношення свободи до громадянської позиції, варто насамперед визначити це поняття. Отже, свобода – це особлива здатність людини, яка полягає в тому, щоб чинити відповідно до своїх бажань, інтересів та цілей, які формуються на основі знання об'єктивної дійсності [2, с. 221]. Також можемо розглядати її як категорію духовності, що актуалізує і робить дійсним самовияв особистості в повноті її людських можливостей [8]. Важливо, в контексті попередньо сказаного, що свобода передбачає можливість вибору і потребу відповідальності за нього. Тож, вважаємо, що свобода на пряму пов'язана із громадянською позицією. Саме істинна особиста свобода уможливлює моральну дію, мужність, вибір і відповідальність.

Б. Кортуа зазначає, що мірою особистісної відповідальності є міра свободи індивіда, так само як мірою останньої для особистості виступає міра її відповідальності. Тільки абсолютно вільний вибір індивіда може бути основою будь-якої його відповідальності. Свободу волі не можна обмежувати, оскільки, як зазначає філософ, лише бажання людини визначають її вчинки, вона робить визначені дії лише тому, що їй так завгодно [5, с. 141]. Можна сказати, співвідношення свободи і моральної відповідальності

в житті людини є двояким: свобода завжди породжує відповідальність, а відповідальність розвиває свободу.

Розвиток в особистості свободи й відповідальності залежить від неї та від оточуючих її людей, так само як і особистість впливає на розвиток свободи й почуття відповідальності в інших, а відтак, несе відповідальність за свободу оточуючих. Таким чином особиста свобода людини породжує свободу оточуючих, надаючи їм більшого простору і можливості для розвитку їхньої особистої свободи.

Істинно свобідна особистість, на нашу думку, не може порушувати свободу іншого, оскільки чим більша особиста свобода людини, тим більше простору і свободи вона дає ближнім. Поруч з істинно свобідною особистістю будь-яка людина мимоволі розвивається як свобідна особистість.

Таким чином, громадянська позиція, як обов'язкова умова побудови громадянського суспільства й просто благополучної держави, може бути лише у людини, яка є істинно внутрішньо свобідною. А відтак, ця людина здатна і прагне здійснювати моральний вибір, тобто бути активною в етичному сенсі. В зв'язку з тим, що така дія є складною, істинно вільна особа, маючи страх, є достатньо мужньою і відповідальною, щоб все ж діяти.

В сучасному суспільстві, де спостерігається тенденція до нівеляції цінності свободи, відповідальності та морального вибору як практичного втілення цих етичних категорій особливої актуальності набуває моральний розвиток особистості. Вище перелічені процеси можуть спричиняти як байдужість, замкненість й кризу особистості, так і соціальну індиферентність, що

унеможливлює позитивний розвиток суспільства. Отож, коли йдеться про етичний вимір громадянської позиції, то його можна окреслити через формулу: «Свобода: страх, але дія, бо мужність».

Список використаної літератури

1. Берлин И. Две концепции свободы / Исайя Берлин // [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://kant.narod.ru/berlin.htm
2. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика : учебник / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 1998. – 472 с.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Ганс Йонас ; пер. з нім. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
4. Кон И. Выбор моральный // Словарь по этике / Под редакцией И.Кона. – М.: Политиздат, 1981. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://terme.ru/dictionary/522/word
5. Кортуа Б.В. Ответственность человека как регулятор социально-нравственных отношений в обществе // Человек: соотношение национального и общечеловеческого: Сб. материалов международного симпозиума, Зугдиди, Грузия, 19–20 мая 2004 г.: выпуск 2 / Под ред. В.В. Парцвания. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – С.138-141
6. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. / С. Кьеркегор. – СПб. : Изд. Русской Христианской Гуманитарной Академии Амфора, 2011. – 829 с.

7. Лозовой В. О. Етика: Навч. посіб. / В. О. Лозовой, М. І. Панов, О. А. Стасевська та ін.; За ред. проф. В. О. Лозового. – К.: Юрінком Інтер, 2002. // [Ел. рес.]. – Реж. дост. : http://www.djerelo.com/index.php?option=com _content&task=category&sectionid=6&id=163&Item id=321
8. Мовчан В. С. Етика : навчальний посібник / В. С. Мовчан. – К. : Знання, 2007. // [Ел. рес.]. – Реж. дост. : http://www.info-library.com.ua/books-book-169.html
9. Тофтул М. Г. Етика: Навч. посіб. / М. Г. Тофтул. – Київ: Видавничий центр «Академія», 2005 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ebk.net.ua/Book/ethics/toftul_etika/part2/ 203.htm
10. Rae S. B. Moral Choices: An Introduction to Ethics / Scott B. Rae – 3rd ed. – Grand Rapids, Zondervan, 2009. – 361 c.

Культурологія та історія культури

МІСТО ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

О.Завада
студентка 4-го курсу культурології

Місто – це одночасно і одиниця спільного життя, і символ колективних прагнень до єдності, що виростають в його умовах. Поряд із самою мовою воно залишається найбільшим витвором людини.

Р. Сеннет підкреслює, що міста такі ж старі, як і людська цивілізація, проте наукові дослідження цього феномену розпочалися лише з XX ст., спочатку у соціології, географії, потім розповсюдились на економіку, політичну науку і – пізніше – антропологію [6].

За словами Роберта Парка, «започаткувавшись, місто, як видається, стає великим сортувальним механізмом, котрий... безпомилково добирає із загальної маси населення індивідів, найкраще

пристосованих до життя в конкретному регіоні або конкретному оточенні» [7].

Ми можемо погодитись з думкою вченого. Адже дійсно, міський тип життя передбачає готовність сприймати і розуміти ті надбання та цінності, які пропагує міська культура. Також ми повинні розуміти, що місто вимагає для себе сильного індивіда, людину, яка доповнюватиме собою ланки міжособистісних відносин.

У праці М. Вебера «Місто» читаємо наступне. «Місто, кожна його будівля, має свій неповторний характер, який змінюється від центру до окраїни. Місто – арена суспільних відносин, що зображає соціальну структуру суспільства. Місто – розвинутий комплекс господарства та економіки. Місто являє собою зібрання архітектурних та інженерних споруд, що забезпечують життєздатність населення. Місто – це не просто сума будинків, але цільний організм».

Структура міста оцінюється за його елементами та мережами. Вони повинні бути адаптовані до експансивного розвитку і можливої зміни потреб мешканців, з перспективою у нарощуванні потенціалу міста шляхом доповнення або покращення міської структури для мешканців міста, що користуються всією міською інфраструктурою. Місцевість, демографічні зміни, споруди, транспортні потоки, мережі саме й визначають та формують історію розвитку міста і символізують місто, як структурний елемент людської спільноти — суспільства [1].

Виділимо основні функції міста:

1) економічна – функція міста, що пов’язана із задачами, які вирішують різні територіально-виробничі комплекси;

2) соціальна – функція міста, що вирівнює рівень життя населення різних територіальних одиниць;

3) екологічна – функція міста, яка задовольняє потреби населення у найбільш сприятливих умовах життя;

4) інфраструктурна – функція міста, метою якої є забезпечення умов для нормального функціонування суспільного виробництва та діяльності населення як у сфері матеріального виробництва, так і поза його межами.

Варто зазначити, що міста не лише взаємодіють одне з одним у процесі побудови ринкових відносин, а й посилюють зв'язок у гуманітарній сфері. Обмін досвідом, спільне розв'язання проблем, інфраструктура, наукові заклади – усе це є частиною життя міського населення. Місто не тільки вирізняється численністю населення, а й є привабливим місцем для іноземних інвесторів і туристів – культурними, мовними та етнічними особливостями, які воно концентрує.

Унікальність цього середовища формує різні типи людей і їх особистих та соціальних стосунків. Йому притаманні такі риси: мережевість (від економічних до соціокультурних асоціацій), плюралізм (поєднання традиційного та інноваційного, наявність синтезу різних культур, мов тощо), поліфункціональність (задоволення первинних і вторинних потреб населення).

Ф. Тьоніс зазначає, що місто «має розглядатися як ціле, стосовно якого окремі товариства та родини, з яких воно складається, перебувають у необхідній залежності. Отож місто, зі своєю мовою, своїми звичаями та вірою так само, як і зі своєю землею,

будівлями та багатствами, являє собою щось постійне, те, що зберігається впродовж зміни багатьох поколінь і почасти саме собою, почасти завдяки спадковості та вихованню його городян, знову й знову породжує, по суті один і той самий характер, один і той самий спосіб мислення» [8].

Місто стає тим середовищем, де акумулюються всі вітальні сили індивіда, який ділить свій талант і працю з іншими. Тому релігійні, етнічні, інтелектуальні чи культурні відмінності особи не відіграють, у цьому разі, визначальної ролі. Вони можуть відбиватися безпосередньо на результаті людської діяльності і її кінцевому варіанті. Місто об'єднує різних людей як центр, що стимулює творчі, індивідуальні та колективні процеси співпраці, даючи змогу вирішувати важливі економічні, культурні, соціальні чи екологічні проблеми.

Міста стають особливими формами взаємодії різноманітних думок та поглядів. Вони поєднують у собі історичне та сучасне – від архітектурних форм, що стирають відмінності між минулим і сьогоденням, музеїв мистецтва й історії культури до нових мистецьких галерей, парків, навчальних закладів та вигляду вулиць. Навіть мова змінюється. Вона запозичує іншомовні слова, фрази, вислови, назви брендів, лейблів тощо, а також дає змогу ознайомитися з найновішими подіями у сфері культури та науки поза межами однієї держави. Отже, людина здатна на власний розсуд користуватися тим, що дає місцеве середовище (або не сприймати його): від кулінарних смаків до сценічних театральних виступів маловідомих труп і мистецьких виставок молодих художників та

наукових конференцій. Тому плюралізм є однією з характерних рис міського способу життя.

Як вважає Л. Мемфорд, природа міста полягає не в його економічній основі, місто – це, насамперед, соціальна освіта. Ознакою міста є його соціальна складність. Воно дає максимум можливостей для олюднення середовища й натуралізації культурної спадщини. Воно, по-перше, дає культурну форму, по-друге, матеріалізується в стійких колективних формах сім'ї, суспільстві тощо. Місто у Л. Мемфорда – це не будівлі, а, насамперед, взаємини людей, простору та навколишнього середовища.

Вчений дав ґрунтовну інтерпретацію виникнення міста. Він описав сутнісні характеристики міста, серед яких однією з найважливіших є церемоніальний центр, сакральний простір, віддалений від мирського – «будинок богів». Автор виступає проти тих, хто вважає, що поява міст викликана звичайним функціями: ефективне ведення господарства і захист; або що міста – природна форма осілого життя (велике село). «З'явившись, як святе місце, до якого розсіяні групи періодично поверталися, щоб здійснити свої церемонії та ритуали, прадавнє місто було першим постійним місцем зустрічі» [6].

Ідея Л. Мемфорда полягає в тому, що ніщо не могло б більш ефективно творити міста, як культура і цивілізація.

Концепцію, яка була б гідною альтернативою гіпотезі Л. Мемфорда, у сучасному урбаністичному дискурсі не знайдено, хоча можна знайти попередників, серед яких – концепції походження міст, розроблені німецькими соціологами (Г. Зіммель, Ф. Тьоніс, К. Маркс, М. Вебер).

Г. Зіммель у своїй праці «Великі міста та духовне життя» описує мешканця великого міста. Типовий житель великого міста (тип цей являє собою, звичайно, тисячі модифікацій) створює собі засіб самозахисту проти того середовища, що загрожує його існуванню і проти протиріч зовнішнього середовища: він реагує на них не почуттям, а переважно розумом, коли розвиток свідомості спричиняє гегемонію духовного життя.

На думку Г. Зіммеля, найбільш суттєве значення великого міста полягає в його функціональному значенні за межами фізичних кордонів, і цей його вплив робить життя великого міста значним, важливим і відповідальним [3].

Отже, ми бачимо що феномен міста дуже багатоаспектний, і його можна розглядати з різних точок зору. Велике значення має внутрішнє наповнення міста, його інфраструктура. Саме цей чинник і сприяє розвитку особистості, що може себе назвати людиною міською.

Варто сказати, що місто впливає на формування особистості. Найбільш глибокою причиною впливу саме великих міст на найбільшу індивідуалізацію особистості, є розвиток сучасної культури, що характеризується перевагою того, що можна було б назвати об'єктивним духом, над духом суб'єктивним; це означає: в мові, в техніці та мистецтві, в науці і предметах домашнього вжитку є дух, за щоденним розвитком якого суб'єкт не встигає і часто відстає від нього. Якщо ми звернемо увагу на міську культуру, що втілюється останні сто років, в предметах і в пізнанні, в інститутах і в комфорті, і порівняємо її з культурними досягненнями, зробленими у той же відрізок часу, різниця між ростом першого і другого

виявиться жахливою; в деяких пунктах можна буде прослідкувати навіть деякий регрес культури у індивідів: в духовному значенні, стосовно витонченості, ідеалізму. Така різниця є головним образом результатів збільшеного розподілу праці, тому що остання вимагає від особистості все більш односторонньої роботи, що при вищому своєму розвитку дуже часто вбиває особистість як ціле. У всякому випадку, особистість відстає все далі і далі від переважаючої об'єктивної культури. На практиці індивід може бути беззахисною порошинкою перед величезною організацією предметів і сил, які поступово виманюють з нього весь прогрес, всі духовні і матеріальні цінності, переводять їх із форми суб'єктивного життя в суто об'єктивну.

Варто ще лише вказати, що великі міста є головною ареною цієї культури, котра особистісне начало перетворює на загальне. Тут, в будівлях і навчальних закладах, в чудесах і комфорті техніки, в формах суспільного життя і зовнішніх державних інститутах виявляється така маса кристалізованого, безликого духу, що перед ним особистість зовсім безсила. Життя для неї стає з однієї сторони безкінечно легким, так як їй пропонується багато цікавих та спокусливих речей, все для заповнення часу і думок, і це постійно тримає її, наче в потоці води, де плавець практично не мусить докладати зусиль. Але, з іншого боку, життя індивіда складається все більше і більше з такого безликого змісту і матеріалу, які прагнуть знищити специфічно-особистісне та оригінальне, яке для самозбереження мусить набути величезної своєрідності та особливості. Вони повинні бути навіть перебільшеними для того, щоб могли бути почутими.

Атрофія індивідуальної культури, внаслідок об'єктивної гіпертрофії, складає причину тієї страшної ненависті, котру відчували до великого міста проповідники крайнього індивідуалізму, головним чином, Ф. Ніцше; але це була також причина того, чому останні є такими улюбленцями у великих містах, чому саме мешканцю великого міста вони здаються вісниками і визволителями від нудьги.

Якщо звернутися до питання про історичне місце форм індивідуалізму, які створились з чисельних відносин великого міста – індивідуальної незалежності і виробітку особистих особливостей – то виявиться зовсім нове значення великого міста в загальній історії духовного розвитку. XVIII ст. застало індивіда силоміць зв'язаного безсенсовими ланцюгами політичного, аграрного, релігійного характеру – утриманнями, що нав'язали неприродні умови і форми нерівності, що давно стали несправедливістю. У XIX ст. виріс новий індивід – просякнутий духом лібералізму, частково під впливом Г. Гете і романтиків, частково під впливом економічного розподілу праці – звільнені від історичних ланцюгів індивіди захотіли тепер відрізнятись один від одного. Вже не «загальнолюдське» в особистості, а, навпаки, її якісні особливості і своєрідність визначають її важливість.

В боротьбі між цими двома родами визначення ролі суб'єкта в суспільстві проходить вся зовнішня і внутрішня історія нашого часу. Давати місце для дискусії і спроб злиття обох є функцією великого міста, так як його своєрідні умови дають можливість і привід для розвитку обох родів. Вони набувають зовсім особливого, надзвичайно значного становища в ході розвитку духовного життя, вони стають одними

із тих величезних історичних утворень, в яких на рівних правах з'єднувались і руйнувались протилежні, ті, що обіймають життя, течії. Але цими умовами (все одно, чи ставимось ми з симпатією або антипатією до окремих явищ) велике місто виходить зі сфери, по відношенню до якої ми володіємо правами судді. Так як право суддівства від початку і до кінця належить історії, наше завдання не звинувачувати і не виправдовувати, а розуміти.

Часто індивідуальне є тим фактором-генератором, за допомогою якого створюють нові суспільні та культурні проекти, які надалі допомагають у розбудові суспільства, розв'язанні соціальних проблем, залученні різних людей як учасників цих проектів тощо. Місто – універсальний ресурс ідей, сукупності знань, інтелектуальних, мистецьких та духовних надбань.

Безумовно, місто впливає на свідомість людини. Воно сприяє виокремленню індивідуального в контексті соціальної взаємодії різних людей, їх груп та об'єднань. Кожен із нас вносить свою частку в суспільний розвиток. Звісно, важливими характерними чинниками в процесі співпраці є довіра та комунікація. Саме на їх основі будуються соціальні зв'язки, які надалі функціонують завдяки цим чинникам. На системно-інституційному рівні такі відносини набувають офіційності, і місто використовує їх у процесі прогресу. Тому відмова від особистого простору, за відповідних умов, дає змогу іншим увійти в цей простір і співдіяти.

Вплив міст на соціальне життя людини доволі значний, адже місто — це не тільки місце проживання й праці сучасної людини, а й генеруючий та управлінський центр економічного, політичного й

культурного життя, що втягнув у свою орбіту найвіддаленіші спільноти світу і сплів різні регіони, різних людей та різні види діяльності в єдиний космос.

Як зазначає Л. Вірт, у містах великі групи людей живуть дуже близько одні від одних і при цьому більшість людей навіть не є особисто знайомими зі своїми сусідами, що разюче контрастує з невеликими традиційними поселеннями, де соціальна група функціонує як велика родинна структура. Більшість контактів між жителями міст є побіжними й обмеженими, вони не задовольняють потребу в спілкуванні. Розмови з продавцями в крамницях, касирами в банках, пасажирами чи контролерами в потягах є випадковими контактами, що відбуваються не заради самих контактів, а задля інших цілей – інформативних, корисливих тощо.

Оскільки люди, що проживають у міських зонах, як правило, відзначаються високою мобільністю, між ними існують відносно слабкі зв'язки. Люди щодня беруть участь у різних видах діяльності та опиняються в різних ситуаціях; «темп життя» тут швидший, ніж у сільській місцевості. Конкуренція переважає над співпрацею. Л.Вірт визнає, що щільність суспільного життя в містах призводить до формування кварталів з чітко вираженими характеристиками, деякі з котрих зберігають характеристики невеликих громад. Наприклад, в еміґрантських кварталах існують традиційні види зв'язків між родинами, а більшість людей знайома з більшістю сусідів особисто. Однак що більше такі квартали вписуються у загальноприйнятий стиль міського життя, то менше вони зберігають попередні риси [2].

Велике місто — це «світ чужих», однак воно підтримує і створює особисті відносини. В цьому немає ніякого парадоксу. Ми маємо розмежовувати досвід міського життя як контактів із чужими в громадській сфері та приватний світ родини, друзів та колег по роботі. Коли людина вперше прибуває до великого міста, їй, можливо, важко «зійтися з людьми». Але коли хтось перебирається до невеликої, усталеної сільської громади, то невдовзі розуміє, що доброзичливе ставлення жителів є просто виявом звичайної ввічливості; визнання людини «своєю» може вимагати кількох років. У місті це відбувається інакше. Як зазначав з цього приводу Е. Крупет: «Шкаралупу міського яйця... розбити важче. За браком нагоди та сприятливих обставин для знайомства, багато людей, які щодня бачаться на автозупинці чи на вокзалі, у кафетерії чи в коридорах організації, де вони працюють, ніколи не стають більше, ніж «знайомими незнайомцями». Крім того, багато людей можуть триматися осторонь, оскільки їм бракує навичок спілкування або ініціативи. Водночас слід зауважити, що, з огляду на кількість незнайомців, кожен з котрих є потенційним другом, та на широкий діапазон життєвих стилів та уподобань у місті, людей все-таки туди тягне. І коли вони опиняються в орбіті діяльності якоїсь групи чи структури, можливості розширення їхніх зв'язків значно зростають. Через це, як показує досвід, позитивні можливості міста часто переважають стримуючі чинники, що дозволяє людям розвивати й підтримувати на задовільному рівні взаємини».

Отже, місто – чи не найголовніший чинник і путівник суспільного життя та розвитку. По-перше, в процесі історичного розвитку культури та міст, на

сьогодні можемо констатувати той факт, що саме міська культура є домінантною у світі. По-друге, місто постійно оновлюється за рахунок наукового та технічного прогресу. По-третє, саме місто по своїй природі відіграє консолідуючу роль, що згуртовує довкола себе людей, які шукають спільність за певними ознаками, утворюючи різноманітні соціальні групи. Також ми можемо впливати на розвиток міської інфраструктури, на події, які висвітлюють міське життя, на вибір органів влади тощо. Саме людина є творчим і революційним фактором у створенні міста.

Не варто також забувати, що місто зрівнює людей у соціальному статусі, і попри локальну згуртованість, кожен індивід, перш за все, відповідальний за себе. Тому важливо, минаючи всі спокуси легкого і привабливого міського життя, залишатися людиною моральною зі стійкими поглядами та принципами.

Список використаної літератури

1. Вебер М. Город / М.Вебер. – М.: «Конон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. – 576 с.
2. Вирт Л. Избранные работы по социологии / Л. Вирт. – М, 2005. – 93-188 с.
3. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь / Г.Зиммель // Логос. – 2002. –№3-4
4. Івченко А. Міста України / А. Івченко. – К.: НВП «Картографія», 1999

5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М.Кастельс. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
6. Кравченко Т.А. Світові тенденції розвитку міст і зарубіжний досвід вирішення проблем міського соціально-економічного розвитку / Т. А. Кравченко // Держава та регіони. Серія: Державне управління Науково-виробничий журнал – 2011. – С. 135–141.
7. Мисюра Т. М. Філософський аналіз «Культури міста» в теоретичній реконструкції Л Мемфорда / Т. М. Мисюра [Електронний ресурс]. – Доступно на: http://elibrary.nubip.edu.ua/5986/
8. Парк Р. Город как социальная лабораторія / Р.Парк // Социологичесское знание. – 2002. – № 3. – С. 21-34
9. Тьоніс Ф. Спільнота і суспільство / Ф. Тьоніс. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 262 с.

ДИСИДЕНТСЬКИЙ РУХ ШІСТДЕСЯТНИКІВ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Р. Мокрик
студент 5-го курсу культурології

В умовах формування суспільств посттоталітарного характеру, особливої уваги набувають постколоніальні теорії, спроби переосмислення спадку тоталітарного минулого. Становлення культури незалежної України визначальною мірою знаходиться під впливом культури її радянського минулого. Аналіз культурних явищ другої половини XX століття – це, передусім, спроба зрозуміти сьогодення нашої культури. Українське шістдесятництво є об`єктом досліджень багатьох вітчизняних науковців (О.Пахльовська, Л.Таращинська, Г.Касьянов, тощо.). Крім цього існують праці самих дисидентів (Є.Сверстюк, І. Дзюба), в яких вони намагаються дати аналіз феномену шістдесятництва. Дисидентські рухи в Європі досліджує цілий ряд науковців (І.Ковальчук, Т.Вілімек, М.Отагал) та навіть окремі інститути. Останніми роками в Європі виникає тенденція до компаративного аналізу дисидентських рухів у країнах соціалістичного табору. Саме в таких компаративних аналізах, український дисидентський рух, з тих чи інших причин, відходить на другий план. Можна цілком погодитися із твердженням О.Пахльовської, про те, що «На Заході фактично досі не були осмислені належним чином роль протесту української інтелігенції проти Системи і в цілому

значення дисидентського руху України. Ігнорування (чи маргіналізація) українського дисидентства в західноєвропейській політології, зосередженій на механізмах російського дисидентства, значною мірою спотворило всю перспективу антирежимної боротьби у Східній Європі»[4, с.66]. Відповідно – додаткового дослідження потребує українське шістдесятництво на тлі європейських дисидентських рухів, включення України у європейський контекст.

Перед тим, як переходити до аналізу та порівняння різних дисидентських рухів, спробуємо визначити зміст самого терміну «дисидентство». Найбільш широко трактує дисидентство К.Клессман – як «свідому, хоч і лише часткову відмову та відхилення від встановлених норм» [10, с.40]. Ї.Пелікан розмежовує опозицію і дисидентство наступним чином: «В той час, як для першої типовим є те, що вона не лише заперечує та протестує але й має свою мету та програму, другий є, перш за все, індивідуальним проявом прагнення свободи»[10, с.41]. Схожого розмежування дотримується і В.Гавел. Таке явище, як «опозиція» передбачає конкурентну політичну систему. За її відсутності протистояння переміщується з політичної в іншу площину, а саме на рівень «людської свідомості та совісті, на екзистенційний рівень»[5, с.128]. Таким чином, для В.Гавела дисидентство, це, передусім, «життя в правді», індивідуальний моральний акт незгоди. Згідно такого трактування зовнішнім проявом «життя в правді» може бути «будь-що, чим людина чи група людей збунтується проти власного маніпулювання: від листа інтелектуалів до робітничого страйку, від рок-концерту до студентського мітингу…»[5, с.130]. Дещо подібним є і трактування дисидентського руху І.Гелем

: «дисидентство, інакодумство – це послідовна, чітко сформована, а часто й стихійна світоглядність людей, несумісна (повністю чи частково) з офіційно проголошеною комуністичної ідеологією, а також розбудованою на основі цієї ідеології політичної системою однопартійної тоталітарної диктатури панівної імперської нації і веденою нею політики»[2, с.103]. Таким чином, визначення І.Геля набуває більш виразного політичного забарвлення, проте наголошує на тому ж, що й трактування В.Гавела – світоглядній основі. Відповідно відмінність полягає лише у зовнішніх проявах такої свідомості.

Очевидно, що дисидентська та опозиційна діяльність в країнах центральної Європи в другій половині XX століття мала свої різновиди та специфіки, залежно від політичного режиму та рівня суспільного розвитку. Німецький дослідник І.С. Ковальчук запропонував класифікацію зовнішніх проявів дисидентської діяльності. Перша форма - «суспільне заперечення». Така форма, на думку дослідника, носить пасивний характер та не передбачає активних дій. Це, передусім, небажання співпрацювати з владними структурами, офіційними організаціями – починаючи з локальних піонерських організацій і закінчуючи багатомільйонними організаціями на кшталт Союзу радянських товариств дружби і культзв`язку із зарубіжними країнами. Така форма наповнюється також неучастю в «добровільних» масових організаціях -– починаючи з локальних піонерських організацій і закінчуючи багатомільйонними організаціями на кшталт Союзу радянських товариств дружби і культзв`язку із зарубіжними країнами. Очевидно, що такий спосіб протесту був найбільш поширеним у всіх

країнах соціалістичного табору, оскільки не піддавався особливим репресивним заходам.

Друга форма протесту – «соціальний протест» - така форма протесту передбачала, перш за все масові петиції та відкриті листи до відповідних органів влади з приводу тої чи іншої суспільної проблеми. Така форма протесту була поширеною в радянській Україні, проте варто зауважити, що петиції рідко носили масовий характер та підписувалися, переважно, тим самим колом творчої інтелігенції. Значно більшого поширення така форма протесту набула у «вільніших» країнах центральної Європи. В Чехословаччині «люди виявляли свою незгоду, в основному, підписанням різних протестних петицій, зміст яких був, здебільшого, політичним, та демонстраціями»[9, с.19].

Наступний спосіб протесту – «масовий протест». Ця форма протесту може слугувати межовою лінією між країнами соціалістичного табору та дисидентством в Україні. В Україні чи Росії така форма протесту до кінця 80-х років XX століття не могла бути реалізованою жодним чином. Перш за все, чітко працювали репресивні органи, придушуючи в зародку спроби організації будь-яких демонстрацій. По-друге, значно ґрунтовніше працювала ідеологічна система, що унеможливлювало просування протестних ідей в широкі маси. В той самий час, найбільш яскравими акціями такого типу були демонстрації наприкінці 60-х років в Празі, масові заворушення в Угорщині 1953 року, акції громадянського спротиву в Польщі - масові страйки та протести були звичною справою та головним важелем впливу на політичну владу в країні. Варто ще раз наголосити, що така ситуація виникала на

грунті певного політичного режиму, і те, що було можливим в Угорщині, не могло мати місця в Україні. Е. Ірмова описує становище в Угорщині наступним чином: « При всій ліберальності режиму, все ще було в силі, що той хто постійно публікувався в самвидаві, не міг публікуватися офіційно та міг бути звільнений з роботи чи втратити державну квартиру … В цьому розумінні Угорщина була схожою до інших країн радянського блоку. Різниця була лише в мірі тиску, а не в його суті» [6, с.86]. Проте, саметакаміратискубулавизначальною для поширennятоїчиіншоїміриспротиву. Перспектива опинитися у в`язниці на довгий або довічний строк, а не лише позбутися місця роботи, робила неможливими масові протести в СРСР.

Ключову відмінність між дисидентськими рухами в СРСР та інших країнах соціалістичного табору варто шукати в традиційних уявленнях про громадянське суспільство. Основою для громадянського суспільства добровільніоб`єднання громадян та вміння цих об`єднань співпрацювати між собою. Очевидно, що у західних країнах соціалістичного табору такі традиції були значно більш розвиненими. Характерним є виникнення Комітету Оборони Робітників в Польщі у 1976 році, як реакція на репресії влади з метою допомоги переслідуваним. Створення КОРу стало поштовхом для виникнення цілого ряду громадських об`єднань із соціально-політичним спрямуванням – Рух Оборони Прав Людини і Громадянина, Комітет Самооборони Робітників, Осередок Народної Думки, тощо. Така значна кількість громадських об`єднань зробила можливим створення у 1980 році «Солідарності», яка зіграла вирішальну роль при поваленні радянського

режиму в країні. Характерним є також ситуація, коли після арешту активіста мазовецької «Солідарності» Яна Нарожняка«країна знову опинилася перед загрозою страйку. Тоді ж вперше зважувалося введення воєнного стану … Проте ці плани так і не були втілені у життя а нове керівництво партії на чолі з Каньою вирішили звільнити Нарожняка» [8, с.69]. Таким чином, якщо арешт одного активіста може стати хоч і не причиною, проте, як мінімум, приводом для страйків по всій території країни – це свідчить про високий рівень свідомості населення – а це, в свою чергу, є ще одним свідченням зародження громадянського суспільства.

В інших соціалістичних країнах також були поширеними громадські напівлегальні об`єднання. Більше того, в окремих випадках налагоджувалася стабільна співпраця між ними. В Угорщині в 1980-х роках «за рішенням різних ініціатив, альтернативних угрупувань та їхніх симпатиків виникла так звана Мережа Вільних Ініціатив. Мережа була покликана допомагати обміну інформацією між окремим угрупуваннями, займатися долями угорців в межах та поза межами Угорщини та ситуації меншин в Угорщині»[6, с.89].

Важливу роль в русі опору у соціалістичних країнах відіграла церква. Традиційно Польща є однією з найбільш релігійних країн Європи. Окрім цього, зростанню авторитету церкви сприяло обрання кардинала Кароля Войтили Папою Римським у 1978 році. В час посилених репресій «по цілій країні була організована допомога для переслідуваних та їхніх родин. Визначальну роль в цьому зіграла церква. В більшості дієцезій виникали спеціалізовані органи, які координували дані акції … церква також

організовувала часті інтервенції за звільнення хворих та осіб старшого віку … багато духівників відкрито підтримувало «Солідарність». Вагому роль відігравали «Месси за Вітчизну», що організовувалися в костелах та відвідувалися тисячами осіб»[8, с.77].

Дещо відмінну, проте не менш важливу роль відіграла церква і в Східній Німеччині. Оскільки соціалістична влада намагалася не йти на відкритий конфлікт з церквою, духівництво зберігало своє легальне та відносно незалежне становище. З часом церква почала використовувати таку «привілейованість» своїх позицій для залучення дедалі більшої кількості людей у своїй діяльності. Таким чином, церква стала «охоронним простором», острівками свободи в тотально контрольованому суспільстві. В.Шиллінг описує це середовище наступним чином: «В нас не було якоїсь християнської мети. Те, чим ми займалися визначали люди, які до нас ходили, так само як і проблеми,які потребували вирішення в цьому місті (Рудольфштадт). Спектр тих, що до нас ходили був дуже різнорідним: студенти, молоді робітники, учні та школярі»[4, С.31].Специфікою Східної Німеччини в контексті руху опору був також феномен «будівельних солдатів». «Правління Ульбріхта створило унікальний «воєнний курйоз», військового без зброї, який не міг бути ані підвищений ані деградований, не складав присяги, а лише обіцянку, але незважаючи на це, він повинен був безапеляційно виконувати усі накази керівництва»[4, с.27]. Проблема полягала в тому, що спільна праця та служба сприяла виникненню солідарності між воєнними, і згодом переросла межі військових частин. Після завершення служби, більшість з будівельних солдатів почали створювати

свої незалежні угрупування і активно співпрацювати з церквою у вирішенні соціальних проблем. Як зазначає Е.Неуберт «Ми не знайшли б жодну ініціативу мирного руху в 70-х роках, яка б в основі своїй не була під впливом будівельних солдатів». Більше того, М.Бюттгер стверджує, що такі групи були «школою практичних навичок, школою для пізнішого опозиційного ремесла» [4, с.28].

На тлі таких масштабних рухів та об`єднань, українське дисидентство, як і російське, носило досить обмежений характер, і практично не виходило за межі вузького кола інтелігенції. В Україні дисидентський рух це, перш за все рух шістдесятників – діячів культури. Українські шістдесятники повністю відповідають згадуваному визначенню В.Гавела щодо «життя в правді», оскільки питання етики і моралі, екзистенційна площина – це той грунт, на якому діяли українські дисиденти. «Шістдесятники, діючи в рамках радянської системи, відновили суму соціально-психологічних якостей інтелігенції, які знову надали цьому термінові не тільки вульгарно-соціологічного але й морально-етичного змісту: природну самоповагу, індивідуалізм, орієнтацію на загальнолюдські цінності неприйняття несправедливості, повагу до природних етичних норм»[3, с.30]. Водночас варто зазначити, що об`єднання творчої інтелігенції – риса притаманна усім дисидентським рухам. Шістдесятницький рух в Україні фактично набув чіткого окреслення на початку 1960-х років у «Клубі творчої молоді», що діяв у Києві та мав цілком легальний характер на тлі тогочасної «відлиги». Крім цього, в кінці 1980-х років діяв «Український культурологічний клуб» на чолі з С.Набокою, Є.Сверстюком, О.Шевченком та іншими

дисидентами та політв`язнями. В кінці 1980-х років такі організації виникали в багатьох країнах соціалістичного табору (для прикладу, в Празі було утворено «Коло незалежної інтелігенції»).

Окремої уваги заслуговують практичні взаємозв`язки між дисидентськими рухами в країнах радянського блоку. Між західними країнами ці зв`язки носили стійкий а іноді навіть формально затверджений характер – прикладом цього може слугувати хоча б функціонування чесько-польської «Солідарності». У цьому контексті промовистими є акції солідарності та підтримки, які проходили у Німеччині та Польщі, у вз`язку з інтервенцією Радянського Союзу на територію Чехословаччини у 1968 році. У той же час, в самому Радянському Союзі реакція була значно стриманішою. В. В`ятрович стверджує, що «насправді, «переважній більшості радянських людей події в сусідній країні були байдужі. Заклопотана проблемами виживання, ця більшість зреагувала лише на мобілізацію до армії»[1, с.521]. Таким чином, головною проблемою для радянських громадян стала проблема запасу харчів та загроза війни, але аж ніяк не обурення чи спротив військової агресії з боку власної країни. В той же час, за словами Є.Сверстюка «Празькі події мали колосальний вплив на Україну. Величезне пожвавлення дисидентського руху мало місце у 1967-68 роках. Надходили газети українською мовою, журнал «Дукля» і вони давали повідомлення про те, що робиться в Празі. Все живе в Україні дуже уважно стежило за публікаціями з Праги». Ця ситуація також може слугувати промовистою ілюстрацією різниці між дисидентами та загальною масою суспільства. В Радянському Союзі робило все можливе, для

мінімалізації закордонного впливу на свідомість людей, це стосувалося також і найбільш резонансних подій закордонного опозиційного руху – «Празької весни», публікації «Дві тисячі слів», проголошення «Хартії 77», створення «Солідарності», тощо. Є. Сверстюк стверджує, що «Дві тисячі слів» а можливо і «Хатрію 77» читали. Очевидним є той факт, що чехи могли писати «Хартію», і вона буде опублікована на Заході. Якщо б навіть в Україні було щось схоже написане, воно було вилучене ще в рукописі. Відповідно, зв`язок українських дисидентів з їхніми однодумцями з західних країн відбувався переважно шляхом передачі літератури та спорадичних публікаціях українських дисидентів у західних журналах.

Ще одним важливим чинником у становищі дисидентів в різних державах була «внутрішня пропаганда». Владні органи працювали на створення певного образу дисидентів у суспільстві. Очевидно, що в різних країнах це вдавалося з різним успіхом, що також може слугувати ілюстрацією відмінності чи спільності дисидентів в тій чи іншій країні.

Цікавим є також становище дисидентів у суспільстві – крізь призму їхньої взаємодії з середовищем на побутовому рівні. Загальне ставлення до «інакомислячих» в Чехословаччині охарактеризував П.Угл, умовно розділивши суспільство на два типи: «Перші вважали, що ми нешкідливі дурні, вони надавали нам допомогу, проте вважали, що в нас немає шансів. Інші вважали нас небезпечними дурнями, котрі смикають тигра за хвіст а потім дивуються, що він їх вкусив. Вони вважали, що через нашу критику ситуація лише погіршиться а репресії щодо нас поширяться і на них.»[4, с.65]. Я.Румл

визначив відношення суспільства до дисидентів як «суміш захоплення та страху, але аж ніяк не ненависті чи чогось подібного.» [4, с.65] Більше того, існують численні свідчення того, що дисиденти були авторитетами та моральними лідерами у своєму середовищі, ставали об`єктом захоплення. Ситуація в Радянському Союзі була іншою, що вкотре було зумовлено значно жорсткішою системою репресій та активнішою пропагандистською роботою. Після свого повернення з заслання у 1983 році Є.Сверстюк описує ставлення сусідів наступним чином: «в основному це були люди, які потаємно співчували, приязно ставилися. Прикидалися, що вони цієї сторони - стеження, КДБ, арештів – не знають і не хочуть знати»[11]. Попри це, загальне ставлення було значно неприязнішим. Влада вдавалася до будь-яких методів, для того, щоб відділити культурну еліту від власного суспільства. При цьому методи були різноманітні – від створення негативного образу в пресі до засудження за статтями про зґвалтування чи зберігання наркотиків (найбільш поширена практика у випадку українських дисидентів). Крім цього, найбільш дієвий спосіб – фізична ізоляція – заслання або арешт. Такі методи, врешті-решт дали відповідний результат. В Росії «найгіршим було те, що прірва між свідомістю радянських дисидентів та свідомістю була значно більшою ніж в Польщі та інших країнах радянського блоку. Абсолютна більшість радянського суспільства вважала опонентів режиму за ворогів власної країни». (Цитата взята з документального фільму«Євген Сверстюк – 1981-1991. Ті десять років…», режисер – Ірина Шатохіна; Національна телекомпанія України, 2012). Аналогічною була і ситуація в Україні.

Таким чином, ми можемо дійти наступних висновків, щодо взаємовпливу українського, радянського дисидентства та дисидентських рухів у західних країнах радянського блоку. Базою для українських дисидентів – шістдесятників – були питання етики та моралі. Бунт шістдесятників – це бунт особистісний, екзистенційний. В цьому ракурсі українське дисидентство – це один з повноцінних елементів глобального опозиційного руху в країнах радянської тоталітарної системи. Більше того, хронологічно – це один з перших рухів інтелігенції, що виникають в соціалістичному просторі і чи не перший у самому СРСР. Саме визначальна роль культурної еліти споріднює українських дисидентів з їхніми колегами з інших країн. Проте в площині політичної діяльності чи можливості впливу на західні країни українські дисиденти були значною мірою заблоковані і вимушено стояли осторонь ключових подій опозиційних рухів у сусідніх країнах. Більшою мірою варто відзначити саме вплив західних дисидентів на інакомислячих у самому Радянському Союзі. Проте така ситуація не була спричинена особистісним фактором, а перш за все, жорсткістю репресивного апарату СРСР та відсутністю традицій громадянського суспільства та невміння і неможливістю формування дієвих об`єднань та встановлення кооперації між ними.

Список використаної літератури

1.В`ятрович В. Історія з грифом секретно. Українське ХХ століття/В.В`ятрович – Львів: Часопис, 2013 – 695 с.

2.Гель І. Грані культури / І.Гель – Львів: Атлас, 1993 - 216 с.
3. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960-80-х років / Г.Касьянов –К. : Либідь, 1995. – 224 с.
4.Пахльовська О. Українські шістдесятники: філософія бунту / О.Пахльовська // Сучасність. – 2000. - № 4. – С.65-84.
5. HavelV. Mocbezmocných / V. Havel // Mocbezmocnýchajiné eseje. – Praha : KnihovnaVáclavaHavla, 2012. – S. 96-223.
6.Irmanová E. Opoziční hnutí v Madarsku /P. Blažek J.Pažout (eds)// Dominový efekt. – Praha: Ustav pro soudobé dějiny Akademie věd CR, 2013 – S.86-110.
7.Iwanow M. Disidentske hnutí v Sovětském svazu /P. Blažek J.Pažout (eds)// Dominový efekt. – Praha: Ustav pro soudobé dějiny Akademie věd CR, 2013 – S. 8-17.
8.Kaminski L. Opoziční hnutí v Polské lidové republice /P. Blažek J.Pažout (eds)// Dominový efekt. – Praha: Ustav pro soudobé dějiny Akademie věd CR, 2013 – S. 59-85.
9.Otáhal M. Podíl tvůrčí inteligence na pádu komunismu / M.Otáhal. – Brno–Dolněk, 1999. – 162 s.
10.Vilímek T. Solidarita napříč hranicemi. Opozice v CSSR a NDR po roce 1968 / T.Vilímek. – Vyšěhrad: Ustav pro soudobé dějiny AV CR, 2010 – 383 s.

АНТЕЇЗМ ЯК ХАРАКТЕРНА РИСА УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

Т.Сало
студентка 5-го курсу культурології

В умовах загострення глобальних проблем сучасності, коли актуальними стають світоглядні аспекти різних видів діяльності, є потреба допомоги людині у виявленні цінності та самоцінності життя, моральних принципів, гуманістичних ідеалів. З огляду на сучасне національне відродження України, яке включає в себе відтворення й осмислення історичної пам'яті народу, активізується пошук нових загальнотеоретичних та методологічних парадигм. В сучасному науковому дискурсі суттєво зростає інтерес до української культури, ментальності, та особливостей національного характеру.

При дослідженні антеїзму як характерної риси української ментальності, було опрацьоване широке коло наукової літератури, завдяки чому вдалося проаналізувати особливості антеїзму в українській культурі. Тема антеїзму як характерної риси української ментальності висвітлена в окремих наукових працях, та публікаціях, провідне місце з-поміж котрих посідають роботи українських дослідників М. Костомарова. Д. Чижевського, І. Мірчука, О. Кульчицького, О. Нельги, Г. Лозко, М. Юрія.

Актуальність теми дослідження полягає у необхідності аналізу архетипу «Земля», що є одним із визначальних чинників формування української

ментальності, з урахуванням новітніх досягнень когнітивної лінгвістики та визначення місця цього архетипу в поетичній картині світу українців.

Антеїзм – важлива особливість ментальності українського філософського світогляду. Любов до матері-землі знайшла своє відображення в історії матеріальної та духовної культури України. Антеїзм, маючи глибокі, далекі корені, не втрачає своєї ролі в житті українського народу. Любов, прив'язаність до матері-землі ми можемо прослідкувати звертаючись до різних творів мистецтва. Українські митці будучи патріотами батьківщини в своїх творах намагаються передати почуття до рідного краю, показати велич і красу рідної природи.

Проблема антеїзму в українській культурі становить й науковий інтерес. Чималу увагу їй приділяли знані українські мислителі: П. Куліш, Д. Чижевський, І. Мірчук, а також сучасні дослідники – О. Нельга, Г. Лозко, М. Юрій та ін.

Концепт «антеїзм» походить від імені давньогрецького героя Антея. Антей - в давньогрецькій міфології велетень, син бога моря Посейдона і богині землі Геї, найвродливіший і наймогутніший поміж гігантами. Був нездоланний, доки торкався матері-Землі, від якої черпав нові сили. Антея здолав Геракл: відірвав від Землі і задушив. Образ Антея є символом наснаги й сили, що їх дає людині зв'язок з рідною землею, з рідним народом.

Антеїзм – важлива особливість ментальності українського філо¬софського світогляду. Глибока емоційність, ніжне ставлення до рідної природи – відображені в історії матеріальної та духовної культури України. Жага необмеженої свободи,

закоханість у природу рідного краю втілені у тисячолітні звичаї і традиції.

Антеїзм можна розглядати у трьох аспектах: любов до землі-годувальниці, любов до природи та любов до землі-батьківщини.

Образ землі в народному світогляді утворює архетип Великої Матері. «Земля-мати», – каже прислів'я. Землю вважають матір'ю всього що є на світі, вона й мати усіх людей, мати-годувальниця. Цей архетип сформувався практично під впливом двох важливих чинників життя української людини: з одного боку, - це тісний зв'язок з землею, на якій споконвіку жив український народ. З іншого – це структура українського родинного життя, а саме становище жінки в українській родині, жінки-матері [4, с. 53-54]. В українській родині значення матері випливає з прив'язання до землі. Так у Т. Шевченка маємо таке поклоніння, таке обожнення жінки-матері, що засвідчує висоту духовного аристократизму і поета зокрема, і народу в цілому:

У нашім раї на землі
Нічого кращого немає,
як тая мати молодая
З своїм дитяточком малим.
Буває, іноді дивлюся …
І перед нею помолюся,
Мов перед образом святим…
«У нашім раї на землі» [12].

Культ матері-землі, культ жінки-матері обумовив і запрограмував на віки особливості психологічного складу українців, зокрема їх лагідність, щирість,

довірливість, а понад усе – пристрасність, емоційність.

Слід звернути увагу й на те, що надзвичайно родюча українська земля з давніх-давен давала можливість тим, хто на ній селився, не тільки вижити, а й жити в достатку. «Народ черпає з землі творчі сили для свого життя» [1, с. 46]. Глибинні пласти українського менталітету в цілому, та самобутньої риси – антеїзму, безумовно, закладені землеробством, яке ще з давніх часів було головним заняттям проукраїнського та українського етносів. Саме зв'язок з землею визначив особливості світобачення наших предків та їхні культурні орієнтири. Довіра до доброї неньки-землі за довгі віки історії українського етносу перетворилася на архетип колективного українського несвідомого, сформувавши психологічний оптимізм і гармонійне світовідчуття українців[4, с. 65].

Варто відзначити, що для українського народу характерна й така риса, як «зрощеність», «злитість» з природою, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи. Любов українців до природи є одним із аспектів антеїзму я к риси ментальності українського народу.

Тут варто згадати О. Вишню зокрема, його «Мисливські усмішки», в яких особливо помітний зв'язок вічно мінливих картин рідної природи з його переживанням.

Письменник дуже любив полювання, а найбільше через враження від зустрічей з людьми і від споглядання чудової української природи. Він писав: «Любіть, дорогі друзі, охоту, а ще більше природу, бережіть її, охороняйте її» [2, с. 5]. Любов до природи, до рідної землі допомагала письменнику достовірно передавати найтонші її нюанси. Автор, чи

його ліричний герой-мисливець, славословить маленьку і ніжну перепілку (усмішка «Перепілка»), співчуває довірливій лисці («З крякухою на озері»), веде невимушену розмову із зайцем-рекордсменом («Про мудрого зайця»), що є підтвердженням єдності людини з природою.

В цьому контексті варто згадати і Б.-І. Антонича з його гімном природі, весні, землі, де все це гармонійно поєдналося – « Зелена Євангелія».

«…Ти поклоняйся лиш землі,
Землі стобарвній, наче сон цей!» [5].

Цими рядками автор закликає народ шанувати і возвеличувати землю, берегти її красу.

Окрім цього, любов до рідної землі відчувається і в творчості інших українських митців.

Слід зауважити, що любов до рідної природи була притаманна працюрам українського народу ще з часів язичництва, коли вони відчували себе частиною Всесвіту. «По городах багато посіяних і посаджених квітів і зілля з дзвіночками, туберозами й айстрами, з кавунами, гарбузами, огірками і іншою на Україні так плеканою городиною» [10, с.194].

Наголосимо, що для українського народу характерною є « втеча» від суспільного життя до природи. Окрім цього, українцям притаманне відчуття краси природи. Це ми виразно бачимо У М. Костомарова, коли він протиставляє українську вдачу московській. «Участь природи в великоруських піснях дрібна, в українських – незвичайно велика; українська поезія не розлучається з природою: природа оживляє її, поділяє з нею радощі й журбу людської душі; трави, дерева, птаство, звірята,

світища неба, ранок і вечір, весна і сніг – усе дише, думає, почуває разом із людиною, все відгукується до неї чарівничим голосом, голосом то співчуття, то надії, то присуду… На Україні квітками пишається майже чи не кожний двір хлібороба.» [6].

Щодо архетипу природи загалом, то вона наповнюється символами життя і виступає виразником людської душі. Сьогодні, зі всіх змін інваріантним в ментальності українців,залишається архетип природи. Вона уявляється не як храм чи безодня, а родове начало, материнське лоно. Для українця характерна заглибленість у природу, нерозривність мікро - та макрокосмосу. Особливе ставлення до землі, яскраво спостерігається в гірській місцевості. Яскравим приладом є творчість митців Закарпатської школи живопису, серед яких А. Ерделі, Й. Бокшай, Ф. Манайло, А. Кашшай, А. Коцка, В. Микита, Ю. Герц. та ін. Живучи серед мальовничої природи Карпат, художники творили чудові картини, в яких передавали свої почуття до рідного краю. Так, В. Микита своїм живописом вибудував глибоко інтимний і водночас монументальний закарпатський світ. Мерехтливі, танцюючі фарби Ю. Герца емоційно передають глядачеві стан замилування рідним краєм.

Кожен йшов у мистецтві своїм шляхом, але об'єднувала їх єдина мета – прославлення рідного краю.

Любов до Батьківщини виявляється у сердечній прив'язаності до свого краю і народу, в щирій участі в його щасті і недолі, та в пожертвуванні себе для Батьківщини.

Український дослідник В. Янів наголошує, що українця з рідною землею зв'язало не тільки його

хліборобське – дуже поширене – заняття, а й кров оборонців [13, с. 292]. Про яких ми дізнаємось з легенд, епосу, поезії і просто з історії українського народу. Свій патріотизм, також виявили численні дочки і сини України такі як: Т. Шевченко, в його поемі «Гайдамаки», «Сон», та інших творах. Л. Українка, М. Грушевський, наша сучасниця Л. Костенко, та багато інших людей, відданих своєму народові, які працювали і працюють заради процвітання свого краю.

Варто наголосити, що антеїзм досить яскраво проявляться в різних видах мистецтва, зокрема в літературі та живописі (як вже згадувалось), кіномистецтві та інших. Українські митці в своїх творах передають почуття, ставлення до рідної землі та описують її у всій величі.

Діапазон освоєння теми землі вітчизняними письменниками кінця XIX - першої третини XX ст. вельми широкий: хліборобська праця на землі В Нечуя-Левицького «Микола Джеря», гостра критика соціальних проблем на селі «Fata Morgana» Коцюбинського, «Земля» Кобилянської, «Вона – земля» Стефаника, проблем української еміграції «Камінний хрест» Стефаника, «Інтимний зв'язок із землею» в новелістиці Г. Косинки, відданість і прихильність до землі в новелі У. Самчука «Марія».

Так, І. Нечуй-Левицький, розкриває поняття антеїзму, через хліборобську працю українця, що є для нього культурно-моральною цінністю, основою буття та передумовою щастя. Микола Джеря, герой однойменної повісті «Микола Джеря» – прагне мати свої господарство, він настільки прив'язаний до землі, що не хоче миритись зі своїм становищем, а тому веде боротьбу з суспільством заснованим на

насильстві та несправедливості. Важливо, що хліборобська праця прищепила Миколі Джері, надзвичайну любов до природи, а разом з нею – поетичність вдачі.

Варто згадати і повість О. Кобилянської «Земля», твори М. Коцюбинського, де майстри слова торкаються пекучої теми залежності людини-селянина від землі. Напевно, саме тому герої цих письменників наділяють землю рисами живого організму, розмовляють, радяться з нею, неначе з живою істотою. Слід звернути увагу на те, що у повісті «Земля» О. Кобилянської зображена зла влада землі над людьми.

Яскравим прикладом антеїзму, на нашу думку є повість М. Коцюбинського «Fata morgana» головним героєм якої літературознавці не без підстав вважають землю. Земля, як сам пре віковічний дух людини, як споконвічна мрія живе в кожному з героїв. Письменник показує, що з того як герой уявляє і бачить землю, вимальовується і його власне соціально-психологічне обличчя. Земля – це образ самої душі народної. І ця народна душа розкрита в образі Маланки. В її образі втілено таку важливу рису селянина-трудівника, як любов до землі, відчуття її краси, відчуття поезії хліборобської праці. «Яка ти розкішна земля, – думала Маланка, – весело засівати тебе хлібом, прикрашати зелом, заквітчати квітами» [7].

Антеїзм став світоглядною домінантою прози В. Стефаника - митця, котрий витесав пам' ятник людському терпінню й стражданням, тяжким, як камінний хрест. Земля для Стефаникових селян – не просто засіб до існування, це святиня, з якої народжується Батьківщина[7].

Антеїзм, як злитість людини з природою яскраво простежується в характерах героїв повісті Г. Хоткевича «Камінна душа». Зі всіх змін інваріантним залишається архетип природи в ментальності українців. Вона уявляється не як храм чи безодня, а родове начало, материнське лоно[10, с.8,72].Творчість Г.Косинки, як і вже згаданих письменників теж пронизана темою зв'язку людини з землею. Г. Косинка – син споконвічних українських хліборобів, з дитинства навчений «ходити коло хліба», відчувати «інтимний зв'язок із землею». У своєму світосприйнятті, отже, пов'язаний із найглибшими пластами українського духовного чорнозему.

Слід згадати і Роман Уласа Самчука «Марія», що є своєрідною сторінкою художнього відтворення історії рідного народу, його самобутності. Любов до землі — споконвічна українська традиція, бо земля саме для слов'янина є і годувальницею, і мірилом людської значущості, і виміром добробуту, і навіть моральності. Письменник підкреслює, що руйнування особистості це - « ..втрата зв'язку з землею, яка в собі ховає могутні сили любові до Бога, природи, Батьківщини. Земля без слів виховує в людині почуття господаря, трудівника, вимагає від неї щодня дбати про її безпеку, зберігання краси і родючості» [9, с.100].

Тож, можна твердити що антеїзм як риса ментальності українського народу, яскраво проявляється в творчості вітчизняних митців.

Наголосимо, що архетип української доброї матері, Матері-Батьківщини виявляється і в національній символіці, насамперед кольорах національного прапора. Поєднання жовтого і синього кольорів є логічним для наших предків, позаяк ці кольори символізували основні стихії, яким

поклонялись вони на рідній землі (воду і сонце, небо і ниву з золотою пшеницею). Ці кольори знаходимо на багатьох символах українських земель.

Таким чином, багато вітчизняних дослідників визнають характерною рисою української ментальності антеїзм. Відповідно до різних поглядів і думок, ми розглянули цю рису в проявах любові: до матері землі-годувальниці, до рідної природи, як домівки, та до Матері -Батьківщини. Фундамент менталітету українського народу, зокрема антеїзму закладений ще в проукраїнській культурі, землеробським характером, що свідчить про зв'язок із землею, природою. Внутрішній зв'язок із власною землею, «тисячолітня інтимна сполука зі «скибою»», ґрунтом, ріллею, чорноземом, із природою, а відтак зі своєю місцевістю, зі звичним краєвидом – неодмінна риса характеру українського народу.

Тож, на основі сказаного можемо зазначити, що антеїзм є безперечно важливою особливістю ментальності українського народу та українського філо¬софського світогляду який вибудувався за цей час.

Сьогодні антеїзм не втрачає свого значення. Природа завжди була, є і буде джерелом матеріальних та духовних благ людини. Проте, зараз антеїзм набуває дещо інших рис і може розглядатись крізь призму екологічної кризи, яка свідчить про ставлення людини до природи із споживацькими цілями, що приносить шкоду природі, навколишньому середовищу.

Список використаної літератури

1. Боровський М. Любов до природи як психологічний чинник окремішності українців / М.Боровський // Україна: філософський спадок століть. – К. : Хроніка – 2000. – № 37– 38. – С. 44 – 52.
2. Вишня О. Мисливські усмішки / О. Вишня. – К.: Держлітвидав України, 1958. – 232 с.
3. Грабовська І. Проблема засад дослідження українського менталітету та національного характеру / І.Грабовська. // Сучасність. – 1998. – № 5. – С. 58 – 71.
4. Гук О. Антропологічна концепція української філософії першої половини XX століття / О. Гук. – Львів : [б. в.], 2008, – 160 с.
5. Зелена Євангелія (Посмертне видання) Львів: Ізмарагд, 1938. – 56 с.
6. Костомаров М. Дві руські народности [Електронний ресурс] / М.Костомаров. Режим доступу: www.utoronto.ca/elul/Kostomarov / DviNarodnosty.html
7. Коцюбинський М. Фата моргана [Електронний ресурс] / М. Коцюбинський. Режим доступу: C.2.ukrlit.org/Kotsiubynskyi_Mykhailo.../ Fata_morgana
8. Мафтин Н. Антеїзм як основа мислення Василя Стефаника [Електронний ресурс] / Н. Мафтин. Режим доступу: newright.primordial.org.ua/maftyn.ht

9. Самчук У. Марія. Хроніка одного життя: роман / У. Самчук. – К.: Український письменник, 2000. – 189с.
10. Січинський В. Чужинці про Україну / В. Січинський. – К. : Довіра, 1992. – 216 с.
11. Українська культура: історія і сучасність. – Львів. Світ, 1994. – 456 с.
12. Шевченко Т. У нашім раї на землі [Електронний ресурс] / Т. Шевченко. Режим доступу:
svatovo.ws/shevchenko_verses_paradise.html
13. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. К. : Знання, 2006. – 341 с.

ВІДОБРАЖЕННЯ ЯПОНСЬКИХ МОТИВІВ У МИСТЕЦТВІ ІМПРЕСІОНІЗМУ

І.Микитенко
студентка 3-го курсу культурології

Мистецтво імпресіонізму є репрезентантом ідеї звернення до Сходу з метою подолання раціонально-інтелектуального засилля у європейській культурі та насиченням її духовністю. Дослідження відображення японських мотивів в мистецтві імпресіонізму дозволить розкрити значення східної мистецької традиції для формування європейської духовної культури. Окрім цього, це відкриє для сучасного українського суспільства, один із можливих шляхів віднайдення альтернативних джерел духовності та гармонійності, а також ідей єднання із оточуючим середовищем, завдяки зверненню до художньої культури Японії. Це видається особливо важливим, зважаючи на проблеми сучасного суспільства, які коріняться на превалюванні інтелектуально-раціонального начала в культурі, а також наявності кризового екологічного становища країни.

Відтак, доцільно буде розглянути детальніше мистецький напрямок, що виникає у Франції наприкінці XIX ст., на противагу переважаючим у мистецтві реалізму та академізму, що носить назву – імпресіонізм.

Імпресіонізм (від фр. impression – враження) – це напрям в мистецтві, останньої третини XIX ст. – поч. XX ст., представники якого прагнули якомога природніше та безпосередньо закарбувати мінливість світу і швидкоплинність вражень [7, с. 404].

Цей напрям у європейському мистецтві окреслюється часовими рамками з 1874 по 1886 рр. – від першої виставки імпресіоністів до останньої.

Митці нового напряму, прагнули у своїх творах передати безпосереднє враження від оточуючого середовища, вони воліли вхопити швидкоплинну мить, закарбувати її на полотні. У їх творчості загострюється увага на проблемі часу, та його скороминучості, плинності. Оскільки час не є поняттям сталим, відтак кожна мить є інакшою. Тому швидкоплинні миттєвості, становили найбільшу цінність для представників цього напряму. У цьому знаходить своє втілення світоглядний ідеал імпресіоністичної картини, який можна проілюструвати словами одного із представників імпресіоністичного напряму – П. Сезанна: «Мить іде і не повертається. Правдиво передати її в живописі! І заради цього варто забути про все» [6].

Поняття миттєвості також знаходить своє втілення у серійності картин імпресіоністів. Яскравим прикладом цього є творчість К. Моне, який пише серії картин, в яких повторюється єдиний пейзажний мотив, що змінюється в залежності від різного часу доби, погоди, освітлення.

Варто зазначити, що для того, щоб вхоплювати найцінніші миттєвості, художники залишили свої майстерні та подалися на природу, тим самим остаточно закріпивши в мистецтві поняття пленер.

Звернення імпресіоністів до сфери природи, пояснюється тим, що кн. XIX – поч. XX ст. у Європі, характеризується значними змінами у соціальному, політичному та економічному житті. Відбуваються процеси індустріалізації, урбанізації, стрімко набуває обертів науково-технічний прогрес.

Засилля раціоналізму у тогочасній культурі знаходило своє яскраве вираження у мистецтві академізму, відтак протистояння йому імпресіоністичного напряму, висвітлює проблему «людина і природа». На відміну від характерного для раціоналістичної доктрини відчуття влади людини над природою, в імпресіонізмі утверджується зовсім інше ставлення до світу та людини, близьке до орієнтальної художньої традиції.

Слід зауважити, що наприкінці XIX ст., імпресіоністи знаходять підкріплення своїх ідей у мистецтві далекої та незвіданої Країни хризантем.

У XIX ст. Японія стає відкритою для іноземних держав, у Європу починають проникати різноманітні японські товари, серед яких були й витвори мистецтва. Французи були так заінтриговані японським мистецтвом, що витворили спеціальний термін – японізм (від фр. japonisme) – для позначення японської естетики та екзотики [12].

Справжній бум зацікавлення Японією розпочався з того часу, коли у Парижі в 1867 р. проходила Всесвітня мистецька виставка. Варто зауважити, що Японський павільйон привернув найбільше уваги. Після цієї виставки японські кімоно, віяла, лакові меблі, порцелянові набори для чайної церемонії, декоративні екрани та прикраси, а також багато іншого, заполонили Париж. З того часу все було сповнене японських мотивів та сюжетів.

Доцільно буде сказати про те, що натхненні Сходом європейські митці, стали головними колекціонерами японського мистецтва. Існують відомості про те, що в особистій колекції К. Моне була копія роботи видатного майстра кольорової гравюри на дереві Хіросіге – «Сливовий сад в Камейдо» [8].

Відтак слід наголосити на тому, що особливий вплив на мистців імпресіоністів спричинило знайомство із японською кольоровою гравюрою на дереві «укійо-е» (картини «мінливого світу»), розвиток якої, охоплюється XVII – XIX століттями – епоха Едо або період Токугава у Японії.

Варто зауважити, що гравюра у Японії в той час була надзвичайно доступною та дешевою. Це пояснює те, що у Франції із гравюрою познайомилися вперше не як із витворами мистецтва Японії, а як із пакувальним папером для перевезення порцеляни, чаю та ін. Проте згодом, у тогочасному французькому суспільстві, японська гравюра набула такого значення, що видатний тогочасний французький дослідник мистецтва Луї Гонсе сказав: «Повне зібрання творів Хокусая буде гордістю будь-якої колекції гравюр і може бути розміщеним поряд із Рембрандтом…» [13, с. 13].

Через твори японської кольорової гравюри на дереві, європейські мистці познайомилися із докорінно іншою специфікою як самої творчості, так і світогляду, що у ній виявляється. Тому можна сказати, що феномен «японізму», базувався не лише на захопленні надбаннями японської культури, це головним чином був прояв інтересу до самого духу японців.

Знайомство із мистецтвом Японії залишило яскравий слід у творчості тогочасних художників, тому слід розглянути детальніше вияв японський мотивів в мистецтві імпресіонізму.

На початку, японські гравюри вразили європейських митців своїми графічними якостями, а саме незвичними для європейського мистецтва принципами побудови композиції, яка була зміщеною

та нахиленою, також незавершеністю композиції, манерою схематично передавати форму, використанням рухомої лінії, умінням завдяки лінії передати об'єм, рух та простір. Після знайомства із японським мистецтвом та його графічними основами К. Моне писав: «Витонченість їхнього смаку завжди подобалася мені і я визнаю їх естетику, засновану на натяках, їх вміння викликати уявлення про предмет лише за допомогою однієї тіні, уявлення про ціле за допомогою фрагмента» [8].

Вони також відкривали європейським митцям нові колористичні схеми, що базувалися на використанні чистих кольорів, також декоративність зображення та складну передачу емоційних станів [2, с. 46]. Але насамперед, імпресіоністи віднайшли у японському мистецтві традицію не зіпсовану академічними правилами та кліше.

Варто також зауважити, що із подальшим вивченням японського мистецтва гравюри, імпресіоністи віднаходять у східному мистецтві відповіді на найважливіші питання, які постали перед мистецтвом того часу.

Відтак імпресіоністи знаходять відповідь на питання розриву людини із природою, що постало як наслідок засилля раціонального начала у європейській культурі та прагнення опанування оточуючим середовищем, у надзвичайній екофільності, що була втілена в кольоровій гравюрі на дереві укійо-е. Таке ставлення до природи відображене у мистецтві гравюри, витворилося в японській культурі під впливом релігії синто. Культ краси, який витікає із синто призводив до тотальної естетизації оточуючої дійсності та утвердженні краси в непомітному та простому. Відтак у своїх творах імпресіоністи

прагнули відобразити нові стосунки людини із природою, звертаючись до найпотаємніших куточків природи. Це відображається й у тому, що імпресіоністи надавали все більшої переваги жанру пейзажу, який писали виключно на пленері, намагаючись закарбувати безцінні, мінливі стани природного середовища.

Тема стосунків людини із природою яскраво розкривається у творчості французького митця К. Піссарро, який захоплювався мистецтвом японської графіки. Митець розуміє людську форму як природну, наголошуючи на близькості людських та природних форм. У його творчості відображається ідея про те, що у природі та за допомогою природи можна піднестися над повсякденністю земного життя. Тому найважливішою якістю людини є її єдність з природою. І власне у залученні до природного начала Піссарро вбачав передумови близькості людського та абсолютного начал [5, с. 885].

Варто також згадати про те, що через знайомство із японським мистецтвом, імпресіоністи відкривають для себе й дзен-буддійську філософію. Наприклад відомо, що у близькому оточенні К. Моне були такі відомі люди як біограф Жорж Клемансо, який був добре обізнаний у дзен-буддійській філософії, а також японський арт-диллер Тадамаса Хаясі, який сповідував дзен-буддизм та прагнув освідчувати французьких митців-колекціонерів, на предмет історії культури та значення японського мистецтва, яке він їм продавав [4, с. 117].

Елементи японської культури та дзен-буддійської філософії відобразилися у К. Моне й у прагненні створити водяний сад у своєму будинку в Живерні. Цей сад був створений за японськими принципами, у

яких втілювалися ідеї дзен-буддизму. Для облаштування саду був запрошений японський садівник, який також обирав відповідні рослини для саду, більшість з яких була привезена із Японії [11, с. 81]. Особливої чарівності водяному саду Моне, надавав японський місток перекинутий через струмок. Слід зауважити, що водний сад у Живерні був продовженням майстерні для К. Моне, тому японські мотиви проникали в картини митця через безпосереднє їх спостереження у природі.

Знайомство імпресіоністів із буддизмом, у японському варіанті – дзен-буддизмом, відобразилося у тому, що імпресіонізм формує узагальнений погляд на життєвий потік, який сприймався в єдності та одночасно у багатогранності і мінливості. Відтак витворюється й нове ставлення до випадкового та незначного. У контексті такого світосприйняття, імпресіоністи починають надавати надзвичайної ваги неповторному, плинному, тимчасовому. Внаслідок цього картини імпресіоністів набувають все більшої ефемеризації [1, с. 226]. Як зазначає дослідник В. П. Бранський, ефемеризація відображається в імпресіоністів у диффузації, яка полягає в устремлінні в речах до нуля всього стійкого і повторюваного, залишаючи мінливе та неповторне. В результаті речі набувають своєрідної «хиткості» та «невиразності». Саме це являє собою прояв поверхневого підходу до навколишнього середовища, що є характерним для швидкоплинної людини [1, с. 226].

Можна сказати й про те, що у творчості імпресіоністів, які дематеріалізують у своїх картинах цей світ, зустрічає яскравий протест превалювання матеріального у культурі, що виявлялося як характерна риса кризи європейської культури. У

цьому також можна віднайти вплив ідей дзен-буддійської філософії, а саме положення про те, що факти і досвід набагато цінніші, аніж матеріальна форма.

Також знайомство імпресіоністів із дзен-буддизмом відкрило митцям те, що вони шукали у довгій та напруженій праці. Як зазначає дослідник Д.-Т. Судзукі, доктрині дзен невідомі такі ідеї як безкінечність та вічність, оскільки сутність живе у фактах, що є швидкоплинними та мінливими [9]. Тому митець дзен прагне вловити швидкоплинну мить у момент її життя. Саме ці ідеї мінливості, скороминучості та миттєвості сприяли підтвердженню ідей європейських митців. Щоб проілюструвати вищесказане, варто звернутися до слів К. Піссарро, який писав після виставки на якій були представлені витвори японського мистецтва, зокрема й гравюра укійо-е: «…Ці японці укріплюють мене в нашому способі бачення» [3].

Слід також зазначити, що ідеї плинності, миттєвості та нетривалості віднайшли своє втілення у мистецтві японської гравюри на дереві укійо-е. Яскравим прикладом цього є серійність мистецтва видатних графіків Японії. Відтак знайомство К. Моне із творчістю Кацусіки Хокусая, а саме із роботами «Види гори Фудзі» та «Водоспади», які надзвичайно сильно вплинуло на творчий метод митця, а саме спонукали його до написання картин на один і той самий сюжет. У такій серійності відображається прагнення європейських митців до закарбування невловимої миті на полотні, яке підтверджується дзен-буддійською філософією та творчістю японських графіків. Саме серійність дозволила митцям вловити одномоментні зміни в природі, передати усю красу її

проявів, закарбовуючи на полотні різноманітні стани повітря, гру світла, крапель води, сонячних променів та місячного сяйва – усі найтонші ефекти природи. На думку дослідників, саме творчість Кацусіки Хокусая, що вплинула на Клода Моне, спонукала останнього до створення серій робіт «Руанський собор» та «Копиці сіна» [10].

Доцільно буде наголосити на тому, що можливо віднайти у картинах імпресіоністів і прямий вияв японських мотивів. Відтак зазначимо, що імпресіоністи часто використовували у своїх картинах мотиви ірисів, хризантем, хвиль та водоспадів, запозичених із японських гравюр. Важливе значення мали гравюри видатного японського графіка Хіросіге, оскільки саме завдяки знайомству із його творчістю, великої популярності набуває мотив моста. Яскраву інтерпретацію цей мотив отримує у творчості К. Піссарро в картині «Старий міст в Челсі», а також у творчості К. Моне – «Японський місток» [3].

Слід також сказати про те, що японські мотиви можна зустріти у європейських картинах того часу, у вигляді зображення віял, що прикрашали стіни кімнат, а також мотив кімоно, у яке була одягнена модель митця. Щоб проілюструвати це, можна звернутися до картини К. Моне «Японка». На цій картині була зображена дружина Клода Моне – Камілла Моне. Камілла була одягнена у японський традиційний одяг та позувала митцю на фоні стіни, що була прикрашена різнобарвними віялами. Окрім того можна провести паралель між позою Камілли та тими позами у яких зазвичай японські мистці зображували на своїх гравюрах жінок, переважно це були гейші.

Отже, підводячи підсумки можна сказати, що у мистецтві імпресіонізму, яке виникає в останній третині XIX ст., знаходять своє яскраве відображення японські мотиви. Вони виявляються у впливі на світоглядні засади митців, на художнє бачення та у творчому методі. Важливу роль у цьому відігравало знайомство європейських митців із творами видатних японських графіків. Також надзвичайно сильно вплинув на становлення творчого методу імпресіоністів буддизм, а саме японський його варіант – дзен-буддизм. Відображення у картинах імпресіоністів віднаходять також мотиви японської культури витворені на основі релігії синто. Окрім того японські впливи віднаходять своє яскраве відображення й у безпосередньому запозиченні мотивів японської графіки.

Список використаної літератури

1. Бранский В.П. Искусство и Философия / В. П. Бранский. – М. : Янтарный сказ, 1999. – 392 с.
2. Виноградова Н. А. Кацусика Хокусай / Н.А. Виноградова. – М. : Белый город, 2005. – 49 с.
3. Дашкевич В. Т. Хиросиге / В. Т. Дашкевич. – СПб. : Искусство, 1974. – 160 с.
4. Кузнецова Л. В. Философия импрессионистической картины / Л. В. Кузнецова // Вестник Тюменского государственного университета. Философия. – 2012. - № 10. – С. 115 – 121.

5. Пантелеева И. А. Всеобщая история искусства : курс лекций / И. А. Пантелеева. – Красноярск : ИПК СФУ, 2008. – 1020 с.
6. Перрюшо А. Сезанн [Електронний ресурс] / А. Перрюшо. – Режим доступу : http://www.e-reading.biz/book.php?book=44304
7. Петкова С. М. Справочник по мировой культуре и искусству / С. М. Петкова. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2007. – 506 с.
8. Ревалд Д. История импрессионизма [Електронний ресурс] / Д. Ревалд. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Revald/.
9. Судзуки Д. Т. Введение в дзен-буддизм [Електронний ресурс] / Д. Т. Судзуки. – Режим доступу : http://psylib.org.ua/books/sudzd01/index.htm.
10. Тимершина И. Влияние японской художественной традиции на творчество импрессионистов (Хокусай – Моне) [Електронний ресурс] / И. Тимершина. – Режим доступу : http://ru-jp.org/timershina_01.htm
11. Fell D. The impressionist garden / D. Fell. – London : Frances Lincoln Limited, 1997. – 144 p.
12. Gardner H., Kleiner F. S. Gardner's art through the ages: The western perspective [Електронний ресурс] / H. Gardner, F. S. Kleiner. – Режим доступу : http://books.google.com.ua/books?id=UK_jTggtYl8C&printsec=frontcover&dq=japonisme&hl=ru&source=gbs_book_similarbooks#v=onepage&q=japonisme&f=false.

13. Ives Colta Feller The Great Wave: The influence of japanese woodcuts on french prints / Colta Feller Ives. – New York : The Metropolitan Museum of Art, 1974. – 112 p.

МИТЕЦЬ ЯК ВИРАЗНИК НАРОДНОЇ ДУШІ В ЕСТЕТИЦІ НІМЕЦЬКОГО РОМАНТИЗМУ

Х.Петрик
аспірант кафедри теорії
та історії культури

«Кожен художній витвір належить своєму часу,
своєму народу, своєму середовищу»
Гегель Г.В.Ф [14, с.625]

Романтикам притаманна беззаперечна заслуга в тому, що вони звернули увагу на високохудожнє значення народного мистецтва як сфери вираження духу епохи, нації й народу. Вивчаючи при цьому й художню творчість та літературу країн Сходу, поняття «національного» в романтизмі стає ключовим елементом естетизації своєрідності та історичного значення кожної окремої культури в історії людства [15]. Художня творчість стає сферою життя національного духу (народного духу, нім. «Volksgeist»), а той, в свою чергу – ключовим поняттям філософії та історії часів романтичного націоналізму.

Перші теоретичні ідеї про народність в мистецтві виникли в працях Дж. Віко, Ж. Ж. Руссо й у ранніх німецьких романтиків. Теоретичне обґрунтування цій категорії надали німецькі просвітителі Й. Гердер, В. фон Гумбольдт, Й. Фіхте, В. Г. Вакенроден. Свій внесок зробили й Ф. Шлегель, Новаліс та Ф. Гегель [11, с.152]. Та все ж цей характер романтичної естетики стає особливо очевидним на наступному етапі літературного руху – естетиці гейдельберзьких

романтиків (А. фон Арнім, К. Брентано, брати Грімм) [15], в центрі уваги яких знаходилася сфера традиційних цінностей: держави, народу, релігії. Пізні романтики зверталися до проблем національної самобутності, національного характеру, прагнення жити і творити у згоді з національним («народним») духом. Цим пояснюється їхній підвищений інтерес до німецької історії, фольклору, освіти та культури, зокрема, велику увагу вони приділяли збору, обробці та публікації народних пісень і казок.

У німецькому національному питанні особливого значення набула міфологія. Саме в руслі філософсько-естетичних шукань романтизму була розроблена концепція, згідно з якою міф містить в собі базисні парадигми національного менталітету, специфічний для даного народу початковий погляд на світ. Міфологія, - писав Ф. Шлегель, - лежить «в основі всіх поетичних творінь будь-якої нації і епохи» [9]. У розгорнутій формі ця ідея була потім розроблена Ф. Шеллінгом, в якого особливості національної міфології у вирішальній мірі визначають художнє бачення всього світу[13].

В ролі прологу до всього мистецького розвитку сучасної Європи в історико-художніх концепціях романтиків постає Середньовіччя, яке для всіх європейських культур стає джерелом національної самобутності і своєрідності, автентичним вираженням народного духу, епохою розквіту поезії. Розвиваючи цю думку, Ф. Шлегель писав: «Якщо ми розглядаємо літературу як сукупність найбільш чудових і самобутніх творінь, в яких виражається дух епохи і характер нації – то розвинена художня література становить, зрозуміло, одну з найбільших переваг, якої може досягти нація.… Якщо у

національної літератури немає поетичної передісторії,…то у неї ніколи не буде національного змісту і характеру, самобутнього життєвого духу…Такою поетичною передісторією для нової Європи були середні віки, яким не можна відмовити в багатстві фантазії» [10, с. 30.].

Звертаючись до надбань середньовіччя, Й. Гердер звернув увагу на роль віршів, переказів, вірувань, міфології германських саг у формуванні народного героїчного характеру (легенди про Зігфріда та ін.) [4, с.52]. Для романтиків вони стають сферою істинного германського духу, схожого до того, що зображався на полотнах Альбрехта Дюрера. А сам Дюрер виступає зразком істинного «вітчизняного художника», який прагнув показати людей, «які були навколо, такими, якими вони були», художником, що творив «всю нову красу з самого себе» [2, с. 63]. «Сучасних німецьких юнаків, - писав В. Вакендродер у праці «Фантазії про митецтво»,- вчать наслідувати все й відразу: і виразність Рафаеля, і фарби венеціанської школи, і правдивість голландців, і чарівне висвітлення Корреджо. Вони вивчають мови всіх народів Європи, щоб черпати їжу з духу всіх націй. Тому і німецьке мистецтво схоже нині на світську людину, в якій разом зі звичаями маленького містечка стерлися і почуття, і свій особливий відбиток. Зовсім інша річ – живопис Дюрера, роботи інших майстрів старого Нюрнберга. Це була золота пора німецького мистецтва, і його розквіт був обумовлений не тільки майстерністю і працьовитістю. Найважливіше те, що мистецтво того часу відобразило «серйозну, пряму і сильну сутність німецького характеру» [2, с. 63]. З цих причин митці невтомно критикують «холодні, зализані,

безхарактерні» твори сучасного мистецтва, які втратили міць, неповторність колишніх епох, стали «сумішшю приємних, але оманливих барв».

Концепцію «національного духу» («духу народу») як самостійної естетичної категорії, глибинного, творчого начала утвердив Ф. Гегель [3, с.288]. Національний дух постає культурно-історичною проекцією Абсолютного Духу, і саме народ стає його емпіричним виразом. Найбільш універсальною формою духовного самовираження націй, на думку Гегеля, є народна поезія й народна пісня [3, с.288]. Основне призначення мистецтва, полягає в тому, що воно відображає «співмірне вираження духу народу» [3, с.314], індивідуального духу, який осягає себе в релігії, мистецтві, системі права, політиці, філософії, а його об'єктивованим вираженням постає держава. «Тільки при такій релігії може існувати дана форма держави, - підкреслював Гегель, - і точно так само в даній державі може бути тільки така філософія і тільки таке мистецтво» [3, с.314].

В естетиці романтизму народ поступово стає об'єктом художньої творчості. Митці почали зображати буденне життя простих селян, їхні звичаї й традиції, а народна мова і знаки мистецтва набувають загальнозрозумілого символічного значення. Проте, як пише російський критик, публіцист Н.А. Добролюбов: «Народність мистецтва полягає зовсім не у виведенні на сцену пастухів і пастушок або мужиків і баб, бородатих купців і міщан, а в зображенні істотних моментів з життя народу, істотних сторін дійсності. Істинний художник створює фігуру, яка служить представником великої народної ідеї» [12, с.352].

Саме тому необхідною умовою народності мистецтва – стає відображення інтересів німецької нації та його світогляду. Художник може зображати і щось зовсім стороннє, але все ж йому притаманна народність, адже на все митець дивиться очима народу, розуміння ним явищ життя продиктоване сподіваннями та поняттями народу й відповідає їм. Інтереси нації визначають творчу позицію художника, лежать в основі його естетичних ідеалів [11, с.152]

М. Гоголь, російський драматург й поет, теж притримується такої думки, й зазначає, що національне в мистецтві «…полягає не в описах сарафану, але в самому дусі народу. Поет може бути й тоді національний, коли описує зовсім сторонній світ, але дивиться на нього очима своєї національної стихії, очима всього народу, коли відчуває й говорить так, що співвітчизникам його здається, ніби це відчувають і говорять вони самі» [5].

Справжніми проявом колекціонуючого етнографічного інтересу можна назвати можна назвати збірку братів Грімм «Дитячі та народні казки», що стала романтичним пошуком невпинно зникаючих витоків народного духу. Їхня творчість сповнена казкових історій про королів, принців, вірних слуг, чесних ремісників, а також рибалок, мельників, вуглярів, пастухів, що найближче стоять до природи. Ці розповіді стають виразниками народної душі, їхня серйозність і повчальність криється за символами й метафорами, «що так різноманітно і завжди по-новому звеселяють, зворушують, що несуть свою необхідність в собі і виходять з вічного джерела (народу)» [6, с.449].

Причину поширення народного фольклору вони вбачають в його відвертій простоті, «близькості до життя», яка споріднює народ, і набуває своєрідних рис кожної окремої нації. Власне, на цих особливостях і засновані казки, щоб з них легко можна було отримати повчання, пристосоване до сучасності. «Таким чудовим є звичай, – пишуть брати Грімм, – і саме це робить націю вічною» [6, с.449].

Концепцію протиставлення народної (Naturpoesie) і штучної, власне художньої, поезії (Kunstpoesie) знаходимо А. Арніма, для якого тільки народна поезія як природний і несвідомий витвір природи є істинною й досконалою. Поет описує народ як «великий живий оркестр прямих і кривих, дерев'яних і бляшаних труб та інструментів, тони яких вищі, ясніші, триваліші і з ширшою гамою,…а найвище життя, зміст, слово відбиваються у людських вустах, і лише людські вуста здатні їх відтворити» [1, с.423]. Сучасне професійне мистецтво, якими б чеснотами воно не володіло, несе на собі трагічний відбиток цивілізації: індивідуалізм й штучність. «Буржуазний театр, в порівнянні з народним театром – не що інше, я кого карикатурна пародія»,- зазначає А. Арнім [1, с.423].

Твори мистецтва німецьких художників створюються для народу, який стає їхнім адресатом й, водночас, найбільшим критиком, а художня творчість починає відповідати типу народного мислення [11, с.154]. Як зазначає А. Арнім в своїй праці «З народних пісень», народ – «має той фундамент,…до якого прагне як поет, так і музикант», а народну пісню «не можна задавити на довгий час, бо століттями вона зберігає свій зміст, свою мелодію, свій звичай» [1, с.421]. Такі ж мотиви

прослідковуються й в творчості Т. Шевченка, який пише «Пісня наша, слава наша не вмре, не загине». Митці ж існують, якщо вони потрібні світові, праця народу існує поруч з народною піснею, а та неможлива без свого коріння, джерела, творця. «У мистецтві все говорить з кожним і в кожному відтворюється….бо найвищим, найбільшим творчим є всенародне, а поет – це всенародний дух, spiritus familiaris (родинний дух) світової громади» [1, с.430].

Митці-романтики відчувають відповідальність перед суспільним цілим, тим загалом, у середовищі якого укорінені й задля якого прагнуть відкрити красу світу ідей у їх чуттєвому втіленні. Звернімось до творчості «вічного революціонера», Івана Франка, який бачив обов'язок перед своїм народом як працю всього життя, називаючи себе «робітником», а своє прагнення відкрити народу цінності гідного людини життя визначав як «почуття собачого обов'язку». Саме тому митці постають провідниками «народного духу» на шляху до світлого майбутнього.

У творчості романтиків народ постає творцем, носієм та хранителем мови й культури, лише в сфері якої й може протікати процес художньої творчості та національної ідентичності. Нація створює й зберігає в своїй історичній пам'яті всі першопричини мистецтва, завдяки чому – умовність художніх образів, засоби вираження виявляються загальнозначущими, зрозумілими і для сучасників, і для наступних поколінь. Національна мова стає консолідуючим чинником у зверненні «до німців» на шляху до створення міцної держави «для німців», як пише Й.Г. Фіхте у своїй праці «Промови до німецької нації» [8, с.112]. Мислитель, наголошуючи на необхідності розвитку народної мови й вихованні

нації, вважає, що власне не людина говорить, а у ній говорить її людська природа і знаходить спільну мову з іншими, собі подібними. «Для народу, який має живу мову, формування духу сягає життя», а засобом народного виховання постає «живильна і омолоджуюча» поезія, як інструмент «духовного облагородження» всього життя. [8, с.130]. Жива мова формує благородну людину, яка сповнена вищою любов'ю до свого народу, гордістю походження з нього, мужністю і спокоєм справедливого громадянина, а німецька батьківщина стає носієм духовної вічності.

На потребі народної освіти і збагачувальній силі мистецтва наголошували й пізні німецькі та українські романтики. Вони закликали до вивчення здобутків інших народів, аби в повній мірі оцінити багатство власного. Духовні запозичення і духовне навчання, як писав Ф. Шлегель, збагачують і розвивають, якщо при цьому запозичений матеріал піддається творчій переробці у відповідності з духом власної культури [13]. «Найвища мета вільних років є в тому, щоб навчитися чужому й у всій його повноті порівняти із своїм рідним»,- пише А. Арнім [1, с.431], а Т. Шевченко продовжує: «І чужому научайтесь і свого не цурайтесь». Народна творчість стала невичерпним джерелом знань, яку А. Арнім порівнював із «світовим морем, де тисячі скарбів», а І. Франко навчав: «Книги – морська глибина! Хто в них пірне аж до дна, той, хоч і труду мав досить, дивнії перли виносить». На великому значенні перекладів-переспівів для народних культур наголошував Новаліс, й вказував на потребу високих поетичних талантів для втілення цієї мети, людей «в свідомості яких поєдналась би поезія й філософія» [7, с.331], які

б змогли повністю передати ідею цілого для народу. Саме тому, як пише Й. Гердер: «Поет є творцем народу довкола себе, він показує йому світ і тримає душі у своїй руці, щоб туди їх завести» [4, с.48].

Отже, історична заслуга романтиків полягає в тому, що вони залучили сучасників до скарбів народного мистецтва. Відроджуючи й пропагуючи народну творчість, вони тлумачили її в містичному дусі, використовували її для обґрунтування ірраціональних філософських та естетичних концепцій, надаючи фундаментального значення здобуткам Середньовіччя, міфологічним концепціям, фольклору та взаємодіям народних світових культур. Такими чином, мистецтво німецького романтизму постає перед читачем істинно народним, а народність стає естетичною категорією, яка виражає взаємопроникнення художньої творчості та самого народу й відображає природу мистецтва, його коріння, зв'язок із життям. Народна творчість стає сферою й «оркестром» вираження «народного духу», а митець – його провідником й «диригентом» на авансцені історичного розвитку культури.

Список використаної літератури

1. Армін фон А. З народних пісень//Мислителі німецького Романтизму/ / Упор. Л. Рудницький та О.Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.420-441.

- [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350.
2. Вакенродер В.Г. Фантазии об искусстве// В.Г.Вакенродер - М.: Искусство, 1977. - 263с. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.dwnld.net.ua/viewtopic.php?t=3254893&view=print.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекції з естетики// Мислителі німецького Романтизму/ Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.486-507. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350.
4. Гердер Й.Г. Про вплив поетичного мистецтва на звичаї народів. // Мислителі німецького Романтизму/ Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.38-82. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350.
5. Гоголь Н.В. Собр. соч. В 6 т. // Н.В. Гоголь. - М.: Мысль, 1963. – 516с. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/
6. Грімм Я., Грімм В. Із передмови до збірки «Дитячі та родинні казки» //Мислителі німецького Романтизму/ Упор. Л. Рудницький та О.Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.447-450. - [Електронний ресурс] – Режим доступу:

http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350.
7. Новалис. Фрагменты // Мислителі німецького Романтизму/ Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.306-334. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350
8. Фіхте Й.Г. Промови до німецької нації// Мислителі німецького Романтизму/ Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець.- Івано-Франківськ: «Лілея-НВ», 2003. –588с.- С.110-134. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://rutracker.org/forum/viewtopic.php?t=3811350.
9. Шлегель Ф. Об эстетической ценности греческой комедии// Ф.Шлегель. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://psylib.org.ua/books/gurep01/refer.htm
10. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика// Ф. Шлегель. – М: Мысль, 1983. — Т. 1. - 448 с. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/ehstetika/shlegel_fridrikh_ehstetika_filosofija_kritika/34-1-0-1402

11. Борев Ю.Б. Эстетика: Учебник// Ю.Б. Борев—М.: Наука, Высш. шк., 2002. — 511с. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Borev/_Index.php.
12. Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 9 т. // Н.А. Добролюбов.- Т. 6.- М.: Мысль, 1963. – 456с. -

[Електронний ресурс] – Режим доступу: http://az.lib.ru/d/dobroljubow_n_a/;
13. Кузнецова Т. Искусство и «Дух народа» // Т. Кузнецова. Россия в мировом культурно-историческом контексте: парадигма народности.- М.: Московский общественный научный фонд, 1999. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Kuzn/index.php
14. Мудрость тысячелетий: энциклопедия// Авт.-состав. Базялин В.– М.:ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 848с.
15. Шестаков В. П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля//.Шестаков. — М.: Мысль, 1979. —372 с. - [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/schest/index.php

Есеїстика

МАРГІНАЛІЇ МАРГІНАЛА (ИЛИ КАРАНДАШОМ ПО РАБОТЕ ШЛЕМКЕВИЧА)

М.Зеленков
студент 5-го курсу філософії

Страшно. Душить. Немає чим дихати. Відчуваєш якусь нудоту. Щось комом підходить до горла... і вивертається звідти. Це крик, це голос.

Страшно бути чужим у своїй країні. Коли тебе вирізняють, демаркують не тільки смаки, реакції, не графа в паспорті "національність", яка, на щастя, вже відмінена (боюсь, що ненадовго), і все одно муляє око. Не тільки релігійна приналежність, навіть не тільки мова але й твоя власна фізична подоба — колір шкіри, риси обличчя, одним словом зовнішність. На щастя в моєму випадку, зовнішньо я схожий на середньо статистичного українця, мене видає мова. Річ в тім, що в силу певних історичних причин, подій і обставин, моєю першою, сімейною мовою

виявляється російська. Так і є: вдома, в сім'ї я спілкуюсь російською, в магазині, на ринку, в транспорті — українською. Та видає акцент. Не російский, як було б очевидно, а мій власний, але про це згодом. І ти виявляешься чужим. Тут, в Україні, у рідному Львові — ти москаль, або жид, бо ти не українець, ти не "расовий галичанин", як сказав один "хороший дядько". Ти чужий і все. На полтавщині, на східній Україні — гнилий бандерівець (видає не тільки місце де ти живеш, про яке люб'язно кажеш, але й мова. На цей раз надто чиста). Їдешь у Росію, у Петербург і всім зрозуміло — хохол, бандерівець. На історичній батьківщині предків (правда далеких) ти гой, не гебрей і все.

Тобто ти всюди чужий. Зі всюду тебе… не те, що женуть, дають зрозуміти, що ти просто зайвий. Причому твої таланти і "незамінимість" чи професійність важать надто мало, коли на ваги покладено те ким ти є.

А ким ти є?

Я знаю декілька мов, крім російської і української, як вже можна зрозуміти одна з них іврит, що правда слово знаю — це перебільшення. Насправді, навіть російською, часто бракує слів, буденних і простих, і ти заміняєш їх на українське, івритське, англійське, або просто тицяєш пальцем. Якось розуміють.

Але найстрашніше те, що коли ти читаєш Достоєвського, або Толстого чи "самого русского" Пушкіна — ти знаходиш у собі той "Русский дух", ту маленьку "русскую душу". Відкриваєш Шалом Алейхема і вічний жид дає про себе знати. Проблема в тому, що Шевченко, Франко, Донцов…не викликають того самого. Проте проходить час, і ти знаходиш себе

і в їх творах. Ти розумієш, що ти і той, і той, і той... але ніхто конкретно. Жодна культура не рідна, все чуже, але знайоме до сліз.

І ти патріот, без країни. А навколо націонал-ідіоти скандують, і так хочеться віддатися цьому емоційно-вольовому пориву, але це не твоє. Певно, це єдине позитивне у цій історії. Ці дурниці тебе обходять, хоча оця патріотична любов до Твоєї Власної Батьківщини — вона росте. І вже буяє, сильніше ніж у всіх націонал-ідіотів, перелічених країн. Бо воно бурлить в тобі і не виливається назовні.

Ти віруючий, без своєї релігії. Бо християни не беруть до себе, хоча до них і не вабить, а іудеї знають — ти гой.

І ти йдеш по світу, вже в точно чужі країни, де ти і не маєш надію, що ти будеш своїм. Ти живеш там рік, другий... І через те, що немає прив'язки...через те, що немає культури , немає Батьківщини ти ...ні не дифузуєш, ти збираєш якості...ти вбираєш до своєї граничної ідентичності крихти, "осколки" інших. І от... Ти — німець, рівно скільки і українець, рівно скільки і росіянин, рівно скільки і єврей чи то гебрей, - байдуже.

І видається, що датський письменник Кьеркегор — ось справжній твій со-брат. Ви з ним із однієї країни... Не-з-якої. В вас одна ідентичність — Ні-яка.

До вас тихо крадеться третій сусід — Ніцше. Недо-Німець... пере-австріяк...

Ці тенденції набувають обертів. Глобалізація, мобільність... Все перемішується, Націонал-діоти і просто свідомі люди вставляють палки в колеса машині чи механізму, що творить полікультурність.

Потворі, що зжирає минуле, чудовиську, що руйнує межі.

Тут ще і Маклюен пише про глобальне село (чи місто), де всіх буде поєднувати одна культура — полікультурність, одна гомогенність — полігетерогемність… Хід думки зрозумілий.

Як казав Ніцше, чи можна бути нормальним у ненормальному світі… Навряд. І що норма?

Тобто ти громадянин, без держави. Ні звісно в паспорті написано — українець. Але чи твоя ця держава? Чому не Ізраїль чи Росія, Канада, Німеччина?

Якщо ти народився від "русского" і "українки", батьки яких (твої діди) "євреї", причому сам момент твого народження, чи віддамо шану Сартру, закидання стався, скажімо у Норвегії, через те, що твої батьки там віддихали чи працювали, не має різниці. А твій "новий батько", вітчим… Італієць. То…

Хто ти?

З ким ти відчуваєш свою рідність, спорідненість? Моментами з росіянами, моментами із євреями, з українцями…зі всім світом. В наступний — ні з ким.

Ти один, такий неперевершений, можна гордитися цим чи жаліти про це, чи боятися і ненавидіти весь світ і себе.

Ти дорослішаєш. З'являється дівчина чи дружина. Але серцю не накажеш і вона…скажімо із Нордів, що до речі теж асимілювали через поляків і росіян… Але вона, незважаючи на те, що зовнішньо і психологічно, морально Норд, або недо-норд по паспорту — українка.

І ви кохаєте один одного. А через рік-другий народиться Дитинка. І що їй сказати — Ти — ніхто? Чи забути про всіх предків і про себе самого?

Нас розкидало по світу. І ці лозунги, викрики за чисту расу, вони не тільки ранять душі таким як ти і я, але ще викликані тим, що такі самі не можуть це прийняти і це не дивно, або тим, що їм брешуть.

Брешуть росіяни, українці, євреї… Не знаю навіть хто з них у цьому най-не-пере-вершен-іший.

Переписують історії, займаються міфотворчістю… будують Едем на кістках, на забутті, на роздоріжжі вказують “единоверный путь” згадується пісня гурту Арія — «путь в никуда, я кричу, но мне в ответ ни слова, путь в никуда, из под ног моих уходит земля…»Або «Мы кровью дышим нашу жизнь/ Не веря больше в миражи/ В непредсказуемой как сон стране/В стране героев и воров/Награбленное грабят вновь/И сводят совесть как пятно на нет/Богом забытый край/Абсурдный до слёз/Призрачный дивный рай/Где жить не пришлось»

До чого це все призведе — не знаю. До війни або загнивання. А врешті решт залишиться одна расса, одна релігія, одна Людина. І цей рід буде гордо називатись не Арійці, не Евреї, навіть, вибачте панове, не Українці. Цей рід буде називатись “Alifering”.

Або не буде нічого.

Цей процес, який би він не мав наслідки, перші чи другі — можна або пришвидшити, або вповільнити, його не можна зупинити. Звісно, якщо не з’явиться новий вождь, новий Гітлер, причому він може з’явитись, як я відчуваю саме на землях, на яких я сконцентрував увагу — Україна, або Росія. І знаєте, позаздрити не вийде, бо хто б не будував

прокрустове ложе, будує його під себе і зрештою для себе, як нам вже демонструвала це історія.

І навіть, якщо допустити, що ще є певна кількість тих “чистих”, “рассових” чи надовго це? Чи добре? З біологічної точки зору ні. Це погано, ця ендогамність ні до чого путнього не приведе, це такий собі вид інцесту. Треба зауважити, що це хоча і говориться з точки зору Біології, проте з точки зору культури так само. Влиття нової культури — просто необхідно, щоб запобігти повільному догматичному гніїнню (чи то гноїнню, гниттю, ржавінню кісток того аристократичного мамонту чи пацюка, щурячого роду) старої культури.

А з другого боку, чи не виступає “traitor”ом той, хто обирає маргінальність для себе, чи для своєї дитини. По відношенню до роду до предків і до себе самого?

Так, це все нагадує мені човен, у час бурі. Його кидає в різні боки і зараз затопить, бо немає до чого прив’язатись, що було б міцнішим за нього, що було б стабільнішим. До культури скажімо, до країни, чи до Бога. Звісно, можна сказати, що сьогодні моя країна Україна, а завтра стало погано в Україні — отже це не моя країна, моя країна тепер Німеччина чи ЗДА (США). Так і робить більшість “патрійоооотів”, і Україна не виключення, радше яскраве включення.

Можна сказати, що моя релігія буддизм, доки це мені вигідно, але толку з такої релігії і такої щурячості.

Так жити легше, смачніше і можливо довше. Але ми забуваємо про сумління, таке чудесне українське слово. Що воно значить?

Що значить слово совість? Це пусті звуки і не більше. Але чи так було завжди? Чи до цього закликав

Ніцше, на якого ссилаються оті огидні ніцшианці, які мордують тварин? Так, Ніцше вбив бога, так він створив. Хоча б на папері для вілних умів НадЛюдину (Übermensch)в кайдани моралі. Але він казав про власну мораль і власну совість, власне сумління…

Якщо панове, Ваша совість чиста — прошу до раю і едему, але якщо вона чиста у всіх і кожного (а “патрійооотів” у всіх країнах достатньо) то де цей рай?

Мені здається, що це все тільки слова. Тільки гра на публіку. Я чекаю того урагану, тієї бурі, шторму, щоб зірвав маски, і з мого обличчя так само, того Йом Кіпуру, щоб Ягхве чи Ісус, чи Господь Бог відкрив свій записничок і сказав хто кому і скільки і хто куди.

Але такого не буде, так вчили Ленін і Сталін. Такого хоча б тому, що ще не було. А нове зараз…це рідкість, якщо взагалі, щось є нове, окрім етикеток, схем махінцій, реклам… нові імена тих самих “героїв”. Ті самі події. Але ніхто не бачить, що знов хмара…чорна хмара на людством. Хоча чому знов все ще. І навіть не все ще, а завжди.

Кругом плагіат, крадіжки, а ми всі віруючі. Лайка, мат, сигарети, алкоголь… повії, в кращому разі сексуальні, це хоч якось прийняти можна. А ми всі віруючі, патріотичні, расові, чисті.

А я ні. Я напів-кровка. Єдине, про що я міг би молити бога, того чи іншого. Якщо б молився, то про те, щоб мої діти жили у іншому світі. Щоб вони знали, що вони всюди свої, через те саме, оскільки я — всюди не свій, всюди чужий. Жид, москаль, бандерівець, гой, хохол… продовжувати немає сенсу і змогу, це дійсно страшно.

Тяжко дихати. Нудить.

Навколофілософські студії

ПАЛІАТИВНЕ ЛІКУВАННЯ ЯК ПРОТИДІЯ ЕВТАНАЗІЇ

Р. Грицак
ЛНМУ ім.Данила Галицького

Евтаназія – практика припинення життя невиліковно хворих з метою припинення їх страждань. Розрізняють пасивну (США, Японія, Німеччина, Швеція, Фінляндія) та активну (Нідерланди та Бельгія) форми евтаназії. Проте у більшості країн світу, в тому числі і в Україні, нормативно-правовими документами закріплено, що людина – найвища цінність, їй гарантуються захист її прав та свобод, в тому числі «право на життя». З точки зору релігії «Життя – найцінніший дар Божий» і ми не маємо права нищити чи відмовлятися від нього. Людина може ним розпоряджатися, але не має абсолютного контролю над своїм життям. Дар життя цінувався ще у давні часи.

Клятва Гіппократа у традиційній формі суперечить реалізації ідеї евтаназії. Про це свідчать слова з цієї клятви: «Ніколи не приписувати нікому на його прохання смертельного засобу і не підказувати йому способу здійснення подібного задуму».

Альтернативою евтаназії може бути паліативне лікування, тобто комплекс заходів по догляду за невиліковно хворим, спрямованих на полегшення страждань.

Своїми коренями паліативне лікування сягає сивої давнини. Щоразу, коли хтось (не конче лікар) підтримував та втішав людину в останні хвилини її життя, то можна сказати, що тим самим він здійснював паліативне лікування.

Згідно із визначенням ВООЗ «паліативна допомога – це комплексний підхід, мета якого – забезпечити максимальну якість життя пацієнта з невиліковним (смертельним) захворюванням і членів його родини, шляхом запобігання та полегшення страждань завдяки ранньому виявленню і точному діагностуванню (оцінці) проблем, що виникають, та проведення адекватних лікувальних заходів (при больовому синдромі та інших розладах життєдіяльності), а також надання психосоціальної та моральної підтримки».

Відповідно до сучасних міжнародних підходів та концепцій, паліативна медицина повинна бути невід'ємною, інтегрованою складовою медичного обслуговування та соціальної опіки. Декларація ВООЗ (1990 р.) та Барселонська декларація (1996 р.) закликають усі держави світу включити паліативну допомогу в структуру національних систем охорони здоров`я.

Паліативне лікування тимчасово полегшує прояви хвороби, але не усуває її причину, не виліковує. Воно забезпечує опіку та охорону тяжкохворої особи перед негативними умовами довкілля, перед агресією хвороби. Метою паліативного лікування не є вкорочення чи продовження життя. Воно радше служить "природності" існування та його кінця. Природний процес смерті, не пришвидшується і не віддаляється, тобто зберігає свій часовий вимір. Таке лікування не подовжує життя, а лише полегшує стан людини.

Варто зауважити, що паліативна опіка є виразом особливої уваги, коли хворий відчуває безпосередню потребу в цьому. Філософія суспільної опіки у паліативному лікуванні надзвичайно виразно виявляє справжню шану до людської особи. Таке співстраждання дає змогу застосовувати всілякі засоби для тамування та заспокоєння болю, для полегшення страждань хворого.

Паліативне лікування включає: медичну, соціально-економічну, духовну і психологічну допомогу, а також допомогу особам, які здійснюють догляд та сім'ї пацієнта. Частково зарадити цьому можуть госпіси, які символізують опіку суспільства і держави. В Україні перший госпіс організований у м. Львові.

Хворі найбільше потребують душпастирської опіки. Робота священика в лікарні полягає у духовному піклуванні про немічних, яке ґрунтується на любові, у поєднанні людини з Богом, уділенні їм Святих Таїн на духовне, душевне і тілесне зцілення. Нині потребою є запровадження інституту капеланства в усіх лікарнях, яке слід розглядати на державно-церковному рівні.

На жаль, в Україні паліативна допомога розвинена дуже слабо. Основними її проблемами є:

- Упродовж останніх трьох десятиріч в Україні спостерігається несприятлива демографічна ситуація.
- Змінюються типи захворювань, що зумовлюють смертність пацієнтів.
- Впродовж останніх 5 років близько 1,5 - 2 мільйона пацієнтів та членів їхніх родин щорічно потребують паліативної допомоги
- В Україні функціонують близько 20 закладів, які можуть бути ідентифіковані як хосписи та відділення паліативної допомоги, у яких розгорнуто близько 850 хоспісних ліжок, за мінімальної потреби – 4,5 тис. ліжок. Та головною проблемою хоспісів є не лише їхня кількість, але й недофінансування.

Першочерговими питаннями, які потрібно вирішити є:

- Схвалення проекту Стратегії розвитку паліативної допомоги до 2022 року і подати її до Кабінету Міністрів України.
- Звернення до МОЗ України задля пришвидшення процесу реєстрації та випуску морфіну вітчизняного виробництва в таблетованій формі.
- Створення постійно діючої міжвідомчої Координаційної Ради з питань розвитку системи паліативної допомоги в Україні.

Створення ефективної системи паліативної допомоги передбачає утворення хоспісів, паліативних відділень, паліативних центрів при благодійних організаціях та створення хоспісної допомоги на дому.

Паліативна допомога надається в тих ситуаціях, коли медицина не спроможна вилікувати хворого і

суспільство зобов’язане забезпечити людині гідно померти. Треба допомогти таким люям продовжувати боротися за своє здоров'я і створити умови, що сприяють цій боротьбі, полегшивши болі невиліковно хворим, яких розглядаємо як цілісне поєднання духа, душі і тіла.

ВАЖЛИВІСТЬ ЗБЕРЕЖЕННЯ ДОШЛЮБНОЇ ЧИСТОТИ ТА ВІРНОСТІ В ШЛЮБІ

З. Опалинська
ЛНМУ ім.Данила Галицького

«Подружжя хай у всіх буде в пошані і ложе хай буде без плями,
бо Бог буде судити блудників і перелюбців» (Євр. 13; 14)

Життя – найцінніший Божий дар людини, яке пов'язане з інтеграційними функціями організму. «Сотворімо людину на Наш образ і на Нашу подобу… І сотворив Бог людину на Свій образ …» (Бут. 1, 26-27). Згідно з наукою Святих Отців «образ» – те, що людина отримала, коли Бог її створив, а «подоба» – те, чого вона має досягнути, вдосконалюючись, щоб уподібнитись Йому і брати участь у Божому житті». Апостол Павло та отці Церкви зазначали, що людина – це єдність духа, душі і тіла (1 Сол. 5, 23). Дух є найглибшою частиною душі. Він відображає нашу свідомість. Дух – це наше власне «Я», через яке ми безпосередньо об'єднуємося з Богом. Дух є під впливом Святого Духа. У ньому діє Божа благодать. Дух проявляється у надприродному відношенні людини до Бога, у страху Божому, совісті та пошуку (спразі) Бога. Духовне начало, що лежить в основі людини, впливає на її душу – розум, емоції, свобідну волю, створюючи неповторність особистості. Людина, як істота духовна, народжена від Бога, вірить, любить і шукає Господа – Джерело добра. Свобідною волею, даною їй Творцем, вона обирає добро між добром і злом. Чим міцніший зв'язок людини з Богом, тим

багатшою є її душа. Які в людини душа і серце, такі її життєвий шлях і поведінка.

Як образ Божий людський індивід має гідність особи, є кимось, хто здатний пізнавати себе, володіти собою, вільно дарувати себе і ввійти в спільність (причастя) з іншими особами, є покликаний через ласку до єдності зі своїм Творцем". "Людське життя священне, бо з самого початку воно несе в собі творчу дію Бога і назавжди перебуває в особливому зв'язку з Творцем - своєю єдиною Ціллю. Один Бог є Владика життя, від початку його і до кінця: ніхто з будь-яких обставин не може претендувати на право прямо знищувати невинну людину.

"Людське тіло, зі своєю статевістю, жіночністю і чоловічністю, закладеною у Тайні створення, є не лише джерелом плідності та дітородіння, але включає від самого початку подружню ознаку, тобто здатність виражати любов: саме ту любов, в якій людина-особа стає даром і – за допомогою цього дару – звершує саме значення свого буття та існування".

Одним зі шляхів реалізації покликання до любові є подружнє життя. Оскільки Бог створив людину чоловіком і жінкою, їхня взаємна любов стає образом абсолютної і вічної любові. (Бут. 1; 28). Плодом їхньої любові є нова людська істота – дитина. Господь підніс подружжя до гідності таїнства, в якому відкривається пасхальна тайна любові Ісуса Христа до Його Нареченої – Церкви (Еф 5;32).

Дошлюбні статеві зносини піддають особу Божому осуду. У Біблії немає жодного місця, де б дозволявся позашлюбний зв'язок. Узагальнене розуміння Біблією цього питання - найвищий статус визнається за подружжям, осуджується перелюб, схвалюються статеві зносини лише у подружжі.

Відмінність людини від тварини полягає в тому, що людина є соціальною особою і вона здатна любити. І саме ці якості є причинами створення такої суспільної ланки як шлюб. Саме ця структура є запорукою народження і виховання здорових громадян. Стриманість від дошлюбних статевих стосунків, а не використання засобів контрацепції – ось єдиний, і справді надійний спосіб запобігти психологічним травмам, позашлюбній вагітності, захворюванням, що передаються статевим шляхом, та іншим проблемам. Згідно із статистикою, сім'ї, що побудовані людьми, які дотримувались цих засад, є міцніші, рідше розпадаються. Також серйозним є вплив на психіку молодої особи перших статевих відносин, наслідками яких можуть бути: замкнутість, асоціальність, проблеми в подальшому спілкуванні з протилежною статтю.

Позашлюбні статеві стосунки призводять до: емоційних та душевних страждань – почуття вини; самодокорів та жалю; втрати почуття власної гідності; депресій; думок про самогубство; зруйнованих відносин; гніву. Вагітності – негайного одруження; віддання своєї дитини на усиновлення в іншу сім'ю; стати матір'ю-одиначкою; наслідків аборту. Хвороб, що передаються статевим шляхом та інших проблем зі здоров'ям – СНІДу; сифілісу; гонореї; герпесу; хламідіозу; генітальних бородавок; піхвових інфекцій; ризику неплідності; раку шийки матки; раку грудей.

Кризова ситуація, яку спостерігаємо в Україні, великою мірою спричинена неконтрольованими засобами масової інформації, яким повинна належати провідна роль у вирішенні багатьох проблем. Найважливіше — формування дитячої і підліткової свідомості. Тому особливо працівники електронних

ЗМІ повинні в своїх програмах більше уваги приділяти біоетичному, моральному, громадянському, правовому та естетичному вихованню молоді, розвиткові її духовності, культурного рівня, зокрема культурі подружніх стосунків. Телебачення та радіо може стати тим соціальним інститутом, який забезпечить нашому суспільству надійний розвиток у майбутньому, реалізуючи свої просвітницькі, освітні та виховні функції.

Подолати негативний вплив ЗМІ на формування молодого покоління можна лише за умови усвідомлення важливості та невідкладності цього завдання органами державного управління, різними громадськими та освітніми установами, молодіжними організаціями, а також духовними інституціями.

Уже протягом десяти років у багатьох країнах світу поширюється рух «Справжня любов чекає», учасники якого складають присягу стриманості і на пам'ять про цю подію одягають срібні обручки. Такого плану спільноти можуть бути зразком виховання для молоді на засадах християнської моралі та запорукою здорового і процвітаючого суспільства.

Утримання від дошлюбних статевих стосунків ґрунтується на гідності людини як особистості, повазі до інших людей, власній стійкій позиції, чистій совісті, на здорових відносинах, розумінню справжнього значення любові та інтимності, справжньому мирі і гармонії людини з Богом, зі собою та іншими людьми, вмінні спілкуватись. Такі чисті відносини є запорукою міцної сім'ї.

Сьогодні мільйони людей в цілому світі прилюдно присягають, що будуть дотримуватись чистоти. На подив багатьом скептикам, вони дійсно дотримуються своєї присяги і це підтверджує

державна статистика. «Уникайте розпусти» (I Кор.6, 18-20).

ЦІННІСТЬ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ У ВЧЕННІ ІВАНА ПАВЛА ІІ

Р. Стернат
ЛНМУ ім. Данила Галицького

Моральне християнське вчення захищає кожне людське життя і вважає його найбільшою цінністю, священною і недоторканою. Особливо загострилося питання цінності людського життя у ХХ ст. – безліч потрясінь, природні катаклізми, екологічні проблеми, дві світові війни – все це забрало мільйони людських життів, і, водночас, довело як безжалісно стихія та зла людська воля може жонглювати тим, що дається Господом і є великим Даром. Тому цілком закономірним є звернення до окресленої проблеми у фіософсько-богословській спадщині одного із найбільших моральних авторитетів сучасності – папи Івана Павла ІІ.

Антропологічне вчення папи Івана Павла ІІ, і це цілком закономірно, базується на засадах традиційної християнської антропології. Однак папа напрочуд чуттєво реагував на всі виклики сучасності і не залишався осторонь тих проблемних ситуацій, які продукував зглобалізований, зсекуляризований, пересичений науково-технічним поступом світ. Папа виступав за перемогу «цивілізації життя» над «цивілізацією смерті». Понтифік всіляко вітав доягнення науково-технічного розвитку, в тому числі і в медицині, однак тільки тією мірою, якою вони узгіднюються із моральними засадами християнства. Ситуації, в яких життя перестають трактувати як Дар

викликали занепокоєння папи, отримували недвозначну богословську оцінку.

Передовсім, інтерпретуючи життя людини в біоетичному контексті, папа акцентував на небезпеці аборту як «добровільного убивства невинної людської істоти».[1; п.62] Наголошувалось на моральній неприпустимості будь-яких досліджень,скерованих на виявлення відхилень у розвитку плоду з метою аборту.

Іван Павло ІІ зазначав, що неприпустимими також є будь-які експерименти над людським матеріалом, ембріонами, оскільки «людська істота» не може використовуватись як «матеріал в цілях науки або благополуччя людей». Наголошувалось, що цінність людського життя – настільки беззаперечний імператив, що право на життя мають і неповносправні люди, оскільки наділені Даром цього життя від Бога і не в праві людини ним розпоряджатися чи маніпулювати.

Негативну оцінку понтифіка отримували штучні техніки репродукції людини, які характеризували біомедичний поступ. Вони, на його думку нівелюють святість людського життя, оскільки профанують сакральність твореного Богом і суперечать природному творенню людини. Таке інструменталістське трактування людського життя зводить його до ролі «біологічного матеріалу».

Видатний моральний авторитет сучасності різко виступав проти евтаназії, трактуючи її як «дію або бездіяльність, що за своєю природою чи наміром виконавця спричиняє смерть з метою уникнути будь-якого страждання». Це «лицемірне милосердя», на думку Івана Павла ІІ зумовлене надто матеріалістичними акцентаціями, хибною інтерпретацією культури терпіння як зла. Адже у

Старому Завіті людина не просить «звільнення від старості та її тягаря».[1; п. 65] Критерії продуктивності та придатності тіла при застосуванні евтаназії підмінили критерії гідності, безкорисливості та служіння.

Папа був прихильником скасування смертної кари. Він неодноразово закликав до повного її скасування. Особисто закликав у десятках випадків у США, Гватемалі і Руанді до зупинення виконання вироків. Після оголошення енцикліки папи "Evangelium Vitae" у Катехизмі Католицької Церкви змінили третину пункту 2266, що стосується смертної кари. Сьогодні Катехизм говорить так: "зважаючи на можливості держави ефективно покарати злочин і знешкодити того, хто вчинив його, не позбавляючи його остаточно можливість покаяння, випадки крайньої потреби ліквідації злочинця є дуже рідкісні і, можливо, більше не відбуваються взагалі". Першою і основною причиною такого становища є цілковите визнання того, що кожне людське життя є святе, навіть якщо людина не є святою. Іншим мотивом є незворотність смертної кари, а також насильницьке позбавлення життя, якому не залишається достатньо часу для навернення і покаяння. І нарешті, існує значна можливість помилки в судовому рішенні й той факт, що навіть при найбільш "гуманному" і автоматизованому способі виконання вироку, однак, це робить хтось і сам стає вбивцею. [2] У листопаді 1998 року Папа Іван Павло II закликав, щоб принаймні ювілейного 2000 року не проводили жодних смертних вироків, а 2001 року ще раз наголосив, що в сучасних суспільствах смертна кара не є потрібною і має бути повністю скасована.

Список використаної літератури

1. Ioannes Paulus PP II Evangelium vitae Електронний ресурс Режим доступу //http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii /encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995 evangelium vitae
2. Смертна кара у вченні Церкви // Електронний ресурс. Режим доступу: http://catholicnews.org.ua/smertna-kara-u-vchenni-tserkvi#point

Студентський культурологічний часопис
Гілея: філософія постмодерної доби.
Випуск 6
Видається з 2003 року
Адреса:
Редколегія збірника наукових праць
Кафедра теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна.
Тел. + 38 0322 39 42 10
Електронна пошта: kafedra_kultury@mail.ru
Підп. до друку Формат 60х90/16. Папір друк.
Гарнітура Bookman Old Style.
Друк на різогр. Умовн. друк арк. 4,5. Обл.-вид. арк. ____.
Тираж 30 прим.
Львівський національний університет
імені Івана Франка.
вул. Університетська, 1,
Львів, 79000, Україна.
Випуск №6