

Готько Н. В.,
аспірантка, Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Україна, Київ), leran@ukr.net

**МОВНІ МОДЕЛІ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ЯК КОНТЕКСТ
ФОРМУВАННЯ ОСВІТНО-ВИХОВНОЇ ФІЛОСОФІЇ
В ІНТЕГРАЦІЇ СХІДНОЇ І ЗАХІДНОЇ ПАРАДИГМ
СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ**

Розглядаються мовні, літературні і соціально-психологічні методологічні системи виховання і освіти в системі осягнення проблем пізнання світу та життєдіяльності людини. Аналізується взаємозв'язок плюралізму парадигм при розробці нових підходів до філософії освіти і моделей соціальної комунікації, необхідність дослідження у цьому контексті мовної діяльності і проблемних парадоксів життя.

Ключові слова: системи виховання, духовні практики, мова, філософія освіти, цінності, пізнання, суб'єктивність, педагогічний модернізм.

Важливою умовою та основою, яка дає можливість сучасним культурі і духовності, вихованню та освіті, мистецтву та літературі відтворювати процеси самоосягнення людини є мова. Саме мова допомагає створити те коло, рухаючись по якому людина починає розуміти найбільш незрозумілі закутки своєї сутності та світу.

Як відзначає Дж. Сьорль, «час, в який ми живемо, – це свого роду золотий вік філософії мови» [23, с. 97]. Зокрема, Л. Вітгенштайн вважав, що будь-яке філософствування, виховання, освіта, культура вкорінені в складних лабіринтах мови та мовлення і по суті являє собою своєрідне «вслуховування», «вдивляння» в її працю, спостереження за поведінкою людських понять. Філософія і, зокрема, філософські проблеми освіти і виховання в розумінні Вітгенштайна, – це не знання, результат чи теорія.

Це – *сукупність різноманітних методів прояснення, чіткого бачення реальності скрізь мовні засоби її вираження*. Філософ впевнений: вміння ясно корелювати вербальне та реальне припускає навик, тренування. Для вирішення цього завдання створюється особлива практика мовного пояснення або аналізу.

Вітгенштайн і похідні від нього різноманітні школи *аналітичної філософії і філософії мови* (і, зокрема, *аналітична філософія освіти*) відроджує тип філософствування, який нагадує сократичний або *дзен-буддистський*.

Як відзначає Д. Судзукі: «Мова – це найбільш ненадійний інструмент, котрий коли-небудь створював людський розум» [25, с. 56]. Це є неначе парافразом Вітгенштайна: «Мова – це лабіринт шляхів. Ви підходите з одного боку і орієнтуєтесь в ситуації; підходите до того самого місця з другого і вже не орієнтуєтесь» [9, с. 171].

Головний пафос філософії Вітгенштайн спрямовує на *практичне філософствування*, теорія поступається місцем практиці. Саме тому він постійно підкреслює, що він не збирається теоретизувати з приводу буденної мови, що філософія – не доктрина, а діяльність. «За Вітгенштайном так міцно закріпилася слава майстра несподіванко, що його техніку порівнювали з технікою дзен-буддизму» [17, с. 266]. Вітгенштайн: «Наші найбільші дурниці можуть виявитися дуже мудрими» [7, с. 105].

У духовно-культурному впливі на переважну кількість перш за все східних (та у 2-й половині ХХ ст. – і західних) моделей освітньо-виховних моделей відзначимо саме буддизм, який проник в Китай близько I ст. н.е. піддається

сильній «китаїзації» і майже невідомо змінюється. Китайсько-японська школа буддизму носить назву «чань» (японське «дзен»). Чань-буддисти вважають, що всі вербальні приписи, всі тексти, в яких вони зафіксовані, хибні, саме в силу своєї вербалізованості не здатні відкрити таємниці буття та передати істинну суть речей та явищ.

Чань, за словами самих чанців (дзенців) – це откровення по той бік слів та знаків. «Основна ідея дзен – ввійти в контакт з внутрішніми процесами нашої істоти, причому зробити це самим прямим чином, не використовуючи що-небудь зовнішнє чи неприродне» – пише дослідник дзен Д. Т. Судзукі [25, с. 31]. Дзен – це життєвий факт. Мета усієї дисципліни дзен – прийти в контакт з цим життєвим фактом. Мета дзен – досягти синтезу в нашому повсякденному житті, а не підходити до життя в якості своєрідної метафізичної вправи. Особливо важливу роль у формуванні дзен та дзенської культури (і, зокрема, психокультури) справило те, що відмова від абстрактних спекуляцій і пояснення трансцендентних, позадосвідних понять була обумовлена перш за все прагненням виробити практичні психопропедевтичні рекомендації по подоланню емоційно психологічного «затямарення», яке заважає безпосередньому переживанню позавербальної реальності.

Для того, щоб витіснити із свідомості учня шаблонні схеми мислення, позбавити його від звички шукати істину поза собою і сприяти до прямого та безпосереднього споглядання своєї істинної природи, дзенські наставники й користувалися ритуальним сквернослов'ям, яке, як і дзенський сміх, носило амбівалентний характер, причому з акцентом на відроджуюче начало. Дзенська традиція розділяє свідомість на «чисту» (*цзін*) та «засмічену» (*жань*) і підкреслює, що саме «засмічений» стан свідомості заважає сприймати речі «такими, якими вони є», бо люди звичайно фільтрують та викривляють «те, що є» в процесі концептуалізації, яка розколює цілісний та гармонійний світ на категорії, опозиції та ін., на що в наш час вказує Жак Дерріда.

«Чистий» стан свідомості – це діяльність психіки, коли не існує розділу на суб'єкт і об'єкт, нема ні найменшого розриву між інтуїтивним «схопленням» ситуації у всій цілісності і спонтанним реагуванням на неї, нема дискурсії, концептуалізації та вербалізації безпосереднього досвіду, нема прив'язаності до зовнішніх об'єктів тощо. Йдеться про звільнення від будь-яких комплексів і неспокою, ба, навіть більше, – від самого нашого силігузуючого розуму. У дзені не лише духом, а навіть і стилем йде аналогія з концепцією Вітгенштайна, який заперечує філософію як загальне пояснення світу: «У чому твоя мета у філософії? – Вказати мусі вихід з пляшки» [6, с. 73].

Мовні твердження не інтерпретують факту і навіть не тлумачать, а лише «показують» його, відбивають, немов у дзеркалі, його зв'язки. Речення, відзеркалюючи реальність, є своєрідною її проекцією, однак ми нічого не можемо сказати про співвідношення цих двох площин – ми можемо це лише показати. Небажання виходити за межі світу й закріплювати його у жорстких формулах справді дає підстави посилатись на дзен. Згадаймо, що коли учня в дзен захоплюють надто амбітні думки, вчителі дзен відважують йому ляпаса, не для того щоб покарати, а лише для того, щоб встановити своєрідний

безпосередній контакт з життям, без будь яких рефлексій, учень просто відчуває його й усе. Вітгенштайн багато разів радив учням не займатися філософією і врешті сам покинув наукову діяльність та лекції в університеті, віддавшись праці в лікарні та вчителюванню у сільських школах. Пішов за життям, за досвідом.

Є у дзен якась глибоко антиінтелектуальна установка на первинне беззастережне прийняття життя в усій його безпосередності, без спроб тлумачення, здатних лише накинути пута тій безпосередності, й задушити її, перешкодивши нам сприймати життя, у його *дискретності*.

Дзен вчить, що всесвіт і все довкола є змінним, неокресленим, парадоксальним, що порядок подій – лише витвір заkostenілого розуму, а кожна спроба визначення того порядку приречена на невдачу, отож в охоплені такого стану речей власне і полягає остаточне осяяння. Дзен стверджує, що божество присутнє в живому багатоманітті всіх речей і що благо полягає не в утечі від життя й зануренні позасвідомості у нірвану, не в аскетизмі, а у прийнятті всіх речей. Життя в дзен одночасно ритуалізоване і просякнуте імпровізацією. Колись наставник дзен сів на своє підвищення, готовий до проповіді. В цей час заспівала пташка. Наставник зберігав мовчання, монахи також мовчали. Коли пташка відлетіла, наставник мовив: «Проповідь закінчена». На запитання учня про істину дзенська мудрість відповідає несподіваною асоціацією, іноді підкреслено грубою, безглуздою, іноді – поетичною:

«– Що таке Будда? – Шматок кізьяка...

– Що таке дзен? – Гілка квітучої сливи».

Асоціація швидше ніж розмірковування, веде учня до істини. Для дзен є характерною схильність до абсурду, юродивості: *горбата людина краще за струнку (не візьмуть на віщину), криве дерево краще за пряме (не зрубують)*. Дзенські діалоги – *коани* – досить часто абсурдні, логічно невіршенні з точки зору здорового глузду. Це повинно показати учневі, що розум і поставлене питання взаємно абсурдні, і якщо питання має відповідь, то є абсурдним «затмарений розум».

В епохи абсурду Вічність осягається через абсурд. Зосередженість на логічно невіршеному стає шляхом до переживання та осягнення реальності. Шукач просвітлення повинен був вбивати стереотипи у своєму мисленні, бо будь який стереотип блокує інтуїтивне осягнення істини: «*Зустрієши Будду – вбийте Будду, зустрієши патріарха – вбийте патріарха*» [1, с. 102]. Одна з характерних рис і мистецтва, і антилогіки дзен – відкидання симетрії. Причина ясна: симетрія уособлює певний модуль порядку, сітку, накинута на спонтанність.

Не оминула мова та мовні парадокси осягнення людського буття і літературу, особливо це стосується літературного авангарду. У ньому спостерігаємо значні смислові аналогії з філософією людини дзен. Візьмемо один з діалогів Ежена Йонеско: «Скільки коштує цей автомобіль?» – «Це залежить від ціни» [14, с. 167]. Наштовхуємось тут, по суті, на те саме апорійне коло, яке узаконюється коаном: відповідь повторює запитання до нескінченності, аж поки розум не підписує акта капітуляції, приймаючи абсурд за основу світу.

Все життя ХХ і початку ХХІ-го ст. пронизане явищем так званого **Модерну** (котрий й заклад *сучасну парадигму* розвитку суспільства, культури, освіти тощо)

з усіма його проявами: від *імпресіонізму* та *сюрреалізму* до *абсурдизму* та *постмодернізму* включно.

Саме модерна/постмодерна сучасність постулювала людське буття як таке в усіх його проявах і культуру як невід'ємний шар цього буття та людського існування.

Модернізм показав, що саме в шарі культури вичленовується сутність людини, але не просто людини на відміну від людської постаті реалізму, а людини як сукупності певних пластів різнобарвних індивідуальних та естетичних проявів, про які ця людина може і не підозрювати. Різні прояви модернізму в усіх їх специфічності нерозривно виявилися пов'язаними з такими проявами людської самоідентифікації як філософія і мистецтво. Картина Сезанна та філософія Анрі Бергсона, екзистенціалізм Мерло-Понті з проблемами смислу та безсмыслості й абсурдизм діалогів Йонеско – становлять єдине ціле модерну та модернізму. Висновки Ніцше та здобутки екзистенційного розуміння світу принесли у модернізм і постмодерн втягненість різнобарвності проявів життя взагалі та життя людини зокрема в їх постійній мінливості та багатоманітності.

Одним із фундаментів модернізму можна вважати французький пост-романтизм, особливо так званих «проклятих» поетів (Рембо, Верлен, Бодлер). Верлен виходить з того, що таємниця життя полягає саме в присутності людини в цьому житті; він відкидає будь – яку опосередкованість раціональністю цієї присутності. Верлен, зачарований текучою невловимістю предметного світу, прагне не дробити, не аналізувати його. Він не класифікує його, оскільки будь-який вибір реалізує лише одну з можливостей і залишає нездійсненими всі інші, тим самим неминуче вбиваючи цілісність світобудови. Верлен же хоче зібрати її в єдності, він прагне охопити єдину власну душу так, щоб «я» та «світ» дзеркально відображали один одного: «Ця вулиця, місто – в примарному сні; Це буде, а може й вже було» [19, с. 83].

Артур Рембо, в свою чергу, примушує читача відчувати буттєву дрож від доторку до невідомого. Відмінюючи «логічні» зв'язки між предметами, втягуючи їх в карнавальну видозмінюваність, він створює примарну дійсність, в якій не треба дивуватись ніяким метаморфозам – і тим самим, вириваючи себе (та нас) зі світу повсякденності. Це шлях самозаглиблення, прориву в позасвідоме, на який вперше в науковій сфері вступив на початку ХХ століття Зігмунд Фрейд. Блукання Фрейда в лабіринтах несвідомого дали неочіненний поштовх всій літературі ХХ століття і, в першу чергу, одиссеї Леопольда Блума – героя джойсівських блукань по Дубліну та самому собі.

Один із читачів якийсь закинув Джойсу: «Ваші книги важко читати». Джойс відповів: «Важко було писати». Щоправда, значна частина сучасної читаючої публіки до цього звикла і вважає працю над книгою, здійснення певного зусилля вже свого роду нормою. І тому є важливим визначити історичне принципове значення «Улісса» як явища, яке надзвичайно сильно ставить питання, що назріли в нову епоху, тобто питання про долю духу, про долю краси і відповідно про долю літератури.

Володимир Набоков в одному зі своїх останніх інтерв'ю назвав чотири романи в якості основних для ХХ століття: «Улісс» Джойса, «Петербург» Андрія Белого, «Процес» Кафки та «В пошуках втраченого часу» Пруста. «Улісс» має багато спільного з «Петербургом» у новому

зображенні простору й часу, зокрема по відношенню до дуальної подорожі по великому місту та в себе. «Улісс» – саме подорож, тому його треба сприймати саме просторово та в часі. Вибираючи в якості героя роману єврея, Джойс натякає на вселюдську здатність до мандрівок в просторі, часі та свідомості, метафорою чого є вічний мандрівник – єврей. Це є натяком також на важливість та первинність пошуку самого себе. Головне в Блумі – те, що особистісне, неповторне важливіше для нього від суспільного, загального, а така людина завжди і всюди в ХХ столітті засуджувалась так званими широкими масами, враженими націоналізмом та псевдопатріотизмом – цими виразками ХХ століття. Джойс вустами Стівена, ще одного героя «Улісса», постулює: «Моя країна хоче, щоб я вмер за неї. Нехай краще моя країна вмере за мене [14, с. 302]. Джойс демонструє пріоритет особистісної свободи, важливості особистісного розуміння і прагнення до самозростання. Відповідь на це криється у питанні про «єврейськість» головного героя: «Але ж і єврей може бути відданим своїй країні?»; і Стівен дотепно відповідає: «Звичайно, якщо він тільки знає, яка з них його країна» [13, с. 235].

Ще один схематичний рівень «Улісса» відображає нерозривність світу та тілобудови. Автор стверджував, що з кожним епізодом роману певним чином пов'язаний певний орган людського тіла, а також певна наука чи мистецтво, певний символ та певний колір.

Що стосується Марселя Пруста, то він задався метою створити певний замкнений та унікальний у своєму роді світ, який належав би тільки йому та знаменував його перемогу над плінністю речей і над смертю. Але він користувався зовсім іншими засобами. Вони полягають перш за все у пильному відборі, любовному колекціонуванні щасливих миттєвостей буття. Він створює певного роду пам'ять, яка відкидає роздрібленість реального світу і якій достатньо запаху старих парфумів, щоб відтворити таємниці відкинутого в минуле та вічною світу. Вибравши внутрішнє життя, а в цьому житті найбільш сокровенну його серцевину, Пруст повстає проти того, що в реальності піддається забуттю, тобто протестує проти машинального та сліпого світу. Пруст воскрешає навіки Красу та Любов, створюючи та віднаходячи для них новий час і наперекір смерті доказує, що минуле в кінці кінців перетворюється в нетлінне сучасне, куди більш справжнє та вагоміше ніж те, яким воно було колись. Саме тому дуже велику роль у «Втраченому часі» відіграє психологічний аналіз. Істинна велич Пруста в тому, що він змалював не втрачений, а віднайдений час, який збирає воедино роздріблений світ. Він зумів вловити в змінному потоці форм трепетні символи людської єдності [20].

Ще однією стороною модернізму є напрям, який стверджує показний антиестетизм, насправді торує шлях до справжньої естетики людського існування, єдиної в своїй багатоманітності, багатотформності, яка лише стверджує цю єдність. Фундатором цього напрямку можна вважати Донатьєна Альфонса де Сада, складність та багатоманітність творчості якого гідно уособлюють у ХХ столітті Жан Жене та Юкіо Місіма [18]. В оповіданні «Патріотизм» Місіма описано самовбивство молодої подружньої пари. Гвардійський поручик Такаяма, опинившись перед невіршуваною моральною дилемою разом із жінкою йде на самовбивство. Перший пласт твору начебто вихваляє істинно японський дух патріотизму, але по мірі розвитку подій відступає, забувається ідейне

підґрунтя кошмарного ритуалу, і враз народжується пекуче, болісне відчуття трагічної втрати, безглуздої загибелі двох молодих, повних життя та любові людських істот.

П'єса «Маркіза де Сад», як і кожний твір Місіми, – це свого роду дослідження, штудія певного поняття, явища чи стану душі: краси, страждання, нігілізму тощо. У цьому смислі «Маркіза де Сад» – штудія Пороку як супутника абсолютної, нічим не стримуваної свободи людського духу, коли він один на один з усім всесвітом – без віри, без моралі, без любові. Шарль Бодлер писав: «Щоб пояснити зло, потрібно завжди повертатися до де Сада – нібито до справжньої природної людини» [22, с. 367]. Для Місіми, який усе життя примірював одну маску за іншою, фігура де Сада, людини без маски, була, мабуть, повною невимовної принади. Юкіо Місіма вибрав для фіналу своєї долі вихід з життя, але не зважаючи на антиестетизм та антивіталізм, його життя, творчість та смерть постулювали як велику цінність одне – Прекрасне.

Представники «абсурдизму» Ежен Йонеско та Семюел Беккет через театр абсурду виявляють свою реакцію на події ХХ століття, які обертають людей на слухняних ляльок, позбавлених навіть мови. У п'єсі «Носороги» Йонеско зображує духовну та фізичну мутацію, що раптом охоплює людей. П'єса, за його словами, була розгорнутою метафорою конформізму, що охопив людське суспільство.

Саме метафоричність та парадоксальність літератури авангарду допомагає зрозуміти цей суперечливий та парадоксальний світ. Парадокс лежить в основі як форми, так і змісту в творах С. Беккета. Оскільки парадокс є головною структурною одиницею в беккетових творах, ми можемо мати багато прочитань його тексту (так само, як і життя).

Хорхе Луїс Борхес «іронізує» та «метафоризує» мову. Йому подобається все невимовлене, неоформлене. Метафора у Борхеса перетворює світ в стихію «вимислів», дії у нього здійснюють ідеї – в образі абстрактних іменників, які натякають на деяку таємну й неназвану Абстракцію, якій вони підпорядковані. У Борхеса саме слово – «вимисел», сутність, істота та імена нереальні, реальні їх атрибути. Тому світ Борхеса – царство дій і відношень, дієслів й прикметників. Дію провадять не «діячі», а атрибути, предикати. Борхес бачить світ з якоїсь нескінченної даліни. Ця іронічна дистанція дозволяє йому бачити світ як ціле, а читача – насолоджуватись перетворюванням та хитросплетінням, які відбуваються у світі: «Бути однією річчю обов'язково значить не бути всіма іншими речами; невимовне відчуття цієї істини привело людей до думки, що не бути означає більше, аніж бути чимсь, і в певному смислі значить бути всім» [3, с. 28].

Представники літературно-театрального авангарду, «абсурдизму», Ежен Йонеско та Семюел Беккет через літературу і театр абсурду виявляють свою реакцію на події ХХ століття (це ще більш суттєво й для століття ХХІ–го), які обертають людей на слухняних ляльок, позбавлених навіть мови. У п'єсі «Носороги» Йонеско зображує духовну та фізичну мутацію, що раптом охоплює людей. П'єса, за його словами, була розгорнутою метафорою конформізму, що охопив людське суспільство [14]. Саме метафоричність та парадоксальність літератури авангарду допомагає зрозуміти цей суперечливий та парадоксальний світ. Парадокс лежить в основі як форми, так і змісту й

у творах С. Беккета. Оскільки *парадокс* є головною структурною одиницею в Беккетових творах, ми можемо мати багато прочитань його тексту (так само, як і життя).

Семюел Беккет під час другої світової війни «щоб не збожеволіти» пише роман про Уота [27]. Цей дивний персонаж після того, як кондуктор виштовхує його з трамваю, поночі дістається до маєтку ще дивнішого пана Нота і залишається там на кілька років. У цьому романі Беккет за допомогою філософів, загримованих під блазнів, розігрує трактат наукоцентричну європейську свідомість, про релігію, про біль та розпач людини, якій випало жити у ХХ сторіччі. Весь «Уот» є замаскованим ребусом і суцільною грою слів. Усе починається з імен головних персонажів – Уота і Нота. Слово «*Уот*» залежно від того, як його написати по-англійськи, може означати «*що?*», «*Ват*» (електропотужності) та «*знаю*» (з давньоанглійської). «*Нот*» може бути «*вузлом*», «*потребою*», «*нужденністю*», «*горем*», «*бідною*» (з німецької), запереченням «*ні*», словами «*нуль*», «*ніщо*».

Роман Беккета розповідає про стосунки між Уотом і Нотом, між слугою і паном, між рабом Божим і Всевишнім, і обидва героя роблять все, щоб не вийти за рамки відведених їм ролей. Уота можна вважати втіленням мовної теорії Вітгенштайна. На думку останнього, тільки людський розум здатний розділяти безформну часопросторову нескінченність Всесвіту на конкретні предмети. Уот навіть не *мовний аналітик*, а скоріше, *логічний позитивіст*; для нього слово та його значення повністю тотожні. Те, що не піддається поясненню, Уот ігнорує, як геть позбавлене змісту й значення. «Чому він навчився? Нічому. Що він дізнався про містера Нота? Нічого» – пише Беккет [27, с. 85].

Пошук значення слів та явищ, який весь час веде людина, озброєна конкретним, раціональним значенням, та її трагічна неспроможність збагнути хоча б те, що відбувається довкола – це, власне, і є тема «Уота». Позитивіст, лінгвіст і математик, Уот воліє за кожним словом закріпити конкретне, єдине, плоске й одомірне значення, нехтуючи безліччю значень, барв та відтінків життя та реальності, які стоять за кожним словом. Вже наприкінці першої частини роману озброєний логічною мовою Уот виявляється геть безпорадним перед позбавленою зрозумілого значення реальністю. В затишок раціональності вривається ірраціональна недоречність. «Уот» (що?), питає людина. «Нот» (нічого), – чує вона у відповідь. У літературі абсурду піддається критиці «спрошення» світу «простою» людиною, яка за уніфікаціоністськими одномірностями значення тотожна логічному позитивісту. Каммінгс з цього приводу пише: «Так звані прості люди – люди, які не існують, – віддають перевагу речам, які не існують – простим речам» [28, с. 14].

Як вже відзначав Дж. Сьорль, в наш час, як ніколи раніше, мало не всі наймудріші мислителі силкувалися розгадати таємницю цього дарунка – мови, щоб, може хоч у ній знайти відповідь на свої вічні питання. Семюел Беккет якось зронив таку сентенцію – *нема чого висловлювати і виражати, нема чим висловлювати й виражати, нема з чого висловлювати і виражати, нема сили висловлювати і виражати, ні бажання висловлювати і виражати, і разом з тим є обов'язок висловлюватися і виражати*.

Так окреслюється ним вживання і використання мови, – мови, пронизаної парадоксами відтоді, як вона

втратила свою пряму експресивність і здатність пояснювати світ. В парадоксі ми маємо бінарну протилежність, члени якої суперечать один одному, та водночас – співіснують, утримувані разом якоюсь глибшою структурою, і дають результат. Парадоксальність Беккетової мови криється у тому, що вона (мова) вживається ним, аби обертатися проти самої себе. Парадокс лежить в основі як форми, так і змісту Беккетових творів. Значення походить від самої форми й, оскільки парадокс є головною структурою одиницею в Беккетових творах, ми можемо мати багато прочитань його тексту. Їхня парадоксальна природа зумовлює їх відкритість, тож їх можна інтерпретувати на власний розсуд.

Те, що тримає форму якомога щільнішою – це якраз логіка парадоксу. Вона детермінує усі структурні й семантичні одиниці Беккетових творів, від мови до персонажів, які теж є взаємоповнюючими й суперечливими. Парадокс як структурний фактор у мові Беккета паралельний до гротеску в його образах людей. Гротеск є наочним зображенням поняття парадоксу. Беккет має на меті вживати мову як іманентну суперечність. Мова розкладається на складники, після чого може вживатися як об'єкт. Вживання мови як самоціль, сконцентроване на її схемах і механізмах, являє суто поетичне вживання. В поезії мова є саморефлексивною і не обов'язково комунікативною. Беккетова маніпуляція людською поведінкою на сцені та його вживання мови показують нам суб'єкта в кризі. Суб'єкт втратив усі ознаки цілісності та єдності. Позбавлений тіла й мови, він уже не може розповідати нам про світ. Він зображує людську постать як суб'єкта в становленні. Теоретично це збігається з розумінням суб'єкта у Лакана.

За Лаканом, мова є головним структуруючим фактором. Як для свідомого, так і для несвідомого: «В мові я ідентифікую себе» [16, с. 69], «механізми, які визначають режим діяльності несвідомого точно відповідають функціям, які є визначальними для двох найбільш яскравих аспектів діяльності мови – метафори та метонімії» [29, с. 799]. Для здобуття свого «Я», самототожності, дитина, за Лаканом, проходить процес із трьох стадій; з набуттям мови пов'язане входження в символічну стадію, що репрезентує закони, лад і суспільство взагалі. З набуттям мови суб'єктивний статус повністю завершений і головним імпульсом дитини стає відчуття придушеного бажання. Суб'єкт, що говорить, вказує Лакан, є втіленням відсутності, тому суб'єкт є те, чого нема. Дитина, через співставлення себе з іншим, починає набувати певного відчуття тіла, свого «Я». «Інший», це і є місце, яке суб'єкт має зайняти, щоб увійти в символічний лад, що репрезентує всі форми людської культури та життя в суспільстві.

«Бажання» самосвідомості – ключовий термін *лаканівського психоаналізу*, поводитьсь подібно до мови, рухаючись від символу до символу, ніколи не здійснюючись до кінця, так само як смисл і реальність ніколи не можуть бути схоплені повністю через мову. Література й розглядається як така, що має дуже важливе відношення до несвідомого. У деяких жанрах літератури мова, звільнена від пут репрезентативності, являє собою вільну гру значень, що є істинним виразом бажання. Беккетівське трактування суб'єкта в кризі можна порівняти з Лаканом. Твори Беккета належать до тієї особливої категорії текстів, які кидають виклик

існуючому порядку речей (лінгвістичному, соціальному, філософському). Беккет має на меті вживати мову як іманентну суперечність. Мова розкладається на складники, після чого може вживатись як об'єкт. Вживання мови як самоціль, сконцентроване на її схемах і механізмах, являє суто поетичне вживання.

Цей невеликий експеримент все ж таки дозволяє сказати, що унікальне творіння нашого століття – **мовно-виховний модернізм** філософської, освітньо-виховної і смислобуттєвої рефлексії через літературний і мовний авангард торує для самосвідомості людини один з шляхів по переборенню примітивізму, одномірності та уніфікаціонізму до досягнення буття та людини як унікальної часточки цього буття, що «говорить» зі світом і самою собою на багатьох мовах внутрішнього самоспілкування, тим самим розширюючи людську творчість до всесвітньої безкінечності. Це дозволяє бачити світ як ціле і насолоджуватися перетворенням та хитросплетінням, які відбуваються у світі, безпосередньо відчувати світ: «Тому що відчувати щось – означає бути живим». «А бути живим – означає бути самотнім», як писав Е. Е. Каммінгс [28, с. 46].

Людина відрізняється від інших істот перш за все здатністю визначати, ідентифікувати речі, а для того, щоб це робити, людині потрібна мова. **Там, де нема мови, нема й думки, а там де немає думки, може бути лише неусвідомлена, невизначена екзистенційна тотальність, Все і Ніщо водночас.**

Незважаючи на безліч підходів, практик, інтерпретацій мови, освітньо-виховної культури, людини, літератури, філософії, усі ці види дискурсу слугують розширенню розуміння, – а не деструкції – самих цих явищ.

Важливою умовою та основою, яка надає можливість сучасному соціальному та філософському пізнанню, системам виховання і освіти, мистецтву і літературі відтворювати процеси самоосягнення людини, є аналіз та конструювання мови. Саме мова допомагає створити те коло, рухаючись по якому, людина починає розуміти найбільш незрозумілі закутки своєї сутності та світу.

Список використаних джерел

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989. – 272 с.
2. Бергман Г. Блеск и ничто Людвига Витгенштейна // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. – М., 1993. – 352 с.
3. Борхес Х.–Л. Письмена Бога. – М.: Республика, 1992. – 510 с.
4. Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 216 с.
5. Витгенштейн Л. Избранные тексты // Философия языка Л. Витгенштейна. – М., 1987. – С.26–93.
6. Витгенштейн Л. Культура и ценность // Человек. – 1991. – №5. – С.97–100; №6. – С.89–104.
7. Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник '89. – М.: Наука, 1989. – С.238–246.
8. Витгенштейн Л. Лекции: Кембридж 1930–1932 // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М., 1993. – 352 с.
9. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
10. Деррида Ж. Московские лекции. 1990. – Свердловск: Ин-т философии и права УрО АН СССР, 1991. – 89 с.
11. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С.53–58.
12. Деррида Ж. Позитив. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
13. Джойс Д. Улисс. – М.: Республика, 1993. – 671 с.
14. Ионеско Э. Носорог. Пьесы и рассказы. – М.: Текст, 1991. – 268 с.
15. Кацуки С. Практика Дзэна // Дзэн-буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», 1993. – С.469–670.

16. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гносис, 1995. – 192 с.
17. Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. – М.: Издательская группа Прогресс–Культура, 1993. – 352 с.
18. Мисима Ю. Золотой храм. – СПб.: Северо-Запад, 1993. – 478 с.
19. Поэзия французского символизма. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 436 с.
20. Пруст М. Беглянка. – М.: Крул, 1993. – 336 с.
21. Рикер П. Герменевтика, этика, политика. – М., 1995. – 160 с.
22. Сартр Ж.–П. Ш. Бодлер // Бодлер Ш. Цветы зла. – М.: Выssh. shk., 1993. – 511 с.
23. Серль Дж. Р. Природа интенциональных состояний // Философия. Логика. Язык. – М.: Прогресс, 1987. – 336 с.
24. Серль Дж. Р. Перевернутое слово // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С.58–69.
25. Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», 1993. – 672 с.
26. Французька п'еса ХХ століття. Театральний авангард. – К.: Основи, 1993. – 511 с.
27. Beckett S. Watt. – P.: Olympia Press, 1991. – 254 p.
28. e.e. cummings. i: six nonlectures. – Harvard University Pres, Cambridge, 1963.
29. Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du desire dans L'inconscient freudien // Lacan J. Ecrits. – Paris: Seuil, 1966. – P.793–827.

References

1. Aбаev N. V. Chan'-buddizm i kul'turno-psihologicheskie tradicii v srednevekovom Kitae. – Novosibirsk: Nauka, 1989. – 272 s.
2. Bergman G. Blesk i nishcheta Lyudviga Vitgenshteyna // Lyudvig Vitgenshteyn: Chelovek i myslitel. – M., 1993. – 352 s.
3. Borhes H.–L. Pismena Boga. – M.: Respublika, 1992. – 510 s.
4. Buddizm i kulturno-psihologicheskie traditsii narodov Vostoka. – Novosibirsk: Nauka. Sib. otd–nie, 1990. – 216 s.
5. Vitgenshteyn L. Izbrannye teksty // Filosofiya yazyka L. Vitgenshteyna. – M., 1987. – S.26–93.
6. Vitgenshteyn L. Kultura i tsennost // Chelovek. – 1991. – №5. – S.97–100; №6. – S.89–104.
7. Vitgenshteyn L. Lektsiya po etike // Istoriko-filosofskiy ezhegodnik '89. – M.: Nauka, 1989. – S.238–246.
8. Vitgenshteyn L. Lektsii: Kembridzh 1930–1932 // Lyudvig Vitgenshteyn: chelovek i myslitel. – M., 1993. – 352 s.
9. Tractatus logico-philosophicus; Filosofski doslidzhennya. – K.: Osnovi, 1995. – 311 s.
10. Derrida Zh. Moskovskie lektsii. 1990. – Sverdlovsk: In–t filosofii i prava UrO AN SSSR, 1991. – 89 s.
11. Derrida Zh. Pismo yaponskomu drugu // Voprosy filosofii. – 1992. – №4. – S.53–58.
12. Derrida Zh. Pozitsiya. – K.: Duh i litera, 1994. – 158 s.
13. Dzhoys D. Uliss. – M.: Respublika, 1993. – 671 s.
14. Ionesko E. Nosorog. Pesy i rasskazy. – M.: Tekst, 1991. – 268 s.
15. Katsuki S. Praktika Dzena // Dzen–buddizm. – Bishkek: MP «Odissey», 1993. – S.469–670.
16. Lakan Zh. Funktsiya i pole rechi i yazyka v psihoanalize. – M.: Gnosis, 1995. – 192 s.
17. Lyudvig Vitgenshteyn: Chelovek i myslitel. – M.: Izdatelskaya grupa Progress–Kultura, 1993. – 352 s.
18. Misima Yu. Zolotoy hram. – SPb.: Severo–Zapad, 1993. – 478 s.
19. Poeziya frantsuzkogo simvolizma. – M.: Izd–vo MGU, 1993. – 436 s.
20. Prust M. Beglyanka. – M.: Krus, 1993. – 336 s.
21. Riker P. Germenevtika, etika, politika. – M., 1995. – 160 s.
22. Sartr Zh.–P. Sh. Bodler // Bodler Sh. Tsvety zla. – M.: Vyssh. shk., 1993. – 511 s.
23. Serl Dzh. R. Priroda intentsionalnyh sostoyaniy // Filosofiya. Logika. Yazyk. – M.: Progress, 1987. – 336 s.
24. Serl Dzh. R. Perevernutoe slovo // Voprosy filosofii. – 1992. – №4. – S.58–69.
25. Sudzuki D. T. Osnovy dzen–buddizma // Dzen–buddizm. – Bishkek: MP «Odissey», 1993. – 672 s.
26. Frantsuzka p'esa XX stolitnya. Teatralniy avangard. – K.: Osnovi, 1993. – 511 s.
27. Beckett S. Watt. – P.: Olympia Press, 1991. – 254 p.
28. e.e. cummings. i: six nonlectures. – Harvard University Pres, Cambridge, 1963.
29. Lacan J. Subversion du sujet et dialectique du desire dans L'inconscient freudien // Lacan J. Ecrits. – Paris: Seuil, 1966. – P.793–827.

Hot'ko N. V., graduate student, National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), lepan@ukr.net

Language models of spiritual culture as the context of the formation of the philosophy education and upbringing in the integration of Eastern and Western paradigms of social development

We consider the linguistic, literary and socio-psychological methodology of education and education systems in the system of understanding the problems of understanding the world and human life. The relation pluralism of paradigms in the development of new approaches to the philosophy of education and models of social communication, the need for research in this context, the speech and the problem of paradoxes life.

Keywords: upbringing system, spiritual practices, language, education, philosophy, values, knowledge, objectivity, pedagogical modernism.

Готько Н. В., аспірантка, Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова (Украина, Киев), lepan@ukr.net

Языковые модели духовной культуры как контекст формирования образовательно-воспитательной философии в интеграции восточной и западной парадигм общественного развития

Рассматриваются языковые, литературные и социально-психологические методологии систем воспитания и образования в системе постижения проблем познания мира и жизнедеятельности человека. Анализируется взаимосвязь плюрализма парадигм при разработке новых подходов к философии образования и моделей социальной коммуникации, необходимость исследования в этом контексте речевой деятельности и проблемных парадоксов жизни.

Ключевые слова: системы воспитания, духовные практики, язык, философия образования, ценности, знания, объективность, педагогический модернизм.

* * *

УДК 141.81

Москалик Г. Ф.,

доктор філософських наук, доцент, професор кафедри психології, педагогіки та філософії, Кременчуцький національний університет ім. М. В. Остроградського, директор Департаменту освіти м. Кременчука (Україна, Кременчук), 380672712416@yandex.ua

ОСВІТА МАЙБУТНЬОГО: ПОГЛЯД ФІЛОСОФА

Автор торкається проблем розвитку та функціонування сучасної освіти та освіти майбутнього – освіти сучасного інформаційного суспільства. Обґрунтовується актуальність наукових пошуку перспектив розвитку освіти і науки, форм здобуття освіти, ролі педагога та ученого в освіті населення. Автор наводить думки окремих сучасних учених щодо консервативності освіти як системи, доводить необхідність її системного реформування та оновлення. Цікавими та креативними виявляються думки американського вченого Матіо Каку щодо можливостей здобуття знань людьми у найближчі 50–100 років.

Ключові слова: фасалітатор, інформаційне суспільство, застосування інформаційно-комунікаційних технологій в освіті.

Освіта за своєю суттю залишається консервативною структурою. І які б оновлення не впроваджувалися, які б позитивні зміни не пропонувалися, ба, навіть, косметичні, в освіті у своїй більшості чиниться опір нововведенням. Головними особами, що саботують нове є і педагоги, і керівники закладів, і батьки, і самі учні. Постає цілком законне питання: освіті не потрібні зміни?

Зміни потрібні. Але прощатися із напрацьованим, часто «зручним» становищем не хочуть педагоги. Педагоги у своїй більшості не сприймають оновлення у бік вимог до себе. Це природні почуття людини. Бо врешті-решт і педагог – це, насамперед, людина.

Учений В. Зінченко зазначає, що «жодна впорядкована людська спільнота неможлива без освітніх відносин, оскільки освіта є необхідним елементом усталеного механізму взаємодії між членами спільноти. Наявність

освітніх відносин є чимось самоочевидним, принаймні для сучасників, а тому особливих дискусій навколо джерела освіти і потреби в ній, як правило, не виникає. Інша справа – проблема типу і форм освіти та способи її легітимації – ось основоположні питання сучасного соціально-педагогічного дискурсу» [5, с. 2–8].

Останнім часом зарубіжними ученими Д. Беллом, В. Дайзардом, Й. Масудою, Ж. Рюсом, Т. Стоуньєром, О. Тоффлером, вітчизняними авторами В. Андрущенко, В. Бехом, В. Вашкевичем, Л. Губернським, Д. Дзвінчуком, В. Журавським, О. Кивлюк, В. Кременем, В. Молодиченком, В. Огнев'юком, І. Предборською, В. Савельєвим, Н. Скотною проведено ряд фундаментальних досліджень з питання модернізації сучасної освіти. Різні вектори дослідження сприяли пошуку ефективних засад модернізації освіти в умовах сучасного інформаційного простору.

Але, дуже рідко хто із дослідників звертався до значно віддалених перспектив освіти.

Метою нашого дослідження є філософський аналіз вад сучасної консервативної школи, поглибити уявлення про школу майбутнього, з'ясувати потреби сучасного суспільства у наблизенні до ідеалу школи майбутнього.

Ми повинні спрогнозувати більш віддалені перспективи стану освіти. Це найближчі 100, або, принаймні, 50 років. Ускладнюється ця робота тим, що щоденно зростає ступінь розвитку науково-технічної творчості вчених, щоденно з'являються новинки ІТ-технологій.

Люди змушені шаленими темпами опанувати новинки електроніки.

Школа, як консервативна система, виявляється неповороткою: має декілька суттєвих вад.

1. Створена всупереч бажанням дитини.

Швейцарець Адольф Фер'єр ще на початку ХХ століття заявив, що «Школи створили так, як повелів їм диявол». Ця школа змушує не любити природу, сидіти без руху, мовчати, вчити напам'ять, отримувати вже готові до вжитку знання. Ця школа створила ідеальні штучні умови для зростання брехні та притворства.

2. Зміст освіти не відповідає темпам росту людського інтелекту, не встигає за епохою, яка настала надворі. Тож виникає вічна суперечність між потребою епохи та можливостями школи.

3. Психологія педагога є глибоко консервативною. Навіть учитель, який зовнішньо прагне втілювати у навчання нове, залишається, з ряду причин, тупцюватися на місці.

Причинами цього є невідповідність рівня освіти вчителя вимогам часу; тиск з боку оточення, колег: «Але нове це погане!»; психологічна впевненість «Я знаю істину!» (а «істину не знає ніхто»); психологічна проблема професійного вигорання педагога; нездатність сприймати нове на внутрішньому психологічному рівні; людська пиха: «Я розумний, найкращий учитель! Що може бути ще кращим?»

В. Андрущенко стверджує: «Для здійснення інноваційної діяльності учитель має бути науковцем, дослідником, пошуковцем, глибоко володіти наявними знаннями з предмета, що викладається, методами наукового пізнання і, по можливості, проводити самостійну наукову роботу. Він повинен опанувати інноваційний тип мислення і культури життєдіяльності, постійно підтримувати їх тону і передавати своїм учням» [6, с. 766].