

© *Замкова Н. Л.*

не є ліберальними. Очевидно, що саме така форма авторитаризму виявилася найбільш поширеною моделлю суспільного устрою недемократичних країн сучасного світу, що вимагає окремого аналізу.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Collier, David and Levitsky, Steven. Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research / Steven Levitsky, David Collier // World Politics. — Vol. 49. — No. 3. — April 1997. — P. 3-16.
2. Held, David. Models of Democracy: Third Edition / David Held. - Stanford, California: Stanford University Press, 2006 — 234 p.
3. Сартори Дж. Искажение концептов в сравнительной политологии. Часть I / Дж. Сартори // Полис. — 2003. — № 3. — С. 65-71.
4. Алексеева Т. А. Современные политические теории / Т. А. Алексеева — М.: РОССПЭН, 2000 — 384 с.
5. Crawford, Sue E. S. and Ostrom, Elinor. A Grammar of Institutions / Sue E. S. Crawford, Elinor Ostrom // American Political Science Review. — vol. 89, № 3/ — September 1995. — P. 579-590.
6. Меркель В., Круассан А. Формальные и неформальные институты в дефектных демократиях / В. Меркель, А. Круассан // Политические исследования. — 2002. — № 2. — С. 15-23.
7. Дюверже М. Политические институты и конституционное право / М. Дюверже / Антология мировой политической мысли в 5 томах. Том 11. — М.: Мысль, 1997. — С. 646-650.
8. Lipset, Seymour Martin. Political Man: the Social Bases of Politics / Seymour Martin Lipset. — John Hopkins University press, 1981. — 219 p.
9. Shumpeter, Joseph A. Capitalism, Socialism and Democracy / Joseph A. Shumpeter. — Third edition. — New York: Harper Torchbook, 1962. — 316 p.
10. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре: Трактаты / Жан-Жак Руссо — М.: ТЕРРА, 2000. — 510 с.
11. Токвиль, Алексис де. Старый порядок и революция / Алексис де Токвиль. — М.: Московский философский фонд, 1997 — 590 с.
12. Рансьер Ж. На краю политического / Жак Рансьер — М.: Праксис, 2006. — 218 с.
13. Sartori, Giovanni. The Theory of Democracy Revisited / Giovanni Sartori - Chatham House Publishers, Inc., 1987 — 412 p.

**Замкова Наталія Леонідівна** — кандидат педагогічних наук, доцент, директор інституту, Вінницький торговельно-економічний інститут Київського національного торговельно-економічного університету

УДК 81'1:316.47

### ВІДНОСИНИ МІЖ МОВОЮ ТА КУЛЬТУРОЮ В «НАЦІОНАЛЬНИХ ПРОЕКТАХ» ХІХ СТОРІЧЧЯ

*В статті проаналізовано відносини між мовою та культурою, визначено статус Мови в проектах національної ідентичності національних держав; розглянуто Мову як уособлення «Духу Нації» та основний двигун у формуванні її Культури.*

**Ключові слова:** мова, культура, ієрархія, порівняльне мовознавство, мовна міфологія.

## ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЯЗЫКОМ И КУЛЬТУРОЙ В «НАЦИОНАЛЬНЫХ ПРОЕКТАХ» XIX СТОЛЕТИЯ

*В статье проанализированы отношения между языком и культурой, определен статус Языка в проектах национальной идентичности национальных государств; рассмотрен Язык как олицетворение «духа нации» и основной двигатель в формировании ее Культуры.*

**Ключевые слова:** язык, культура, иерархия, сравнительное языкознание, языковая мифология.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND CULTURE IN THE «NATIONAL PROJECTS» XIX CENTURY

*The relationship between language and culture is analyzed, the status of language in projects of national identity of nation is determined, language as the personification of «Spirit of the Nation» and the main engine in forming its culture is considered.*

**Keywords:** language, culture, hierarchy, comparative linguistics, language mythology.

Вказуючи на основні відмінності між проектами національних ідентичностей класичних «держав-націй» XIX сторіччя та імперськими сценаріями мовної експансії (які мали місце в таких державах, як абсолютистська Франція та імперська Росія), можна визначити наявність нового суб'єкта міжмовної комунікації та мовного носія. Мова йде про *етнос*, який уособлює принцип мовного партикуляризму, протиставлений мовному універсалізму Просвітництва та Імперії. Таке поєднання просвітницького мислення та імперських владних практик може виглядати досить дивно, оскільки на певному етапі їх історичні шляхи розійшлися, але їх спільним принципом виступала передумова абстрактності та універсалізму.

Що ми маємо на увазі? Перш за все те, що в Просвітництві діє Людина як така, Людина як представник Людства, в той час як в імперії міжнаціональні відносини побудовані на над-етнічному фундаменті. Якщо ми говоримо про певний різновид націоналізму в рамках імперських утворень, то це може бути *державницький* (або навіть *великодержавний*) *націоналізм*, в рамках якого саме належність до певного державного утворення виступає основним ідентифікуючим фактором. Таким чином, сказане означає несумісність проекту «імперії» та «національної держави», яка будується на ідеї етносу та всієї культурної онтології, яка впливає з цієї ідеї. І констатація цієї несумісності допоможе зрозуміти *генезис* проекту «національної держави» та «етнонації», нового розуміння Мови та міжмовних відносин в рамках цього проекту. Зрозуміти те, що цей проект формувався як антитеза абстрактному раціоналізму та імперському універсалізму, як утвердження етнічного партикуляризму, етнічної «конкретики», звідки й виростає такий *унікальний* продукт як Мова. Отже, повертаючись до ролі «етносу» в державах-націях, необхідно зазначити його засадничу роль як в процесі нової національної ідентифікації, так і у виробленні інших принципів у «філософії мови» та сценаріях міжмовних відносин.

В контексті сказаного треба усвідомлювати зв'язок між ідеєю нового розуміння мови з інтуїціями світогляду *романтизму*, який був зорієнтований на *культ індивідуального* замість просвітницького *культу універсального*. Про цю особливість романтизму, який треба розуміти не просто як суто літературний стиль, а як певну «культурну форму», багато писав відомий теоретик радянського періоду Н. Берковський, протиставляючи «абстрактну людину» просвітницького класицизму романтичному культу «конкретики». Зокрема, він точно співвідносив «культ розуму» та згадану «абстрактну людину», що знайшов своє втілення в творах Руссо, Канта, Шиллера та Фіхте, та писав про її романтичну альтернативу наступне: «Все індивідуальне в людях, в історичному середовищі, в історичній обстановці, в самій природі речей відпадає як непотрібність та надлишок. Все проходить через обробку під середньо-узагальнені величини, звідки повинні з'явитися стрункість та порядок, хоча не підлягає сумніву загроза бідністю та сухістю» [1, 49].

Цей тип світогляду, названий ним або «просвітницьким класицизмом», або «юридичним соціалізмом», був діаметральною протилежністю романтизму, який дослідник інтерпретував як системне «повстання проти юридичного соціалізму». Якщо обернути ці спостереження стосовно мовної проблематики, то можна легко знайти паралель між «Культуром Розуму», мовного універсалізму, мовної ієрархії з просвітницьким класицизмом, а ідея унікальності мови кожного народу – з романтичним світоглядом, з надр якого вийшов такий великий лінгвіст та культуролог як В. Гумбольдт. І в цьому контексті нові уявлення про культуру, традицію та мову формувалися, з одного боку, поза опозицією «Древні – Нові», притаманної «до-просвітницькому» етапу європейської думки, з іншого боку, ці уявлення виступали в якості антитези універсалізму абстрактного Розуму, соціально-політичним корелятом якого була Держава, яка формувала нормативний, культурний канон класицизму.

Таким чином, можна стверджувати, що «конкретизуюча» та партикуляристська «культурно-мовна» модель розглядає культурну традицію та мову як «продукт конкретних природних та історичних умов», а не як розвиток «панхронічної» Універсальної Культури або поза-історичного абстрактного Розуму. Віднині Універсальна Культура або «Культура Людства» виступає як мозаїка та розмаїття «індивідуальних, місцевих культур», як сума всього кращого та цінного, що ці культури змогли виробити та внести у скарбницю світової культури. Отже, по відношенню до Мови ця модель за своєю суттю є анти-ієрархічною. Вона визнає **унікальність кожної мови та кожної культури**, хоча в конкретних своїх проявах таке визнання не змогло зупинити ані стратегій **мовної експансії**, ані практик мовної дискримінації. Зазначена унікальність приводить до трансформації «диглосичних моделей» полімовності в більш звичну для нас модель **білінгвізму**.

Таким чином, «Мова» виступає як уособлення «Духу Нації» та основний «двигун» у формуванні її Культури, що приводить до твердження про унікальність мов у світлі сучасної «філософії Мови». Як ми вже зазначали, в новій парадигмі Мова перестає виступати породженням людського Розуму, а виступає продуктом конкретних умов та життєдіяльності етносу, його ментальних особливостей та того, що називали «національним характером» [6]. Це нібито очевидне положення тягне за собою величезну кількість наслідків у соціальному функціонуванні мов. Це положення вводить в інтелектуальний обіг презумпцію «рівності мов» та відмову від принципу мовної **ієрархії**, поділу мов на вищі та нижчі, «привілейовані» та «побутові», від панування сценарію **диглосії** у міжмовних відносинах. Є приклади грецької мови або латини для певних культур, які відігравали роль вищої, привілейованої Мови, свого роду Метамови, але не говорили про те, що в Середньовіччі, крім латини, такою мовою була староеврейська мова. Про це, наприклад, писав ще М. Мюллер, називаючи такий спосіб мислення «філологічним лунатизмом» та ілюструючи його наступним чином: «Декілька століть тому існувало переконання, прийняте за аксіому, за догмат, що староеврейська мова була первісною мовою людського роду, і тоді ставили собі єдине запитання: яким чином мова грецька, латинська або будь-яка інша виникла зі староеврейської? Ця мрія, рівно як і інша, що мова є одкровенням, в схоластичному сенсі цього слова, була в ходу всюди, незважаючи на те, що проти неї повставав вчений єпископ св. Григорій в IX сторіччі» [7, 16]. Набагато раніше цей ієрархічний принцип існував буквально у всіх древніх народів, для яких, за думкою М. Мюллера, до вищих мов належала власна мова того чи іншого народу, а до нижчих – мови інших народів.

Так, більш детально М. Мюллер пише: «Греки ставили в першому ряду власну мову, в другому – мову варварів; євреї розрізняли єврейську мову від язичницьких. У індусів існувало дві мови...; китайці знали ідіоматичну мову, яка вживалася в центрі держави, і іншу, що була в ходу поза ним [7, 49]». Ця парадигма була радикально відкинута в тому напрямку, що питання про існування певної Прамови як «божественного одкровення» було знято. Замість спекулятивних роздумів про «граматичний устрій мови як результат добровільної угоди» став розвиватися напрям **порівняльне мовознавство**, яке можна вважати істинним проривом у цій науці. В контексті сказаного можна повністю погодитися з думкою видатного лінгвіста ХХ

сторіччя Е. Сепіром, який проголосив, що «дійсно науковий період в історії лінгвістики починається з порівняльного мовознавства та реконструкції індоєвропейських мов [8, 127]». Вчені-лінгвісти з часів В. Гумбольдта із захватом вивчали структури різних мов та занурювалися у «світ мовної *інишості*». В контексті сказаного доцільно проаналізувати внесок цього великого вченого під кутом зору основних проблем, розглянутих вище.

Перш за все, вельми цікавим пунктом поглядів цього мислителя, є те, що він, з одного боку, нібито завершує попередній етап розуміння Культури та Мови, а з іншого, – відкриває абсолютно нову сторінку в самому способі розгляду цих проблем та формулює основні напрямки пошуків у сфері філософії мови та теоретичної лінгвістики ХХ сторіччя. Стосовно першого пункту, тобто зв'язку мислителя з парадигмою «Древні / Нові», можна сказати, що він залишає недоторканою тезу про довершеність грецької мови, а разом з тим і міфологему про «еталонний» характер античної культури стосовно культури новоєвропейської». Однак при цьому згаданий пункт виступає дійним реліктом у порівнянні з тими положеннями, які визначили розвиток теоретичної лінгвістики наступного століття.

Ці положення викладені в ранніх роботах «Про виникнення граматичних форм та їх вплив на розвиток ідей» (1822), «Про порівняльне вивчення мов стосовно різних епох їх розвитку» (1843) та набули зрілого вигляду в передмові до незавершеної книги «Про мову каві на острові Ява» (1836-1839), яка мала програмну назву «Про відмінність будови людських мов та її вплив на духовний розвиток людства» (1830-1835), яка була видана посмертно у 1848 році. Ми не ставимо завдання детально проаналізувати погляди та вузькоспеціальні аспекти суто лінгвістичної теорії Гумбольдта. Нас цікавить, в першу чергу, радикальний світоглядний зсув, який мав місце після появи даних праць.

По-перше, порівняльні дослідження виявили, що структура мов різних народів не може бути підведена під якийсь спільний знаменник, спільний стандарт Розуму, оскільки вона є породженням конкретного народу, конкретної етнічної спільноти. Більш конкретно це означає, що не існує прірви між «примітивними» та «культурними» мовами, що знайшло свій вираз у відомій характеристиці вченого: «Навіть так звані грубі та варварські діалекти володіють всім необхідним для доведеного вживання». По-друге, завдяки цим дослідженням був змінений базовий концепт раціоналістичної філософії мови, згідно з яким Граматика є похідною від Логіки та, ширше, від Мислення як такого. Замість цього постулату було сформульоване діаметрально протилежне твердження про те, що саме логіка та мислення є похідними від граматичного устрою мови. Так, автор про цю особливість писав наступне: «Мислення не просто залежить від мови взагалі, оскільки певною мірою визначається кожною окремою мовою». А ще один з найвідоміших висловів мислителя має наступний вигляд: «Мова є орган, який створює Думку» [5; 75].

Замість Логіки та Мислення у вузькому дискурсивному сенсі слова В. Гумбольдт ставить мову в залежність від діяльності Духа, чим доводить свій світоглядний зв'язок з німецькою класичною філософією. Однак, на відміну від Г. Гегеля, для якого Дух розглядається передусім у всесвітньому масштабі, В. Гумбольдт розглядає цю категорію в більш романтичному, партикуляристському сенсі, тобто виключно як «дух конкретного народу», який виступає водночас в якості і субстанції, і суб'єкта. Спорідненість поглядів Г. Гегеля та В. Гумбольдта виявляється в тому, що Г. Гегель також писав про «дух народу», але останній не був для нього істиною в останній інстанції, виступаючи лише моментом у становленні Всесвітнього Духу: «Принципи духів народів в необхідній спадкоємності самі є лише моментами єдиного всезагального духу, який через них височить та завершується в історії, усвідомлюючи себе та стаючи всеобіймаючим» [4, 75]. Крім того, у Г. Гегеля в його філософії історії зберігаються ієрархічні передумови уявлень про нижчі народи та народи «всесвітньо-історичні», чого у В. Гумбольдта немає.

Як ми вже казали, для В. Гумбольдта мова тісно пов'язана з «національним духом», про що він писав наступне: «Мова всіма найтоншими нитками зрослася з силою національного духу і чим сильнішим є вплив духу на мову, тим закономірнішим та багатше розвиток

останнього. У всьому своєму жорсткому сплетінні він є лише продукт мовної свідомості нації і тому на головні питання про начала та внутрішнє життя мови – а саме тут ми підходимо до витоків найважливіших мовних розбіжностей – взагалі неможливо належним чином відповісти, не піднімаючись до точки зору духовної сили та національної самобутності» [5; 47]. Говорячи про вплив духу на мову, неможливо обійти питання про те, **яким чином** цей вплив здійснюється, тобто питання про певну «духовну силу», або, використовуючи терміни самого В. Гумбольдта, «енергією».

Цей постулат доводить те, що концепція В. Гумбольдта (на відміну від його послідовників) не була чисто лінгвістичною, але виступала в якості філософії мови або навіть **мовної міфології**. Ці міфологеми були пізніше успадковані аж ніяк не лінгвістами, а мислителями на кшталт М. Гайдеггера, для якого поняття «Духу», «духу Народу» в певний період його діяльності (мова йде, передусім про початок 30-х років минулого століття, тобто у період приходу до влади нацистів), були найфундаментальнішими. Так, у 1933 році М. Гайдеггер у своїй знаменитій Ректорській промові висунув «енергетичну» формулу Духу як «Полум'я». Він підкреслив «волитивну» природу Духу, констатує, що Дух виступає водночас як «обумовлення» та як «рішення». Жак Деррид у роботі «Про Дух. Гайдеггер та питання» посилається на німецького філософа, констатує, що М. Гайдеггер приєднався до німецької філософської традиції, зокрема гегелівської, в рамках якої «історичність» є синонімом «духовності [11, 61]». Ми би додали, що М. Гайдеггер успадкував не тільки – і не стільки – Г. Гегеля, скільки погляди В. Гумбольдта.

Цікавим виявляється те, що М. Гайдеггер і на пізньому етапі своєї творчості не відмовився від глибинно гумбольдтівської трактовки Духу, повторюючи вже у 1953 році, що Дух є не що інше, як «полум'я», «вогонь», «займання». В цілому слід додати, що М. Гайдеггер уже у ХХ сторіччі відтворив ті міфологеми романтичної ідеології попереднього століття, які інтерпретували Мову та Дух, з одного боку, як «природні» категорії (міфологема «крові та ґрунту», «народу», яку М. Гайдеггер пропагував у 1933 році), а з іншого – як їх зв'язок із Буттям, з «історичністю» та з «історичною творчістю», в якій «Дух» та «Мова» є корелятами один одного, породжують один одного.

Якщо розглядати погляди не філософів, але продовжувачів справи В. Гумбольдта в суто теоретичній площині лінгвістичних пошуків, то можна сказати, що вони відмовились від «міфології Духу», від залишків ієрархічності в розумінні мов, які мали місце у німецького класика. Інакше кажучи, всі мови стали рівними та «довершеними». Крім того, вони радикалізували тезу про вплив Мови на мислення, інколи навіть перебільшуючи цей вплив. Всі перелічені особливості знайшли своє вираження в концепції Сепіра-Уорфа. Наприклад, про ідею залежності мислення від мови Бенжамен Уорф зазначив: «Коли лінгвісти змогли науково і критично досліджувати велику кількість мов, абсолютно різних за своїм устроєм, їх досвід збагатився, основа для порівняння розширилася, вони стикнулися з порушенням тих закономірностей, які до того вважалися універсальними, і познайомилися з цілком новими типами явищ. Було встановлено, що основа мовної системи будь-якої мови (іншим словами, граматики) не є просто інструмент для відтворення думок. Навпаки, грамика сама формує думку, є програмою та керівництвом розумової діяльності індивідуума, засобом аналізу його вражень та їх синтезу. Формування думок – це не незалежний процес, строго раціональний в старому сенсі слова, а частина граматики тієї чи іншої мови і відрізняється у різних народів в одних випадках незначно, в інших – вельми істотно, також, як і грамичний устрій відповідних мов» [10, 208-209].

Ще одним аргументом на користь анти-ієрархічності нового розуміння сутності мови виступило положення, яке випливало з постулату про автономію граматики від рівня розвитку абстрактного мислення (та, відповідно, залежності способу мислення від грамичного устрою мови), положення про «довершеність мов» незалежно від рівня історичного розвитку його носіїв та географії її походження. З цього постулату випливає, що **немає** примітивних мов, як і немає еталонно довершених мов; всі мови є **рівними** у своїй здатності відображати всю

повноту людського досвіду. Цей постулат містив у собі потужний «демократичний» та **антиколоніальний** імпульс, надаючи юристам та політикам теоретичну основу для пізніших законодавств, що відображають **права** носіїв мов на їх використання в публічному просторі.

Більш детально це положення може бути проілюстроване в думці Е. Сепіра: «Екстраординарною якістю будь-якої мови є його формальна завершеність. Це однаково вірно відносно таких «примітивних» мов, як, скажімо, ескімоський або готтентотський, так і відносно ретельно документованих та нормалізованих мов наших великих культур. Під «формальною завершеністю» я розумію деяку глибоко своєрідну характеристику мови, яка часто не враховується. Кожна мова володіє чітко визначеною та єдиною в своєму роді фонетичною системою, за допомогою якої він і виконує свою функцію; більш того, всі вирази мови, від самих звичних та стандартних до чисто потенційних, вкладаються в мистецький візерунок готових форм, запобігти яким неможливо. На основі цих форм у свідомості носіїв мови складається певне відчуття або розуміння всіх можливих смислів, які передаються через мовні вирази, і – через ці смисли – всього можливого змісту нашого досвіду, в тій мірі, безумовно, в якій досвід взагалі піддається виразу мовними засобами» [8, 144-145].

Для того, щоб завершити наш аналіз даної парадигми, необхідно зв'язати поняття «Духу», «Культури» та «Держави». Аналіз поглядів Сепіра-Уорфа дозволяє стверджувати, що ці лінгвісти були **граматистами**, тобто вони абстрагувалися не тільки від поняття «Духу», але й від концептів «Культури» та «Держави». Якщо продовжувати порівняння цих вчених з поглядами В. Гумбольдта, то для них Мова не була енергією, але виступала в якості «енергона» (тобто певної усталеної структури). В річищі цієї гіпотези виходить, що Мова сама породжує певну «картину світу» як світу символічних значень, але цей світ не пов'язується ними з традиційним світом «Культури» та соціальними причинами формування процесами мислення.

Повертаючись до взаємозв'язку понять «Духу», «Культури», «Держави» як детермінантів «Мови», можна зробити припущення, що якщо Культура є певним «сублімованим утворенням», то «Держава», а точніше, «національна держава» виступає тим фактором, який уособлює «енергію», волитивний аспект Духу та Мови. Роль держави була високо оцінена в творчості В. Гумбольдта якщо не в суто лінгвістичній, то в суто практичній площині. Відомо, що він був відомим державним діячем Пруссії, а також ідеологом створення Університету, який був би неможливим без державної підтримки. В прихованому вигляді ця роль була «вмонтована» в сутність визначення мови, її відмінності від «мовної сім'ї» та «діалекту». Так, «мовна сім'я» виступає чимось абстрактним, позбавленим «енергетичного начала», а «діалект» – суто природним феноменом, позбавленим державного начала, в той час як «мова» є «мовою народу». А «народ», як ми пам'ятаємо, це спільнота, що є неможливою без держави (хоча б віртуальної, держави як «історичного завдання»). В гумбольдтівському контексті «німецький народ» означав «народ», який розмовляє німецькою мовою, будучи об'єднаним в рамках єдиної державності, якої тоді не існувало, але яку німецькі інтелектуали прагнули створити, відводячи велику роль у цьому об'єднанні Пруссії. (Відзначимо, що аналогічна ситуація націєтворення спостерігалася і у випадку з Україною, тобто з українською національною ідентичністю, в рамках якої «український народ» розумівся як спільнота, яка розмовляє українською мовою та прагне створити власну державність). Аналогічна практична складова мала місце і у М. Гайдеггера, коли останній – як і В. Гумбольдт – ототожнював «Дух» з «Університетом», з одного боку та визнавав роль фірера як джерела сили, яка поєднує «Дух» з «німецьким народом».

Сучасні теоретики зовсім іншої «інтелектуальної формації» також пов'язують поняття «Культури» та «Держави» в тому сенсі, що саме держава встановлює певні правила, за якими функціонує Культура. Так, наприклад, І. Валлерстайн визначав культуру як «систему цінностей та основних правил, які свідомо чи підсвідомо керують заохоченнями та покараннями в суспільстві та створюють систему ілюзій, які повинні переконати членів суспільства в його легітимності» [3, 183]. Зазначене розуміння дозволяє зрозуміти, чому «культура» в нашій

сучасності виступає як «національна культура», відрізняючись як від античного розуміння культури як «культури індивідуума» (проект Пайдейя як самовиховання) та «Культури» в універсальному сенсі слова, тобто у вигляді «всесвітньої культури».

Детермінація з боку «національної держави», світова система як міждержавна система, що складається з «держав-націй», призводять до того, що «всесвітня культура» також складається з мозаїки культур (та відповідно мов, що лежать в їх основі), тобто з системи «національних культур». Звідси скептицизм мислителів рівня І. Валлерстайна стосовно майбутнього «всесвітньої культури». Більш детально він розкривав цей скептицизм наступним чином: «Основна причина мого висхідного скептицизму стосовно поняття всесвітньої культури виникає з відчуття, що визначення культури – питання визначення політичних у своїй основі кордонів пригнічення та меж захисту від пригнічення» [2, 135].

Державна регуляція культурних правил на практиці в рамках національної держави означає аналогічну регуляцію в сфері мовних та міжмовних відносин. І основним нашим завданням було показати, яким чином сценарії такої регуляції залежать від світоглядних орієнтирів, культурних стандартів, філософії культури та мови та навіть від напрацювань в сфері конкретно-лінгвістичних досліджень. Інакше кажучи, існує певна залежність від набору цих концептуальних побудов та уявлень про правові основи міжмовних відносин, зафіксованих в політичних програмах та юридичних документах.

### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Берковский Н. Романтизм в Германии. — Л., 1973. — 568 с.
2. Валлерстайн И. Национальное и универсальное: возможна ли всемирная культура? // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — Спб., 2001. — С.131-149.
3. Валлерстайн И. Непреодолимые противоречия либерализма: права человека и права народов в геокультуре современной миросистемы // Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. — Спб., 2001. — 416 с.
4. Гегель Г. Ф. В. Философия истории. М.-Л. 1935.
5. Гумбольдт В.фон. О различии строения человеческих языков и его влияния на духовное развитие человечества / Вильгельм Гумбольдт // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — 397 с.
6. Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання / В.Жаботинський; [перевод, вступительная статья, примечания и комментарий И. Клейнера]. — К.: Республиканская ассоциация украинистов, 1991. — 136 с.
7. Мюллер М. От слова к вере. Религия как предмет сравнительного изучения // Языки как образ мира. — М., 2003. — С.19-28.
8. Сепир Э. Грамматист и его язык//Языки как образ мира. — М., 2003. — С.138-183.
9. Сепир Э. Статус лингвистики как науки//Языки как образ мира. — М., 2003. — С. 114-137.
10. Уорф Б. Наука и языкознание // Языки как образ мира. — М., 2003. — С. 202-228.
11. Derrida J. De l'esprit et la question. Paris, 1987. — 183 p.

**Кавалеров Анатолій Анатолійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК 124.5 + 17.021.2 + 17.022.1

## ІДЕАЛ ЯК ОСНОВА ЦІННІСНОЇ СВІДОМОСТІ ІНДИВІДА ТА СУСПІЛЬСТВА

*У статті аналізується ідеал як основа ціннісної свідомості індивіда та суспільства. Розкривається сутність ціннісної парадигми суспільства.*

**Ключові слова:** ідеал, цінності, ціннісні орієнтації, свідомість, ціннісна свідомість, ціннісна парадигма, світогляд.

## ИДЕАЛ КАК ОСНОВА ЦЕННОСТНОГО СОЗНАНИЯ ИНДИВИДА И ОБЩЕСТВА

*В статье анализируется идеал как основа ценностного сознания индивида и общества. Раскрывается сущность ценностной парадигмы общества.*

**Ключевые слова:** идеал, ценности, ценностные ориентации, сознание, ценностное сознание, ценностная парадигма, мировоззрение.

## IDEAL AS THE BASIS OF THE VALUE CONSCIOUSNESS OF THE INDIVIDUAL AND SOCIETY

*The article analyzes the ideal as the basis of the value consciousness of the individual and society. The essence of value paradigm society.*

**Keywords:** ideal, values, value orientation, consciousness, value consciousness, value paradigm, worldview.

Ідеали, виражаючи спрямованість людського світосприйняття від минулого до майбутнього, що лежить в темпоральних структурах людської свідомості, містять не тільки здатність передбачати майбутнє, будувати його різним чином, але і здатність певним чином інтерпретувати події, розуміти їх прихований сенс за допомогою розчленування історії на різні часові відрізки, які мають свій зміст і значення. Сприйняття минулого, сьогодення і майбутнього представлено в ідеалах в смисловому взаємозв'язку, цілісності, утворює своєрідну часову модель, згідно з якою відбувається осягнення соціальної динаміки, розкривається її зміст, визначаються мети людського існування. Вони, таким чином, є відображенням загальних потреб, що спонукають людей до діяльності.

Ідеали, будучи кінцевими цілями діяльності, визначають спрямованість соціальних регуляторів, координують їх дії в механізмі соціальної регуляції і, отже, є провідним чинником у системі соціальних регуляторів діяльності, який визначає рівень соціальності цієї системи та її композицію.

Специфіка ідеалів як засобів регулювання об'єктивних відносин між людьми полягає в тому, що через них суспільство задає певні рамки по відношенню до поведінки індивіда у всіх сферах його життєдіяльності. В ідеалах відображаються не тільки завдання, які необхідно вирішувати, але і рішучість їх виконати. Ідеали – це спосіб осмислення дійсності, який містить у собі пошук нової реальності, відхід від існуючої, певну часову спрямованість духовних прагнень, що зумовлюють можливості культурної творчості.

Необхідно розуміти, що ідеали продукують цінності особистості, соціальної групи, соціуму, держави.

Розглядаючи ідеал як ціннісну свідомість індивіда та суспільства, важливо брати до уваги: ідеал (лат. *idealis* від грец. *ἰδέα* – образ, ідея) є вищою цінністю; якнайкращим, завершеним станом того або іншого явища.

Проблема ідеалу є однією з важливих у соціальній філософії і увага до неї в сучасних