

УДК 101.1:316.3+930.1:1

ОСОБЕННОСТИ ОСМЫСЛЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

О. В. КУРБАЧЁВА¹⁾

¹⁾Белорусский государственный университет, пр. Независимости, 4, 220030, г. Минск, Беларусь

Аннотация. Осуществляется историко-философский обзор процесса становления этнической проблематики в немецкой классической философии. Проводится предметный анализ размышлений немецких философов (И. Кант, Г. В. Ф. Гегель и И. Г. Фихте), в работах которых опосредованно или напрямую затрагивается этническая проблематика. Подчеркивается, что особую сложность в реконструкции философского наследия эпохи Просвещения представляет семантически неоднородный категориальный аппарат, в рамках которого понятия «нация», «раса», «этнос» и «народ» часто выступали тождественными и взаимозаменяемыми категориями.

Ключевые слова: этнос; дух народа; народ; нация; раса; язык; И. Кант; И. Г. Фихте; Г. В. Ф. Гегель; примордиализм; колониальный дискурс.

FEATURES OF UNDERSTANDING ETHNIC PROBLEMS IN GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

O. V. KURBACHEVA^a

^aBelarusian State University, 4 Niezaliezhnasci Avenue, Minsk 220030, Belarus

Abstract. This article provides a historical and philosophical overview of the development of ethnic issues in German classical philosophy. It analyses the writings of German philosophers (I. Kant, G. W. F. Hegel, and J. G. Fichte), whose works directly or indirectly address the ethnic issues. It is emphasised that a particular difficulty in reconstructing the philosophical legacy of the Enlightenment is presented by the semantically heterogeneous categorical apparatus, within which the concepts of «nation», «race», «ethnicity», and «people» often acted as identical and interchangeable categories.

Keywords: ethnos; spirit of the people; people; nation; race; language; I. Kant; J. G. Fichte; G. W. F. Hegel; primordialism; colonial discourse.

Особенности глобализационных и геополитических процессов конца XX – начала XXI в. акцентировали внимание на этнокультурной проблематике, вопросах идентичности и специфике этногенеза. Своеобразный этноренессанс был свойственен как

повседневной риторике (он проявлялся в форме интереса к этномифологии, этностереотипизации и межэтнической коммуникации), так и академической рефлексии. Конечно, большинство исследований, проблемное поле которых включало вопросы

Образец цитирования:

Курбачёва ОВ. Особенности осмысления этнической проблематики в немецкой классической философии. *Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология.* 2026;1:11–19.
EDN: YNXLJG

For citation:

Kurbacheva OV. Features of understanding ethnic problems in German classical philosophy. *Journal of the Belarusian State University. Philosophy and Psychology.* 2026;1:11–19. Russian.
EDN: YNXLJG

Автор:

Ольга Владиславовна Курбачёва – кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры философии и методологии науки факультета философии и социальных наук.

Author:

Olga V. Kurbacheva, PhD (philosophy), docent; associate professor at the department of philosophy and methodology of science, faculty of philosophy and social sciences.
kurbach.ova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7874-0434>

этноса (народа), проводились преимущественно в пространстве социологической, психологической и этнографической мысли. Вместе с тем вопросы этничности и этногенеза также выступали предметом философского анализа, который был ориентирован на системное и комплексное исследование сущности этноса и аккумуляцию различных парадигмальных и теоретико-методологических интерпретаций феномена этноса как такового. Более того, в рамках философской рефлексии этническая проблематика рассматривалась еще на заре формирования социально-гуманитарного знания в работах античных и средневековых мыслителей (например, в трудах Геродота, Тацита, Гиппократов). Упоминание или актуализация вопросов, связанных с этнической тематикой, встречается нередко. Мы можем найти прямые или косвенные отсылки к этим вопросам у Демокрита, Плиния Старшего, Страбона, Ксенофонта, византийского императора Константина VII Багрянородного и др. Неслучайно впоследствии Г. Г. Шпет в своей работе «Введение в этническую психологию» написал, что Геродот, Тацит, Ксенофонт и многие другие представители античной интеллектуальной мысли могут быть названы в качестве первоисточников этнических исследований [1, с. 483]. Период античной, средневековой и частично возрожденческой мысли в целом стоит обозначить как предфилософский этап становления этнической проблематики. На этом этапе мы не встречаем глубинных рефлексий и теоретико-методологических исследований феномена этноса. Данное обстоятельство объясняется тем, что в общественном сознании еще не был сформирован запрос на осмысление его сущности. В большинстве своем понятия «этническая культура» и «этнос» трактовались через отличительные характеристики народа, а философская рефлексия данных понятий осуществлялась только на описательном уровне. Тем не менее мы можем отметить, что еще с древних времен в интеллектуальной мысли обнаруживается интерес представителей одной этнической общности к культурной и бытовой организации других этнических общностей и их физиологическим отличиям от собственной общности. Этот интерес не являлся поверхностным или праздным любопытством. Изучение чужих культур главным образом фундировалось на конкретных экономических или военно-политических запросах. Кроме того, посредством фиксации определенных характеристик иных этнических культур постепенно обрисовывалась демаркационная линия между своими и чужими, играющая ключевую роль в формировании этнокультурной идентичности.

Первым этапом философской рефлексии, на котором этническая проблематика выступала как комплексный предмет исследовательского интереса,

требующий системного и глубинного анализа, является именно эпоха Просвещения. Безусловно, в философии Позднего Возрождения и Нового времени также обнаруживаются отсылки к осмыслению вопросов этноса, однако более артикулированные интенции исследовать данную проблематику выявляются именно в философии конца XVIII – начала XIX в. В этот период институционально закрепляется новая дисциплина «Этнология», формируется интерес к созданию новых разделов знания, посвященных этнической проблематике. Примерами акцентированного внимания к данной проблематике выступают работа Дж. Вико «Основания науки об общей природе наций», идеи В. фон Гумбольдта о необходимости создания новой науки – сравнительной антропологии, а также намерение немецких философов М. Лацаруса и Х. Штейнтала основать издание «Журнал психологии народов и языкознания». В связи с этим можно заключить, что утверждение о преимущественном осмыслении вопросов этноса за пределами философской рефлексии не будет соответствовать интеллектуальной действительности.

Особую роль в осмыслении этнической проблематики сыграли немецкая философская традиция и непосредственно труды представителей немецкого идеализма (И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля и И. Г. Фихте). Целью данной работы выступают выявление и раскрытие особенностей интерпретации сущностных характеристик этноса в немецкой классической философии. В ходе исследования использовались методы историко-философской реконструкции, сравнительного и концептуального анализа, позволяющие не только выявить ключевые особенности интерпретации сущности этноса, но и сформировать общий осто́в ее осмысления в философской рефлексии в рамках немецкой классической философии.

Однако перед тем как перейти к предметному исследованию ключевых взглядов заявленных философов на вопросы этноса, важно остановиться на принципиально значимом аспекте используемого ими категориального аппарата. В результате историко-философской реконструкции мы обнаруживаем, что в работах мыслителей чаще всего используются понятия «народ», «нация», «раса» и совсем редко – понятие «этнос». Разберем, с чем связана такая особенность. Во-первых, важно обратить внимание на то, что категориальный аппарат теории этноса в русскоязычной и западноевропейской интеллектуальной мысли формировался неоднородно. Он оформился в общем концептуальном единстве лишь к началу XX в. Во-вторых, в западноевропейской интеллектуальной мысли чаще всего употреблялись термины «Volk», «people», а затем и «natio», однако почти не использовались понятия «народность» и «этнос». В то же время если семантически анализировать работы философов, то можно

обнаружить, что, например, под термином «Volk» одновременно понимались и народ, и этнос, т. е. западноевропейской интеллектуальной мысли было свойственно холистическое, целостное понимание понятия «народ». Такое концептуальное отождествление можно встретить в работах И. Г. Гердера или И. Г. Фихте. Так, при описании славян И. Г. Гердер использует одновременно два понятия («народ» и «нация»), отождествляя их, хотя семантически речь идет об общем наименовании народа. Даже в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона термин «этнос» не выделяется и не раскрывается отдельно, а для фиксации этнической общности чаще используется термин «народ» и реже – термин «нация» [2, с. 27]. Следовательно, понятия «народ» и «этнос» преимущественно употреблялись как синонимы. Более того, иногда этот ряд дополнялся понятием «нация», которое для В. фон Гумбольдта, например, имело такие же концептуальные и онтологические характеристики, как и понятие «народ». В своих так называемых малых антропологических работах «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «О различиях человеческих рас» (1775), «Определение понятия человеческой расы» (1785), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798) И. Кант не разводит понятия «раса» и «народ». Безусловно, такая семантическая неоднородность усложняет философский анализ, но вместе с тем позволяет увидеть категориальный аппарат в момент его становления и концептуального оформления.

В работах немецкого классика И. Канта акцентированного внимания на этнической проблематике или народном духе мы не обнаружили. В то же время в малых антропологических работах, в рамках которых и проявляется взаимозаменяемость и открытость в использовании понятий «раса» и «народ», философ обращается к расовым характеристикам социальных субъектов, описывает и сравнивает народы, наделяя этнокультурные общности тем или иным статусом. Так, в четвертом разделе труда «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» И. Кант характеризует европейские народности следующим образом: «...честь для француза – это тщеславие, для испанца – высокомерие, для англичанина – гордость, для немца – надменность, а для голландца – чванливость» [3, с. 134]. В таком беглом, но акцентированно оценочном утверждении И. Кант не только описывает культуры, но и обращается к теме морали, фиксируя внимание на том, что душевный склад того или иного народа лучше всего распознается через то, что в нем есть морального [3, с. 130]. Анализируя чувство возвышенного и прекрасного представителей европейских народностей, немецкий философ подчеркивает их благородство, достоинство, хотя встречается и определенная критика,

носящая скорее саркастический и поверхностный, нежели научный характер: «...француз очень охотно острит и ради остроумной выдумки без колебания пожертвует долей правды» [3, с. 131]. В этой же работе мы встречаем и характеристику африканских народностей. Ссылаясь на представления Д. Юма, лапидарно описывающего африканский народ в парадигме колониального дискурса, И. Кант предлагает сходную версию описания африканских народностей: «...африканские негры от природы не обладают таким чувством, которое выходило бы за пределы нелепого» [3, с. 138]. Безусловно, в работе «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» можно найти более сдержанное и уважительное описание представителей других (небелых) рас. Так, по мнению немецкого философа, «дикари» Северной Америки обладают важной возвышенной характеристикой: «...во имя чести они готовы за сотни миль пускаться на опасные приключения и всячески стараются предотвратить даже малейшее покушение на нее» [3, с. 139]. Тем не менее очевидно, что эти и другие высказывания послужили достаточным основанием для последующих обвинений мыслителя в расистских взглядах.

Отсылки к физиологическим характеристикам и корреляция последних с моральными качествами и познавательными способностями, в частности с отсутствием (наличием) побудительных мотивов к использованию инструментов разума, были отражены в созданной И. Кантом классификации рас. В то же время данная классификация имела четкий иерархический порядок, в соответствии с которым полноценный характер и способность независимо рассуждать были свойственны только представителям белой расы. Стоит отметить, что, исследовав конспекты лекций философа по физической географии и по малым антропологическим работам, кантоведы обнаружили в записях разных учеников сходные общие идеи и пассажи. Так, негроидная раса, по мнению И. Канта, «полна аффектов и энергии и способна сформировать собственную культуру, но лишь культуру рабов, которые нуждаются в том, чтобы их приучали к чему-либо» [4, с. 343–344]. Здесь важно обратить внимание на обозначенный выше терминологический контекст. Во-первых, при описании рас немецкий мыслитель часто употребляет не только названия самих рас, но и названия народностей, при этом понятия «американцы», «жители Ост-Индии», «белые» и «негры» в его работах являются однопорядковыми категориями. Это обстоятельство позволяет сделать вывод о том, что в период написания лекций и издания малых антропологических работ идеи И. Канта еще не представляли собой концептуально завершенную систему взглядов. Во-вторых, само понятие «негр», использованное философом в классификации рас,

тогда не обладало тем оскорбительным значением, которое оно имеет в современном постколониальном дискурсе. Само по себе понятие было ценностно нейтральным и фиксировало физиологические характеристики (цвет кожи). Однако употребленные мыслителем эпитеты («ленивый», «нелепый», «ребячливый» и др.) являются прямым свидетельством наличия у него расовых предубеждений.

Также важно учитывать, что в период написания вышеуказанных работ понятие «расизм» еще не было концептуально оформлено. Оно закрепились в речевой практике только в рамках современных обсуждений на соответствующую тему. В более поздних работах (например, в труде «Критика способности суждения») мыслитель пишет о естественном равенстве людей, что позволяет нам опровергнуть обвинения философа в приверженности идеологии расизма или как минимум отметить эволюцию его представлений о расах и народностях [5, с. 139]. Так, в одной из своих последних работ (труд «Антропология с прагматической точки зрения») И. Кант уходит от критического описания или статусного оценивания небелых рас. В этом трактате аккумулируются ключевые антропологические тезисы немецкого мыслителя, однако описанию рас отводится уже скромное и даже незначительное, по сравнению с малыми антропологическими работами, место. Более того, философ акцентирует внимание на значимости культурного и физиологического разнообразия: «...в том или ином народе одной и той же расы (например, у белых) вместо того, чтобы в их формировании постепенно и все больше сближать их друг с другом по характеру – в таком случае в конце концов появился бы только один и тот же портрет в виде оттисков одной и той же гравюры, – природа в том же племени и даже в одной и той же семье стремится к бесконечному разнообразию и в телесном и духовном [отношении]» [6, с. 361]. В одном из самых цитируемых сегодня трактатов «К вечному миру» И. Кант формулирует просветительский гуманистический идеал вечного мира и критикует «чудовищную несправедливость» и пренебрежение человеческой жизнью, с которыми европейские народы относились к жителям открытых ими стран: «Когда открывали Америку, негритянские страны, Острова пряностей, мыс Доброй Надежды и т. д., то эти страны рассматривались как никому не принадлежащие: местные жители не ставились ни во что. В Ост-Индию (Индостан) европейцы под предлогом устройства лишь факторий [ввели] войска, и вслед за этим начались угнетение туземцев, подстрекательство различных государств к широко распространявшимся войнам, голод, мятежи, вероломство – словом, весь длинный ряд бедствий, тяготеющих над родом человеческим» [7, с. 24]. О недопущении и неприятии рабства философ пишет

в работе «Метафизика нравов», в которой акцентируется внимание на том, что «человек может быть только собственным господином, но не собственником самого себя... не говоря уже о том, чтобы быть собственником других людей» [8, с. 191].

Если абстрагироваться от дискуссии на тему иерархического статуса рас в ранних произведениях И. Канта, то стоит обратить внимание на саму сущность народов, которая косвенно отражается в его размышлениях. Характеризуя европейские или африканские народы, немецкий мыслитель фиксирует их характеристики так, словно они отражают онтологическую сущность и не могут подвергаться ни внутренней эволюции, ни влиянию внешних факторов. По мнению немецкого философа, сущность народов априорна и неизменна, даже при развитии тех или иных народов она не будет преодолена. Это суждение позволяет нам сделать вывод о том, что И. Кант имел эссенциалистские представления, в соответствии с которыми народ выступает не просто как социальный субъект, а как сущностный феномен, обладающий внутренней природой и неотъемлемыми качествами. Сходные идеи мы обнаруживаем в философии И. Г. Фихте, однако наиболее целостно и системно эти идеи представлены в работах Г. В. Ф. Гегеля.

Одним из ярких последователей И. Канта и одновременно провозвестником теории этноса наряду с И. Г. Гердером является И. Г. Фихте, который уделял внимание рациональной стороне культуры. Его понимание сущности народа выстраивалось на основе философии абсолютного субъекта. Значимость представлений И. Г. Фихте фундируется не только на его понимании народа, близкого, как позже станет понятно, к наивному примордиализму, но и на том влиянии, которое оказали эти политические тексты. Ключевой работой И. Г. Фихте по исследуемой нами проблематике является труд «Речи к немецкой нации» (1807–1808), сыгравший важнейшую роль не только в формировании немецкого национализма, но и в становлении националистического подхода в целом. В этом трактате немецкий философ высказывает идею о том, что принцип единства народа является определяющим по отношению к государству, поэтому само национальное обновление и развитие возможно только на основе этнического возрождения и создания глубинной связи между представителями народа.

Важно напомнить, что используемый философом категориальный аппарат был весьма гибким, так как понятия «народ» и «этнос» в работах И. Г. Фихте употреблялись как синонимы. В то же время именно у него мы обнаруживаем артикулированное разграничение понятий «народ» и «нация». По мнению И. Г. Фихте, нации необходимо развиваться до народа. Осуществить этот замысел возможно только через

самовоспитание: «Предложенное мною средство сохранения немецкой нации вообще, к ясному пониманию которого эти речи хотели бы привести сначала Вас, а вместе с Вами и всю нацию, возникает как средство этого рода из свойств нашего времени, а также из национальных особенностей немецкого народа, подобно тому как это средство должно, в свою очередь, воздействовать на время и на образование национальных особенностей» [9, с. 29]. С одной стороны, нация должна самовоспитать себя, что возможно осуществить, по мнению И. Г. Фихте, благодаря образованным сословиям Германии. Представители просвещенной элиты должны взять на себя миссию творца и заложить основу нового типа общности. На первый взгляд, здесь мы можем обнаружить отсылки к современным конструктивистским представлениям о нации как о воображаемом конструкте. Однако при более содержательном анализе становится видно, что, по мнению И. Г. Фихте, нация произведена от этноса (народа), который, в свою очередь, укоренен в истории и наделен неизменным онтологическим статусом. Не случайно философ обращался к прямой этнической связи между современными ему немцами и древними германцами: «Оставшиеся на родине немцы сохранили в себе все те добродетели, которые обитали прежде на их земле: верность, порядочность, честь, простодушие» [9, с. 115]. С другой стороны, говоря о нации, И. Г. Фихте пишет, что необходимо так воспитать народ, чтобы в результате он смог перевоплотиться в нацию. Понятие «народ» было концептуально шире и отождествлялось с понятием «этнос» (автохтонная социальная группа). Однако при этом нация не являлась самостоятельным понятием, так как в рамках духовно-мировоззренческого контекста нация должна стать прямым продолжением народа. В связи с тем, что народ представляет собой внеполитическое явление, которому впоследствии надлежит обрести политические границы, мыслитель задается вопросом, что способно интегрировать символическую традиционную общность (народ), определить ее границы, а затем и придать очертания политическому институту. Ответом на данный вопрос у И. Г. Фихте выступает язык. В трудах философа, как и в работах В. фон Гумбольдта и И. Г. Гердера, мы обнаруживаем попытки онтологизировать или абсолютизировать роль языка. Сам по себе язык выступает недостаточным основанием для эволюционного преобразования общности, он способен лишь инициировать это перевоплощение через самовоспитание народа (его развитие до нации). В своей работе «Речи к немецкой нации» И. Г. Фихте предлагает оригинальное учение о двух родах языка, благодаря которому становится очевидной роль философа в формировании идей немецкой национальной мысли: «Прежде всего и непосредственно нашему взгля-

ду представляется то различие между судьбами немцев и всех прочих племен, родившихся от того же корня, что первые остались в местах проживания народа-предка, а последние переселились на жительство в другие места; что первые сохранили и развили у себя первоначальный язык народа-предка, а последние приняли чужой язык и постепенно на свой лад преобразовали его» [9, с. 67]. Эта дифференциация имеет для нас принципиально важное значение. Абстрагируясь от культивирования исторического статуса и приписываемой уникальности немецкого народа, мы хотим обратить внимание на критерии определения этнической принадлежности И. Г. Фихте – территориальный и языковой критерии. Эти две метрики отличаются по своей значительности и влиянию на социальные общности и их автохтонность. По мнению философа, смена места проживания является несущественным для определения этнической принадлежности фактором: «Человек легко приживается в любом краю, и своеобразие народа не только не меняется сколько-нибудь значительно от перемены места жительства, но, скорее, само овладевает этим новым местом жительства и изменяет его по себе» [9, с. 67]. Элиминация территориального критерия из значимых критериев идентификации этнической принадлежности стала камнем преткновения в интеллектуальных дискуссиях конца XX – начала XXI в. Особо обострились обсуждения на эту тему из-за интенсификации миграционного процесса в глобализирующемся мире. Встал вопрос: на основе какого критерия будет определяться принадлежность к этнической группе, если территориальный критерий в условиях миграции функционально не работает? По-своему вопрос о значимости места происхождения и проживания был решен в начале XX в. в дуалистическом учении этнографа Ю. В. Бромлея, выделившего такие типы этнической общности, как этникос и этносоциальный организм. В этом учении подчеркивается сама значимость пространственной локализации этнической группы в рамках примордиалистской парадигмы. Однако И. Г. Фихте предложил расставить ценностные акценты по-другому. По его мнению, важнейшую роль в судьбе народа (в частности, немцев) играет языковой критерий. Процесс сохранения своего языка обладает конституирующим для народа значением, так как язык вносит больший вклад в формирование человека, чем он – в формирование языка. Языку приписывается субстанциальный характер: «...язык этого народа необходимо таков, каков он есть, и не народ собственно выражает в нем свое познание, но самое познание этого народа выражает себя в его языке» [9, с. 69]. Именно исконность и неизменность природы языка, несмотря на внешнее влияние и его трансформации, определяют границы общности народа и составляют его символический

капитал. В силу этих размышлений о языке мы можем условно отнести И. Г. Фихте к плеяде наивных примордиалистов, которые выделяли неизменные гомогенные элементы, фундирующие образование и функционирование этноса. Более того, философ абсолютизировал роль автохтонного языка предков. Даже если этот язык подвергался влиянию чужого языка, он выступал смыслообразующим ядром и подчинял себе другие народы, сохраняя имманентную преемственность. Именно по этой причине язык предков определялся как живой. Чужой язык воспринимался как мертвый, поскольку он не имел связи с корнями народа и подвергался колоссальным изменениям, которые лишили его внутренней опоры. Особенно важна эта генетическая связь с языком предков для выражения сверхчувственного, так как без нее все сверхчувственные символы сводятся к простейшим знакам, теряя свою содержательную и духовную глубину.

Здесь стоит обратить внимание на то, что, по мнению И. Г. Фихте, язык, территория и происхождение в значении укорененности и историчности народа будут выступать одними из главных предметов парадигмального спора между представителями примордиализма и конструктивизма во второй половине XX – начале XXI в. В рамках примордиалистской версии понимания сущности этноса главными маркерами этнической принадлежности выступают территория (почва) и общность происхождения (кровь), а язык обладает статусом фактора, определяющего психолингвистические структуры мышления этнической общности. Конструктивисты, в свою очередь, акцентируют внимание на том, что эти маркеры представляют собой не более чем культурный «инвентарь», который не обладает конституирующим статусом. Важнейшим значением они наделяют механизмы «предписания и самопредписания», утверждая, что этнос представляет собой символическую «форму социальной организации культурных различий» [10, с. 11]. Особенно острая парадигмальная полемика велась на фоне интенсификации глобализационных и миграционных процессов. Именно она вызвала пристальное внимание ученых к вопросу о роли языка и территории в процессе определения этнической принадлежности.

Завершающим шагом в исследовании процесса осмысления этнической проблематики в классической немецкой философии является обращение к идеалистической трактовке понятий «народ», «нация» и «народный дух», принадлежащей одному из ключевых философов эпохи Просвещения Г. В. Ф. Гегелю. Предвосхищая содержательный анализ базовых концептов гегельянской интерпретации обозначенных понятий, можно с уверенностью анонсировать, что его идеи обладают колоссальной теоретико-методологической ценностью не только для класси-

ческой философии, но и для современной социально-гуманитарной мысли [11, с. 70]. Интерпретацию понятий «народ», «нация» и «народный дух» немецкий философ осуществлял в контексте своего систематизированного универсального учения о философии истории и непосредственно в контексте представлений о единстве всемирной истории человечества, разработанных в последний период его творчества в рамках курса «Философия истории». Утверждая о наличии единого абсолютного смысла всего бытия, Г. В. Ф. Гегель наделял значением существование каждого субъекта исторического процесса (как самого человека в целом, так и социальных общностей): «Правительство, народный дух знают, что он есть действительный дух, который содержит самого себя и мысль о себе» [12, с. 382]. Стоит отметить, что еще в ранних работах, где только оформлялся интерес философа к осмыслению диалектики истории, он уже обращался к теме народа. Например, в труде «Исторические этюды», написанном в так называемый франкфуртский период (1797–1800), Г. В. Ф. Гегель размышляет о народе как о социально-политическом субъекте истории. Однако под народом у философа подразумеваются социальные низы, которые редко обладают автономной силой, за исключением двух ситуаций – войны и революционных выступлений против тирании. В таких ситуациях активность народа проявляется в его действиях. Достигнув максимального эффекта, народу стоит вернуться в «состояние абсолютного повиновения» [12, с. 649]. Также мы можем найти отсылки к оформлению категориального аппарата курса «Философия истории» еще в более ранних работах. Например, в незаконченном трактате «Народная религия и христианство», над которым Г. В. Ф. Гегель работал несколько лет (1792–1795), встречается одно из центральных понятий его учения о всемирной истории – народный дух. Здесь данное понятие хоть и не имело своего онтологического статуса и догматичного характера, но уже было представлено: «Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел» [12, с. 78].

Вместе с тем наиболее предметное и глубинное осмысление понятий «народ», «нация» и «дух народа» приходится именно на поздний период творчества философа. Оно отражено в работе «Лекции по философии истории» (1837). Как было сказано выше, интерпретация данных категорий не может быть полной без обращения ко всему учению мыслителя. Учитывая неизбежный схематизм и генерализированный абрис в рамках такого воспроизведения гегелевской системы, отметим, что в курсе «Философия истории» Г. В. Ф. Гегель вводит понятия «народ» и «дух народа», которые представляют

собой не что иное, как воплощение мирового духа. В отличие от ранних работ, в которых дух народа являлся объектом исторического формирования, в курсе «Философия истории» он уже обладает субстанциональными качествами и относительно автономным началом. Относительность автономного начала связана с тем, что Г. В. Ф. Гегель не разделял популярного среди просветителей мнения о доминирующем влиянии на развитие народов внешней среды, но вместе с тем он не отвергал полностью идею о значимости природных и культурно-социальных условий, что отражается в его описании национального характера. В то же время аргументация многих пассажей немецкого философа носит ярко выраженный спекулятивный характер. Например, при описании африканского плато, азиатских гор и долин мыслитель весьма критично характеризует географические явления и особенности тех мест, но заявляет о гармоничном положении европейского континента. По Г. В. Ф. Гегелю, истинной ареной для вершения всемирной истории выступает лишь умеренный пояс, в частности его северная часть, так как этот участок земли имеет континентальный характер [13, с. 127]. Также стоит отметить, что определенная вольность в описании присутствует и при отражении первых шагов мирового духа, так как исторические сведения, к которым обращается немецкий философ (например, при описании восточного мира), часто имеют общий характер и содержат хронологические неточности, однако они подчинены логике развития мирового духа, в соответствии с которой солнце и свет мирового духа обязательно должно взойти на Востоке.

Итак, в системе объективного идеализма Г. В. Ф. Гегеля абсолютная идея, представляя собой субстанцию, которая проходит стадию чистого мышления, затем отчуждает себя в собственном инобытии, на этапе порождения мыслящего духа в форме объективного, субъективного и абсолютного духа обретает полное абсолютное знание самой себя. В то же время важно учитывать, что ни один вид духа не может быть понят изолированно от другого, а логика их развития четко детерминирована. Мировой дух в истории ориентирован исключительно на познание себя в своей свободе, но он может осуществить это познание лишь через объективацию себя в личном мире. Такой формой объективации и выступают народы и государства. По мнению Г. В. Ф. Гегеля, подлинными индивидами в историческом процессе являются именно народные духи, являющиеся порождением непосредственно мирового духа [13, с. 50]. Далее через понятие «дух народа» немецкий мыслитель вводит понятие «народ»: «...во всемирной истории идея духа проявляется в действительности как ряд внешних форм, каждая из которых находит свое выражение как действитель-

но существующий народ» [13, с. 126]. Сам народный дух обладает субстанциональным статусом, объективностью и выражает себя в праве, религии и нравах. Через понятие «народный дух» Г. В. Ф. Гегель объясняет особенности различных исторических эпох. Вся всемирная история является путем прогресса в осознании свободы, что философ иллюстрирует с помощью деления истории на этапы восточного, греческого, римского и германского мира и эмпирического описания народов этих исторических этапов. На каждом из вышеуказанных этапов всемирной истории воплощен тот или иной дух народа, который существует объективно, предопределяя судьбу народа. Философ пишет, что «дух народа есть определенный дух, он оказывается определенным и по отношению к исторической ступени своего развития», а вся «всемирная история является выражением божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах» [13, с. 102]. В связи с вышесказанным представления Г. В. Ф. Гегеля о сущности народа мы можем отнести к протопримордиалистской парадигме, в рамках которой главной особенностью социальной общности выступает ее объективный абсолютный характер. Далее немецкий философ пишет о том, что дух в своем самосознании объективен для себя, но в этой объективности обнаруживаются различия в проявлениях, которые представляют собой совокупность разных форм объективного духа. Мыслитель выражает приверженность эссенциалистским взглядам и в понимании сущности государства, которое неразрывно сопряжено с духом народа. Так, сам дух народа тесно взаимосвязан не только с историей и политической свободой, но и с религией, искусством, а народ, в свою очередь, без государства не имеет никакой истории. Такую корреляцию духа народа, самого народа и нации, на основе которых формируются государства, по Г. В. Ф. Гегелю, можно интерпретировать через этнонациональный дискурс, в рамках которого нация является фазой развития этноса и определяется глубинными неизменными маркерами (с точки зрения мыслителя – единым субстанциональным началом). Здесь также важно обратить внимание на то, что в эмпирическом материале философа, в частности в описании различных народов, понятия «нация» и «народ» часто взаимозаменяются. Если с методологической точки зрения категории разведены, то с концептуальной точки зрения они взаимозаменяемы. Так, по мнению Г. В. Ф. Гегеля, негры следует рассматривать как младенческую нацию, однако мы понимаем, что они не представляют собой нацию как социальный субъект. Поскольку философ делит саму Африку на три части, не представляющие собой единого государства [13, с. 136], можно сделать вывод о том, что здесь и во многих других местах речь скорее идет про народность.

Отдельно стоит обозначить, что идеи Г. В. Ф. Гегеля, как и идеи Д. Юма, Вольтера, И. Канта и многих других мыслителей, оформляются в период доминирования колониальной риторики, которой и были обусловлены их отдельные представления о других народах. Например, при описании географической основы всемирной истории Г. В. Ф. Гегель характеризует коренных жителей Америки следующим образом: «Кротость и вялость, смирение и раболепная покорность по отношению к креолам и тем более европейцам являются там характерными чертами американцев, и европейцам еще не скоро удастся пробудить в них чувство собственного достоинства» [13, с. 128]. Характеризуя африканцев, немецкий философ пишет: «Негр, как уже было упомянуто, представляет собой естественного человека во всей его дикости и необузданности: следует совершенно отрешиться от благоговения и нравственности, от того, что называется чувством, чтобы правильно понять его; в этом характере нельзя найти никакой гуманности» [13, с. 138]. Сходные высказывания с явными признаками ксенофобии можно встретить и в описании китайской культуры, нравах и образа жизни китайцев. Так, в труде «Лекции по философии истории» отчетливо видно, что мыслитель придерживается стадильной европоцентристской версии теории этногенеза, согласно которой существуют народы, чей дух имеет ограниченные потенции. По мнению философа, народ не способен развиваться далее своего предназначения и исторической миссии, поэтому борьба, соперничество, падение и господство тех или иных народов являются лейтмотивами всемирной истории. Европоцентристская установка Г. В. Ф. Гегеля выражается в прокламировании исключительной роли европейских народов (романских, германских и англосаксонских), среди которых философ выделяет германский народ, выступающий творцом прогресса и осознания свободы. Тенденциозная приверженность мыслителя к европейскому региону проявлялась в его допущении о том, что Западная Европа может обоснованно и правомерно претендовать на политическое и культурное лидерство во всем мире. Эти установки и исключение из исторической концепции целого ряда неевропейских народов стали одними из главных причин критики и обвинений Г. В. Ф. Гегеля в фаворитизме и колониальной риторике. Вместе с тем европоцентристскую позицию мыслителя

потенциально можно рассматривать не как идеологическую, а как академическую установку. По мнению Г. В. Ф. Гегеля, исключительной ролью наделена не только Западная Европа, но и греческий мир, чье значение для мировой истории сложно переоценить. Поскольку ключевым показателем и одновременно закономерным результатом исторического прогресса выступает самопознание мирового духа, европоцентристская позиция философа может объясняться тем, что европейский дух является не отдельным феноменом, а частью общего исторического процесса развития, и тем, что именно он был способен достичь уровня самопознания. Также важно уточнить, что, по мысли немецкого философа, решающим обстоятельством, влияющим на историческую судьбу народов, выступает не антропологический (расовый), а социально-исторический фактор развития. В силу этого разъяснения становится очевидным, что в определении негров как младенческой нации речь идет непосредственно о так называемом историческом детстве.

Таким образом, классическая философия имеет содержательный и теоретико-методологический потенциал для осмысления природы, сущности и особенностей развития народов. Проанализировав идеи классиков немецкой философии, мы можем отметить, что их положения стали своеобразным фундаментом для формирования эссенциалистской парадигмы, в соответствии с которой этническая общность и сам народный дух имеют онтологический статус, обладают объективным неизменным характером и не зависят от воздействия внешних факторов. Существенной сложностью в исследовании является не само разнообразие концептуально-теоретических моделей осмысления сущности этноса, а отсутствие сложившегося категориального аппарата в классической философии, в рамках которой часто были размыты семантические границы понятий «этнос», «народ» и «нация», а термины могли взаимозаменяться. Вместе с тем одними из важнейших результатов данного исследования выступают обнаружение этнической проблематики в пространстве философской рефлексии и развенчание мифов о том, что проблема становления, развития и взаимодействия этносов является прерогативой психологической, этнографической или социологической мысли, и о том, что эта проблема не рассматривалась или находилась на периферии философской рефлексии.

Библиографические ссылки

1. Шпет ГГ. *Сочинения*. Москва: Правда; 1989. Введение в этническую психологию; с. 475–574.
2. Козлов ВИ. *Этнос. Нация. Национализм*. Москва: Старый сад; 1999. 341 с. EDN: XGTKOM.
3. Кант И. *Собрание сочинений в восьми томах. Том 2, «Докритические» произведения*. Гулыга АВ, редактор. Москва: Чоро; 1994. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного; с. 85–142 (Мировая философская мысль).
4. Жаворонков АГ. Антропология Канта в контексте дебатов о расизме в истории философии. *Историко-философский ежегодник*. 2021;36:339–364. EDN: VUMNCS.

5. Курбачёва ОВ. К «вечному вопросу» о кантовском расизме. В: Лаптёнок АС, Новикова ОВ, Курбачёва ОВ, Шаврова ОГ, Дедолко ЮВ, Иванова ТВ, редакторы. *Философское наследие Иммануила Канта и актуальные проблемы современности. Сборник материалов XVIII Республиканского междисциплинарного научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии»*; 18 апреля 2024 г.; Минск, Беларусь. Минск: БГУ; 2024. с. 136–141. EDN: KDEDFB.
6. Кант И. *Собрание сочинений в восьми томах. Том 2, «Докритические» произведения*. Гулыга АВ, редактор. Москва: Чоро; 1994. Антропология с прагматической точки зрения; с. 137–372 (Мировая философская мысль).
7. Кант И. *Собрание сочинений в восьми томах. Том 7, К вечному миру. Спор факультетов. Антропология. Успехи метафизики*. Гулыга АВ, редактор. Москва: Чоро; 1994. К вечному миру; с. 5–56 (Мировая философская мысль).
8. Кант И. *Сочинения на русском и немецком языках. Том 5, Метафизика нравов. Часть 1, Метафизические первоначала учения о праве*. Тушлинг Б, Мотрошилова НВ, редакторы. Москва: Канон+; 2014. 1120 с.
9. Фихте ГГ. *Речи к немецкой нации*. Судаков АК, переводчик. Москва: Канон+; 2008. 335 с.
10. Барт Ф. *Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий*. Пильщиков И, переводчик; Барт Ф, редактор. Москва: Новое издательство; 2006. Введение; с. 9–48 (Новые границы).
11. Румянцева ТГ. Г. Гегель о правомерности и нравственном значении войн против кантовской идеи вечного мира. *Социология*. 2013;2:70–74.
12. Гегель ГВФ. *Работы разных лет. Том 1*. Гулыга АВ, составитель. Москва: Мысль; 1970. 668 с. (Философское наследие).
13. Гегель ГВФ. *Лекции по философии истории*. Воден АМ, переводчик. Санкт-Петербург: Наука; 1993. 477 с.

Статья поступила в редколлегию 03.11.2025.
Received by editorial board 03.11.2025.