

DOI: <https://doi.org/10.30970/vps.21.2019.2>

## МІТОЛОГІЧНІ ЧИННИКИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ У ПРИЗМІ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТВОРЧОСТІ (XVIII-XIX СТ.)

Анатолій Карась

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна*

У пропонованому дослідженні на прикладі культурно-духовної ситуації в Німеччині з кінця ХУІІІ до кінця ХІХ століть з'ясовано соціальні й епістемологічні підстави для навернення до міфологічної уяви як стратегії соціальної інтеграції і національної модернізації, а також окреслені політичні ризики, які з цього випливають.

За умов наростання *секюлярного* повсякдення, орієнтованого на «*виключальний гуманізм*» («*exclusive humanism*») *само-здійснення*, людина вийшла на шлях антропоцентричного «розчаклування» світу. Водночас, панівна тогочасна філософія картезіанства з її протиставленням душі і тіла, в епістемологічному контексті якої поширювався раціональний дискурс, вичерпувала свій творчий ресурс щодо інструментів модернізації і соціальної інтеграції пофрагментованого німецького суспільства.

За тих умов у повсякденній і публічній сферах Німеччини складається тенденція протиставлення німецької «*органічної культури*» – нєнімецькій «*штучній цивілізації*», а під впливом ідей Романтизму відбувається навернення мислення до міфотворчості.

Продемонстровано, що міф, з погляду романтиків, потрібно не висміювати, але почути в ньому «голос далекого минулого». «Міт стає носієм своєї власної істини, недоступної для раціонального пояснення» (Гадамер). Йшлося про повернення авторитету недискурсивних форм розуму, або навернення до такого стану *розуміння*, внутрішнім змістом якого є його єдність з позасвідомими когнітивними чинниками й емоційним переживанням реальності.

Показовою стала «Програма Гегеля», ідеї якої, так чи інакше, поділяли майже всі його сучасники: «ми повинні створити нову мітологію, але така мітологія повинна стояти на службі ідей, бути мітологією розуму. Доти, доки ми не надамо ідеям естетичного, тобто міфологічного характеру, народ не виявить до них зацікавлення. З іншого боку, доки мітологія не стане розумною, філософ буде її цуратися».

Обгрунтовано, що особливу роль у наверненні до мітотворчості відіграла філософія Ніцше. Він послідовно висловлює переконання, що культура може розвиватися тільки в окресленому мітом горизонті, а «життя можна виправдати винятково як естетичний мистецький феномен», що насичує його діонісійними трагізмом, оманю, радістю і повнотою. «Новий розум» має відійти від занепадницької нігілістичної традиції і навернутися до реального життя, яке є наснажене волею, емоціями, інстинктами, почуттям краси і потребою в мистецтві. Це засвідчує «переоцінку всіх цінностей» моралі, метафізики і світогляду Заходу і програмує на створення нової надлюдини.

На відміну від своїх сучасників, марксистки радикально відкидали мітотворчість, вважаючи її давно минулим станом людства. Вони твердо обстоювали потребу в науковому світогляді і видавали за нього свою теорію, як єдино істинне революційне розуміння

історичного процесу і реальності. Проте, це не завадило марксистам, орієнтованим на «пролетарську солідарність», змоглядними засобами сконструювати винятково тоталітарну державу зі знищеним громадянським суспільством і людиною, подібно як у давній міфологічній дійсності, позбавленою свободи і безпеки.

Таким чином, для мітотворчості ключовою є функція *розуміння* як *осягнення*, її головний ресурс – тілесно-емоційний; її мета – чуттєво-емоційне сприймання дійсності і моделювання афектації засобами репрезентативних та епістемно-дискурсивних настанов. Конструювання універсальної громадянської (цивілізаційної) ідентичності стосується її міжнародного етичного самовизначення у контексті семіозу і філософії втіленого розуму.

**Ключові слова:** мітологія, розуміння, картезіанство, секуляризація, романтизм, соціальна інтеграція, культура, Ніцше, національна ідентичність, цивілізація, марксизм, втілений розум, семіоз.

**ВСТУП.** Соціально-культурна і політична модернізація Європи розпочалася з інтенсивного розвитку міського середовища, визначальними рисами якого стали промислова революція і вільний економічний ринок. Разом з демографічними й новими соціальними викликами, це спонукало радикальну трансформацію аграрних суспільних відносин і традиційних культурних цінностей та звичаїв. Спрямування модернізації стосуються поглядів і гуманітарних проєктів, обумовлених ідеями Просвітництва і Романтизму. Саме в їхніх семіотично-дискурсивних контекстах склалися настанови на *усвідомлене* подолання феодальних привілеїв через формування *універсальної* етичної і правової основи *громадянського* стану, з одного боку, та – формування нової уяви про культурні і правові засади *національного* державного суверенітету, – з іншого. Йдеться про цілком нову громадянсько-політичну тенденцію становлення національного державного суверенітету, заснованого на визнанні цінностей індивідуальної свободи й гідності людини, які приходять на зміну династичній традиції. Головним викликом суспільного розвитку Європи на зламі XVIII-XIX століть стає потреба в новій формі соціальної інтеграції народів, країн і континенту. Особливо виразно це відчувалося на тлі утворення США, як новітньої демократичної конституційно-правової національної держави, що виникла на основі раціонально обміркованих принципів і звільнення від колоніального статусу Британської імперії. Ідеї й події Великої французької революції викликали соціально-політичне збурення по всій Європі й каталізували ферментацію цінностей «свободи, рівності і братерства» в індивідуальному й національно-громадянському вимірах.

Звертаючись до німецької філософської й мистецької творчості, зокрема до діяльності Ф. Шиллера, Й. Гете, Й. Гердера, В. Гумбольдта, Г. В. Гегеля, Р. Вагнера, Ф. Ніцше, Ф. Ліста та інших виразників культурного й інтелектуального досвіду ХVIII-XIX ст., пропонуємо простежити характерні теоретичні й естетичні візії соціально-політичної інтеграції у двох суперечливих і взаємопов'язаних напрямках: універсально-міжнародному і комунітарно-партикулярному (національному). У

зв'язку з вагомістю ролі творчої уяви, поміркуємо про пов'язані з нею ментальні феномени, які по різному, але іманентно вплетені в структури повсякденності і публічності, культури і соціальної політики. Серед них – філософія, здоровий глузд і мітологія, а також – мистецтво, естетика і музика.

**Мета** пропонованого дослідження полягає в тому, щоб на прикладі переважно німецької дійсності з'ясувати соціальні й епістемологічні передумови навернення до мітологічної уяви як прояву модерної стратегії соціальної інтеграції й модернізації суспільства ХУІІІ-ХІХ століть, а також окреслити політичні ризики, які випливали з цієї стратегії.

Для досягнення окресленої мети пропоную зосередитися на кількох дослідницьких завданнях:

- означити особливості картезіанської *епістемологічної парадигми*, як панівної в тогочасній європейській філософії в сенсі надання найвищого пріоритету розумієному розуму і з'ясувати її недостатність щодо нових потреб соціальної інтеграції на шляху модерного суспільного розвитку;
- з'ясувати значення художньо-естетичних ідей Просвітництва і Романтизму щодо репрезентації модерного «духу епохи» в сенсах його національного і громадянського здійснення;
- експлікувати ментальні і соціально-політичні передумови навернення до мітотворчості, окреслити її елементи і визначити провідні функції щодо варіантів впливу на форми соціально-політичної інтеграції.

## ПЕРША ЧАСТИНА

### 1. Метафізичне тло визрівання світогляду Нового часу і його секулярні й епістемологічні настанови

Ключова тенденція в розвитку європейського суспільства Нового часу визначалася суперечністю і конфліктом між традиційною культурою, яка вже вийшла з середньовіччя і пройшла еволютивну селекцію під впливом ідей Ренесансу і новими викликами перед індивідуальною свободою, що конституювалися перспективами громадянства і цивілізаційного розвитку. У соціальному плані це був час, коли, з одного боку, аристократія ще продовжувала пишатися своїми привілеями, але, з іншого – ідейно і практично визрівав феномен громадянського суспільства, головною інтенцією якого стало здійснення приватної і політичної свободи й правової рівності громадян перед законом. Антифеодальні вимоги рівності у правовому статусі громадянства адресувалися всім соціальним верствам: селянству, різношерстому міщанству, аристократії й духовенству.

У різних регіонах і фрагментах тогочасного європейського суспільства було різне розуміння шляхів соціально-політичного й економічного поступу. Загалом формувалася інтелектуальна й політична тенденції до творення спільноти громадян,

покликаній змінити соціальний статус людини з підданства на громадянство політичними засобами створення національної демократичної держави. Проте впливовими залишалися консервативні традиції і звичаї. Вони емоційно жили соціальну уяву й підважували інтелектуальну рефлексію візією самоцінності культурного середовища народів. Серед тогочасних мислителів, одні, як Дж. Віко<sup>1</sup>, тяжіли до універсалістського підходу на зразок концепції розвитку прогресивної цивільної громади від стану варварства до світового гуманізму, підхопленої просвітниками й притаманної для поглядів І. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса та ін. Інші, – як, наприклад, Й. Г. Гердер, який до просвітницьких поглядів адаптував пре-романтичні ідеї групи «Бурі і натиску», – визначилися у симпатії до комунітаристської (націоналістичної) уяви (парадигми) про самоцінність «культурного ґрунту», неповторність характеру народу й неминучість національної основи модернізації. Цей напрямок пов'язувався з перспективами «конструювання» національної ідентичності, заснованої на визнанні вагомості мови і культури.

Що стосується марксизму, то йдеться про радикальний політичний проект конструювання універсальної соціальної інтеграції. Його витoki криються в суспільній уяві утопічного соціалізму помноженій на революційно-політичне доктринерство, проголошене від імені пауперизованих верст населення. Їхнім провідником призначався міжнародний пролетаріат, який «не має батьківщини і приватної власності». Про це читаємо в «Маніфесті»: «робітники не мають вітчизни. У них не можна відняти те, чого у них немає» [16, 428]. Для Маркса поняття «національної єдності» носило реакційний характер і було синонімом «домодерного» суспільства [34, 128].

Названі вище підходи поєднувалися з поширенням секулярного просвітницького переконання про унікальність людини щодо її гуманістичного покликання до самовираження і визнання. Між ними визначилася, як зазначає А. Єрмоленко, парадигма циклічного розвитку культур, яка суперечить ідеям спільного цивілізаційного процесу. Її зокрема розвивали Н. Я. Данилевський, О. Шпенглер, А. Вебер, А. Тойнбі, С. П. Гантінгтон та ін. [7, 6].

Погляди Дж. Віко цікаві зокрема його опонуванням картезіанській епістемології самоочевидної істини. Він вважав, що істинні знання даються в процесі спільного творення людини і її пізнавальних здібностей. Особливо це стосується міркувань про суспільство, розвиток якого, на його думку, визначається «практичним розумом». Тут вперше увиразнюється *конструктивістський* підхід: процес творення істини перетворюється на історію творення цивілізації, основа якої – спільне громадське життя, сконструйоване усвідомлюваною людською активністю. Кожен народ має власні досвід і уявлення про реальність, вагоме місце серед яких належить

<sup>1</sup> Дж. Віко започаткував еволюційний погляд на історію, поєднавши його з трьохфазними національними циклами (*corso e ricorso*); його теоретичний конструктивізм мав значний вплив на німецьку філософію і, зокрема, на К. Маркса.

мистецтву і мітам. Народні уявлення відбиваються в мові й художній творчості. Цивілізаційний поступ визначається не окремими народами, але конструюванням історичного світу, який розгортається як громадянський процес за участі різних християнських націй [2].

У міркуваннях Дж. Віко прихована суперечність, що увиразниться у філософії Ніцше. Йдеться про визначення провідних чинників цивілізаційного процесу: вони стосуються несвідомих інстинктів і «діонісійної» природи людини, чи – обумовлюються свідомою когнітивною діяльністю «аполонівського» штибу?

Окрім воєнно-політичних і соціальних конфліктів, тогочасне європейське суспільство ввійшло у суперечності аксіологічного плану: релігійно-секулярного, з одного боку, і, спричиненого розвитком природознавства, метафізично-позитивістського, – з іншого. Не випадково приблизно на початку XIX ст. німці запроваджують концепт «*Weltanschauung*»<sup>1</sup> (світогляд), яким годилося позначати інтегративну тенденцію мислення, що витлумачує дійсність через пов'язання цінностей з природничо-науковою «картиною світу». Як зауважував М. Гайдеггер, «Світогляд є тим ликом новоєвропейської метафізики, який стає неминучим, коли розпочинається її завершення до безумовності. Наслідок – своєрідне уніформування різноманітної досі західноєвропейської історії; її «уніформність» дає про себе знати метафізично у спаруванні «ідеї» і «цінності» як провідного інструмента світоглядного витлумачення світу» [31, 176].

Прагнення до «уніформності» обумовлено пануванням епістемологічної парадигми, закладеної метафізикою Декарта, який принципово дистанціювався від схоластичної філософії, але й відтіснив у позасвіти онтологічний аспект реальності. Під впливом картезіанства сформувалося уявлення, що досягнути ясного, чіткого, безпомилкового «чистого розуму» можна засобами вилучення всіх, особливо емоційно-культурних, опосередкувань між реальністю і суб'єктом. Сама структура суб'єкта, точніше – його розуму, уможливорює пізнання істини. Тобто, досягаючи «безумовності», встановлюється збіжність між вірою й істиною як *самоочевидність* розуму, яка, згідно з картезіанством, дається в інтуїції.

Варто зауважити, що погляди Спінози і Ляйбніца концептуально по-різному дистанціювалися від картезіанської парадигми. Б. Спіноза критично поставився до епістемологічного проекту: «Р. Декарт визнає душу настільки відмінною від тіла, що не зміг вказати жодної єдиної причини ні для їхнього зв'язку, ні для самої душі...» [24, 344]. Однак праці Б. Спінози, який намагався залучити до потенціалу інтелектуальної продуктивності етику як умову перетворення людських афектів, залишалися на маргінесі гносеологічного редукціонізму. Натомість Г. Ляйбніц переконував, що душа не тотожна свідомості і не може виступати передумовою

<sup>1</sup> І. Кант у пізній творчості звертається до концепту «світогляд», а Г. Ф. Гегель поняттям «морального світогляду» («*Die moralische Weltanschauung*») називає підрозділ «Феноменології духу» (1805-7).

вичерпного знання про реальність, якщо не пов'язана з самосвідомістю. Починати треба з реальності, а не з суб'єкта; онтологія присутня в суб'єктивному логічному мисленні феноменом «достатньої підстави». У зв'язку з цим, Ляйбніц вважав, що «Фізика» Аристотеля є ціннішою за міркування Декарта. Проте погляди Ляйбніца, хоч і захоплювали багатьох тогочасних мислителів, залишилися незужитими в інтелектуальному середовищі, що сформувалося під впливом картезіанського образу самоцінного суб'єкта з його винятковими свободою волі й продуктивною уявою.

У такому «цілком і повністю *метафізичному* характері епохи» [31, 175] відбувалося наростання *секулярного* повсякдення, орієнтованого на «виключальний гуманізм» («*exclusive humanism*») *само-здійснення*. Його сутність охарактеризована Ч. Тейлором в «Секулярній добі»: це – погляд, згідно з яким секулярний світогляд виключає з горизонту значущості будь-що надлюдське чи трансцендентне [25, 40].

Це означає, що людина побачила себе найвищою цінністю і вийшла на шлях антропоцентричного «розчаклування» світу від його мітологічно насичених сакральних складових. Адже віруюча людина феодального середньовіччя «наївно» жила в культурно-ментальній традиції магічного й священного тлумачення реальності, населеної ангелами, серафимами, архангелами, добрими й поганими духами, демонами, русалками і домовиками, невидимими незбагненими силами, які, так чи інакше, впливали на *розуміння* світу і на поведінку й діяльність особи. Її світ наповнений знаменнями і значеннями, які існують поза індивідуальним розумом у зовнішній реальності. Властиво, *знамення* і *значення* – це чинники, що перебувають в самих речах. Таке світосприйняття є близьким до мітологічного, але в християнстві радикально від нього різниться вірою в Трьохісного Бога, Творця світу, джерело благодаті й одкровення. Тобто *віра*, а не знайдене в чистому розумі й вилучене з повсякдення меркантильне знання, була головним чинником моделювання поведінки і громадської (парафіяльної) єдності. Чуття релігійної громади (*common sense*), зібраної в локальній і водночас – вселенській Церкві, спароване з традиціями й обрядами, *опосередковувало* сприйняття реальності в індивідуальному розумі людини. З цього випливає, що традиція і мітологія є переплетеними і пов'язаними. Тоді як релігійність – це «відчуття, що існує певне благо, яке є вищим за повсякденне людське процвітання» [25, 43].

Натомість, у новому секулярному просторі, вирішальним стає відчуття «Я», закорінене в особистий екзистенційний досвід смертного індивіда, - з тенденцією до ізоляції від «світу духів», а також – від спільного з церковною громадою емоційного сприймання повсякдення. Вимога радикальної рефлексивності розуму, «чистого» чи опертого на емпіричні знання, запроваджує у світосприйняття чітке розмежування фізичного, в якому панують природні (ньютонівські) закони, і морального – як пов'язаного з суб'єктивною свободою, автономією особи і визнанням приватності, як найвищої цінності. Це призводить до формування антропоцентричної й

механістичної картини світу – в ній не може існувати жодних вищих цілей, окрім *процвітання* людини, що є наслідком тільки її практичного *самоздійснення*<sup>1</sup>. У такому світі «цільова каузальність скасовується і залишається тільки *дієва* каузальність» [25, 160] індивідуального *свідомого* (розумного) самовираження. Очевидно, що поза цією секулярною площиною *діяльності*, взаємопов'язаною з епістемологічною парадигмою, було б важко збагнути джерела Нового часу з його радикальною орієнтацією на визнання приватної свободи людини й етики егалітаризму.

Не менш важливими чинниками духу модерності були уявлення, що склалися під впливом переходу від феодального суспільства до політичного станового абсолютизму, з одного боку, та процесу подолання останнього – з іншого. Йдеться про спочатку інтелектуальне (філософське) і незабаром – політичне навернення до проблематики громадянського суспільства. Воно упізнавалася в поверненні термінів *«politike koinonia»* (грец.) і *«societas civilis»* (лат.), що з доби Відродження слугували для усвідомлювання принципової відмінності між традиційним і модерним розумінням полісного самоврядування вільних людей, або громадян.

У минулій історії суспільство було політичним явищем, наприклад, на рівні полісної спільноти чи римської республіки або навіть феодального корпоративного суспільства. Але за умов політичного конструювання абсолютистських монархій, які перебрали монополію на легітимні засоби насилля, складалося розуміння, що політична влада і громадянське суспільство не є тотожними і, доконечно, не повинні такими бути. Між ними формувалася публічна комунікативна сфера, генерована громадською думкою, яка, зі свого боку, спиралася на досвід, здоровий глузд і знання про природу.

Це не означало, що учасники публічної сфери були людьми невіруючими. Однак віра, як і соціальний стан та етнічне походження, перестали відігравати ключову роль у публічному посторі. У цьому аспекті *сміслові* епістемологічні й дискурсивні настанови доби Просвітництва стали основою для інтеграції нових форм суспільного життя – воно почало визначатися вимогами публічної відкритості і громадською думкою. У середині XIX ст. Дж. С. Мілл вже застерігатиме від перетворення громадської думки в новий варіант супостата над індивідуальною свободою, який приходить на зміну політичній деспотії.

Загалом, йдеться про дискурсивну і практичну легітимацію пріоритету модерного *громадянського етосу* щодо панівної монархічної ієрархії. В англо-французькому дискурсивному контексті громадянський етос сприймався як

---

<sup>1</sup>Настанови на самоздійснення і самотворення людини, на відміну від її «со-творення» під опікою Творця, виразно спостерігаємо у текстах П. Дела Мірандоли (див. про це детальніше в: Карась А. Громадянське чуття – чинник порозуміння і розвитку // Діалог і порозуміння для європейської і світової спільнот: колективна монографія / за ред. проф. А. Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2017. – С. 31).

тенденція «цивілізованого» суспільства, яке обумовлює формування демократичної політичної влади певної нації. Проте в німецькому соціально-політичному контексті проблема громадянського етосу (або етики громадянства) залишалася суперечливою і дискурсивно не з'ясованою через млявість власне громадянської культурно-політичної і національної традицій. Про це скажемо пізніше.

\*\*\*\*\*

Звісно, йдеться про революційні зміни в розумінні реальності і суспільної організації життя. Модерна людина конструює новий публічний секулярний простір, в якому все піддається сумніву – її власні бажання, потреби й інтереси. Скажімо, якщо визнавати егоїзм за вроджену схильність людського характеру, то його принаймні, як вважав Т. Гоббс, належить зробити «розумним». Зароджується процес емансипації від минулого з його символічною релігійною матрицею, що охоплювала інтегративним розумінням людину, мораль, природу і світ з усім, що між ними відбувається. У контексті картезіанської епістемології підноситься авторитет «розумілого розуму» й раціональної дії. Уявлення про реальність, яке на символічному рівні скріплювала релігія, фрагментується у відповідності до «безпосередності» секулярного світогляду й атомізації індивідуальних дій і суб'єктних приватних домагань.

Під впливом освіти й наукових знань про природу, засноване на попередніх традиціях розуміння людини і світу зазнає кризи. Адже тепер «зрозуміти – означає подумки утворити новий порядок» згідно з раціональним відкриттям законів природи і їхнім практичним застосуванням. Спочатку під впливом Відродження, потім – Просвітництва, тематизується *семантика* й *емоції* антропоцентричної уяви про гідність особи з її гуманістичною програмою, в центрі якої – ідеї неповторності людини, її покликання і прагнення до визнання. У контексті філософії Просвітництва на порядок денний вийшов універсалістський ідеал громадянства, або цивільності. Сформувався стійкий дискурс нормативних соціальних змін і переоцінки народної сільської культури заради міського громадянського суспільства з його новою етикою людини-громадянина, соціально-політичний і правовий статус якої обумовлюється засобами демократизації врядування.

Проблематика *етики громадянства*, що приходить на зміну застарілим феодальним патерналістським порядкам, розгорнута у творчості зокрема Т. Гоббса, Дж. Локка, А. Фергюсона, Дж. Віко, Ж. Ж. Руссо, Т. Пейна, І. Канта, Ф. Шиллера, В. фон Гумбольдта, А. де Токвіля, І. Ф. Гегеля та інших. Поволі складається чітке розуміння нетотожності громадянського суспільства і політичної сфери життя спільноти. Це по-новому порушує проблему народу і його політичної влади та нації і держави. Велика Французька революція повалила монархічний деспотизм і феодальні привілеї, проголосила республіку, національна влада якої повинна здійснюватися на основі «Декларації прав людини і громадянина». «Декларація»

політично легітимізувала той універсальний напрямок історичного розвитку, який, спираючись тепер на визнання принципу верховенства прав людини і правової рівності людей в статусі громадянина, визначав модерну *цивілізаційну* (громадянську) перспективу людства. У «Декларації прав людини і громадянина», прийнятій Національною асамблеєю Франції (26.08.1789) «перед лицем і заступництвом Верховної істоти» проголошується, що (2) «Мета всіх політичних об'єднань – гарантувати природні і невід'ємні права людини. Такими правами є свобода, власність, безпека і спротив пригнобленню». (3) «Істотним джерелом суверенності є нація. Жоден індивід ані група людей не можуть бути наділені владою, яка явно не походить із цього джерела» [ 20, 95].

Французька революція наштовхнулася на солідарний опір монархічних режимів Європи й спричинила наполеонівські війни. Вони пройшлися материком, підбурюючи народи до боротьби за власну національно-політичну свободу, але обернулися реставрацією монархічного режиму. Таким чином, внаслідок французького національного збурення на зламі XVIII-XIX століть увиразнилися *протиставні* дискурсивно-етичні і політичні тенденції: (1) прагнення до міжнародного миру й національного політичного визволення з-під монархічного деспотизму і, навпаки, – (2) домагання єдиного центру державної влади імперського гатунку. Водночас, в контексті першої тенденції формувалися дві дискурсивно-етичні яви про інтеграційний процес: просвітницько-універсалістська і романтично-комунітаристська (про це вже йшлося дещо раніше). Тоді як тенденція (2) стосувалася яви про державницькі шовіністичні форми суспільної інтеграції з притаманними для неї патерналісько-клієнтальною звичаєвістю й етичними нормами.

## 2. Соціально-політичні особливості Німеччини XVIII-XIX ст.: культура чи цивілізація?

На зламі XVIII-XIX ст. в тогочасній роздробленій Німеччині гостро визріло «німецьке питання», яке стосувалося проблем соціальної модернізації поєднаної з пошуками «національної єдності». Під впливом Французької революції й експансії Наполеона «німецьке питання стало головною національною проблемою Європи в період між 1815 і 1848 рр.» [34, 23]. Водночас «Французька революція і польське питання були найголовнішими глобальними факторами, які сприяли ідеологічному оформленню сучасного націоналізму» [34, 157]. До найвизначніших «націоналістичних мислителів» Німеччини належали Й. Г. Гердер (1744-1803), Й. Фіхте (1762-1814) і Фрідріх Ліст (1789-1846).

На розвиток ідеології й теорії націоналізму вплинули праці Ж.-Ж. Руссо (1712-1778). Як зазначає Р. Шпорлюк, у «Конституційному проекті для Корсики» (1763) Руссо «окреслив одну з головних, визначальних рис націоналізму»: «Ми добре попрацювали, щоб підготувати будівельний майданчик для майбутньої нації: тепер спробуємо накреслити на цьому місці план майбутньої будівлі. Першорядний

принцип, який має бути покладений в основу, – це принцип національного характеру, якщо його нема, ми повинні його створити» [34, 150-151].

Потреби соціальної інтеграції національних спільнот, з одного боку, й об'єднання суспільств в єдиному економічному просторі вільного ринку, – з іншого, обумовлювали різні ідеологічні стратегії. Властиво *ідеологічне* спрямування громадської думки актуалізувало мітотворчі чинники *світоглядного* ставлення до життя з його передусім аксіологічно-емоційним навантаженням. Щодо німецькомовного культурного простору, то нагальність навернення до мітотворчості тут обумовлена слабкістю, а то й – відсутністю німецької національної ідентичності й відповідної *політичної традиції*. Адже якщо традиція існує, вона сама в собі спирається на певні мітологічні передумови. Німецькі землі з 962 р. перебували під омофором Священної Римської імперії (*Sacrum Romanum Imperium*), а з початку XVI ст. до 1803 р. – «Священної Римської імперії германської нації» (*Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*). З поширенням німецькомовного міського середовища, («буржуазного суспільства», «bürgerliche Gesellschaft»<sup>1</sup>), яке дуже поволи вступало в боротьбу за громадянські права, з'ясовується, що йому бракує консолідованої політичної традиції, з одного боку, і – виразної національної уяви, – з іншого.

Е. Сміт зазначав, що «Німеччину звичайно називають як перший приклад нестачі будь-якого почуття національної ідентичності, ба навіть неможливості його аж до XIX ст.» [22, 144]. Хоча інші дослідники, наприклад, Лена Скейлза, вважають, що «навіть на цьому безперспективному ґрунті у XIV-XV ст. існувало *чуття* німецької ідентичності серед освічених німецькомовних класів, пов'язаних з імперією суто німецьким корінням» [22, 145]. Це чуття зміцніло завдяки німецькій *поезії* мінезінгерів і йому «сприяв міт про троянське походження франків і всього німецького народу». З цього часу можна спостерігати створення праць, в яких «підносили оригінальність і чистоту німецької мови й довершеність німецької культури» [22, 145].

Візьмемо до уваги, що уява про «національну ідентичність» стосується почуттів та емоцій і має в цьому тілесну маніфестацію. Тоді як поширення картезіанської і просвітницької парадигм орієнтувало на оперування «розутілим розумом», якому насичена емоціями культура загрожує прихованими в ній забобонами, упередженнями і містифікаціями. Ч. Тейлор вважає, що згідно з ідеями Р. Декарта, «щоб прийти до повної реалізації своєї нематеріальної сутності» (...) «необхідно звільнитися від нашого звичайного погляду на втіленість». Прийти до «чистого розуму» і звільнитися від матеріальних репрезентацій реальності –

<sup>1</sup> Терміном «bürgerliche Gesellschaft» означувалося «суспільство містян», яким в класичній німецькій філософії перекладали англійське поняття (civil society). Однак воно мало подвійну конотацію в контексті філософії Ж.Ж. Руссо й соціалістичних поглядів, де могло також означати «буржуазне суспільство». Лише у другій половині XX ст. нормативним терміном для англ. «civil society» стає штучне в нім. мові словосполучення «Zivilgesellschaft».

означає усвідомити, що «ми знаємо тіла не через уяву або чуття, а лише через здатність до розуміння, і ... не завдяки тому, що ми бачимо або торкаємося їх, а завдяки тому, щоб осягнути їх думкою» [26, 145]. Але саме в цій картезіанській епістемологічній парадигмі формувалися нові інтелектуальні аргументи щодо самоцінності суб'єкта і таких його характерних рис, як індивідуальна свобода, свобода волі та їхня соціальна проекція переходу від стану підданства (навіть Богові) до універсального громадянства. Цей «перехід» мав відбуватися на підставі морального вибору, заснованого на дарунку свободи волі. Р. Декарт писав: «свобода волі сама по собі є найшляхетнішим, що може в нас бути, тому що вона певним чином зрівнює нас з Богом і виключає нас з числа його підданих; тому її правильне використання є найбільшим зі всіх благ, якими володіємо, і не існує нічого, що більшою мірою належить нам самим і є значущішим для нас...» [26, 202].

Однак німецькі соціально-політичні умови були іншими. Тут ідея свободи асоціювалася радше з культурно-політичними викликами. Устояні віками династичні політичні норми життя утримували уяву і мислення народу поза ідеями верховенства закону над владою, які, наприклад, були властивими для англосаксонської традиції і для антимонархічної революційної Франції. Про це влучно висловився Г. Плеснер, обмірковуючи історичні особливості «*занізнлої нації*»: «Німці, їхня політична еліта, хочуть сумістити несумісне – бути національною державою й імперією водночас. Плеснер називає це «дріб'язковим німецьким розв'язанням (die kleindeutsche Lösung) питання. Це пошук компромісу між національною державою й ідеєю імперії». Від спроб такого суміщення страждають уявлення про суть і призначення національної держави [13, 80]. Г. Плеснер також наголошував, що традиції завжди пов'язані з іманентними мітами, які є їхньою духовно-символічною об'єднувальною силою.

Окрім окреслених тенденцій, маємо взяти до уваги історичні, культурні, соціальні й політичні особливості німецького суспільства. Його вражаюча пофрагментованість сягала такої кількості князівств, що дорівнювало числу днів у році. Однак коли М. Лютер у 1534 р. завершив переклад «Біблії» німецькою мовою, то за наступні 20 років вона перевидавалася понад 400 разів. Проте її поширення серед аристократії не було надто масовим, оскільки придворна еліта у переважній своїй більшості послуговувалася французькою, вважаючи німецьку мову грубою і незграбною для вишуканого суспільства. «Немає нічого більш плебейського, ніж писати німецькою», – поширена думка серед придворної аристократії.

Феодалних дворів було надто багато і триб їхнього життя зберігав традиції негромадянського донаціонального суспільства. Стан соціальної диференціації посилювався квалістю національної ідеї й відсутністю державної єдності. Культурне життя «фіксується антитезою між придворною аристократією, що розмовляє, як правило, по-французькому й є «цивілізована» за французькими зразками, ..., й прошарком інтелігенції середнього стану, яка розмовляє по-німецькому...» [8, 57]. Очевидно, що соціальна модернізація не могла відбуватися без національної

консолідації, проблеми якої стосувалися культури й мистецтва і формування єдиної комунікативно-публічної сфери з літературною німецькою мовою й спільними ціннісними формами переживання.

Такий стан речей обумовив особливе ставлення німців до поняття цивілізації, яке сприймалося ними як чуже й другорядне, порівняно з поняттям культури. Культура уявлялася як сукупність духовних, художньо-мистецьких, музичних, моральних і релігійних цінностей, котрі не можуть зводитися до економічних, технічних і політичних явищ. Н. Еліас зауважив, що окреслена антитеза походить з ХУІІІ ст. й зафіксована в міркуваннях Канта 1784 р., зокрема в його праці *«Ідеї до загальної історії в космополітичному плані»*. Тут він пише: «Ідея моральності – це ознака культури. Але використання цієї ідеї, що зводиться лише до наслідування моралі в добропристойності й до показної порядності, – це є цивілізування» [8, 57]. Ідеал цивілізаційного виховання сприймався як такий, що протистоїть передусім народній культурі і має на меті прищеплювати людям самодисципліну методами адміністрування. З погляду великої частини німецькомовних представників, зокрема академічного (університетського) середовища, вважалося, що цивілізованість робить людину кволою і штучною, відірваною від справжньої природи і життя.

По іншому розуміли ідеал цивілізації в Британії: тут економічний, технологічний, науковий розвиток поєднували з *розвитком чуттєвості*, з вишуканістю, мистецтвами й красою. «На додачу, був ще й політичний вимір: назва «цивілізоване суспільство» передбачала, що йдеться про впорядковане урядування з державою, законом, порядком і внутрішньою злагодою – на відміну від «диких» племен. З політичним виміром міцно поєднувався дисциплінарний: бути цивілізованим означало інтеріоризувати вимоги дисципліни і самоконтролю, високі стандарти поведінки, визначені етично...» [25, 616-617].

Відтак, процес цивілізованості стосувався визнання спільних для людства універсальних цінностей на шляху соціального розвитку. Загалом, І. Кант, як і Дж. Віко, дотримувався думки, що перспектива людства є спільною для всіх народів і полягає у здійсненні індивідуальної свободи людей, об'єднаних у громадянське суспільство, як всезагальний правовий стан. Під впливом І. Канта Й. Фіхте, який надавав перевагу національній ідентичності, все ж чітко розмежовує державу і суспільство, а спрямування суспільного розвитку розглядає в аспектах індивідуальної свободи людини й універсалізму. Але шлях до такого стану пролягає через правову організацію влади, яка належить національно суверенному народові.

Просвітницькими переконаннями І. Кант вплинув на погляди В. фон Гумбольта (1767–1835), який дотримувався принципу диференціації громадянського суспільства і політичної влади, надаючи більшого значення саме громадянському стану людства. В. фон Гумбольдт поглиблює міркування про розрізнення культури і цивілізації. «Цивілізація є виявлення людяності народів у їхніх зовнішніх установах, звичаях

і належної сюди ж частини внутрішнього духовного складу. Культура до цього облагородженого стану додає науку і мистецтво. (...) Цивілізація може вирости з надр народу і тоді вона свідчить про духовий ріст... Коли ж її нав'язують певним чином зовні, вона поширюється швидше, ніж справжня, й може вільніше проникати у всі розгалуження суспільного організму, але не буде з належною інтенсивністю впливати на дух і характер. Новішому часові дарована прекрасна привілейованість нести цивілізацію в найдавніші частини землі...» [5, 30].

В. фон Гумбольдт не стільки протиставляє культуру цивілізації, скільки формулює проблему *автентичного* переростання індивідуальної свободи людини в національну ідентичність, а культури – в цивілізацію. За відсутності *автентичної інтеграції* між «культурою» і «цивілізацією», що дорівнює «органічному» вrostанню суспільства в державу, між ними стає ймовірним конфлікт. Проте через осягнення національної ідентичності кожна національна культура може вивершуватися спільними цивілізаційними цінностями, в основі яких лежить пошанування гідності людини та її індивідуальної свободи.

Річ в тім, що джерелом розвитку культури Гумбольдт вважав передусім *мову*, – у всіх її народних (колективних) і мистецьких проявленнях, – та освіту. Тому важливо наголосити на лінгвістичній теорії Гумбольдта, згідно з якою мова створюється народами і націями на неусвідомлюваному рівні колективної активності. На його думку, культура народжується у глибині історії саме з мови народу і, що вкрай важливо, змінюючись, зберігає історичний вплив. Він тісно пов'язує мову з мисленням, запроваджує поняття «*внутрішньої форми мови*» й визнає її вплив на «*дух народу*», як передумову його ідентичності (єдності) і світорозуміння [5].

Ідея конструювання соціально-політичної реальності за проектом «національної держави», заснованої на уявленні про *автентичне* життя певного народу, як мовно-культурної спільноти, набула особливого поширення й популярності у другій половині XVIII ст. Наприклад, Й. Гердер, який визнавав суттю людського буття свободу, писав, що «поет – це творець народу, він дав йому світ для роздумів і володіє його душею». І всі ми «живемо у світі, який створюємо собі самі» [28, 166]. У цьому сенсі, зауважував І. Берлін, погляди Гердера на проблему національної інтеграції були протилежністю до доктрини Просвітництва, згідно з якою «правила, за якими людина має жити, діяти і творити, вже визначені наперед і диктуються самою природою» [36, 18]. Те ж саме стосувалося поглядів Гердера на проблему мови і національної інтеграції – вони також суперечили духові Просвітництва, який нехтував національними відмінностями на користь спільного цивілізаційного розвитку народів.

Концепт «духу народу» є одним з ключових у філософії Гегеля. Проблема «органічного вrostання», або ж *автентичності* зв'язку суспільства і держави він висвітлить в аспекті *відчуження* людини від громади (корпорації), що виникало

внаслідок невдалої чи спотвореної *ідентифікації* індивідуальної волі людини з «духом народу»<sup>1</sup>.

Визначення цивілізаційного напрямку поступу тісно пов'язаному з громадянством, як вже говорилося раніше, визрівало в франко-англійському соціально-культурному контексті. Однак його негативні риси були відтінені у творах Ж. Ж. Руссо, в яких він змістив семантику поняття «цивілізації», як, врешті і семантику поняття «буржуазії», піддаючи нищівній критиці міську «цивільність» з її користолюбним міщанством (буржуазією), протиставляючи «невинній природі», здатній очистити людину від порочної скверни. «Для Руссо цивілізація стає оmanoю, за якою приховується суспільство природи і розуму» [28, 46].

Вагому роль у посиленні уяви щодо протиставлення культури і цивілізації відіграли війни Наполеона. Для французів і британців поняття цивілізації стосувалося процесуального проявлення політичних, правових, економічних, технічних здобутків, а також – морально-етичної поведінки й публічної комунікації людей, їхніх манер, стосунків і взаємин як таких. Для німецького середнього класу, освічених верств й університетського середовища «культура – це не цінності буття якоїсь людини, а цінності і характер певних продуктів людської діяльності» [8, 54]. Поняття цивілізації «до певної міри відтісняє на задній план національні відмінності між народами; воно акцентує на тому, що для всіх людей є або має бути спільне». Тоді як поняття культури, навпаки, наголошує на національних відмінностях і самотності етнічних груп [8, 55].

За умов соціальної і національної роздробленості заклик Лютера: «Ніде немає великої Німеччини, аніж як у наших серцях і великій німецькій мові», - відповідав духові часу і поволі набирив «гуманітарної сили». Ідея німецького об'єднання визрівала в контексті формування національної культури з її літературно-художнім «Бурею і натиском» і великими симфонічними формами музики від Й. С. Баха до Л. ван Бетговена і Р. Вагнера. За обставин протиставлення аристократичному суспільству, «літературна творчість стає найважливішим чинником, що дає вихід почуттям». Тут знаходить бурхливий вияв нова романтична самосвідомість, а «невдоволення реальністю» конструюється «у своїй, німецькій мові». Тут народжується нестримна радість від надміру нових почуттів, які прагнуть бути «природними» й відсувають у чужу цивілізаційну тінь неприродність франкомовного двору й аристократії. Звернемося знову до Г. Плеснера: «Німецький народ визначає пов'язаність із землею, батьківщиною, патріархальними звичаями. Отже, він чужий штучній цивілізованій сутності. Він не може терпіти над собою нічого в якості форми та порядку, хоч би що він витворив із себе. Цим вирізняється старе фронтальне протистояння із Францією. У Німеччині народний, джерельний звичай, а у Франції – в цій спокусливій і водночас загрозливій Франції Просвітництва, революції та

<sup>1</sup> Детальніше про це див.: Карась А. Філософія громадянського суспільства ... – С. 218-221.

бонапартизму – абстрактна й раціональна суспільна культура (Gesellschaftskultur)» [38, 50].

Так, з огляду на соціально-політичні особливості німецького буття, визріває протиставлення «культури і цивілізації», метафізичний смисл якого запліднив варіативність міркувань про стратегію соціальної інтеграції німецького суспільства. Проте у цьому протиставленні вловлюється намір не стільки відкидання «цивілізації» як універсальної тенденції розвитку, - скільки проблема пошуку можливостей автентичного (органічного) виростання цивілізації з конкретного культурного середовища. Іншими словами, адаптація секуляризованих цінностей самовираження, самоздійснення й визнання, виносить на поверхню свідомості проблематику *ідентичності* людини, етносу, культури, політичної влади, національної держави і цивілізації, яка б мала формуватися у процесі модерної соціально-політичної інтеграції. Передумовою уявляється ментальна консолідація народу, дух якого, згідно з Гегелем, повинен знайти нормативну об'єктивізацію в державі завдяки раціональній діяльності «німецького» розуму [10, 221-227].

До такого висновку Гегель прийшов на завершальному етапі своєї творчості. Проте на ранньому – він висував ідеї, які були співзвучні романтичному духові часу. Пізніше Гегель, визнаючи модерний характер громадянського суспільства з орієнтацією на індивідуальну свободу й приватно-економічну конкуренцію, підпорядкував його раціонально сконструйованій державі, прикладом якої вважав конституційну монархію, де демократичні норми поєднуються зі становими.

Таким чином, дискурсивне протиставлення німецькомовної «культури» франкомовному *німецькому* аристократичному придворному суспільству, з його французькими манерами, призвело до антитези «культура-цивілізація». На другий план відходить соціальна й правова громадянська проблематика. Тепер вона розглядається під призмою великодержавної *національної* інтеграції, як основи модернізації суспільства. Неактуальними для нової Німеччини стають ідеї ліберальні й демократичні, адже вони пов'язуються з «цивілізацією». Як зауважує А. Лой: німецькі інтелектуали переважно вважали, що «в такий спосіб Європа пішла, образно кажучи, «цивілізаційними манівцями», втрачаючи первинні культурні витoki. Романтично забарвленим народництвом німці протиставили себе, по суті, всій класичній Європі, і це знову ж таки мотивувалося фатальною ситуацією роздвоєності» [13, 85].

Для тогочасної німецької ситуації актуальною стала уява про соціально-політичну інтеграцію німецькомовного населення, про перетворення його в єдину культурну спільноту. Людина як індивід оцінювалася передусім з погляду на її спроможність бути членом спільноти, в тому числі – й протестантської. Іншою була ситуація в Абсолютистській Франції, для якої актуальними були проблеми виокремлення вільної індивідуальності. Тут ми спостерігаємо ідейний збіг філософії Декарта з поширенням уяви про критерії вихованої (цивілізованої) і невихованої

(грубої, брутальної) людини. Визначення Декартом суб'єкта як активного джерела пізнання, вимагало визнання за індивідом (суб'єктом) свободи волі – про це вже йшлося раніше. Таким чином, сформувалося дві уяви (парадигми), які відповідали на конкретні виклики того часу, що виникли перед різними суспільствами і культурами. Уява комунітарного інтересу полягала в орієнтації на досягнення інтеграції через спільноту і культуру. І уява – орієнтована на інтеграцію через визнання цінності індивідуальної свободи людини, як головного чинника спільного цивілізаційного, або ж громадянського розвитку. По суті, цих два типи інтеграції не є непримиренними, але вони бувають конфліктними в міру відмінності соціально-політичних завдань та інтересів, які виникають перед різними народами і культурами на різних рівнях їхнього поступу.

Гострота протистояння «культури – цивілізації» дійшла апогею в окопах Першої світової війни й метафізично поширилася на всьому континенті, оскільки, як вважали у Парижі, з Німеччиною точилася війна «в ім'я цивілізації». Протиставлення, що стало ключовою темою для всього XIX століття, одержить підтримку в російській соціології (Данилевський) й літературі (слов'янофіли і Ф. Достоевський). Воно доведене до метафізичного апогею у працях О. Шпенглера за назвою «Занепад Заходу», з одного боку, та в російській шовіністичній концепції «Євразії», - з іншого. «Минуле Росії є запорукою її майбутнього. Час Європи підходить до свого кінця. Вона, за словами Достоевського, є «цвинтарем». А проте, вона ще здатна спалювати славне майбутнє Росії. Всі нещастя російської землі походять від запозичення європейських ідей та інституцій» [1, 65].

Не припиниться доктринерське протистояння у варіативних дискурсивних формах у XX-му і навіть у XXI-му століттях, вийшовши далеко поза німецький нарративний контекст. Апогеєм протиставлення, правда, вже між цивілізаціями, є відома праця С. Гантігтона «Зіткнення цивілізацій». Його ідеї, доведені до антагоністичної крайності, сповна використовують сучасні представники «євразійства», переливаючи їх в непримиренну геополітичну доктрину «русского міра». Щодо оцінки цієї ідеї, переконливими є міркування Ю. Габермаса. На запитання: «чи людство прямує до зіткнення цивілізацій», зважаючи на сучасне релігійне і культурне протистояння і війни, він відповів, що **«ця ідея абсолютно хибна. Макс Вебер показав, що найстаріші і найвпливовіші цивілізації мали метафізичне підґрунтя і великі релігії. Усі вони мали заявку на універсальність, і тому процвітали на основі відкритості й інтеграції»** [3, 3].

Таким чином, проблема протиставлення культури й цивілізації стосувалася визначення двох різних типів ідентичності: партикулярної культурно-національної й універсальної цивілізаційно-громадянської. У німецьких соціально-політичних обставинах роздроблення й відсутності національно-державної єдності – актуальною була передусім потреба формування національної ідентичності як умови суспільної інтеграції й соціально-культурної модернізації. Розвиток економічних

інструментів формування єдиного вільного ринку і національної ідентичності Німеччини гальмувався політичною роздробленістю і культурно-гуманітарними суперечностями між переважаючим аграрним і міським середовищами, з одного боку, та придворною аристократією – з іншого. Це призвело до витіснення з німецького комунікативного простору XIX ст. цивілізаційної моделі розвитку, що уявлялася як чужа і неорганічна. Натомість цивілізаційна модель модернізації через формування громадянського суспільства, як єдиного легітимного носія національної держави, була протиставлена моделі національно-культурної ідентичності за світоглядним принципом «або – або». Цей принцип у його радикальному проявленні здавен особливо притаманний для московського державно-духовного центру, з якого Західну цивілізацію і культуру розглядають як занепадницьку і ворожу для монархічної чи імперської Росії.

### 3. Між розумом і мітом: у пошуках чинників соціальної інтеграції.

На зламі XVIII-XIX століть для німецької класичної філософії в її соціальній площині центральною виявилася проблема теоретичного і практичного узгодження традиції, культури, або «народного етосу» з тим, що формувалося як модерна свобода людини громадянського суспільства і, водночас, як новітня *цивілізаційна* тенденція народів до соціальної й національної інтеграції на основі перетворення людини-підданої на людину-громадянина.

Нові виклики ведуть до формування істотно нової *соціальної уяви*. Йдеться про уявлення, у призмі якого люди витлумачують суспільну дійсність свого щоденного життя. Ч. Тейлор пише, що, на відміну від суспільної теорії, під поняттям *уяви* ми охоплюємо «щось значно ширше та глибше за інтелектуальні схеми, які можуть висуватися людьми, коли ті відсторонено розмірковують про суспільну реальність» [25, 275]. Істотними елементами суспільної уяви є насиченість її образів чуттєво-емоційними сенсаціями, за допомогою яких люди витлумачують і розуміють сенси і смисли свого життя. «Суспільна уява є тим спільним розумінням, яке уможливорює спільні практики та поширене відчуття легітимності»<sup>1</sup> [25, 275]. Цей рівень розуміння не зводиться до свідомого розуму чи його теоретичних схем, воно закорінене у повсякденних комунікативних практиках і нормах поведінки, виражає певні дискурсивно-етичні спрямованості. Істотним моментом соціальної уяви є інтегрований з нею образ про природу людини і самого себе. Ч. Тейлор звертає увагу, що для соціальних уявлень притаманні відповідні *мовленнєві акти*, його адресанти і адресати, розуміння їхніх взаємин, а також *громадський простір*, в якому ми спілкуємося між собою і прагнемо порозумітися. «Мовленнєвий акт є

<sup>1</sup> Згідно з сучасними дослідженнями ролі мозкової активності в моделюванні дійсності, Л. Ф. Барретт підкреслює: «У кожному мить життя наш мозок використовує уявлення для моделювання навколишнього світу. Без уявлення ми досвідно сліпі ... З ними ж наш мозок моделює так непомітно і автоматично, що зір, слух та інші чуття здаються відображеннями, а не конструкціями» [27, 62].

актом силового впливу: він має справляти враження, можливо, навіть загрожуючи певними наслідками, якщо наше повідомлення не буде почуте. Але він також прагне переконати; він не переходить межу, за якою починається насильство» [25, 278].

Окрім ідей Просвітництва, соціальна уява про можливості інтеграційного розвитку німецького суспільства запліднювалася духом Романтизму і «відкритим у його рамках історичним розумом». Як пише Г. Гадамер, «саме в цих рамках актуалізується співвідношення міту і розуму. При цьому поняття міту протиставляється раціональному поясненню світу» [6, 92-93]. Для нового «наукового світогляду», під впливом якого проходить «розчаклування дійсності», все, що не піддається «верифікації засобами методичного досвіду», оголошується мітологічним.

Однак в уяві романтизму, *відношення між мітом і розумом* має інший зміст. Тут істинний порядок речей, доступних розуму, стосується не сучасного, спрямованого до майбутнього, але минулого, оскільки істина, яка вже в ньому здійснилася, є недоступною для теперішнього пізнання. Завдання полягатиме в тому, щоб цей минулий досвід істини – реанімувати через оживлення мітологічного способу мислення, яке може бути доступним завдяки художньо-поетичній і музичній творчості. Йдеться про те, що в контексті поетичного мислення розум здатний *естетично* спостерігати і «сльози речей», і «усміх речей»<sup>1</sup>. «Людина – на дорозі не тільки до інших людей, але – й до речей. Отже – до самої себе. Бо речі – це не лише фізичні тіла, яких можемо торкнутися, це геть усе на світі: наші дії, наші помисли, наші почуття – то «речі», то реальність; *res* – річ; *realis* – речовий, реальний». У Вергілієвій «Енеїді» читаємо: «Є-таки сльози речей, і що смертне – торкається серця» [23, 7]. Одухотвореність речей – це, зокрема, поетичний мотив творчості Е. М. Рільке на початку вже ХХ століття, за умов, коли саєнтичний варіант розуму посилював своє панування. У цьому проявляється підсвідоме відвернення від надмірної прісності секулярно-матеріалістичного світобачення.

Світ речей, природне довілля, продовжують промовляти до людини, але цього не дано *розуміти* в саєнтичній парадигмі виключального гуманізму. З погляду ж романтиків, міт потрібно не висміювати, але почути в ньому «голос мудрішого далекого минулого». «Міт стає носієм своєї власної істини, недоступної для раціонального пояснення» [6, 94]. У такому разі завдання для розуму полягає в тому, щоб знайти засоби, якими вдалося б «розшифрувати» значення і сенси «втраченого знання» про «зачарований світ» та «набуту предками мудрість». Йшлося про недостатність дискурсивних і повернення авторитету *репрезентативних* форм розуму, притаманних для мистецтва, і про навернення до інтелектуального розуміння,

---

<sup>1</sup> Більше можемо дізнатися в сучасного українського письменника, поета, перекладача, дослідника античної літератури й філософії – Андрія Содомори, який написав дві збірки новел і есеїв під назвами «Сльози речей» та «Усміх речей».

внутрішнім змістом якого є його *утілена* єдність з емоційним переживанням реальності.

Ще одне важливе міркування щодо представників Романтизму стосується дещо викривленого сприймання їхньої творчості, як винятково *ідейно* орієнтованої в минуле, оскільки вони визнавали позитивне значення мітології. Така думка складається на підставі шеренги авторів і персонажів, які, справді, пов'язувалися з минулою історією народів. Проте, як завжди, все є складнішим і не зводиться до простих пізнавальних схем. Наприклад, Ф. Шиллер (1759-1805) перебував під впливом ідей Романтизму і не цурався поглядів, притаманних для просвітників. Ф. Шиллера турбував той новий стан суспільного життя, в якому людина втрачала тісний емоційний зв'язок зі спільнотою та природою і входила у ситуацію *відчуження* [33]. У цьому сенсі він непокоївся нестачею духу єдності народу, а засоби її досягнення завбачав в мистецтві й естетичному вихованні людини. Він звертався до сучасників із застереженням щодо хибного розуміння естетичної насолоди й переконував, що мистецтво покликане змінювати суспільне життя людей, побільшуючи міру свободи. На його думку, естетичне призначення мистецтва здатне інтегрувати суспільство вихованням в людях почуття краси і збагаченням їхнього розуму вмінням гідного спілкування: як нова форма публічної комунікації, мистецтво здатне оновити релігію. Як зауважує Ч. Тейлор, у творчості Шиллера вже «міститься критика панівної форми просвітницького антропоцентризму. ... Панівний світогляд тут критикується як моралізм» [25, 563].

Соціальну інтеграцію Ф. Шиллер все ж пов'язував з формуванням нового суспільства, заснованого на громадянському почутті людини. Він позитивно ставиться до демократичного перетворення, джерела якого знаходив у естетичному вихованні «громадянського суспільства» (*bürgerliche Gesellschaft*) й прагнув піднести визнання саме *громадянського* статусу людини: «Ні, для моїх високих ідеалів / Сторіччя поки не дозріло. / Я – громадянин тих сторіч, що прийдуть» («*Don Carlos, infante español*», 1787). Цей же мотив-заклик до міжнародної єдності звучить в «*Ode an die Freude*» («*Odean die Freude*», 1785 р.), яку Л. ван Бетговен поклав на музику у Дев'ятій симфонії (1824) і яка в новій редакції визнана Славнем Європейського Союзу.

Видається, що саме Ф. Шиллер завдяки визначенню «первинності» краси й естетичного поклику в людини, як природної потенції, зумів інтелектуально подолати дихотомію «німецької культури – німецької цивілізації» і стати над метафізичним розколом між культурою і цивілізацією. Проте його потужний громадянський голос публічно девальвувався під впливом поширення світоглядного ірраціоналізму, з одного боку, й наростання доктринального політичного протистояння, – з іншого. Його художній романтизм поєднувався з боротьбою за громадянські права та з ідеями громадянської модернізації суспільних відносин. Шлях цього розвитку, на відміну від уяви Просвітництва, усвідомлювався через піднесене значення мови,

мистецтва і народної культури. Властиво, мова – це особлива мітологічна реальність, що забезпечує розуміння світу завдяки вербально-комунікативним особливостям спілкування між людьми.

Новим знаменням було те, що романтичні міркування про оновлення мітологічної основи народного єднання пов'язувалися з наверненням німецьких романтиків до образу Діоніса й визнанням поетичної творчості як найкращого морального навчителя людства. Про це, писав Ф. Шлегель у праці за назвою «Думки про мітологію» (1800). Подібні міркування висловлював Ф. В.Шеллінг в «Системі трансцендентального іdealізму» (1800). Ф. Шлегель писав навіть про вторинність сучасної німецької поезії відносно античної і ставив завдання – досягнути нової мітології. На його думку, модерне поетичне мистецтво поступається давньогрецькому саме через відсутність в ньому мітологічної складової. Нове мистецтво може стати моральним вихователем людини і народу лише на основі поновленої мітології.

Вже на ранньому етапі творчості Г. Ф. Гегель (1770-1831) визначив завдання філософії у створенні єдиної теорії буття, обґрунтовуючи, що дійсність є розумною, а мислення – тотожне з буттям. Перебуваючи під подвійним впливом ідей Просвітництва і Романтизму, Г. Гегель пише «Першу програму системи німецького іdealізму» (1796), яка є дивовижно симптоматична для діагностики тогочасної соціальної й інтелектуальної ситуації. У цій «Програмі», дотримуючись погляду, що «ідею виявляє лише те, що має своїм предметом свободу», він проголошує: «Ідея, яка все об'єднає – це ідея краси в найвищому платонівському сенсі слова. Я переконаний, що вища дія розуму, яка охоплює всі ідеї, є дія естетична і що істина і благо споріднені лише в красі ... Філософія духа – це естетична філософія» [4, 212].

Далі Г. В. Гегель висловлює думку, яка, на жаль, досі не знайшла належної оцінки в українському інтелектуальному середовищі, зважаючи на тривалий бенкет комуністичних привидів у нашій дійсності. «Спочатку я розвину ідею, яка, наскільки мені відомо, нікому не приходила до голови: ми повинні створити нову мітологію, але така мітологія повинна стояти на службі ідей, бути мітологією розуму. Доти, доки ми не надамо ідеям естетичного, тобто мітологічного характеру, народ не виявить до них зацікавлення, з іншого боку, доки мітологія не стане розумною, філософ буде її цуратися»<sup>1</sup> [4, 213].

Ще один сучасник Гегеля, В. Шеллінг, наприкінці своєї творчості публікує спеціальну працю «Вступ до філософії мітології», де наголошує, що народи «ставали самими собою лише разом з їхньою мітологією, лише одночасно з тим, як їм дісталася їхня мітологія. ... Народ здобуває мітологію не в історії, навпаки, мітологія визначає його історію, точніше, вона не визначає історію, а є народною долею (як характер людини – це її доля); мітологія – це з самого початку жереб, що випав народові» [32, 213].

<sup>1</sup> Гадаю, що висловлені тут думки могли б оновити наше розуміння гегелівської «діалектичної логіки» і пролити світло на той казус, яким засвідчено ніби дивовижну легкість пролетарського сприйняття цієї суперскладної методи в гармонії і ритмі її марксистської комуністичної інтерпретації.

Відтак, тогочасна німецька філософська думка діагностувала стан неспроможності охопити теоретичним розумом сутнісні суперечності суспільного розвитку з погляду на його національні й міжнародні культурні перспективи. Як зауважив Г. Гадамер, неможливість виявити «розумність всього дійсного – означає кінець західноєвропейської метафізики і разом з тим веде до знецінення самого поняття розуму. Розум перестає вважатися здатністю до єдності і не є більше надійним засобом прояснення доконечної мети» [6, 97].

Таким чином, внаслідок окреслених глибоких змін у поглядах на відношення людини і реальності, в німецькій класичній філософії обґрунтовується ідея «діяльного розуму». Вона має глибокий вплив на формування уяви про *дієве<sup>1</sup>конструювання* соціальної інтеграції і національної ідентичності, зразків чого не існує в самій по собі природі. Тобто справа не в експлікації порядку, який присутній у природі, але в тому, щоб його сконструювати *діяльністю* розуму. Загалом, цей підхід перебуває в контексті картезіанської парадигми. Проте згадувані вище його представники намагалися деконструювати декартівське поняття «розумілого розуму», апелюючи до залучення мітологічних та естетичних чинників розуміння реальності. Радикальний вихід до матеріальної тілесності відбудеться в теорії марксизму, де ідея «діяльного розуму» набуде так званого *чуттєвого* «предметно-практичного» виміру. Але саме в цій позиції відбудеться зближення марксистської теорії, орієнтованої у своїх принципах на зразки строгого природничо-наукового знання, з чуттєво-утопічним (мітологічним) виміром реальності. Очевидно, що порятунок від цієї очевидної суперечності можна було шукати в адаптації всесильного діалектичного методу, перетворивши його на методологію діалектичного матеріалізму й проголосивши її єдино правильною для нового самопроголошеного «наукового світогляду» марксизму. Але занурення «наукового знання», на яке претендували марксистки, у невіддільний від нього єдино-істинний марксистський методологічний «соус», фактично перетворює знання на емоційні *переконання* світоглядного гатунку.

Зауважимо, що в той же час окреслену вище проблематику стосовно наукового знання і філософії цілком по іншому розв'язував В. Дільтай (1833-1911), погляди якого спричинилися до формування герменевтичного підходу, заснованого на «філософії розуміння». Він вважав, що предмет філософії є значно ширшим за предмет природознавства, оскільки стосується пізнання повноти життя яке охоплюється поняттям «культурної системи». Спеціальні наукові методи не є достатніми для філософії. Щоб *осягнути* життя в його культурній повноті, треба звернутися до розкриття його герменевтичної загадковості, іманентним чинником якої є стан *розуміння* (*das Verstehen*).

**Продовження у наступному номері**

Стаття надійшла до редколегії 07.01.2019

Прийнята до друку 21. 03.2019

---

<sup>1</sup> У російській філософській традиції німецький концепт «дієвості» під впливом марксизму витлумачено як концепт «діяльності» (деятельности) й пересаджено також в україномовний дискурс.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Безансон А. Свята Русь / пер. з франц. Т. Марусика / А. Безансон. – Київ : Кліо, 2017. – 112 с.
2. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Москва–Київ : REFL-book, ИСА, 1994. – 656 с.
3. Габермас Ю. Заради Бога звільніть нас від правління філософів! // [https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618\\_145760.html](https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html)
4. Гегель Г. В. Первая программа системы немецкого идеализма / Гегель Г. В. Работы разных лет. в двух томах. – Т. 1., Москва : Мысль, 1972.
5. Гумбольдт Вильгельм фон. Избранные труды по языкознанию: пер. с нем. / общ. ред. Г.В. Рамишвили; послесл. А.В. Гулыги и В.А. Звегинцева / Гумбольдт Вильгельм фон. – Москва : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400 с. // <https://www.rulit.me/books/izbrannye-trudy-po-yazykoznaniiyu-read-213842-1.html>
6. Гадамер Г.Г. М. Миф и разум / Г.Г. М. Гадамер // Актуальность прекрасного. – Москва : Искусство, 1991. – С. 92–100.
7. Єрмоленко А. Кореляція культури і цивілізації в становленні української модерної ідентичності / Єрмоленко А. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2018. Випуск 20. С. 3–20.
8. Еліас Норберт. Процес цивілізації. Соціогенетичні і психогенетичні дослідження. Том I – II. з нім. пер. О. Логвиненко / Норберт Еліас. – Київ : Альтернативи, 2003. – 672 с.
9. Карась А. Громадянське чуття – чинник порозуміння і розвитку // Діалог і порозуміння для європейської і світової спільнот: колективна монографія / за ред. проф. А. Карася. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017. – С. 21-41.
10. Карась А. Ф. Філософія громадянського суспільства у класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях / А. Ф. Карась. – Львів, ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
11. Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства / пер. с англ. / С. Лангер – Москва : Республика, 2000. – 287 с.
12. Леві-Стросс К. Структурна Антропология. пер. з французької. – Київ : Основи, 1997. – 387 с.
13. Лой А. Про актуальність концепту «запізнілої нації» / Лой А. Філософська думка, 2015. – № 2. – С. 72–92.
14. Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура / А. Ф. Лосев. – Москва, Издательство политической литературы, 1991. – 525 с.
15. Марінетті Філіппо Томмазо. Маніфест футуризму / пер. О. Мокровольського / Філіппо Томмазо Марінетті // Журнал «Всесвіт» 2009. – № 9–10. – С. 112-116.
16. Маркс К. і Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії / К. Маркс і Ф. Енгельс // Твори. – Т. 4. – Київ : Видавництво політичної літератури України, 1980.

17. Мосс Марсель. Социальные функции священного / Избранные произведения / Часть I // <http://www.fedy-diary.ru/html/112010/07112010-09a.html>
18. Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 томах. Т. 1 / Ф. Ніцше. – Львів : Астролябія, 2004. – 770 + XII с.
19. Ніцше Ф. Невчасні міркування IV. Ріхард Вагнер у Байройті / Ф. Ніцше // Ніцше Ф. Повне зібрання творів: Критично-наукове видання у 15 т. – Т. 1. – Львів : Астролябія, 2004. – С. 359-427.
20. Пейн Т. Права людини / пер. з англ. Ігоря Савчака / Т. Пейн. – Львів : Літопис, 2000. – 288.
21. Рьод В. Шлях філософії: XIX-XX століття / пер. з нім. / В. Рьод – Київ : Дух і літера, 2010. – 368 с.
22. Сміт Ентоні Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / пер. Петро Таращук / Ентоні Д. Сміт. – Київ : Темпора, 2009. – 312 с.
23. Содомора А. Усміх речей / А. Содомора. – Львів : Піраміда, 2017. – 170 с.
24. Спиноза Б. Етика / Б. Спиноза. – Москва : Типолитографія Кушнерев и К, 1991. – 384 с.
25. Тейлор Ч. Секулярна доба / пер. з англ. О. Панича / Ч. Тейлор. – Київ : Дух і літера, 2013. – 661 с.
26. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності. пер. з англ. / Ч. Тейлор. – Київ : Дух і літера, 2005. – 696 с.
27. Фельдман Барретт Ліза. Як народжуються емоції / пер. з англ. Я. Лебеденка / Барретт Ліза Фельдман. – Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2018. – 478 с.
28. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / Н. Фрай. – Львів : Літопис, 2010. – 362 с.
29. Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. 12 лекций / Хабермас Ю. – Москва : Весь мир, 2008. – 416 с.
30. Філософія Артура Шопенгауера і сучасність: колективна монографія/ [Карась Анатолій, Рьод Вольфганг, Лой Анатолій та ін.]; за редакцією Анатолія Карася. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 164 с.
31. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва, 1993. – С. 63 – 177.
32. Шеллинг Ф. В. И. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая // Шеллинг Ф. В. И. Сочинения : в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 159-375.
33. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. Москва, 2017. – 200 с. : [file:///C:/Users/admin1/Downloads/Shiller\\_F\\_-\\_Pisma\\_ob\\_esteticheskom\\_vospitanii\\_cheloveka\\_pdf.pdf](file:///C:/Users/admin1/Downloads/Shiller_F_-_Pisma_ob_esteticheskom_vospitanii_cheloveka_pdf.pdf)
34. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста / пер. з англ. – Київ : Основи, 1998. – 479 с.
35. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – Москва : Инвест – ППП, 1996. – 240 с.

36. Berlin Isaiah. The Counter-Enlightenment (2013). Against the Current: Essays in the History of Ideas (Second Edition) (pp. 1–32). Ed. by Hardy, Henry. PRINCETON UNIVERSITY PRESS. [http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published\\_works/ac/counter-enlightenment.pdf](http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/ac/counter-enlightenment.pdf)
37. Heidegger M. Was heist denken? / Heidegger M. – Tübingen, 1954.
38. Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959) / H. Plessner// Gesammelte Schriften, Bd. 6. – Frankfurt am Main: Suhrkamp.
39. Rifkin Jeremy. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis / Jeremy Rifkin. New York : Publish by Penguin Group, 2009. – 675 p.

## MYTHOLOGICAL FACTORS OF SOCIO-POLITICAL INTEGRATION IN THE PRIZM OF GERMAN PHILOSOPHY (XVIII-XIX CENTURIES)

*Anatoliy Karas*

*Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine*

In the proposed study on the example of the cultural and spiritual situation in Germany in the end of 18th and 19th centuries, cultural and epistemological foundations for conversion to mythological imagination as strategies of social integration and national modernization were clarified, as well as – outlined political risks that follow from this.

In the context of the growth of secular everyday life, focused on «exceptional humanism» of self-realization, people saw themselves as the highest value and went on the path of anthropocentric «disenchantment» of the world. At the same time, the prevailing philosophy of Cartesianism, with its opposition between the soul and the body, in the epistemological context of which was disseminated by rational discourse, exhausted its creative resource regarding the instruments of modernization and social integration of the fragmented German society.

With the development of the German-speaking urban environment (“bürgerliche Gesellschaft”), which slowly entered the struggle for civil rights, the need for modern national identity was formed.

Dynastic political norms for centuries held the imagination and mind beyond the ideas of the rule of law on power: “The Germans, their political elite want to combine incompatible - to be a nation-state and empire at the same time” (Plesner). Under those conditions, the German communicative environment tends to contrast the organic German “culture” - the non-German artificial “civilization”. Under the influence of the ideas of Romanticism, imagination and thinking turns to myth-creativity.

From the point of view of romanticism, the relation between myth and mind has a different meaning than from the point of view of science. Here the true order of things accessible to reason

relates not to the present, directed to the future, but to the past, since the truth that has already been realized in it is inaccessible to the present knowledge.

From the point of view of romantics, the myth should not mock, but hear “the voice of the distant past” in it. “Myth becomes a bearer of one’s own truth, inaccessible for rational explanation” (Gadamer). It was the return of the authority of non-discursive forms of reason, or the conversion to such a state of understanding, the inner meaning of which is its unity with the emotional experience of reality.

Hegel’s “Program” is becoming an illustrative one, which, in one way or another, was shared by almost all his contemporaries: “We must create a new mythology, but such a mythology should stand in the service of ideas, be the mythology of reason. Until we provide the ideas of aesthetic, that is, mythological character, people will not be interested in them. On the other hand, until mythology becomes intelligent, the philosopher will refrain from it”.

Artistic romanticism combined with the struggle for civil rights and the civilian modernization of social relations. However, the path of this development, unlike the Enlightenment, was perceived through the sublime importance of language, art and culture. Language is considered as a special mythological reality.

Nietzsche expresses the belief that culture can develop only in myth delineated horizon of understanding. It is about the destruction of that horizon of understanding, which is defined by non-modern cultural traditions and decadent rational civilization advancement. For Nietzsche, “the world can be justified solely as an aesthetic artistic phenomenon,” which enriches our lives with Dionysian tragedy, deceit, joy and completeness?

The new mind must also be emotionally enthusiastic and not devoid of instinct. F. Nietzsche concludes that “Without myth, each culture loses a healthy natural creative force, only the myths covered horizons embraces the entire movement of culture in unity”. This means the “revaluation of all values” of the West and the creation of a new superman.

Unlike all his contemporaries, the Marxists radically rejected myth-making, considering it to be the past state of mankind. They firmly advocated the scientific outlook and issued for him a Marxist theory as the only true revolutionary understanding of reality. However, this did not prevent Marxists from constructing an exclusively totalitarian state with a destroyed civil society and a man, just as in ancient mythological reality, deprived of freedom and security.

Thus, myth-creation is determined by the function of *understanding as comprehension*, which is defined by the horizon of culture with all its symbolic, linguistic-poetic, artistic, subjects, economic, technological, sensory, emotional, narrative and other factors. Its main resource is bodily-emotional; its purpose is the sensory-emotional perception of reality through the simulation of affection by means of representative and epistemic-discursive guidance. The construction of a universal civil (civilizational) identity concerns its international ethical self-determination in the context of the *semiosis* and the philosophy of the embodied mind.

**Keywords:** mythology, comprehension (understanding), cartesianism, secularization, romanticism, social integration, culture, Nietzsche, national identity, civilization, Marxism, embodied mind, semiosis.