
Статті

<https://doi.org/10.15407/fd2021.02.099>
УДК 140.8: 130.32 (316.722)

Марія КУЛТАЄВА, доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії Харківського національного
педагогічного університету імені Г.С. Сковороди,
член-кореспондент НАПУ,
61002, Харків, вул. Алчевських, 29б
mariya_kultaeva@i.ua
<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>

ГЕГЕЛЬ, ГЬОЛЬДЕРЛІН І МИ, УКРАЇНЦІ, АБО ЧИ ВАРТО ПРИСЛУХОВУВАТИСЬ ДО ПОРАД НІМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМУ?

У статті здійснюється експлікація низки ідей Гегеля, а також співзвучних їм філософських розвідок Гьольдерліна, які стосуються посилення суспільної значущості філософії у добу національного самоствердження та соціокультурних зрушень у Німеччині на зламі XVIII та XIX століть, розглядаються можливості адаптації цього теоретичного і практичного досвіду до українських соціокультурних контекстів. Розкривається гегелівська інтерпретація діалектичного зв'язку між філософською творчістю і філософською освітою у формуванні культури філософії, яка передбачає засвоєння і розбудову її категоріального апарату і розширення відповідних семантик, що фіксують різні аспекти процесу розвитку філософського мислення, тим самим здійснюючи селекцію оновлених смислів за критерієм рівня теоретичних узагальнень. Обґрунтовується доцільність переосмислення гегелівських інтуїцій щодо «хитроців поняття» і «хитроців розуму» у стратегіях і практиках духовного оновлення українського суспільства.

Ключові слова: німецький ідеалізм, Гегель, Гьольдерлін, філософія, освіта, свобода, оновлення, поняття, розум, українське суспільство.

Попередні зауваги

250-річчя з дня народження Гегеля і Гьольдерліна є слушною нагодою не тільки перечитати і переосмислити у нових соціокультурних контекстах їхні праці, а й пригадати життєві та історичні ситуації, із середини яких проростали ідеї, що закликали змінювати світ і вплинули на долю європейського людства. Обидва вони відстоювали філософію свободи та були, кожний на

Цитування: Култаєва, М. (2021). Гегель, Гьольдерлін і ми, українці, або Чи варто прислуховуватись до порад німецького ідеалізму? *Філософська думка*, 2, 99–113. <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.099>

свій лад, ідейними борцями за духовне оновлення тогочасного німецького суспільства, перетворення його на політичну націю, що є актуальним для України. Але про них та їхній шлях до філософії сьогодні згадують хіба що з приводу чергових ювілеїв. На то є свої пояснення. У суспільстві споживання, на яке перетворюється й українське, німецький ідеалізм вже давно перетворився на історичну реліквію.

Архівація історико-філософських текстів і маргіналізація історико-філософських досліджень, недооцінка їхньої суспільної значущості для філософської і гуманітарної освіти, а також для прояснення суспільної свідомості, відбувається не тільки в Україні та на постсоціалістичному просторі, а й в усій Європі. Про виникнення нових форм неосвіченості, які виникають внаслідок цього, попереджає чимало авторів [Koschorke, 2015]. До того ж духовна спадщина СРСР, накопичені резервуари відрази та гніву, адресовані комуністичній ідеології, наклали свій відбиток також на інтерпретацію філософії Гегеля як одного із джерел ідеологічно препарованого марксизму. Робили це на підставі спрощеного схематизму прочитання його творів з протиставленням «революційного діалектичного методу» консервативній «закоснілій системі». Такий «бренд» Гегеля надовго закріпився в історико-філософських дослідженнях. Як зазначає С. Кримський, за часів його студій багато викладачів філософського факультету не знали Гегеля, хоча й захоплювались його ідеями [Крымский, 2012: сс. 47, 65]. Адже Гегель за часів тотального ідеологічного контролю був умовно-дозволенним ідеалістом, маючи статус служки у храмі марксистко-ленінської філософії. Щоправда, глибокі дослідження гегелівської філософії В. Шинкарука, М. Булатова, В. Нічик та інших представників Київської школи підтримували і стимулювали інтерес до Гегеля в Україні.

Гьольдерліна ж знають в Україні набагато менше, переважно як поета, передусім через те, що до аналізу його гімнів, од та елегій час від часу звертався М. Гайдегер. Філософські праці самого Гьольдерліна зазвичай залишаються у запасниках німецького ідеалізму як додаток до його духовних скарбів. Але цей додаток дає змогу простежити трансформацію протестантського теологічного мислення у філософське.

Головну ж увагу тут сфокусовано саме на гегелівському розумінні призначення та покликання філософії в опціях людства і німецької нації. Філософський діалог Гегеля з Гьольдерліном також здебільшого зосереджено на цій проблематиці, успадкованої від Фіхте. Треба зазначити, що відносини між Гегелем та Гьольдерліном зазвичай розглядають у біографічній площині, внаслідок чого філософські фрагменти зі спадщини Гьольдерліна залишаються «сліпою плямою» у дослідженнях німецького ідеалізму.

«Міфопоетика Гегеля в описах держави», на яку вказує А. Кошорке, певною мірою нав'язана поезіями і філософськими інтуїціями Гьольдерліна [Koschorke, 2015: S. 140]. Почасти через обмежений обсяг статті колоритна фігура Шелінга, який також був другом Гегеля зі студентських років, залишилась за

межами розгляду. Але на це є ще й інша причина. Шелінг, на п'ять років молодший за Гегеля, був у захваті від передчуття змін, які відбулись на зламі сторіч і багато у чому нагадують сучасні соціокультурні контексти. Шелінг у своїх публічних виступах був пафосним пропагандистом оновлення. На відміну від нього Гегель гостріше відчував біль від суспільних і культурних травм, одержаних німцями від уповільненого розпаду Священної Римської імперії німецької нації, який завершився 1806 року¹. Але Гегель і Гьольдерлін теж шукали засоби духовного оновлення Німеччини, звертаючись не тільки до германських богів, а й до всієї європейської культури. Ідеалізацію Давньої Греції, її богів, героїв і філософів у Гьольдерліна підпорядковано завданню формуванню у німців здатності до самокритики, а не просто до критичного мислення, спрямованого на інших. Обговорюючи «позицію, з якої нам (себто німцям. — *М.К.*) треба розглядати античність», він зауважує: «Ми мріємо про освіту, благочестя та ін., але насправді не маємо нічого з названого, ми віримо, що проголошуємо щось виключно нове, а воно виявляється реакцією і водночас м'якою помстою поневоленню, — ось як ми ставимось до нашої давнини» [Hölderlin, 1965: S. 950]. Ця діагностика є відправною точкою також і для сучасних концептуалізацій героїзму. Тут передусім треба згадати «теорії постгероїчного часу», де героїзацію розглядають як інструмент посилення дієздатності сучасних демократій, що спрацьовує далеко не завжди (див.: [Münkler, 2015: SS. 9, 169, 180–188; Thomä, 2019: SS. 15–25]).

Життєві шляхи Гьольдерліна і Гегеля певною мірою ілюструють непоказний героїзм, якого потребують пошуки істини, а також постійни рух та самооновлення філософської думки задля надання адекватних орієнтирів людству і німецькій нації. Особливо це стосується небезпек, які неминуче виникають на цьому шляху, передусім переродження «героїзму небалакливого служіння» на «героїзм підлабузництва» [Hegel, 1988: S. 337]. Оскільки біографії представників німецького ідеалізму детально висвітлені у зарубіжній та українській філософській літературі, цей матеріал буде використовуватись у статті фрагментарно як доповнення до історії впливу цих версій німецького ідеалізму та їхнього інтелектуального випромінювання. Саме в цьому сенсі П. Слотердайк пропонує розширити рамки біографічного методу через розкриття «філософських темпераментів» ключових постатей німецького ідеалізму [Sloterdijk, 2011: S. 9].

¹ Як зазначає П. Слотердайк, у Гегеля, як і у багатьох його сучасників, було амбівалентне ставлення до Шелінга, образ якого сформувався під впливом уособлення блискучого міфу молодості, але «зловтішний закид Гегеля, що Шелінг виставляв на публіку процес свого навчання, багато у чому не відповідає дійсності, щоправда, останній, як молодий автор з надміром натхнення, часто імпровізував перед публікою, серед якої виділялись представники незворушної посередності, дивлячись на його бравурні виступи закаменілим поглядом ящірки» [Sloterdijk, 2011: SS. 88–89]. Але намагання Шелінга удавати перед публікою знання про Бога як нібито взяті безпосередньо із першоджерела мали характер інтелектуальної вистави, наближеної до сучасних ток-шоу і демонстрацій екстрасенсорних здібностей.

Для Гегеля надзвичайно важливим у роботі над філософськими текстами було їх заземлення (не плутати з приземленням!). У нього ми не знайдемо ані стилістичної елегантності та теоретичної витонченості Канта, ані пасіонарності Фіхте. Але ідеї Спінози, Русо, Канта і Фіхте сприяли повороту Гегеля у бік практичних проблем історичного процесу, організації суспільного життя та незупинного вдосконалення людської природи, ключем до якого мала стати філософія, налаштована на продукування істинного знання, де істину не задають наперед, а здобувають крок за кроком на віражах пізнання. Прихований симбіотичний зв'язок між Гегелем і Гьольдерліном був плідним для них обох. Це стосується як визначення стартової позиції — переосмислення давньогрецької філософії і культури у контексті «народного духу», «живого історичного процесу», «одушевленого буття» і зрештою, говорячи сучасною мовою, конструювання дійсності. Але експериментальним полем і рупором для цього мала стати жива і дієва філософія.

Чому «замовкла філософія» і як змусити її заговорити: рецепти оновлення від Гегеля і Гьольдерліна

Той факт, що філософія час від часу втрачає голос або впадає в анабіоз, є настільки очевидним, що не потребує додаткової історико-філософської аргументації. Таке відбувається з різних причин. Затуляти рота філософії успішно навчилися ідеології, до речі, як тоталітарні, так і демократичні. За часів Гегеля голоси курфюрстів, військових та самозадоволених освічених бюргерів були гучними, але не мали того відлуння і запалу, на яке здатна філософія в її жанровій різноманітності. Суспільний попит на філософію виникає тоді, коли суспільства і люди опиняються у скруті, злиднях, кризових станах, особливо через війни. В своїй Промові від 12 жовтня 1818 року з нагоди відкриття Берлінських лекцій Гегель зауважує, що обставини, в яких опинилась країна, вимагають повернення філософії до суспільного життя, і висловлює сподівання, що їй «знову приділятимуть належну увагу і любов, щоб знову почути голос цієї майже онімлої науки» [Hegel, 1981: S. 255]. Звертаючись до слухачів своїх лекцій, він називає саме дієву філософію важливою передумовою для «розквіту вільного царства думки», а також для «відстоювання німецької нації, і взагалі — німецької національності як основи всього живого життя (*Grund allen lebendigen Lebens*)», бо тоді держава не тільки опікуватиметься справами управління «дійсного світу», а й ушановуватиме простір філософського мислення, центром якого він вважає Берлінський університет [Hegel, 1981: S. 256]². Можливість і необхідність такого оновлення філософії Гегель обґрунтовує на підставі реального аналізу тогочасної німецької дійсності. Це й «надання надмірної важливості дріб'язковим

² Вперше у світі модель такого гумбольдтівського університету, принципово відмінна від середньовічної, була апробована, як відомо, в Харкові (1804). Завдяки цьому університету та протестантським мігрантам суспільство тут почало структуруватись як мультикультурне та відкрите назустріч індустріалізації та модерній версії ідеї Європи.

інтересам повсякденного життя», посилений інтерес до дійсності, але також і більш масштабні інтереси та «битви, які лише спочатку були спрямовані на відновлення і спасіння політичної цілісності народного життя і держави», але згодом виснажили всі сили духу та суспільні ресурси, які бездумно розпорошувалися [Hegel, 1981: S. 255]. Показово, що схожі думки відстоює також і Гьольдерлін. Згадаймо його відомий і багато цитований рядок з віршу «Патмос», який увиходить до циклу «Вітчизняних співів»: «Але там, де є небезпека, зростає також те, що рятує» [Hölderlin, 1965: S. 372]. Порятунком нації не є моментальною акцією, дивом або подарунком від Спасителя. Те, що рятує, вирощують передусім духовні зусилля — у цьому збігаються думки Гьольдерліна і Гегеля. В одному з начерків Гьольдерлін навіть обгрунтовує перспективу «комунізму духів» [Hölderlin, 1965: S. 1019].

На відміну від них, Шелінг був більш публічною людиною. Йому подобалося займатись живою саморепрезентацією філософії у своїх виступах перед громадськістю або в салонах вищих верств суспільства. Певною мірою він нагадує сучасних зірок медійного простору, які засвічуються на різних медійних платформах. Гегель і Гьольдерлін намагались реанімувати філософію своїм диханням, щоб її дух повернувся до життя. Коеволюція філософії і філософа як носія філософського духу, на їхню думку, спрямована на досягнення повноти буття, відкритого до нового початку. Антична ідея повертання життєвих циклів, нового початку після кінця тут набуває практичного значення і деміфологізується. П. Слотердайк дає філософсько-освітню інтерпретацію становлення філософа і його самореалізації як оживлення філософії у змінюваних реаліях суспільного і культурного життя. Наведемо його евристично насичене порівняння змісту категорії становлення (*Werden*) зі школою: «Якщо становлення означає школу, то й навчання в ній передбачає закінчення: це є процесом, він не зупиняється навіть у момент судження про нього. У цьому розумінні Гегель є мислителем зрілості: його “Феноменологія”, так само, як і його “Енциклопедія”, пропонують навчальні програми для розуму, який має пройти і засвоїти певний навчальний план. Тільки в ім’я атестату зрілості тут підводять до спільного знаменника історичний і метафізичний смисли» [Sloterdijk, 2011: S. 79].

Не заперечуючи доцільності метафорики визрівання філософських ідей, треба зазначити, що Гегель був також мислителем омолодження (*Verjüngung*), оновлення і відродження³. Це стосується передусім філософії. Але філософські вчення, теорії, ідеї починають звучати на повний голос, коли вони промовляють із самої середини дійсності, реагуючи на відповідні соціокультурні та політичні контексти. Гегель попереджає про небезпеки на

³ Почасти це визнає і Слотердайк. Зокрема, він зазначає щодо Гегеля: «Якщо дух вдається до самопоширення у різних часових вимірах, то тільки тому, щоб визріти до завершального часу і переступити через нього у надчасовості» (*Überzeit*). Наша прихильність до того, що минає, має зникнути ще до того, коли усе перетвориться на попіл і знання» [Sloterdijk, 2011: S. 79].

цьому шляху, коли позірні форми філософського мислення зводять нанівець зусилля, спрямовані на забезпечення його розвитку. Серед таких небезпек він особливо виокремлює дві: розчинення духу у метушні повсякденності і схильність до марнославства. У зв'язку з цим Гегель порушує питання про культуру філософії (*Kultur der Philosophie*), яка має протистояти негативному духу зарозумілості та критиканства. Свої сподівання на оновлення або пробудження філософії тут покладено на «дух молоді», ще не «упійманий системою обмежених цілей нужденності, отже, здатний скористатись свободою незацікавленого заняття наукою» [Hegel, 1981: S. 260]. Він афористично стисло формулює вимоги до вивчення філософії та філософської творчості, між якими існують діалектичний взаємозв'язок і взаємопереходи. «Мужність щодо істини, віра в силу духу, — наголошує Гегель, — це перша умова філософських студій; людина має поважати себе і гідно ушанувати більш високе за себе» [Hegel, 1981: S. 260]⁴.

Рецепт повернення філософії у суспільне і культурне життя, запропонований Гьольдерліном, дещо відрізняється від гегелівського. Особливу роль він відводить поезії, насиченій філософськими ідеями, які сприймаються не тільки розумом, а й чуттєво. Поет і філософ, на його думку, мають багато спільного: «Філософ мусить мати стільки ж естетичної сили, як і поет. Люди, які не мають почуття естетичного, — так це наші філософи-буквоїди. Філософія духу є естетичною філософією» [Hölderlin, 1965: S.1015]. Тут розгортається своєрідна діалектика поезії і філософії на ґрунті платонізму. Практики філософування, на думку Гьольдерліна, починаються з поезії і завершуються нею. Поезію він називає «вчителькою людства», вважаючи, що саме поетичне мистецтво є більш життєздатним, ніж «усі інші науки і мистецтва» [Hölderlin, 1965: S. 1015]. Зрозуміло, що тут йдеться про філософську поезію у дусі Шилера і Гете, поетичні твори яких створювали особливу ауру німецького ідеалізму, але передусім мається на увазі антична літературна спадщина. Саме її визнають як Гьольдерлін, так і Гегель та Шелінг тим духовним набатом, що здатний пробудити філософське мислення не тільки у прошарку освічених німців, а й серед нижчих верств населення. Цю ідею підхопить і розвиватиме Т. Адорно [Култаєва, 2017: сс. 154–156]. Він виходить з того, що лірика може виконувати функцію діагностики станів суспільств. Лірика ж найбільш суспільно занепокоєна тоді, коли «вона не підлещується до суспільства, нічого не провіщує», а отже, там, де ліричний суб'єкт у специфічній формі виявляє больові точки на політичному, культурному або соціальному тілі суспільства [Adorno, 1994: SS. 56–57]⁵.

⁴ Цей заклик згодом трансформує Н.Луман у гасло, адресоване соціології: «Мужність і соціологічне просвітництво!» [Luhmann, 1970: S. 69]

⁵ Адорно взагалі вважав лірику «випробуванням діалектичної філософемі». Він розмірковує: «Через ідентифікацію з мовою суб'єкт ліричної поезії так само знаходиться у простому монадологічному протиріччі стосовно суспільства, як і його просте функціонування всередині усупільненого суспільства (*innerhalb der vergesellschafteten Gesellschaft*).

Німецька поезія наприкінці XVIII — на початку XIX сторіччя також підштовхувала до проблем суспільного життя і духовного оновлення німецького суспільства. Під впливом Шилера Гьольдерлін пише «Тюбінгенські гімни», присвячені свободі, дружбі, генію хоробрості і передусім — Греції, яка водночас є маркером початку нового мислення і утопічною контрфактичністю майбутньої Німеччини. У свою чергу Гегель присвятив Гьольдерліну свій вірш «Елефсис» [Hegel, 1981: SS. 87–89]. Але, згідно з Гегелем, поезія не має замінювати філософію саме через чуттєвість ліричної метафорики. Вже у своїй ранній праці «Позитивність християнської релігії» він виступає критиком різного роду «народних фантазій» — від релігійних до політичних. При цьому фантазії «просвіченого класу нації», за його спостереженням, відрізняються від фантазій нижчих верств. Герої, які живуть у підручниках історії, також відрізняються від тих, про яких говорять люди. «Кого ще з протестантів, окрім Лютера, — риторично запитує Гегель, — можна було б назвати нашими героями? ... Війни, які поглинули мільйони німців, були війнами честолюбства, або ж війнами за незалежність князів, для яких нація була лише інструментом, навіть якщо воїни бились запекло і з люттю, наприкінці все ж не змогли відповісти: навіщо? Або: що ми здобули?» [Hegel, 1981: S. 79]. На відміну від німців, давні греки і римляни, згідно з Гегелем, були вільними народами і діяли за законами, яких вони самі собі встановлювали. Вони керувались у своїх діях «ідеєю своєї батьківщини, своєї держави», ця ідея була для вільної людини «невидимим, вищим, на яке вона працювала, яка рухала її вперед, це “було” (лапки у тексті Гегеля. — М.К.) її кінцевою метою, або ж — кінцевою метою її світу — яку ця людина знаходила представленою (*dargestellt fand*)⁶ у дійсності, або сама представляла її, або ж допомагала їй збереженню» [Hegel, 1981: S. 83].

Якщо Гегель негативно ставився до популярної філософії, нездатної піднятися до загального, вважав її «сурогатом на зразок цикорію як заміника кави» [Hegel, 1981: S. 50], то Гьольдерлін намагався зробити філософію доступною для усіх. Здається парадоксальним той факт, що з тюбінгенської трійки (Гегель, Гьольдерлін, Шелінг) питання про демократизацію філософії

Чим більше зростає перевага останнього над суб'єктом, тим більш нестійкою стає ситуація лірики» [Adorno, 1994: S. 57].

⁶ Оскільки дієслово *darstellen* часто подибуємо у Гегеля в описах процесу конструювання дійсності, треба уточнити його семантику. У німецькій мові воно є полісемантичним, крім семантики зображення, воно містить у собі семантику вистави, виконання (ролі), тобто активної маніфестації ідеї у процесі її незупинного формування (*Bildung*). Слово *Bildung* у німецькій філософській традиції є також полісемантичним. Воно походить з давньогерманського «*bildunga*», що означало отісування, формування, окультурення, освіту і виховання. Більш детально про ці семантики див. у фундаментальній праці Болленбека, цілком присвяченій цій проблематиці [Bollenbeck, 1994]. *Darstellung, darstellen* у сенсі виконання ролі корелює з *Bildung, bilden*; натомість *darstellen* як зображення корелює з *Bild* (картиною) і описує вже процеси сприйняття, закони серця або ж — «духовне тваринне царство» [Hegel, 1988: SS. 79–82, 245–246, 261–270].

як умову становлення німецької нації порушує саме Гьольдерлін — непублічна, усамітнена людина, яка ніколи не мала кар'єрних амбіцій і не жадала успіху. У німецькій новочасній традиції філософ, за рідкісними винятками, здобував університетську освіту. Але такої освіти не мали ні Русо, ні Спіноза, філософські ідеї яких сформувались також і під впливом протестантизму. Ще раз нагадаємо, що цими ідеями захоплювалась названа вище славетна тюбінгенська трійця. Замислюючись над зв'язком між університетською філософією і неформальною філософською освітою, Гьольдерлін відстоює тезу про необхідність філософського просвітництва для ствердження німецької нації, яке він розглядає у практичній площині, виходячи з реалій свого часу. Як вже зазначалось вище, ситуація, що склалась у тогочасній Німеччині, дещо нагадує сучасні українські контексти, щоправда з іншими комунікаційними та культурно-освітніми ресурсами. Повертаючись до Гьольдерліна, але не втрачаючи з поля зору українські контексти, треба зазначити, що декларації щодо філософського просвітництва неминуче порушують питання про припустимість або неприпустимість спрощення філософської комунікації і встановлення рівня редукції її комплексності відповідно до вимог медійників. (За часів Гьольдерліна то були засновники гуртків, салонів, видавці періодики та ін.)

Щоб визначити це, Гьольдерлін слушно зазначає, що спочатку треба встановити, чого бракує людям для розуміння філософських ідей і що перешкоджає сприйняттю цих ідей пересічною людиною. Діагностика змісту неадекватної філософської комунікації, здійснена Гьольдерліном, не втратила своєї актуальності і в наш час. Так, описуючи складнощі з філософським просвітництвом за доби радикальних політичних, соціальних і культурних змін, він «широсердно» визнає, що людям паморочиться у голові, коли філософські ідеї транслюють «через таблиці та реєстри» [Hölderlin, 1965: S. 1015]. Сучасні популярні роз'яснення філософських проблем у форматі презентацій, де домінують схеми, таблиці, цитати, діють так само. Натомість поезія здатна оживити філософські сентенції. Але філософська думка генерує енергію за підтримки не тільки поезії, а й релігії в її постсекулярній формі, появу якої інтуїтивно передбачали всі представники німецького ідеалізму. Широкі верстви населення, або скупчення, як їх називає Гьольдерлін, здатні сприймати і засвоювати філософські ідеї лише на ґрунті чуттєвої релігії, якої потребують також філософи. Але на увазі мається не канонізована і ритуалізована релігія, а синтез філософії, релігії, психології та мистецтва. «Монотеїзм розуму і серця, політеїзм сили уяви і мистецтва — ось це є саме тим, чого ми потребуємо!» — підсумовує Гьольдерлін [Hölderlin, 1965: S. 1015]. Таку релігію не слід розглядати як компроміс між секуляризацією духовної культури модерних суспільств та старими клерикальними інституціями. Головною функцією оновленої релігії є забезпечення рівності між освіченими та неосвіченими у практичній площині. Гьольдерлін, добре ознайомлений з працями Гегеля з народної релігії, закликає раціоналізувати її, тобто створити

«міфологію розуму», яка має служити філософським ідеям. Доцільність впровадження такої міфології він пояснює її суспільно-об'єднуючим потенціалом. Гьольдерлін зазначає: «Допоки ми не зробимо ідеї естетичними, тобто міфологічними, доти вони не будуть цікавими народу і навпаки: допоки міфологія не стане розумною, доти філософ буде соромитись неї. Отже, просвічені і непросвічені нарешті мусять протягнути руку назустріч один одному, міфологія має стати філософською, щоб повернути філософам чуттєвість» [Hölderlin, 1965: S. 1016].

Цей рецепт оздоровлення філософії і досягнення соціальної гармонії виглядає наївним та утопічним. Його втілення має стосунок до роз'язання всіх соціальних проблем і встановлення нового світопорядку. Гьольдерлін дає опис такого стану після рукостискання носіїв різних світоглядних культур та принципово відмінних трибів життя: «Ось тоді, — наголошує він, — між нами запанує вічна єдність. Назавжди зникне зневага, назавжди припиниться сліпе тремтіння народу перед його мудрецьми і пасторами. Лише тоді відбудеться рівне формування всіх сил, як одиничного, так і всіх індивідів. Жодна сила не буде придушена, бо запанує свобода для усіх і рівність духів» [Hölderlin, 1965: S. 1016]. Але така утопія тримається на домодерній аргументації: її задум схвалюється Богом, виконання гарантується вищими силами, хоча водночас зміст такої утопії подається не як сакральне, а як практичне завдання, адресоване людству.

Амбітні філософи класичного Модерну не випадково справою всього життя вважали створення саме всеосяжних систем. Ранги і рейтинги філософів і науковців гегелівської генерації встановлювали за критеріями масштабності. Але двадцятирічний Гьольдерлін припускає діалектичну інтерпретацію системи, аналізуючи функціональність цієї форми організації філософського знання. Наведемо його риторику, де патетика трансформується в аналітику: «Чи можемо ми пишатись нашими системами? Щоправда, немає жодного сумніву, що ми просунулись набагато вперед у розумінні формального і матеріального аспектів знання. Але хіба системи не мають своїх вад, які обертаються нам на користь? Їхньою сутністю є логічний взаємозв'язок. Логічно упорядковані ідеї, в свою чергу, дедалі міцніше закріплюються у душі, розглянуті ж як частина планомірного цілого вони пробуджують у подальшому дедалі більше ідей, ведуть до більш глибоких істин. Я вже не зупинтимусь на користі систем. Без них вивчення філософії було б казна чим» [Hölderlin, 1965: S. 921].

Гегель також не тільки пропонує теоретичні обґрунтування тенденцій розвитку філософського мислення, яке вступило на «королівський шлях науки», а й дає поради філософу-початківцю, як розвивати себе і реалізувати у царині філософії. Його поради корисні навіть у контекстах сучасного локдауну. Зокрема, він дає парадоксальну пораду студентам: особливо уважно читати рецензії на філософські праці, вступи, написані до них, історичний супровід, зрештою, їхню оцінку, бо вона виходить за межі звичайного

рецензування як оцінювання вже оціненого (див.: [Hegel, 1988: S. 51]). Робити це можна у домашньому зручному одязі. Але носити цей одяг треба з такою гідністю, начебто це ризи священнослужителів найвищого рангу (див.: [Hegel, 1988: S. 51]). Такі поради є сенс розглядати у практичній і комунікативній площині, а саме як дійсний, латентний та уявний філософський діалог з прихованою полемікою і включенням елементів *oral history*, а також — як аналіз ланцюжка паралельних філософських комунікацій в опціях «одночасної неодночасності» (див.: [Koselleck, 2000: S. 292]) і, зрештою, — як філософську провокацію у жанрі епатажу і виклику.

Грамматика філософії, хитрощі поняття і хитрощі розуму: що треба прихопити з собою, вступаючи на шлях філософії

Гегель чітко розрізняє філософію як процес духовного виробництва з орієнтацією на істинне та шлях до філософії, сходження на який передбачає студіювання філософії. Історико-філософська некомпетентність, яка сьогодні дається взнаки на всьому пострадянському просторі, була для Гегеля неприпустимою, бо знання про попередній досвід наукових узагальнень на шляху до абсолютної істини необхідні для пробудження у молодій людині вміння самостійно і відповідально мислити, уникати спокус догматизму та сповзання до розважального жанру, а також — для усвідомлення неповноти своїх знань. Щоб уникнути усього цього, згідно з Гегелем, треба передусім пам'ятати, що «розум — це доцільне діяння» (*das zweckmäßige Tun*) [Hegel, 1988: S. 16].

Філософія як наука з ускладненим проблемним полем потребує організації і розуміння самого процесу філософської творчості. І для філософа-теоретика, і для філософа-практика принципове значення має проблема начала, розглядувана не в онтологічній площині на зразок встановлення первинного та вторинного, а як рух з кінця старого цілісного знання, упакованого у систему, до нового, яке руйнує цілісність, попри її начебто герметичну, тобто системну оболонку. Кр. Асмут слушно розтлумачує тезу Гегеля про те, що істинне — це ціле, а результат — те ж саме, що й початок: «На відміну від критичного цілепокладання, задум Гегеля полягає ось у чому: система знання сама по собі вже не є його обмеженістю, бо це позитивне знання, оформлене як система, як наука. Через це Гегель питає не про начало речей, а про початок знання. А думка щодо системи виникає у нього через потребу закритості і формального взаємозв'язку змістів знання [Asmuth, 2017: S. 31].

Вміння мислити діалектично, необхідне для подолання догматизму, також є практичною наукою, яка має за мету засвоєння цього методу. Отже, суб'єктивний, тобто педагогічний аспект науки логіки передбачає вивчення «граматики філософії». Гегель тут застосовує аналогію з вивченням іноземної мови, опанування якої неможливе без засвоєння головних граматичних правил» [Hegel, 1963: Bd. 1, S. 56]. Треба зазначити, що чимало дисертацій українських здобувачів не зважають на цю вимогу, внаслідок чого виникає

загроза дисфункціональності філософії в Україні і втрати її суспільної значущості, що є одним із симптомів культурних патологій українського суспільства, яке інтенсивно займається міфотворчістю, продукуючи відповідні до цього конструкти дійсності. Надзвичайно актуальним також є попередження Гегеля щодо неприпустимості перетворення філософування на гешефти [Hegel, 1988: S. 49]. Урахування цього попередження є дуже важливим для розробки стратегій і визначення практик духовного оновлення українського суспільства. Свого часу, посилаючись, щоправда, не на Гегеля, а на Г.С. Сковороду, таке «українське гешефтярство» у сучасних його проявах викривав Д. Донцов [Донцов, 1991: с.206].

Сприйняття наук, а у контекстах суспільства знань — це наукова інформація, трансформована у повідомлення, має набувати розумної форми. Для цього філософові треба навчитись не тільки оперувати поняттями, а й віднаходити та мислити їх у горизонті свободи. Адже царина свободи відкривається у понятті [Hegel, 1963: Bd. 2, S. 17]. Гегелівську суб'єктивну логіку слід розглядати передусім як вишкіл, необхідний для формування культури свободи. Філософська рефлексія поняття, його теорія, або «поняття поняття» (*der Begriff des Begriffes*) є важливою передумовою наукового пізнання і продуктивної наукової комунікації. Позиційний статус поняття, згідно з Гегелем, визначає його третейське місце між «буттям та сутністю, між безпосередністю і рефлексією» [Hegel, 1963: Bd. 2, S. 10]. Це — становище медіуму у динамічному комунікаційному просторі. За часів життя Гегеля салонна культура і літературні гуртки кидали виклик філософам, а ті відповідали їм у публічних лекціях через гучномовець поняття. Запеклі битви між чуттєвими барвистими метафорами та сірими, розумними поняттями точаться й дотепер. Ідеали філософії як строгої науки та як непередбачуваного і спокусливого життя змагаються не тільки за прихильників, а й за істину. Це ж саме можна сказати і про незупинні сутички між правдою-істиною та правдою-добром.

Гегелівська теорія поняття, розгорнута в рамках його суб'єктивної логіки, нагадує теоретичні обґрунтування потенціалу сучасної робототехніки на ґрунті поки що керованого штучного інтелекту. Але такий інтелект так само, як і поняття, може здобути автономію, бо функціює у рамкових умовах відносної свободи, а разом з нею — потенційну можливість змінювати життя людства або принаймні впливати на нього. Як приклад тут можна навести функціональний потенціал таких понять, як історична місія пролетаріату, або ж — пандемія⁷, які задавали і задають напрямок як справжнім, так і хибним практикам конструювання дійсності. При цьому поняття само забезпечує собі певну недоторканість. Гегель це називає «хитрістю поняття» (*List des Begriffes*) [Hegel, 1963: Bd. 1, S. 443]. Вона полягає в тому, щоб схопити існуюче з того боку, з якого ще не розкрилась його якість. Гегель пояснює це на прикладі,

⁷ Як приклад тут можна навести філософське есе Дж. Агамбена, де він розглядає медицину як нову релігію, яка формує «масове суспільство», декларуючи боротьбу з COVID [Agamben, 2020].

який розкриває механізм прийняття хибних або неадекватних політичних та господарчих рішень, коли «збільшення держави, примноження статків тощо обертається нещастям і для держави, і для власника, хоча спочатку це здавалось щастям» [Hegel, 1963: Bd. 1, S. 443]. Поняття завжди вводить в оману тих, хто покvapливо приймає рішення на підставі позірності, необізнаності, діє за законом серця, а не керуючись розумом. Але розум також вдається до хитрощів, використовуючи для просування загальної ідеї пристрасті, що їх генерує боротьба за ствердження особливого чи партикулярного. Отже, особливі модифікації свободи приносять у жертву становлення загальної ідеї свободи, яка у процесі свого становлення очищується від зашкоруєблих рештків партикулярних свобод. «Ідея, — констатує Гегель, — не віддає на відкуп існуючому і минаючому себе, а сплачує пристрастями індивідів. Цезар мусив зробити необхідне, повалити прогнилу свободу; він сам загинув у цій боротьбі, але необхідне залишилось: після ідеї та свобода полегла під зовнішніми обставинами» [Hegel, 1981: S. 432]. Таке розуміння поступу свободи викликає багато критичних закидів у бік Гегеля. Намагаючись спростувати їх, відомий видавець творів Гегеля і гегелезнавець Ф. Бюлов у своєму коментарі проводить тут аналогію з духовною Одисеєю самого Гегеля, яку той продемонстрував у своїй «Феноменології духу», тим самим зарекомендувавши себе неперевершеним вчителем діалектики [Bülow, 1981: S. 352]. Але річ тут не тільки в цьому. Просування особливих або партикулярних свобод — будь то індивід, групи за інтересами у громадянському суспільстві, нація, держава тощо — завжди здійснюється під гасла більш високих ідей і цінностей, привласнюваних та узурповуваних різними політичними силами та застиглими інституціями громадянського суспільства, які через свою зашкоруєблисть заперечують громадянське суспільство, тим самим примушуючи його до розвитку, але не через озирання назад, а через рух уперед, відкриваючи істинне у собі, тобто розвиваючи саму ідею громадянського суспільства, водночас втілюючи її у життя. На відміну від Русо і Гольдерліна, Гегель є апологетом істинного, яке відкривається у процесі незупинного становлення. Варто зазначити, що сучасні інформаційні технології значно прискорюють тиражування партикулярних мемів для перемог у «битвах за визнання», які, згідно з Гегелем, є важливим моментом будь-якого розвитку — від індивідуального до національного. Але битви за визнання мають сенс тоді, коли за мету ставлять не повернення слави, статусу, статку тощо, а самоперевершення. Гегелівський трансценденталізм, на відміну від кантівського, є більш прихованим і не таким гучним, але імператив до змін і заклик до дій пронизують усю його філософську творчість.

Висновки

Історія впливу німецького ідеалізму має не менш широкий діапазон інтерпретацій, ніж історія ідей, що їх генерували його представники в ускладнених європейських соціокультурних контекстах наприкінці XVIII і на початку

першої половини ХІХ сторіччя. Але філософська самокритика, яка у найбільш розгорнутому вигляді представлена у працях Гегеля і філософських фрагментах Гьольдерліна, все ще залишається на периферії історико-філософських досліджень, але вона актуалізується у проблемному полі сучасної соціальної і політичної філософії. Це конче потрібно українському суспільству, яке відчуває гострий дефіцит філософського мислення, передусім досвіду рефлексивної самокритики, необхідної для формування національної самосвідомості, але це, у свою чергу, вимагає оновлення самої філософії не тільки як форми суспільної свідомості, а й як культурної форми, необхідної для ствердження європейської форми життя. Такий досвід свого часу був накопичений німецьким ідеалізмом. Безперечно, не всі його рецепти посилення суспільної значущості філософії у вигляді «повернення її голосу» є дієвими в соціокультурних контекстах інформаційного суспільства. Але у змаганнях з безвідповідальним журналізмом філософія потребує підтримки як з боку громадянського суспільства, так і з боку держави, бо вона є єдиним незацікавленим медіумом між ними. У зв'язку з цим Гегель порушує принципове для українців питання про взаємозумовленість філософської творчості та виховання, а також щодо теоретичної підготовки філософів нової генерації, відповідальних за наслідки втілення своїх ідей, побажань і пропозицій.

ДЖЕРЕЛА

- Асмут, К. (2020). Фіхте і Шад — освіта як завдання. В: К. Асмут, *Харківські лекції*. Харків: ФОП Андреев.
- Донцов, Д. (1991). *Дух нашої давнини*. Дрогобич: Відродження.
- Крымский, С. (2012). *Наш разговор длиною в жизнь. Цикл интервью Татьяны Чайки*. Киев: Д. Бураго.
- Култаева, М. (2017). Освіта та її деформації у сучасній культурі: до актуальності теорії напівосвіти Т. Адорно у сучасних соціокультурних контекстах. В: *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 1 (20), 153–195.
- Adorno, T.W. (1994). *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2020). Die Pandemie der Einsamkeit. *Neue Züricher Zeitung*, 7.04.2020.
- Asmuth, Ch. (2017). *Subjekt und Prinzip*. Berlin: Logos.
- Bollenbeck, G. (1994). *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Alber.
- Bülow, F. (1981). Vorbemerkung zu Hegels Geschichtsphilosophie. In: *Recht, Staat, Geschichte: eine Auswahl aus seinen Werken*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner.
- Hegel, G.W.F. (1963). *Wissenschaft der Logik*. In drei Bänden. Leipzig: Reclam.
- Hegel, G.W.F. (1981). *Recht, Staat, Geschichte: eine Auswahl aus seinen Werken*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hölderlin, J.C.F. (1965). *Sämtliche Werke*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Koschorke, A. (2015). *Hegel und wir*. Berlin: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Liessmann, K.P. (2017). *Bildung als Provokation*. Wien: Paul Zsolnay Verlag.

- Luhmann, N. (1970). *Soziologische Aufklärung* (Bd. 1, S.79). Opladen.
- Münkler, H. (2015). *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*. Hamburg: Rowohlt.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Diederich.
- Thomä, D. (2019). *Warum Demokratien Helden Brauchen-Plädoyer für eine zeitgemäße Heroik*. Berlin: Ullstein.
- Thomä, D., Kaufmann, V., Schmid, U. (2015). *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Carl Alber.

Одержано 21.04.2021

REFERENCES

- Adorno, T.W. (1994). *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, G. (2020). Die Pandemie der Einsamkeit. *Neue Züricher Zeitung*, 7.04.2020.
- Asmuth, Ch. (2017). *Subjekt und Prinzip*. Berlin: Logos.
- Asmuth, Ch. (2020). *Fichte und Schad — Bildung als Aufgabe*. [In Ukrainian]. In: Charkower Beiträge. Kharkiv: FOP Andreiev. [=Асмут 2020]
- Bollenbeck, G. (1994). *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt am Main: Alber.
- Bülow, F. (1981). Vorbemerkung zu Hegels Geschichtsphilosophie. In: *Recht, Staat, Geschichte: eine Auswahl aus seinen Werken*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner.
- Dontsov, D. (1991). *The Spirit of Our Antiquity*. [In Ukrainian]. Drogobych: Vidrozhennia. [=Донцов 1991]
- Hegel, G.W.F. (1963). *Wissenschaft der Logik*. In drei Bänden. Leipzig: Reclam.
- Hegel, G.W.F. (1981). *Recht, Staat, Geschichte: eine Auswahl aus seinen Werken*. Herausgegeben und erläutert von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Hölderlin, J.C.F. (1965). *Sämtliche Werke*. Leipzig: Insel-Verlag.
- Koschorke, A. (2015). *Hegel und wir*. Berlin: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2000). *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krymskyi, S. (2012). *The Talk During the Life. A Set of Interviews with Tatyana Chaika*. [In Russian]. Kyiv: D. Burago. [=Крымский 2012]
- Kultaieva, M. (2017). The Education and its Deformations in the Contemporary Culture: on the actuality of Theodor W. Adorno's theory of half-education in modern socio-cultural contexts. [In Ukrainian]. In: *Filosofia osvity. Philosophy of Education*, 1 (20), 153–195. [=Култаєва 2017]
- Luhmann, N. (1970). *Soziologische Aufklärung* (Bd. 1, S.79). Opladen.
- Liessmann, K.P. (2017). *Bildung als Provokation*. Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Münkler, H. (2015). *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*. Hamburg: Rowohlt.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2011). *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. München: Diederich.
- Thomä, D. (2019). *Warum Demokratien Helden brauchen-Plädoyer für eine zeitgemäße Heroik*. Berlin: Ullstein.
- Thomä, D., Kaufmann, V., Schmid, U. (2015). *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*. München: Carl Alber.

Received 21.04.2021

Maria Kul'taieva, Doctor of Science in Philosophy, Professor,
Corresponding Member, NAPU, Head of the Department of Philosophy,
H.S. Skovoroda Kharkiv National Pedagogical University,
29, Alchevskykh St., Kharkiv, 61002,
mariya_kultaeva@i.ua
<https://orcid.org/0000-0002-0603-0986>

HEGEL, HÖLDERLIN AND WE, THE UKRAINIANS, OR:
IS IT WORSE TO ACCEPT RECOMMENDATIONS OF THE GERMAN IDEALISM?

The article represents the explication of some Hegel's ideas with coherence to Hölderlin's philosophical reflections, all of which are dealing with the problem of making more significant the philosophy for the social life especially in the period of the national self-statement and radical cultural transformations on the crossing of the XVIII-th and XIX-th centuries. The communication between Hegel and Hölderlin shows the different ways of making philosophy more available for lower classes of population. Hölderlin's considering on this problem was to make philosophical thinking more sensuous through its transforming into a new rational religion. Hegel perceived solving of this problem in education and teaching without reducing standards of philosophy as a science. The university philosophy with its abstract concepts and systems was criticized by Hölderlin and accepted by Hegel, because his aim was to activate the social and orientation functions of philosophical ideas. The popular philosophy with its metaphorical language was regarded by him as preparing for fundamental philosophical studies. The role of the philosophical lyric in the evolution of German Idealism is analyzed with its impulses for the renewal of philosophical thinking. Hegel shows some risks of symbiosis of the lyric and philosophy such as losing its freedom and turning into a new mythology with eclipse of reason. Hegel emphasizes the role of the grammar of philosophical thinking: its concepts and categories. The dialectical potential of concepts is illustrated on their cunning possibility what might be regarded as opening of closed systems. The adaptation possibilities of this theoretical and practical experience to the Ukrainian social and cultural contexts are regarded. Hegel's interpretation of the dialectical interconnection existing between the philosophical creativity and the philosophical education for the foundation of the philosophical inquiring culture are actual today as well his demand to search for the truth. The causes for explaining Hegel's intuitions about the concept's and reason's cunning are stating in their validity for developing strategies and practices of the spiritual renewal of the Ukrainian society.

Keywords: *German idealism, Hegel, Hölderlin, philosophy, education, freedom, renewal, concept, reason, Ukrainian society.*