

людиною, зовсім не означає, що за культурою не стоїть природний світ. "Просторовий образ світу, який створює культура, знаходиться ніби між людиною і зовнішньою реальністю Природи в постійному тяжінні до двох цих полюсів" [5, с. 297]. Таким чином, за Лотманом, природа в культурі дана вже як перетворена, як осмислена, раціоналізована, символічно активована й виражена за допомогою знака. Іншими словами, культура, за Лотманом, це онтологія, хоча ця онтологія й виражена в знакових і символічній формі.

Зазначимо, що структуралістські концепції культури й, відповідно, картини світу, що функціонують в ній, зовсім не виключають й інших підходів, які є не менш значущими для проблеми, що ми осмислюємо.

#### Список використаних джерел

1. Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Колледже Франс 7 января 1977 г. [Электронный ресурс] / Р. Барт. – Режим доступа : <http://philosophy.ru/Library/barthes/Lect.html>
2. Барт Р. Нулевая степень письма / Р. Барт // Барт Р. Семиотика. – М. : Радуга, 1983. – С. 306 – 349.
3. Барт Р. От произведения к тексту / Р. Барт // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – С. 413 – 423.
4. Барт Р. Смерть автора / Р. Барт // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – С. 384 – 391.
5. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 464 с.
6. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избр. статьи по семиотике : в 3 т. – Таллинн, 1992 – 1993. – Т. 1: Статьи по семиотике и топологии культуры. – 1992. – С. 85.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Л. Филиппов, канд. пед. наук, доц., проф.

Луганская государственная академия культуры и искусств, Луганск

### ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА КАК ВНУТРЕННИЙ АСПЕКТ КУЛЬТУРЫ

*В статье проанализирована проблема соотношения культуры как знако-символической реальности и языковой картины мира как определенной совокупности смысловых информационных кодов культуры. Автор сопоставляет в этой связи философские концепции Р. Барта и Ю. Лотмана, подчеркивая, что именно в структурализме восприятие картины мира как языковой реальности является наиболее выразительным.*

*Ключевые слова:* культура, языковая картина мира, структурализм, текст, произведение, информационный код.

V. L. Filippov, Ph.D., professor

Lugansk State Academy of Culture and Arts, Lugansk

### THE LINGUAL PICTURE OF THE WORLD AS AN INTERNAL ASPECT OF CULTURE

*In the article, the problem of correlation of culture as symbolical-sign reality and the lingual picture of the world as a certain aggregate of semantic informative codes of culture is analyzed. An author compares philosophical conceptions of R. Barthe and Yu. Lotman, underlining that exactly in structuralism perception of the world picture as the lingual reality is the most expressive.*

*Keywords:* culture, lingual picture of the world, structuralism, text, creation, informative code.

## ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 323.1:316.273:342.1

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц., наук. співроб.,  
А.О. Погорілий, канд. філос. наук, доц.  
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

### КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ "ДУХУ НАРОДУ" (ЧАСТИНА ПЕРША)

*У статті запропоновано аналіз системи ідейно-теоретичних та методологічних приписів першої культурологічної концептуалізації процесів утворення національної спільноти.*

*Ключові слова:* нація, народ, "дух народу", національна спільнота, національна держава.

В історії розвитку соціально-філософської, суспільно-політичної та власне етнополітологічної думки серед основних способів обґрунтування теорії нації, розробки сенсів-значень її поняття традиційно виділяється культурологічний підхід. Протягом своєї еволюції, починаючи з кінця XVIII і до початку XXI ст., він проходить цілий ряд етапів і характеризується значними змінами у приписах методології дослідження процесів національного розвитку, тлумаченні історичної логіки взаємозв'язків між національними та владно-інституційними утвореннями. В аспекті ж ідейно-теоретичних засад, так само, як і політико-ідеологічних орієнтирів та світоглядних систем, численні культурологічні моделі націогенезу й нації, що ґрунтуються на концептах і гносеологічних принципах та приписах, розроблених протягом століть у філософії, соціології, культурній антропології, політології, етнопсихології тощо, істотно розрізняються між собою.

Причинами суттєвої зміни концептів у межах доволі широкого та плюралістичного культурологічного підхо-

ду, впливовими чинниками, що породжують значні розходження в інтерпретаціях процесів утворення націй, розумінні їх сутності, а також взаємозв'язків із державою, можна визнати такі. По-перше, наявність значних суспільно-історичних, політичних та регіональних розбіжностей і особливостей формування націй та національних держав як у Європі, так і у світі в цілому. По-друге, трансформація ідеологічних орієнтирів політичних доктрин, прийняття різноманітних нормативно-правових документів, для забезпечення теоретичного підґрунтя яких нерідко розроблялися нові або коригувалися старі концепти "народ" і "нація". І по-третє, інтенсивний розвиток у XIX–XX ст. комплексу гуманітарних наук, що виконували й виконують роль ідейно-теоретичних та методологічних засад у побудові культурологічних теоретичних моделей нації.

Що стосується історії культурологічного напрямку в націології, то більшість сучасних дослідників, аналізуючи генезис історико-філософської та суспільно-

політичної думки, схилиються до висновку, що вихідною теоретичною моделлю, або першим різновидом культурологічного концепту нації, можна вважати той, що був створений у межах об'єктивно-ідеалістичної філософії історії Нового часу. Тоді як для запропонованої в ній теоретичної моделі національної спільноти можна було б застосувати власну назву – концепція "духу народу".

Безумовно, хоча запропонована назва й відповідає суті філософсько-історичного й культурно-психологічного тлумачення природи нації та, особливо, її базовому, системоутворювальному концепту, проте вона не є загально визнаною. А той, широко відомий перший варіант тлумачення генезису, чинників і основних ознак національної спільноти та спільноти, її взаємозв'язків із державою, який був розроблений європейськими філософами й політичними мислителями наприкінці XVIII – початку XIX ст., нерідко набуває в сучасній літературі таких різноманітних класифікаційних позначень, як "органічна", "об'єктивістська", "культурологічна", "культурницька", "етнічна" концепція нації; "східноєвропейський", "центральнотажсхідноєвропейський", "культурологічно-народницький" підхід; "німецька концепція або школа" (як протилежність до французької); "лінія Гердера" (на відміну від "лінії Руссо") тощо.

У своїй вихідній аксіоматиці культурологічний підхід, що є за своєю суттю етнокультурним (пізніше ще й виразно етнопсихологічним) тлумаченням націєутворювальних детермінант, ознак та сутності національної єдності, ідентичності й солідарності – відповідно, базових сенсів-значень поняття "нація" і "народ" – був, від початку, запропонований ще в межах соціально-філософських учень Дж. Віко, а також Ш. Монтеск'є. Тоді як його концептуально-теоретичну, системну розробку у формі філософської моделі всесвітньої історії та культури людства, включаючи осмислення регіональних і світових процесів націогенезу та національної державності здійснили представники німецького просвітництва, романтизму, класичної філософії та історичного мовознавства (перш за все – Й. Гердер, Г. Гегель, В. Гумбольдт, Я. Грім, Ф. Новаліс, Л. Тік, Ф. Шлегель, Ф. Шеллінг, І. Фіхте, Ф. Шлеєрмахер тощо). У політико-правовому вимірі культурологічний спосіб інтерпретації національного буття здобув своє додаткове посилення в "історичній школі права" (Г. Пухта, Ф. Савіньї). У період другої половини XIX – початку XX ст. концепт "духу народу" доповнився та конкретизувався рядом філософських, соціологічних і соціально-психологічних (етнопсихологічних) ідей та моделей так званої "психології народів" (Г. Штейнталь, М. Лацарус, В. Вундт, Г. Лебон, А. Фульє).

Серед прихильників ряду ключових етнокультурологічних або етнопсихологічних постулатів та ідей концепту "духу народу" науковці також визнають і таких відомих мислителів минулого, як І. Аксаков, Ф. Гізо, М. Грушевський, М. Данилевський, А. Джентіле, Ж. Де-Местр, П. Манчіні, А. Мюллер, Я. Коллар, П. Куліш, Ф. Полацкі, А. Хом'яков, П. Чаадаєв, Г. Шпет та багато інших.

Аналізуючи процеси розвитку культурологічної теоретичної моделі нації, сенсів-значень її базових понять, ідей та установок, зазначимо, що філософська концепція "духу народу", на відміну від етатистської (інтерпретація національної спільноти як суто політично інституціоналізованого або громадянсько-політичного суверенного утворення), виникла як відображення та забезпечення процесу формування націй та їх держав, перш за все, у Німеччині та Італії (кінець XVIII – перша половина XIX ст.), а потім у багатьох країнах світу у XX ст. Таку двовікову загальноєвропейську тенденцію націогенезу, включно зі стратегією та практичними кроками з побудови держави, утворювали і представляли численні різно-

манітні національно-визвольні та національно-об'єднучі рухи та ідеології. Вони спочатку ініціювали і стимулювали, а потім спиралися на культурну ("народно-культурну") мобілізацію. Її ж ідейним знаряддям і важелем прискорення – як особливого способу етнополітичних перетворень, дієвого шляху щодо злиття "мовного простору з політичним" – ставали концепти й міфологеми, що активно живили появу та поширення такої національної самосвідомості й ідентичності, а також націоналізму та лояльності, які головним чином відбувалися на системі координат і приписів, що спрямовували бажання та дії еліт і народу на створення окремого, суверенного державного утворення на ґрунті нібито породженої тривалою спільною історією духовно-культурно розвиненої й неперевершеної, особливої та самотутньої, але позбавленої власної державності, спільноти людей.

У даному історичному випадку, як справедливо зазначає, зокрема, Г. В. Касьянов, основна лінія формування змісту ідеологеми та філософського концепту нації характеризується тим, що національне утворення стали розуміти "не за політичною ознакою (як єдність суверенного народу та його держави), а за такими характеристиками, як спільність мови, культури, традицій, тобто як "культурно-мовну спільноту". Причому слово "нація", у цьому випадку, "здебільшого було синонімом до слова "народ", який уявлявся як етнокультурне явище. Пізніше, під німецькомовним освітнім впливом, згадані сенси-значення терміна нація/народ стали домінувати в лексиці інтелектуалів та політиків країн "Центрально-Східної Європи, які у другій половині XIX ст. вступили у фазу так званого національного відродження і яким доводилося робити наголос на культурних і мовних компонентах цього відродження, за браком міцних політичних та економічних еліт, власної державності чи, скажімо, територіальної єдності..." [10, с. 37].

Зазвичай, стосовно центрально- та східноєвропейського загального типу процесу становлення національної державності в літературі пропонується формула "від нації до держави". За такою моделлю теоретичного відтворення та забезпечення націогенезу сутність народу/нації вбачалася в так чи інакше інтерпретованій спільності духовної культури та її складових. Особливо – "народної мови" (згодом національної літературної) як основи культури національної спільноти та знаряддя духовного виробництва й політичного впливу представників її еліт. Проте, такі загальнодемократичні – за їхньою першопочатковою суттю, політико-ідеологічною та світоглядною спрямованістю – концепт та ідеологема національної єдності й національно-державного будівництва, особливо в Німеччині, вже з другої половини XIX ст. набули чітких радикально-націоналістичних, шовіністичних та експансіоністських рис. Із цього періоду, зазначає, наприклад, О. Данн, інтегративні та консолідуючі зв'язки німецької нації як "історичної політичної спільноти" (ще з часів Священної Римської імперії), "все більше стали тлумачитися в сенсі етнічної спільності німецького народу" (volksdeutschen Gemeinsamkeit), у сенсі спільноти, що заснована на "крівній спорідненості". Але таке "переосмислення політичної спільноти як спільноти етнічної, – робить висновок німецький дослідник політики, – мало фатальні наслідки". Тому що концепція "спільноти, що заснована на належності до одного народу, ... породжувала тенденцію до включення в цю спільноту всієї німецькомовної спільноти". Причому не лише, як на той час вже традиційно склалося, австрійців, але й "усіх етнічних німців (volksdeutsche)", безвідносно до країни їхнього проживання. Таким чином, модель національного відродження (що з початку була системою гасел та приписів "національної емансипації")

перетворилася на теоретичне обґрунтування "рейхспатріотизму", на "правонаціоналістичну" та "імперіалістичну" ідеологему "великонімецької спільноти" [9, с. 194–203].<sup>1</sup>

Фактично аналогічну оцінку, але в більш м'якій політичній термінології та персоніфікації, дає Е. Сміт. "...Німецькі романтики, – пише він, – виявили джерело національного духу не в історії чи політиці, а в культурі, твореній волею", в органічній лінгвістичній культурі, вираженій у розвиткові національної волі, спрямованої на пошук самореалізації в межах державності. Цей критерій національного духу відбиває історичне й нинішнє становище німецькомовних земель, до 1871 р. поділених на численні королівства й князівства, у яких тільки прості люди зберегли німецьку мову та літературу. Хоча деякі німецькі романтики боролися спільну історію – поняття Єдиної Німеччини було популярним серед німецьких гуманістів доби Відродження, відтак Священна Римська імперія дедалі більше зосереджувалась на німецькомовних землях – мова й етнічна належність швидко стали звичайним засобом боротьби, спочатку проти зовнішнього ворога, французької культури, а пізніше, щораз жорстокіше, проти внутрішнього "расового ворога" – євреїв. Така невпевність основних верств, ефективних культурних зв'язків і дедалі сильнішої загрози внутрішньої культурної та етнічної мішанини, спрямували німецькі націоналістичні ідеології в бік етнічного націоналізму й біологічного детермінізму, але, загалом кажучи, такі культурні зв'язки мали б тягити до натуралістичнішої й органічнійшої ідеології нації" [див, зокрема: 16, с. 42].

Згадуючи історію, також зазначимо, що пізніше багато в чому – в тих чи інших варіаціях та ідеологічній спрямованості – культурна (етніцистська) теоретична модель нації, так само як і ідеї "інтегрального націоналізму" та установки "етнонаціонального мислення", пережили нетривалий ренесанс наприкінці 80-х – початку 90-х рр. XX ст. як ідеологія різноманітних національних і політичних рухів, програмних гасел численних партій та суспільно-політичних організацій у Східній Європі та СРСР.

У цілому зазначимо, що два з вищезгаданих нами етапів націогенезу у світовій історії, тобто кінець XVIII – перша половина XIX ст., а також епоха періоду руйнування радянських режимів, виявляються, певним чином, схожими за процесами в утворенні та проголошенні національних держав. Особливо вони виявилися подібними у плані ідейного забезпечення державно-політичного самовизначення національних спільнот у ряді регіонів Європи. Зокрема, згідно з теоретичною реконструкцією Ю. Габермаса, такі суспільно-політичні перетворення являють "другу та четверту зони націоналізації". Узагальнено характеризуючи їх, німецький філософ указує: "Другою хвилею були нації", що "запізнилися", такі, як Італія й Німеччина. Вони обрали курс, "який згодом став типовим для Центральної та Східної Європи: тут утворення держави просто йшло по слідах національної свідомості, створюваної, у свою чергу, навколо спільної мови, спільної історії та культури". Четвертий усесвітньо-історичний етап, зазначає він, представлений "тенденцією до формування незалежних національних держав" "у Східній та Південно-Східній Європі" "після розпаду Радянського Союзу на шляхах більш-менш насильницького відділення". Головною специфікою зазначеної тенденції стало, за оцін-

ками Ю. Габермаса, те, що "в умовах скрутного економічного й соціального становища в цих країнах достатньо було реанімувати старі етнонаціональні заклики, щоб мобілізувати занепокоєне населення на досягнення незалежності" [19, с. 367; 18, с. 198].

У кінцевому рахунку, обидві згадані "зони націоналізації" явили собою одну із провідних тенденцій націогенезу як складової процесів політичної модернізації останніх двох століть, що проявилася головним чином у Східній і Центральній Європі. "Тут, – неодноразово підкреслював Ю. Габермас, – формування національної держави відбувалося слідом за попереднім до нього пропагандистським розповсюдженням національної самосвідомості" [18, с.197]. Таким чином, "національне будівництво" випереджало "будівництво національної держави", а (згідно з логікою історичного розвитку в межах цієї тенденції) численні заяви про "існування нації" та проголошення мети створення для неї незалежної держави було визначальним способом соціально-політичної мобілізації етнічно (за термінами деяких сучасних дослідників – "етнолінгвістично") близького населення. При цьому першочерговим етапом націогенезу було духовне конститування нації, для чого проводилися численні акції з розробки та пропаганди "образу культурної нації", що впроваджували в масову свідомість ідею про наявність національної, перш за все, мовної, культурної та ментальної спорідненості людей, які з тих чи інших причин опинилися розділеними на кілька територіально-політичних утворень (або ж були частиною більш загального імперського "державного організму"). Домінантною суспільно-політичною силою в цьому випадку виступив інспірований "інтелектуалами" рух, що ставив за мету створення різноманітних міфологем про історично вкорінену, монолітну й унікальну етнокультурну спільність, ідентичність і єдність. Він забезпечувався "письменниками, істориками й журналістами", які "розчищали поле для дипломатичних і військових зусиль державних осіб (напр., Кавура і Бісмарка), несучи в маси спочатку уявний проект нації, об'єднаної на культурній основі". Підсумковим духовно-психологічним і політичним результатом зазначених подій ставало те, що "національна свідомість народу згуцалася в "уявній спільноті"" [19, с. 367; 18, с. 205], чим забезпечувалося формування своєрідного "соціально-культурного субстрату" для побудови сучасної "демократичної", тобто національної держави (держави нації народу). Або, як свідчить узагальнена та ключова аксіома Ю. Габермаса: "...Культурні символи "народу", який, як передбачається, має спільне походження, мову та історію свого унікального характеру (все це називається його "народним духом"), у будь-якому випадку породжують якусь уявну єдність і завдяки цьому сприяють усвідомленню жителями однієї й тієї самої державної території їх взаємоналежності, що досі залишалася абстрактною й опосередкованою лише юридично. Лише символічна побудова "народу" перетворює ту чи іншу сучасну державу на державу національну" [20, с. 277].

Узагальнено оцінюючи процес створення фактично першої парадигми в культурологічному напрямі у формі концепції "духу народу" підкреслимо, що, хоча найбільш фундаментально постулати та методологія дослідження, що, власне, і визначають її як самостійну та самодостатню теоретичну модель, були розвинені та приведені до системи головним чином у німецькій класичній філософії, але зміст, сенс-значення ключового поняття-ідеї "духу народу", інтерпретація й аргументоване пояснення чинників його утворення як реальності культурного та політичного буття, так само, як і їх детермінант, доволі чітко сформулював ще Ш. Монтеск'є. Це визнавали та

<sup>1</sup> Даний висновок не є цілком слушним, оскільки, зокрема, А. Гітлер у своїй расистській культурологічній концепції у "Main Kampf", як раз на прикладі австрійців, принципово наполягав на тому, що спільність мови не може бути ознакою та критерієм національної єдності [див: Гітлер А. Моя боротьба. – Х.: ООО "Свитовид", 2003. – С. 387].

нині визнають багато дослідників історії філософії, соціально-політичної та етнополітологічної думки.

Зокрема, сучасний німецький філософ К. Хюбнер проголошує Ш. Монтеск'є ідейною точкою відліку й безперечним авторитетом для всіх його представників. "Не було жодного адепта романтичної філософії держави, – впевнено констатує він, – який би не студіював Монтеск'є, не розглядав би його як свого духовного батька. Для опису сутності нації він підібрав особливо влучне поняття – загальний дух (*esprit général*). У книзі "Дух законів", що стала славнозвісною, він так визначає це поняття: "Багато речей детермінують людей: клімат, релігія, закони, принципи правління, приклади з минулого, вдачі, типи відносин. Звідси в результаті і формується загальний дух (*esprit général*). Ця дефініція мала прямо-таки класичне значення. Уперше тим самим було дано явне визначення нації як *культурного співтовариства*, що формується природними та історичними реальностями" [21, с. 121].

Між тим, великий шанувальник німецьких романтиків, як наслідок, і Ш. Монтеск'є, К. Хюбнер, який прагне обґрунтувати ідею, що нація являє собою суто культурну спільноту, перекинує філософські погляди свого кумира. На порушення методологічної заповіді цього французького просвітника, яка проголошує: "Переносити в давно минулі століття поняття свого часу – значить звертатися до великого джерела омани" [12, с. 119], К. Хюбнер перетворює поняття "дух народу" Ш. Монтеск'є на синонім поняття духовної культури, тобто у такий концепт, що нібито адекватно відтворює у своїх сенсах-значеннях сутність національної духовно-культурної спільноти та спільноти. Проте, якщо ж узагалі й намагатися концептуально класифікувати філософсько-історичні уявлення Ш. Монтеск'є "про націю як про буття колективного духу", то скоріше їх можна було би зарахувати до розряду культурно-психологічних (із домінантою постулатів натуралізму) або етнопсихологічних, ніж суто та явно культурологічних теоретичних позицій [Більш детально див.: 4, с. 117-121].

Те, що філософію історії Ш. Монтеск'є та його уявлення про народ/націю навряд чи можна теоретично сприймати як виключно культурологічні, підтверджують, принаймні, особливості розвитку західноєвропейської філософії. По-перше, це той переконливий факт, що концепція всесвітньої історії як процесу буття культур, що утворюється життєдіяльністю різних народів та людства в цілому, а таким чином, і цілісне, самодостатнє теоретичне уявлення про культуру й цивілізацію, створюються дещо пізніше тієї духовної, філософської епохи, якій належить творчість Монтеск'є. Принаймні – це буде кінець XVIII ст., учення Й. Гердера, а також Ж. Ж. Руссо (його модель цивілізації й культури). По-друге, концепція культури та суспільства французького філософа не є типовим об'єктивним ідеалізмом уже наступного, тобто XIX ст., що, безумовно, і створило б ідейні передумови інтерпретації "духу народу" як онтологічного феномену, еквівалентного за його суттю духовній культурі етнонаціонального утворення, а також творця його історичної долі. По-третє, спосіб та характер філософсько-історичного мислення Ш. Монтеск'є зовсім не ідеалістичний та являє собою, як підкреслював ще Ф. Майнеке, "поєднання натуралістичного й раціоналістичного способів розгляду", або, інакше, "подвійність натуралістично-емпіричного й раціоналістичного, природно-правового" [12, с. 110.]. Тобто його методологія аналізу – це народжуваний ще за часів античності загальнофілософський підхід до пізнання соціально-історичних і політичних явищ та процесів, обґрунтування теоретичних постулатів, який здійснювався за допомогою посилання на "фізичні й моральні причини"

та став у XVIII ст. гносеологічною основою філософського натуралізму (у його крайньому різновиді – "географічному детермінізмі"), хоча й в ідеалістичній формі.

У цілому ж, у Ш. Монтеск'є "натуралістичний підхід" домінував над "історико-раціоналістичним", через що можна погодитися із твердженням відомого радянського історика філософії І. С. Нарського, який зазначав, що для Ш. Монтеск'є "влада клімату сильніша від усіх влад" [14, с. 207–208].

Таким чином, незважаючи на певну правомірність узагальнень сучасного німецького філософа К. Хюбнера, його інтерпретація ідейних засад і категоріального інструментарію суспільно-політичних уявлень відомого французького просвітителя створює в цілому некоректну теоретичну картину. К. Хюбнер спотворює справжній зміст ключового поняття-ідеї філософії Ш. Монтеск'є, фактично перетворюючи його на сенси-значення ключових категорій уже німецьких романтиків. Це вже в їхньому інтелектуальному "національно-чутливому" середовищі основними чинниками єднання національної спільноти (народу/нації), її системоутворювальними початками вважалися духовні традиції, вдачі та норми, звичаї й міфи, епос, поеми, легенди, оповіді, пісні та, особливо, така "несуча конструкція" колективного духу, як народна мова. У сукупності та взаємозв'язках усе це й іменувалося "духом народу", а нація представлялася як найбільш досконалий творець культури, розумілася у вигляді особливого історичного індивідуума ("мегаантропоса" – Новалис), що нібито володіє неповторною душею, активним духом і є головним суб'єктом як власної історичної долі, так і частини історії людства.

На нашу думку точкою відліку у формуванні культурологічної концепції нації (на базі концепту "духу народу") можна вважати ідеї, що були висловлені Й. Гердером у його фундаментальній праці "Ідеї до філософії історії людства" (1784–1791 рр.). Зокрема, новаційною і теоретично ґрунтовною у концепції Й. Гердера треба визнати його критичне ставлення до расистських ідей, ідеологем і міфологем, що були вельми впливовими на рубежі XVIII–XIX століть. Останнє має особливе значення тому, що в дискурсі першої культурологічної концепції нації одним із ключових понять було поняття раси, тоді як в соціально-гуманітарному знанні та політико-ідеологічних уявленнях Нового часу почала активно поширюватися "расова класифікація" людства та народів [див., зокрема: 4, с. 144–148]. Щодо Й. Гердера, то він, в інтерпретації феномену раси та, головне, застосування сенсу-значення цього концепту й терміна, по суті, започатковує таку ідейну традицію яка, по-перше, стає альтернативною як германофільським "расовим ідеологіям" французької аристократії XVIII ст. (зокрема, теорії "двох різних" за етнічними, племінними коріннями "націй", одна з яких "германського походження – франки", через завоювання визначила політичну історію й державність Франції та має законне право на панування над її "давнішими мешканцями", підкореними "галами", графа де Буленвільє) [див., напр., 1, с. 207–208], так і постулатам соціально-філософського вчення Г. Гегеля, особливо майбутній расистській доктрині культурних і політичних процесів націонал-соціалізму (зокрема, "Main Kampf" А. Гітлера). По-друге, на відміну від німецьких романтиків, він не проводить змішування, синонімізації сенсів-значень понять "мовна спільність", "народ", "нація" і "раса". По-третє, Й. Гердер не тільки виключив із основних категорій філософії історії поняття "раса", але й виявився впливовим фундатором суспільствознавчої традиції синонімічного вживання термінів "народ" і "нація". Крім того, він перетворив поняття "нація" на найбільш загальне позначення будь-якої етнічної спільноти незалежно від суспільно-історичної, фор-

маційної та культурної стадії її розвитку, а також використовував як тотожні за змістом терміни "плем'я", "народність", "народ", "нація".

Але тут зазначимо, що незважаючи на філософські теоретичні та етнологічні розробки Й.Гердера в німецькій інтелектуальній традиції збереглось та поширилось застосування терміну "раса" як фактичного змістовного синоніму поняттю нація чи народ. Зокрема, це можна знайти у "Промовах до німецької нації" Й. Г. Фіхте (1807–1808), "які стали справжньою", як зауважив О. Бочковський, "національною Біблією" не тільки політичного визволення та об'єднання німців, а й залишились свого роду канонам романтичного націоналізму взагалі" [2, с. 9]. В концепції Г.Гегеля поняття раси та расової нерівності як чинника культурно-історичного процесу стають вже базовими, системоутворюючими. У своїй "природній історії людства" він однозначно характеризує функціонування етнічних спільнот як духовне, "полонене природним", через що не вільне від безпосереднього зв'язку з ним. На гегелівське переконання, пасивна єдність і первинна історична злитість духу з буттям природи набуває відмінностей (конкретності) тільки завдяки просторовому й ландшафтному різноманіттю, а саме територіально-географічним особливостям самої природи, які розкладають "загальне планетарне життя природного духу" на "особливі природні духи" або "духовні расові відмінності людського роду, так само, як і відмінності між національними духами" [5, с. 51, 59]. У подальшому гегелівському тлумаченні всесвітньо-історичного процесу ці натуралістичні ідеї стають аксіоматично-засадничими у питанні обґрунтування культурної нерівноцінності й цивілізаційної нерівності народів. А специфічно гегелівське використання принципу історизму в його "природній історії людини" однозначно вимагає виділення ознак і тенденцій світової культурної та політичної історії, яка, згідно з його розумінням логіки саморозвитку всесвітньо-історичного процесу, не може бути іншою, окрім як західноцентристською, із подальшим переходом в європоцентристську, у кінцевому рахунку – германоцентристську лінію прогресу, бо: "Прогрес здійснюється тільки завдяки кавказькій расі". У межах же "кавказької раси" (за терміном того часу, що позначав індоєвропейську мовну групу народів. – В.В.) "європейці", заявляє Г. Гегель, – це та її частина, принципом духу якої є "розум, який сягнув своєї самосвідомості", і тому в європейських народів "панує" прагнення до знання, "чуже іншим расам". Що ж стосується сфери практичної дії, то тут, європейський дух прагне "встановити єдність між собою і зовнішнім світом. Зовнішній світ він підкоряє своїм цілям із такою енергією, яка забезпечила йому панування над усім світом" [5, с. 62].

Ще більш фундаментальне соціально-філософське обґрунтування європоцентристської, націоналістичної за її ідеологічним призначенням моделі всесвітньої історії й національного розвитку з'являється в гегелівській філософії історії та історії філософії. Тут німецький філософ послідовно й наполегливо відстоює ідею про те, що розвиток людства направлений зі Сходу на Захід: світове панування народів Передньої Азії було його початком, німецьке панування – його закінчена форма [Додатково див: 3, с.85–86; 15, с. 60–83].

Окрім расової проблематики та категоріального апарату в межах першої культурологічної концепції нації, відповідно інтерпретації культури, всесвітньої історії, націогенезу та природі національних спільнот особливого значення набуває поняття "дух народу". У даному вимірі ще гердерівську концепцію та понятійно-термінологічний апарат відрізняє те, що німецький мислитель оперує не стільки поняттями "загальний дух", "дух народу", "душа нації", що стане характерним для

наступних представників німецької філософської класики й романтизму, скільки більш конкретними, чіткими та виразними категоріями – "характер народу", "національний характер". Саме така специфіка й показує спадкоємність поглядів Й. Гердера стосовно французьких просвітителів (особливо Ш. Монтеск'є) і вказує на особливості трансформації сенсів-значень понять, а також ідей, що відбулися у процесі остаточного формування постулатів культурологічної теоретичної моделі нації у формі концепції "духу народу". У такому випадку можна визнати точною ту оцінку суті смислових перетворень, що сформульована російською дослідницею Т. Г. Кузнецовою. Порівнюючи специфіку та смислові корекції понятійного апарату просвітителів та романтиків, вона пише: "Проблема національної своєрідності культури й культурних відмінностей між народами спочатку була поставлена просвітителями як проблема характерологічна. Йшлося про "характер народів", детермінований зовнішніми щодо нього обставинами, такими, як клімат і спосіб правління (Монтеск'є, Кондільяк та ін.) Романтики не дискутували з цією точкою зору, а, навпаки, сприйняли її як вихідний пункт своїх роздумів. Однак поступово в цих роздумах стали з'являтися нові теми й поняття, що не стільки скасовували, скільки тіснили старі. Поряд із поняттям "національний характер" усе частіше починає зустрічатися вислів "національний дух" ("дух народу"). "Проте досить швидко, – пояснює науковець, – категорія національного духу здобуває концептуальну самостійність. Якщо характер є сукупність властивостей та рис, що становлять "особу", "образ" народу, то дух є щось глибинне, що досягається не безпосереднім спостереженням, а проникненням у сутність. Характер проявляється, дух творить, причому не під впливом зовнішніх причин, а з самого себе. Логічне завершення цієї тенденції та її теоретичне обґрунтування, підготовлене романтизмом, тим не менше, виходить за межі його історії. Вирішальний крок у цьому напрямку був зроблений Гегелем, який надав даній тенденції концептуального оформлення. Особливістю гегелівської філософії є те, що поняття духу стає в нього загальним пояснювальним принципом. Гегелівський дух є якоюсь ідеальною законодавчою силою. Дух народу становить передумову і зміст усіх форм його історичної діяльності – релігії, держави, моральності, мистецтва, філософії тощо, які, таким чином, виявляються в системній єдності..." [11, с. 102–103].

Порівняно з відносно ідеологічно нейтральними оцінками російської дослідниці, висновки відомого філософа історії К. Поппера стосовно характеру поглядів німецьких мислителів, які базували свої моделі суспільно-історичного процесу на ідейних засадах концепту "духу народу", більш радикальні. Так, характеризуючи, зокрема, політико-ідеологічну роль та спрямованість учень Й. Гегеля та Й. Фіхте, він заявив: "...Гегель не тільки почав нову главу в історії націоналізму, але він ще й забезпечив націоналізм новою теорією. Фіхте ... висунув теорію, засновану на ідеї національної мови. Гегель винайшов історичну теорію нації. Нація, згідно з Гегелем, об'єднана духом, який діє в історії. Вона об'єднується безпекою спільного ворога й почуттям товариства в тих війнах, які вона веде. (Кимось було сказано, що раса – це безліч людей, об'єднаних не походженням, а їхньою загальною помилкою щодо походження. Подібним же чином ми могли б сказати, що нація, за Гегелем, – це безліч людей, об'єднаних спільною помилкою щодо історії). Ясно, яким чином ця теорія пов'язана з гегелівським історичним есенціалізмом. Історія нації є історія її сутності, або "духу", який стверджує себе на "сцені історії" [15, с. 71].

У свою чергу також визнаємо, що категорія "дух народу" стає в гегелівській філософії та концепції нації засадничою. І якщо Й. Гердер орієнтував науковців на пошуки сутності та специфіки "духу народу" в міфології як синтезі духовної культури [Див., напр.: 7, с. 535], то Г. Гегель вважав це поняття та феномен субстанціальним, а сам "дух народу" фактично визначався ним на роль деміургу всього історичного буття. "Дух народу", констатував він, являє собою "дух, що створює з себе наявний дійсний світ, який у даний час тримається та існує у своїй релігії, у своїй культурі, у своїх звичаях, у своєму державному устрої та у своїх політичних законах, у всіх своїх установах, у своїх діях та ділах. Це є його діло – це є цей народ" [6, с. 71].

Поряд с концептами нації та "духу народу" в системі основних теоретичних постулатів та політико-ідеологічних орієнтирів першої теоретичної культурологічної моделі одним з ключових питань було питання мови. Й. Гердер, як один із родоначальників історичного мовознавства, прагнув до "зіставлення різних культурних мов" із тією метою, щоб певною мірою "створити загальну фізіогномічну характеристику народів за їхніми мовами" і теоретично уявити картину "століть" і "багатоманітних шляхів розвитку, поступального руху людського духу". І як раз у цьому вимірі гердерівської філософії історії, власне, й оформилася та специфіка "німецького" (т. зв. "етнолінгвістичного") підходу у трактуванні природи етнонаціональних спільнот, у розумінні сутності та структури їхньої духовної культури, яка буде полягати в тому, що багато хто з наступних філософів і ідеологів німецького відродження та об'єднання стане інтерпретувати мову народу/нації як системоутворювальний елемент його духу/душі, убачити в ній першооснову етнокультурної самобутності національних спільнот, уважати її умовою або детермінантою національної ідентичності, єдності, уніфікованості та солідарності. Так само, як і буде ставити політичні вимоги про необхідність проведення кордонів державності національної спільноти відповідно до меж поширення її мови. Що, наприклад, на початку XIX ст. і заявив, хоча й палкий прихильник кантівських та гердерівських паціфістських переконань щодо констант "міжнародного права", а також ідеалу "міжнародного об'єднання людства", Й. Фіхте: "Межі національної єдності закінчуються там, де закінчуються межі даної мови. Усі, хто розмовляє однією мовою, уже через одну свою духовну природу

природно спаяні безліччю невидимих і непорушних зв'язків" [Цит. за: 13, с. 52]. При цьому кордони держави, як це впливає із фіхтівських уявлень, мають бути, скоріше всього, суто етнічними, оскільки "народ і батьківщина як носій і гарантія земної вічності і як те, що здатне бути вічним на цьому світі, є набагато більшими за державу у звичному значенні цього слова, вище суспільного ладу..." [17, с. 132].

У додатковому посиленні етномовної спрямованості культурологічної концепції національної спільноти значну роль зіграє теоретико-методологічна аксіоматика "батька" історичного мовознавства В. Гумбольдта, який заявив про тотожність духовної культури народу (фактично, сутності самої нації, її духу) та мови. У цьому аспекті ідейна позиція німецького філолога проявилася в тому, що для нього вихідним постулатом концепції "духу народу" став постулат, що "поняттям мови" "власне і визначається поняття нації". Тому що "велика частина обставин, – констатує В. Гумбольдт у праці 1806 р. "Лаций і Еллада", – що супроводжують життя націй, – державний устрій, вдачі та звичаї, – від самої нації можуть бути відокремлені. І тільки одне явище зовсім іншої природи – подих, сама душа нації – мова, виникає одночасно з нею" [8, с. 48].

#### Список використаних джерел

1. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 539 с.
2. Бочковский Ольгерт. Вступ до націоналізму. – К.: "Генеза", 1998. – 144 с.
3. Вілков В. Концепція "духу народу" // Мала енциклопедія етнології / НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького; Редкол.: Ю.І. Римаренко (відп. Ред.) та ін. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – С. 85-86.
4. Вілков В.Ю. Генезис поняття нації. Видання 2-ге. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2013. – 440 с.
5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: – Т.3., Философия духа. Отв. ред. Е.П. Ситковский. Ред. Коллегия: Б.М. Кедров и др. М., "Мысль", 1977. – 471 с.
6. Гегель Г. Философия истории. Введение Соч.: в 14-ти т. – М.-Л., Соцэкгиз, 1934. – Т. VIII. – М.-Л., 1935. Соцэкгиз. – 470 с.
7. Гердер И.Г. Идеи к философии истории / И.Г. Гердер. Пер. Михайлова А.В. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
8. Гумбольдт В. Лаций и Эллада // Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 48.
9. Данн О. Нации и национализм в Германии 1770-1990 / Перевод с немецкого П. Стребловой. – Санкт-Петербург: "Наука", 2003. – 467 с.
10. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму: Монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
11. Кузнецова Т.В. Искусство и "дух народа" в проблематике немецкой эстетической мысли конца XVIII – XIX в. // Философия и общество. Научно-теоретический журнал, 2000. – № 3 (20). – С. 97-112.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В.Ю. Вілков, канд. филос. наук, доц., науч. сотр.,  
А.А. Погорельий, канд. филос. наук, доц.  
КНУ імени Тараса Шевченка, Київ

## КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ "ДУХА НАРОДА" (ЧАСТЬ ПЕРВАЯ)

В статье представлен анализ идейно-теоретических и методологических предписаний первой культурологической концептуализации процессов образования национальной общности.

Ключевые слова: нация, народ, "дух народа", национальная общность, национальное государство.

V.Y. Vilkov, PhD, Research Fellow  
A.A. Pogorilyi, PhD, Associate Professor  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

## THE CULTURAL THEORETICAL PATTERN OF THE NATIONAL COMMUNITY "SPIRIT OF PEOPLE" (PART ONE)

The article analyses the system of ideological and theoretical as well as methodological commitments of conceptualization of processes consolidation of national community.

Key words: nation, people, "spirit of people", national community, national state.