

Крім означальних складних іменників за синтаксично-семантичною класифікацією ще виділять сурядні складні іменники та імперативні імена. Характерною ознакою сурядних складних іменників є те, що їхні компоненти пов'язані між собою сурядністю, тобто синтаксично рівноправні. Вони складаються з компонентів, де жодний не визначає інший.

Даний тип композитів можна поділити, з погляду семантики і співвідношення між цілим і його частинами, на декілька груп:

1) складні іменники, які являють собою географічні назви типу: *Schleswig-Holstein, Elsaß-Lothringen, Österreich-Ungarn*.

Наведемо приклад з преси:

Schleswig-Holstein umfasst den Süden der Halbinsel Jütland im Übergangsbereich zum Norddeutschen Tiefland [7].

2) найменування предметів і явищ типу: *das Kupfergold, der Strichpunkt, die Hemdhose*. Характерною семантичною ознакою, яка об'єднує всі ці слова, є те, що ціле за значенням є результатом злиття частин: *Kupfergold* – найменування металу, не золота і міді, а сплаву, який був отриманий в результаті поєднання першого і другого; *Strichpunkt* – назва знаку, який графічно складається з рисочки (коми) та точки, але має інше призначення, ніж кожний з них. Наприклад:

Mit Günter Eizenhöfer holt die Chefriege der Stuttgarter Designagentur Strichpunkt einen Fachmann aus der Automobilzulieferindustrie in die Geschäftsführung [7].

3) складні іменники-зсуви типу: *Dichterphilosoph, Dichterkomponist, Freundfeind, Haßliebe*. Цей тип складних іменників можна віднести до категорії сурядних, однак з певним застереженням. Мова тут йде про дві ознаки предмету, в однаковій мірі характерних для нього, але інколи одна з цих ознак може проявлятися більш яскраво: повна семантична рівноправність компонентів не завжди має місце. Таке виокремлення ознаки частіше за все пов'язане з контекстом. Наприклад, є незрозумілим, чи відноситься особа, яку ми називаємо *Dichterkomponist* до категорії поетів або до категорії композиторів, точніше, воно відноситься як до тієї, так і до іншої категорії. В будь-якому випадку мова йде про дві ознаки особи або предмету: *Freundfeind* – людина, яку одночасно вважають і другом і ворогом, *Dichterphilosoph* – поет і філософ. Наведемо приклади з преси:

Die Freundfeind-Logik greift zu kurz [4].

Die Hassliebe ist ein Beispiel für eine solche untrennbare Verknüpfung gegensätzlicher Wertungen [8].

Слова-речення або імперативні імена в свою чергу являють собою наказові речення, які ніби застигли та оформлені за правилами синтаксису сучасної німецької мови, наприклад: *das Rühr-mich-nicht-an, der Spring-ins-feld, das Steh-auf-männchen* тощо. Компоненти імперативних імен не пов'язані між собою ані означальним, ані сурядним зв'язком.

Більшість імперативних імен є іменами або прізвиськами людей: *der Habenicht's* – жебрак, *der Tunichtgut* – ледар, *der Störenfried* – порушник спокою; прізвиськами тварин: *der Packan, der Faßan* (прізвиська собак), *der Wendehals* (птаха); назвами рослин: *das Vergißmeinnicht* та *das Rührmichnichtan* – назва квітки та рослини. Наприклад:

Gleichfalls kann der Störenfried von nebenan nicht wissen, was man selbst als störend empfindet [7].

Die kleinen Pflanzen Stiefmütterchen und Vergissmeinnicht eignen sich perfekt, um beispielsweise in ein Rosenbeet gepflanzt zu werden [4].

Імперативні імена являють собою семантично замкнену групу слів завдяки своєму своєрідному стилістичному забарвленню. Назви і прізвиська людей, частково тварин і предметів, відносяться до експресивної лексики, несуть іронічний характер. У німецькій мові імперативні імена досить сталі, але малопродуктивні у якості словотворчої моделі.

Таким чином, ґрунтовно проаналізувавши тексти сучасних німецьких періодичних видань можна зробити висновок, що найуживанішим способом творення іменників є словоскладання. Спираючись на синтаксично-семантичну класифікацію, найчастіше зустрічаються означальні складні іменники з означальним словом-іменником. Сурядні ж складні іменники та імперативні імена зустрічаються у сучасній німецькій пресі набагато рідше.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Виноградов В. В. Словообразование в его отношении к грамматике и лексикологии // Избр. труды. Исследования по русской грамматике. – М., 1975. – 244 с.
2. Степанова М. Д. Словообразование современного немецкого языка, М., Изд. лит. на иностр. яз., 1953. – 378с.
3. Степанова М.Д., Фляйшер В. Теоретические основы словообразования в немецком языке. – М.: Высшая школа, 1984. – 264 с.
4. *Die Welt*. – 2009-2011. – №1 – 12.
5. Fleischer W. *Wortbildung der deutschen Gegenwartssprache*. - Leipzig, 1976. – 320 S.
6. Grimm J. *Deutsche Grammatik, Teil 2, Berlin, 1878*. – 348 S.
7. <http://www.zeit.de/index>
8. <http://www.spiegel.de>

УДК 821.521 – 312.1

Мозгова Т. А.

ДО ПИТАННЯ ПРО СВОЄРІДНІСТЬ СПРИЙНЯТТЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ В ЯПОНІЇ

Стаття присвячена аналізу специфіки японської духовної культури та своєрідності сприйняття японською інтелігенцією європейського екзистенціалізму.

Якщо аналізувати такий історичний фактор як безпосередню передумову виникнення екзистенціалізму, то таким вирішальним фактором, без сумніву, була війна. Війна – як безглузде насилля над людською природою, як смерть. Смерть у традиції екзистенціалізму – це насамперед «невиліковна хвороба життя» [1, с. 7]. Ця хвороба викликає у людей відчай від усвідомлення своєї кінцевості та хиткості свого існування. Смерть та війна всіх зрівноважує, всіх вистроює перед однією загрозою, а отже війна руйнує все, що здавалось до того міцним та непохитним.

Саме такі почуття відчули як європейці, так і японці під час та після закінчення другої світової війни. І саме у цей період історії як у європейському, так і у японському суспільстві відбувається переосмислення цінностей минулих часів, відмова від них та занурення у новий екзистенціальний вимір. Актуальною стає проблема існування людини у пограничній ситуації між життям та смертю.

Ці хвилі кризової свідомості захопили не тільки Європу, але й Японію. Але при цьому не слід забувати, що основні твори екзистенціалістської філософії з'явилися в Японії одразу після їх публікації в Європі. Неабияку роль у розповсюдженні екзистенціалізму відіграли і особистісні контакти японських філософів з такими німецькими теоретиками екзистенціалізму як М. Гайдеггер та К. Ясперс.

Розмірковуючи про соціальну несправедливість та духовне самотництво, японські представники екзистенціалізму намагались наблизитись до особистісного життєвого досвіду. Найбільш розповсюдженою темою їх оповідей стала тема самотництва, а намагання досягнути свободи не могло реалізуватись у «цьому житті», тому фізична смерть стала розглядатись як єдиний можливий вихід до вільного існування. Особлива увага приділялась феномену смерті як такому елементу життя, який надавав їй особливої цінності. І саме, смерть тепер розглядається як історична подія, яка повністю перевертає та змінює світ повсякденності. Світ перестає бути таким, яким ми його звикли бачити. Але одночасно смерть не руйнує духовну присутність людини у цьому світі. Вона вириває людину із контексту повсякденності. Постійна тривога та внутрішня напруга, які виникають у результаті усвідомлення власної смерті, заставляють людину перебувати у процесі нескінченного пошуку смислу життя. Одночасно процес цього пошуку сам перетворюється у смисл життя, якого насправді не існує, а існує лише захоплюючий процес його угадування.

Таким чином, з попередніх розмірковувань стає зрозумілим, що японська версія багато у чому близька до європейської версії філософії екзистенціалізму. Зокрема, їх схожість виражається насамперед в тій антираціоналістичній спрямованості, яка притаманна обома версіями екзистенціалізму. На думку європейських екзистенціалістів основний недолік раціонального мислення полягає у тому, що останній оперує відношеннями протилежності між суб'єктом та об'єктом. В результаті цього вся діяльність людини постає перед раціоналістом як об'єкт наукового дослідження та практичного маніпулювання. Всупереч раціоналізму, екзистенціалізм виникає як намагання створити новий світогляд, який предметом свого осмислення повинен поставити буття, яке, у свою чергу, досягається лише безпосередньо, тобто через власне людське існування, а не опосередковано, тобто через розсудкове мислення. А тому саме в екзистенції закладається нерозчленована цілісність суб'єкта і об'єкта. Такої ж думки притримувались і японські екзистенціалісти вважаючи, що розумова діяльність являє собою лише основну функцію мозку, але вона не охоплює існування у всій його повноті та цілісності. Отже, заперечуючи раціональне пізнання, екзистенціалізм у його обох версіях висуває метод безпосереднього та інтуїтивного досягнення реальності. А отже, унікальний внутрішній світ людини розкривається лише через поняття екзистенції. З антираціоналізму як спільної риси, характерної для обох версій екзистенціалізму закономірно випливає наступна загальна риса – це антиконцептуалізм, який стверджує, що будь-яке концептуальне розуміння – це завжди мертво розуміння.

Європейську та японську версії філософії екзистенціалізму зближує також притаманний їм обом антропологізм, оскільки основна увага приділяється індивідуальному людському досвіду, а це означає, що на перший план виходить людина з її неповторним світом внутрішніх переживань. У зв'язку з цим вистроюються основні проблеми, які розглядаються представниками обох версій філософії екзистенціалізму – це проблема самотництва, свободи, відповідальності за моральний вибір, сенсу життя і т.д.

І, нарешті, мислителі-екзистенціалісти обох версій надавали перевагу виражати свої ідеї у формі філософської прози, а саме – у формі романів та есе.

І хоча за формою та основними філософськими ідеями японська та європейська версії філософії екзистенціалізму багато у чому є подібними, але при цьому найбільший інтерес викликають їх відмінності, бо саме останні допомагають зрозуміти ту своєрідність та специфіку, яка притаманна саме філософії японського екзистенціалізму.

Перш за все, необхідно враховувати той момент, що на характер та особливості становлення екзистенціалізму в художній літературі Японії визначальну роль відіграла своєрідна національна духовна традиція, яка сформувалась в рамках синтоїстсько-окреслених буддистсько-конфуціанських світоглядних уявлень. Протягом століть ці уявлення виступали не лише у вигляді абстрактних та декларативних норм, а ще й вони глибоко вкоренились у суспільну свідомість японців і при цьому відігравали роль практичних регуляторів повсякденної поведінки кожного громадянина країни. Цей момент, а також факт досить тривалої штучної законсервованості соціальних відносин у феодальній Японії до революції Сейдзі у 1868 р. та зовнішньої ізольованості країни від всього іншого світу, визначили відносну самостійність духовного життя Японії. «Екзистенціалізм пустив коріння у свідомість значної частини інтелігенції та виявився в певній мірі співзвучним з традиційною ідеологією. Ця співмірність проявлялась тим більше, чим частіше проявлялась орієнтованість екзистенціалізму на етичну проблематику, індивідуалістично-психологічні установки, які були співзвучними буддистському світорозумінню» [2, с.10].

Таким чином, «буддистський характер» японської духовної традиції обумовив специфіку екзистенціалістських переживань японської інтелігенції та її відмінність від уподобань інтелігенції Західної Європи. У японців, які традиційно відчувають свою причетність світові, смерть як така ніколи не викликала такого страху, який був завжди притаманний європейцям з їх антропологічною культурою, орієнтованою на автономного і при цьому одночасно кінцевого, тобто смертного індивіда.

На Заході екзистенціалістські переживання мали два рівня страху: по-перше, так званий, «космічний» страх, тобто такий, який був викликаний хворобливим усвідомленням смертності унікального «Я» індивідуума; та, по-друге, так званий, «соціальний» страх, який був породжений відчуженням особистості у суспільстві, розірваному антагоністичними суперечностями, що загострювало в духовному житті інтелігенції Західної Європи відчуття безвиході та трагічності людського існування.

В той же час екзистенціалістські настрої в Японії набували дещо іншого забарвлення. У цьому сенсі центральною виявилась не проблема страху смерті, а проблема соціального відчуження особистості, причому особистості, яка була захоплена пошуками сутності свого «Я». Отже, в традиційно деіндивідуалізованому японському суспільстві з притаманною йому «груповою психологією» проблема екзистенціального начала набуває особливо загостреного вигляду. Також слід зазначити, що для

японського екзистенціалізму не в меншій мірі, ніж для західноєвропейського притаманні мотиви абсурдності буття, беззмістовність людського існування, безпорадності трагічності людського буття та ін.

Японський екзистенціаліст страждає не стільки від «руху до смерті», скільки від того, що його причетне світові Я» втрачає свою сутнісну людську значущість в очах інших людей, які не потребують, більш того взагалі не бачать в ньому особистості. Особистість східного світу неначе «розчинена» у суспільстві, яке, у першу чергу, орієнтоване на соціальну групу і ця особистість є більш людяною, ніж особистість західного світу, екзистенціалістські настрої якої є закономірним результатом розвитку індивідуалістичної та антропологічної західноєвропейської культури. Екзистенціалістське положення про безпорадність людського розуму, відмова від об'єктивного пізнання та перетворення дійсності, відношення до існування як до «буття до смерті» у культурі Японії досить легко узгоджувались з містикою езотеричного буддизму. Отже, метафорична онтологізація людських переживань, які насамперед відображають буддистські світоглядні установки, являється одним з наріжних каменів японського екзистенціалізму. З допомогою такої метафоричної онтологізації японський екзистенціалізм немовби «обживає» буття і робить це буття якщо не пізнаним, то хоча б впізнаним. Дійсне оволодіння ним підміняється намаганнями як-небудь звикнутись та змиритись із загрозливою несприятливою ситуацією.

ЛІТЕРАТУРА:

1. *Великовский С. И. Грани «несчастливого сознания» / С. И. Великовский. – М.: Искусство, 1973. – 240 с.*
2. *Рехо К. Современный японский роман / К. Рехо. – М.: Наука, 1997. – 304 с.*

Макієнко С.А.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

У світі, який інтенсивно глобалізується, питання співіснування з «іншими», відмінними від тебе, висувається на одне з найважливіших місць. Більш того, проблеми, пов'язані з культурними відмінностями, займають важливе місце в таких галузях як освіта, наука та ідеологія. Тому цікавість дослідників до мультикультуралізму та його проблематики останні десятиріччя зростає. Особливо це притаманне для країн, подібних Україні, які зазнали докорінних змін у сфері ідеології у зв'язку з політичними та економічними перетвореннями, такими як розпад Радянського союзу, Варшавського договору та системи соціалістичного табору взагалі. Тому дослідження становлення і розвитку філософського дискурсу мультикультуралізму в контексті міжкультурних комунікацій сучасного світу є актуальною проблемою для української філософської науки.

Вперше термін «мультикультуралізм» було вжито у доповіді 1965 року Королівської комісії з питань білінгвізму та бікультуралізму в Канаді. Тоді малися на увазі конкретні типи програм та політичних ініціатив, призначених реагувати на етнічне розмаїття. Було запропоновано так званий, програмно-політичний підхід, який повинен був враховувати інтереси різних національних груп та забезпечити для них певний ступень визнання та самостійності, зберігаючи при цьому деяке бачення національної єдності.

За останні півсторіччя накопився великий досвід в дослідженні саме феномену мультикультурності та проблем мультикультурних суспільств у закордонній науці (У.Бек, Ю.Габермас, У.Джеймс, Ч.Тейлор, Ст. Фіш та ін.). Але, як підкреслює М. Култаєва, розуміння мультикультурної реальності, притаманне XIX і XX століттям, не відповідає тим зрушенням, що відбуваються зараз у множинній культурній визначеності сучасного світу [3, с. 32]. Дослідники стверджують факт існування теоретичного дефіциту з цього боку у сучасних науках про суспільство (філософії, соціології та ін.) та потребу в новій моделі мультикультурного соціуму, яка б відображала динамічні і мобільні показники сучасних мультикультурних суспільств (Айкенпаш Р., Култаєва М.). Але слід зазначити, що при дослідженні феномена мультикультуралізму в останнє десятиліття спостерігаються певні зрушення, які спрямовані на подолання означеного теоретичного дефіциту, що обумовлено відкриттям наднаціонального та транснаціонального вимірів активного і мобільного суспільства та прискоренням темпів цивілізаційних процесів.

Для української філософської науки та суспільствознавства в загалі важливим явищем стала публікація книги Ч.Тейлора «Мультикультуралізм і «політика визнання», яка вийшла в Києві в 2004 році. Саме в ній класик мультикультуралізму обґрунтував теоретичний конструкт мультикультурного суспільства та політику визнання. Виходячи з факту даності такого суспільства, він писав: «Інші культури існують. І ми повинні й надалі жити разом – водночас як у межах усього світу, так і перемішані у кожному окремому суспільстві» [4, с. 70]. Дана публікація підштовхнула до розв'язання зацікавленої дискусії з проблем мультикультуралізму, яка відбулася в листопаді 2004 р. в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, та викликала низку публікацій з проблем мультикультуралізму в середовищі філософів та соціологів України (Є. Бистрицький, В. Горський, М. Култаєва, М. Попович, С. Пролєєв, О.Ярош та інші).

Розглядаючи процес становлення і розвитку філософського дискурсу мультикультуралізму, почнемо з його визначення. Мультикультуралізм, як явище, став відомим відносно недавно. Виникнувши в 70-і роки XX ст. мультикультуралізм виступив одночасно і в ролі соціального руху, і як певна ідеологія. Він став однією з успішних моделей рішення складних проблем, які пов'язані з культурною, етнічною, расовою і релігійною неоднорідністю держав, яких в світі абсолютна більшість. Лише менш, ніж 10% країн можуть розглядатися як культурно однорідні.

У неоднорідному світі однією з перших з'явилася асиміляційна модель як шлях подолання культурно-етнічної різноманітності, яка одержала назву «плавильний тигель» (melting pot). Вона була орієнтована на максимально повне розчинення меншин в домінуючій культурній і етнічній спільноті. Прикладом реалізації даної моделі може слугувати Франція. Ця країна є громадянською монокультурною нацією, державою-нацією. Що стало можливим завдяки політиці культурного універсалізму, яку Франція проводила протягом довгого часу, нівелюючи етнічні і мовні відмінності.