

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НаУКМА
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

**ТОМ 16
2025**

Науковий журнал ♦ Виходить двічі на рік ♦ Заснований у 1996 р.

Київ
2025

**Національний університет «Києво-Могилянська академія»
заснував видання «Наукові записки НаУКМА» 1996 року**

«Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство» (англ. NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies) — науковий рецензований журнал відкритого доступу, що публікує оригінальні статті та дослідницькі матеріали в галузі філософських наук і релігієзнавства.

У 1996–2017 рр. виходив друком як частина багатосерійного видання «Наукові записки НаУКМА» (серія «Філософія та релігієзнавство»). З 2018 р. — «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство». Виходить двічі на рік.

Пропонований том містить добірку праць, присвячених історії філософії, сучасним інтерпретаціям філософської спадщини і актуальним аспектам викладання релігієзнавчих дисциплін. У статті Віктора Козловського простежується еволюція герменевтики від екзегетичних практик до німецьких романтиків. Артемій Смірнов, зосередившись саме на німецькій романтичній традиції, прояснює поняття Bildung як процес нескінченного наближення. Розвідки Вахтанга Кебуладзе та Тараса Лютого присвячено важливим сюжетам у спадщині впливових німецьких мислителів ХХ століття: осмисленню рівнів живого та духу у філософській антропології Макса Шелера і нігілізму та етиці відповідальності у філософії Карла Ясперса. Статтю Андрія Онищенка присвячено феномену «скасування» мистецтва й культури у контексті філософії Артура Данто. У розділі «Першоджерела і сучасні інтерпретації» подано український переклад короткої, але концептуально важливої праці Людвіга Вітгенштайна «Деякі зауваги щодо логічної форми» (1929 р.), виконаний Назаром Матьовкою, а також статтю останнього, в якій показано, що історико-філософський аналіз цього тексту дає змогу пролити світло на деякі неясні моменти пізнішого доробку видатного мислителя, як-от ідею філософської граматики. У статті Сергія Головащенко як нові матеріали до навчальної дисципліни «Релігійні етоси господарювання та підприємництва» запропоновано аналіз господарської етики в широкому світоглядному контексті і розгляд праці як метапроблеми людського буття.

Журнал адресовано науковцям, викладачам закладів вищої освіти, докторантам, аспірантам, магістрантам, усім, хто цікавиться філософією та релігієзнавством.

Мови видання: українська, англійська

Редакційна колегія

Вадим Менжулін, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — голова редколегії, головний редактор

Марія Грація Бартоліні, Dr. habil. (Міланський університет, м. Мілан, Італія)

Сергій Головащенко, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Лариса Довга, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Олександр Еткінд, PhD, професор (Європейський університетський інститут, м. Флоренція, Італія)

Анатолій Єрмоленко, д-р філос. наук, член-кореспондент НАН України (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Сергій Йосипенко, д-р філос. наук, ст. наук. співроб. (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Анатолій Колодний, д-р філос. наук, професор (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Саймон Крічлі, PhD, професор (Нова школа соціальних досліджень, Нью-Йорк, США)

Михайло Мінаков, д-р філос. наук, доцент (Інститут Кеннана, Міжнародний науковий центр імені Вудро Вільсона, м. Вашингтон, США)

Томас Немет, PhD, професор (Нью-Йоркський університет, м. Нью-Йорк, США)

Яків Рабкін, PhD, професор (Монреальський університет, м. Монреаль, Канада)

Марина Ткачук, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

В'ячеслав Ціба, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Людмила Пастушенко, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — відповідальний секретар

Ярина Юринець (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — технічний секретар

Здійснюється подвійне анонімне рецензування матеріалів

Засновник і видавець:

Національний університет

«Києво-Могилянська академія»

Ідентифікатор у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа:

R40-04351

Внесено до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора наук, кандидата наук та ступеня доктора філософії, категорія «Б» (наказ МОН України від 02.07.2020 № 886)

УДК 27-1-277.2-043.86

DOI: 10.18523/2617-1678.2025.16.3-17

Козловський В. П.

<http://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

КОНЦЕПТУАЛЬНА ЕВОЛЮЦІЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ: ВІД ЕКЗЕГЕТИКИ ДО ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ І ДЕКОНСТРУКЦІЇ

Стаття перша. Від екзегетики до герменевтики німецьких романтиків

Наше дослідження концептуальної еволюції герменевтики передбачає підготовку кількох статей. Перша стаття розпочинається з аналізу формування герменевтики в античному світі, зокрема як екзегези сакральних текстів, особливо Біблії. У цьому контексті підкреслюємо значення екзегетичних прийомів, які застосовував давньоєврейський богослов, філософ Філон Александрійський. Акцентовано увагу на філологічних, граматичних і критичних студіях учених Александрійської бібліотеки (III ст. до н. е. — III ст. н. е.), де особливе значення мали граматичні студії Аполлонія Дискола. Всі ці дослідження певним чином вплинули на подальший розвиток європейської філології, граматики і герменевтики. Зазначено, що перший період герменевтики можна позначити як «екзегетику сакральних текстів», водночас, античні вчені займаються філологічними та критичними студіями античної літератури (особливо гомерівського епосу), дослідження мови, її граматичної структури. Здобутки цього періоду зберегли свій вплив на середньовічну та подальшу екзегетику Біблії, інших текстів. Наступним, яскраво вираженим, етапом формування герменевтики є доба романтизму. У статті досліджено здобутки німецьких романтиків, які, як відомо, приділяли особливу увагу національним витокам мистецтва, вивченню національного фольклору, середньовічної міфології і культури. Саме це спонукало німецьких романтиків до пошуків надійних герменевтичних прийомів і методів дослідження та перекладів середньовічних текстів, давньої німецької міфології. У цьому контексті проаналізовано герменевтичні студії Аста, Шляєрмахера, Шлегеля та Шеллінга, з'ясовано як схожість, так і відмінності їхніх герменевтичних підходів. Акцентовано неklasичні мотиви інтерпретації мистецтва у філософії Шеллінга. Привернуто увагу до досліджень давньої німецької міфології Якоба Грімма, його герменевтичних прийомів тлумачення давніх міфів і легенд. Підкреслено залежність музичної творчості Ріхарда Вагнера, зокрема оперного циклу «Перстень Нібелунга», від давньонімецьких міфологічних сюжетів і героїв, водночас зазначено, що ці сюжети зазнали певної інтерпретації, а то й перероблення, з позиції критики сучасного світу. Зроблено висновки, що в романтичних колах сформувалась «філологічно-естетична герменевтика».

Ключові слова: філософія, історія філософії, герменевтика, екзегеза, Біблія, Александрійська школа, гомерівський епос, Аполлоній Дискол, німецький романтизм, Аст, Шляєрмахер, Шеллінг, Шлегель, давня німецька міфологія, Грімм, Вагнер.

Вступ

Дослідження концептуальних метаморфоз герменевтики — одна з важливих тем сучасної гуманітарної науки. Філософські студії посідають вагоме місце у розкритті шляхів змін, з'ясуванні тих здобутків, які засвідчують появу нових можливостей герменевтики.

Отож, метою нашого дослідження є з'ясування тих концептуальних змін, яких зазнала герменевтика упродовж історичного розвитку — від античної доби до сучасності. Звісно, нас цікавитиме не перебіг історичних обставин, які спонукали до певних концептуальних змін, а типологічні риси герменевтичних доктрин, що з'являлись у минулому і сучасному науко-

вому й філософському дискурсі. Водночас маємо намір обґрунтувати вагому тезу: попри значні здобутки філософської герменевтики палітра сучасних напрямів герменевтики не редукується до якогось одного, «базового» різновиду герменевтики, навіть якщо це філософська доктрина, що претендує на універсальне пояснення герменевтичного досвіду. Сучасні моделі герменевтики демонструють принципову самостійність і значну ефективність у своєму практичному застосуванні. У наступних статтях маємо намір продемонструвати всі ці особливості сучасних моделей герменевтики.

I. Початки герменевтики: антична доба

1. Герменевтика як екзегеза сакральних текстів

Герменевтика — давнє мистецтво тлумачення, екзегези текстів, з багатьма конотаціями, визначеннями¹. Це мистецтво практикували здавна, оскільки завжди була потреба розкрити зміст текстів, письмен, сенс яких не був очевидним, а отже, потребував значних зусиль для свого прояснення². Безперечно, до цього

¹ Екзегеза (д.-грец. ἐξήγησις) має давню традицію вивчення Святого Письма, як юдейськими тлумачами, так і християнськими богословами. Герменевтику (д.-грец. ἑρμηνευτική) пов'язують із міфічним Гермесом Трисмегістом (д.-грец. Ἑρμῆς ο Τρισμέγιστος). Ще в епоху Відродження Гермеса ототожнювали з єгипетським Богом Тотом. Водночас Гермеса розглядали як видатного філософа, алхіміка, чарівника, мага, носія прадавньої Божественної мудрості. У давнину вважали, що Гермес Трисмегіст є автором герметичних творів (Corpus Hermeticum). Для розкриття складного, прихованого сенсу цієї мудрості належить вдатися до екзегези. Деякі дослідники (наприклад Ентоні Тіселтон та ін.) привертають увагу до постаті Гіллеля Вавилонянина (равві Гіллель), видатного юдейського богослова I століття до н. е., який сформулював сім правил екзегези (або сім міддод). Ці правила тлумачення Святого Письма вимагали рухатись від простого до складного, використовувати аналогію, спиратись на паралельні місця в Біблії, враховувати контекст. Пізніше учні Гіллея збільшили кількість правил до 13, а з часом єврейські екзегети «угледіли» 32 правила. Вочевидь ці правила мали невелику герменевтичну валідність, і ретельність, із якою екзегети намагалися встановити ці правила, віднайти їх у власній практиці тлумачення сакральних текстів (Біблії), викликає повагу.

² Ми не ставило за мету ретельно прослідкувати історію герменевтики. Це окреме питання, що має велику тяглість свого студіювання, численних дослідників. Усе ж варто згадати хоча б декого, на кого ми спирались у своїй студії. Це праці Вернера Александера, Андрія Богачова, Джеральда Бранса, Джона Мюррея, Роберта Левенталя, Джоела Вайнсгаймера, Джона Сендіса та інших дослідників. Водночас зауважимо, нас цікавить не

мистецтва звертались для екзегези Святого Письма, давніх манускриптів, які потребували уважного «прочитання», задля з'ясування прихованого змісту. У цьому контексті герменевтику розглядали як мистецтво, майстерність тлумачення особливих, сакральних текстів. Це накладало на тлумача виняткову відповідальність, бо будь-яка хибна екзегеза могла спровокувати (несвідомо, мимохіть) ситуацію «неправильного», а то й хибного розуміння Святого Письма. Тоді замість того, щоб наблизитись до правильного («буквального») змісту Святого Письма, можна було зійти на манівці, що могло похитнути віру, а то й спрямувати її в «темряву» зневіри, відвернути від Бога. Натомість правильне тлумачення, правильно проведена екзегеза може наблизити до Бога. Тому мистецтво тлумачення потрібне не лише нам, людям, а й Богу, оскільки це шлях до нього, причому шлях вільний, водночас необхідний, бо без правильної екзегези нам недоступні істини Одкровення.

Проте екзегети не гребували і більш поміркованими прийомами — алегоричним і символічним тлумаченням, бо розуміли, що не завжди слабкий людський розум може схопити бажаний «буквальний» сенс сакральних текстів, з огляду на їхні Божественні витоки. А це своєю чергою суттєво утруднювало виконання максималістської («буквалістської») програми, оскільки не завжди Божественну мову можна зрозуміти належним чином, «правильно» прочитати, а без цього «не докопатися» до прихованого сенсу. Бо хіба мова Бога суголосна людській мові? Ні, Божественну мову потрібно тлумачити, звертаючись до опосередкованої мови символів, алегорій із метою зрозуміти Божественне послання.

Вправним майстром алегоричного методу був давньоєврейський богослов, філософ Філон Александрійський (I ст. до н. е. — I ст. н. е.). Хоча це давній метод, та саме Філону вдалося надати йому належного концептуального визначення, а також з'ясувати ті частини, з яких цей метод складається. Окрім того, Філон ефективно застосовував цей метод для тлумачення Біблії. Алегоричний метод тісно переплітається з символічним, бо екзегеза

історія, а трансформація герменевтики під кутом зору виявлення і окреслення її концептуальних різновидів, у кожному з яких окреслювались певні візії герменевтики, її предметної сфери, виявлялись і аналізувались прийоми інтерпретації.

за повинна побачити за конкретними Біблійними подіями і персонажами узагальнений зміст цих подій, моральні чесноти й філософські сенси. Філон чітко зафіксував особливість символу — конкретний зміст якоїсь події чи предмета (знаку) вказує на загальний сенс, який слабкий людський розум не здатний збагнути без отакого алегорично-символічного тлумачення.

Філон піддав екзегезі П'ятикнижжя (Тору) за допомогою алегоричних методів, розкриваючи не лише теологічний, а й філософський сенс цієї частини Біблії. Філон бажав показати філософські й етичні поняття, що приховано діють, вплітаються у зміст сакральних подій, символів, характер і вчинки персонажів Тори. Наприклад, Філон під моральним кутом зору тлумачить Біблійний образ Дерева Життя так: «Але Дерево Життя — це та найзагальніша чеснота, яку деякі люди називають добром; з якої випливають окремі чесноти, і з якої вони складаються. І саме тому воно розміщене в центрі Раю; маючи найповніше місце з усіх, щоб, подібно до царя, воно могло бути під охороною Деревами по обидва боки від нього. Та деякі кажуть, що під Деревом Життя мається на увазі серце... Але ми, як було сказано раніше, стверджуємо, що під Деревом Життя мається на увазі найзагальніша чеснота» (Philo of Alexandria, 2010, pp. 59–69). Оце є характерний приклад алегорично-символічної екзегези одного із сюжетів П'ятикнижжя. У процитованому трактаті *Legum allegoriae* юдейський екзегет виклав близько сотні таких алегоричних тлумачень. Наразі всі більш-менш значущі сюжети, події, персонажі Тори проінтерпретовані в алегоричному ключі вельми ретельно і послідовно³.

Отже, цей перший етап герменевтики можна назвати «екзегетикою сакральних текстів», чи «сакральною екзегетикою»⁴. І цей етап мав своє продовження, бо не треба вважати, що екзегетика, її прийоми вивчення

сакральних текстів відійшли у минуле. Насправді ці методи зберегли свою дієвість і в пізніші часи. Середньовічні богослови (Тертуліан, Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, Тома Аквінський та ін.) послуговувались цими прийомами досить ефективно. Сучасні інтерпретації, попри нові методи і підходи дослідження Святого Письма, не відкидають здобутки екзегетики, як і досягнення античної доби у вивченні класичних текстів⁵.

2. Герменевтика як філологія, граматики і критика гомерівського епосу

Дехто з дослідників привертає увагу до ще одного джерела герменевтики, а саме — Александрійської філологічної школи (назва умовна, сучасна), що гуртувалась навколо Александрійської бібліотеки (III до н. е. — III ст. н. е.)⁶. Філологічними студіями давніх текстів (це стосується, перш за все, поем Гомера, а також, хоча меншою мірою, поем Гесіода) займались, у різний час, Зенодот Ефеський, Ератосфен Кіренський, Діонісій Фракійський, Арістофан Візантійський, Арістарх Самофракійський, Аполлоній Дискол та ін.⁷ Наукові студії античних філологів (а це і граматики,

⁵ Про те, як застосовують старі, перевірені прийоми екзегези, можна дізнатися з монографій Девіда Докері (Dockery, 1992), Джорджа Монтеґю (Montague, 1997) і Маркуса Пеніша (Piennisch, 2022). Принципове значення для біблійної герменевтики має праця Поля Рікера (Ricoeur, 1980). У цьому дослідженні видатний французький філософ виклав власне розуміння герменевтичних прийомів дослідження Біблії.

⁶ Відомо, що назва «Александрійська бібліотека» дещо умовна, бо розквіт цієї бібліотеки відбувся у III–II ст. до н. е. З кінця II ст. до н. е. відбувається занепад. Фонди бібліотеки «подорожували» античним світом, опиняючись то в приватних книгозбірнях, то в інших бібліотеках, наприклад Пергамській. Був і зворотний рух — з Пергамської бібліотеки до Александрійської, тимчасове відродження якої відбувається (звісно, в обмежених формах і розмірах) у I ст. до н. е. зусиллями Марка Антонія та Клеопатри, через 10–12 років після пожежі в Александрії, в якій згоріла бібліотека чи її частина. Доконечне закриття бібліотеки відбулося десь у IV ст. н. е. Оповідь про знищення у VII ст. бібліотеки арабами є сумнівною. Отож, історія цієї бібліотеки заплутана, надійних джерел для її реконструкції обмаль. Трохи краще відомо, хто з античних учених працював, у різний час, в Александрії, та достеменно не відомо, чи всі вони були пов'язані з бібліотекою. Зазвичай вважають, що такий зв'язок мав місце. Тому, можливо, краще було всіх цих античних вчених називати александрійськими, не уточнюючи їхній зв'язок із бібліотекою, однак традиція сильніша, ніж наші сучасні мудрування.

⁷ У II ст. н. е. в Александрії започатковується ще й богословська школа, начебто у цій бібліотеці. Родоначальником цієї школи був Климент Александрійський.

³ Зовсім у іншому контексті, не Біблійному, а античної міфології, сформулював правила тлумачення міфів давньоримський інтелектуал, претор східних провінцій Сатурніній Секунд Салютій (IV ст. н. е.) у своїй праці «Про богів і світ» (можливо, не він є її автором, це питання дискусійне дотепер), де пропонує цікавий варіант екзегези міфів, а саме — виокремлює теологічне, фізичне, психологічне, матеріальне і змішане тлумачення. Див.: (Sallustius, 1966).

⁴ Грунтовний, хоча й короткий, огляд історії античної герменевтики, зокрема біблійної, здійснив Вітторіо Гьосле, див.: (Hösle, 2018, S. 403–432).

і критики текстів) спонукали до розроблення прийомів аналізу, екзегези текстів, особливо поем Гомера⁸. Вважають, що саме у стінах цієї бібліотеки народились філологія, критика і граматики, тобто ті дисципліни, які започаткували нові підходи до вивчення текстів, їхньої мови, граматичної структури тощо. Звісно, ці правила стосувалися давньогрецької мови, текстів, написаних на цій мові. Хоча відомо, що граматичні студії мали і ширший резонанс, оскільки античні вчені розробили прийоми аналізу слів (розбиття на частки — префікси, суфікси, дієслова, дієприкметники, іменники, займенники тощо), які у подальшому застосовувались до аналізу різних мов⁹. Відомо, що особливу роль у цих граматичних студіях відіграв Аполлоній Дискол (II ст. н. е.), автор трактату «Про синтаксис» і деяких інших граматичних робіт. Усі ці лінгвістично-граматичні здобутки відіграли неабияку роль у герменевтичних студіях класичних текстів.

Тому, з урахуванням здобутків цієї елліністичної школи, цей етап герменевтики можна ще назвати «екзегезою класичних текстів», розуміючи під цим визначенням класичні античні тексти, які вже на час активної діяльності вчених Александрійської школи мали всі ознаки давніх, як за часом створення, так і за мовою. Це зумовлювало потребу застосування особливих філологічних, критичних і граматичних прийомів вивчення та інтерпретації текстів. До цієї обставини привертає увагу відомий класичний філолог, дослідник зародження елліністичної філології Рудольф Пфайффер, який підкреслює, що для александрійських філологів поеми Гомера — це вже досить давня література, мова якої також відрізняється від мови, якою послуговувались александрійські вчені (див.: Pfeiffer, 1968). І це зрозуміло, бо історична відстань між часом написання цих поем (чи, можливо, збиранням записів співів рапсодів про Троянську війну) і часом їхнього вивчення становила 800–1000 років. Мабуть це і спонукало александрійських учених прокоментувати поеми Гомера з метою наблизити їх до сучасників. Крім того, александрійські вчені перекладали Старий Заповіт з івриту на грецьку мову (так звана

«Септуагінта»), щоб уможливити розуміння і критику цього тексту «елліністичними інтелектуалами», які тривалий час не сприймали і не розуміли Біблію. Особливу напругу викликали перші вірші «Тори», де викладене Божественне творіння світу із нічого, що збиало з пантелику багатьох античних учених і філософів, оскільки таке творіння вважалось ірраціональним, суперечливим із багатьох причин, зокрема з позиції логіки. Вершиною античної богословської думки був неоплатонізм, із його еманациєю, що, як відомо, не є творінням із нічого¹⁰.

II. Герменевтичні студії німецьких романтиків: загальні контури

Починаючи десь із XIX ст., оця майстерність тлумачення древніх, сакральних текстів отримала додаткову сферу свого застосування — не лише сакральних, а й будь-яких текстів — філософських, літературних, причому як текстів давніх часів, наприклад античної філософії та літератури, так і творів не дуже далеких, а можливо і сучасних, які завдяки своїй складності також можуть потребувати інтерпретації, особливо коли йдеться про переклади з різних мов.

Отож, саме у позаминулому столітті герменевтика постала як особлива, гуманітарна дисципліна, яка поступово розробляє власні прийоми, методи і процедури, якими повинен володіти кожний, хто намагається «доторкнутися» до тексту, зміст якого неочевидний із різних причин — історичних, культурних, мовних, світоглядних тощо.

⁸ Вітрувій промовив: «Homer poetarum parens philologiaeque omnis дух poetarum parens philologiaeque omnis дух». Краще сказати неможливо!

⁹ Концептуальні особливості граматики Аполлонія Дискола цікаво аналізують вітчизняні фахівці. Див.: (Орос, 1998; Яцків, 2015).

¹⁰ Цілком зрозуміло, що ми обмежились кількома античними авторами і тематичними сюжетами, що мають стосунок до формування герменевтики. Звісно, було б доцільно проаналізувати герменевтичні студії Оригена і Августина, Томи Аквінського (його розрізнення «sensus litteralis» і «sensus spiritualis»), а також пізніших авторів — Мартіна Лютера (його знамениту герменевтичну максиму: «Scriptura sui ipsius interpres»), Матіаса Флація, Йогана Данхауера, Йогана Хладеніуса (його доктрину «allgemeine Auslegungskunst»), Георга Масра (його працю «Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst», де з'являється ще одна модальність герменевтики «hermeneutische Billigkeit»), Фрідріха Рамбаха та ін. Вочевидь ці богослови, історики, філологи і філософи варті окремого дослідження. Потребує уважного вивчення юридична герменевтика — важлива складова європейської правової культури, з великою історичною тяглістю і безумовною концептуальною та практичною значущістю. Про генезу та проблематику юридичної герменевтики — див.: (Leyh, 2019).

Відомо, що до процесу трансформації герменевтики з мистецтва тлумачення у гуманітарну науку активно долучились німецькі романтики, які приділяли особливу увагу національним витокам мистецтва, вивчали національний фольклор, середньовічну міфологію і культуру.

1. Німецька міфологія як мотив для герменевтичних студій і мистецтва

У цьому контексті виняткове значення мають праці Якоба Грімма (1785–1863), особливо його «Німецькі легенди» (1818, спільно з братом Вільямом) та «Німецька міфологія» (1835). Фактично їх можна розглядати як енциклопедією північно-німецьких і скандинавських міфологічних сюжетів та персонажів. І цей зв'язок є базовим для розуміння німецької міфології, хоча Грімм не забуває і про певні відмінності між ними. І це, певним чином, є ті герменевтичні правила, якими послуговується німецький фольклорист, аналізуючи, систематизуючи міфи¹¹. У цих працях, особливо в «Німецькій міфології», Грімм, із дивовижною ретельністю і послідовністю, викладає не лише міфи і легенди німецького середньовіччя, а й власну теорію взаємодії міфів, легенд, казкових сюжетів. На думку Грімма, легенди, казки, прислів'я живляться давніми міфами, які з часом втрачають силу впливу, бо забуваються, стираються сюжети, зникає відчуття сенсів.

Отож, легенди, казки зберігають міфи і за певних обставин уможливають їх відновлення. В цьому полягає місія серйозного дослід-

ника міфів — він повинен реконструювати первісний зміст міфів, зрозуміти їхні смисли. Крім того, матеріал цих праць змушував Грімма займатися інтерпретацією і критикою величезної кількості різних текстів, написаних різними мовами, як давніми, так і сучасними. Зокрема, зазначав німецький фольклорист, треба було критично переглянути «Діяння данів», важливу працю Саксона Граматика (1140–1206/1220). Цей відомий християнський богослов і історик, з одного боку, розгортає досить ґрунтовний опис давніх німецьких міфів, легенд, з іншого боку, демонструє певну тенденційність, вилучення і пропуски певних міфів, особливо міфів про богів, які або взагалі зникали з викладу богослова, або набували непритаманних рис, наближаючись до християнського Бога. Тому Грімм, користуючись описом цього християнського історика, намагався, за допомогою певних герменевтичних прийомів (лінгвістичний аналіз слів, виразів, що збереглися від давніх часів, компаративне зіставлення згадок і описів якогось міфу в різних джерелах), реконструювати автентичний зміст цих міфів і легенд, принаймні наблизитись до цієї мети.

Грімм вважав, що всі міфічні сюжети, образи та події, і скандинавські також (особливу роль у цьому відігравали середньовічні ісландські «Едди» та інші саги), належить по-новому осмислити, звести «до купи», типологізувати і увиразнити увесь цей зміст у формі розлогих, складно побудованих статей. За життя Грімма ці праці неодноразово перевидавали, щораз у більшому розмірі. Тривалий час вони виконували функцію універсальних компендіумів, якими користувались тогочасні вчені, філософи, митці¹².

Не менш цікавим фактом є те, що відомий німецький композитор Ріхард Вагнер (1813–1883) послуговувався цими компендіумами,

¹¹ Німецький учений встановив сім засад, на яких ґрунтуються його дослідження міфів. Ці засади такі: враховувати деяку спорідненість давньої німецької мови та скандинавських мов, звісно, за наявності певних розбіжностей; відслідковувати певну спільність релігійних культів; уважно стежити за ідентичністю міфічних понять та імен, що періодично виникає; бачити і розуміти зв'язок міфів з героїчними легендами; сприймати як належне змішування міфічного елементу з назвами рослин і зірок, тобто зв'язок із природою; усвідомлювати, що у міфах часто відбувається перетворення богів на дияволів, мудрих жінок — на відьом; міфи часто вказують на на ще більш давні забобонні звичаї (з нашого, сучасного погляду); важливо розуміти, що імена богів знаходять притулок у незрозумілих промовах, клятвах, прокльонах тощо; позитивно сприймати те, що міфи про богів поступово «спускаються» на рівень народних казок, дитячих розповідей, ігор, проклять, незрозумілих назв днів і місяців, а також приказок, що живі й донині (Grimm, 1875, S. 10–11). Як бачимо, Грімм намітив масштабну стратегію вивчення міфів, легенд давніх часів і, як свідчать його роботи, послідовно її дотримувався.

¹² Звісно, ведучи мову про німецьких філологів-романтиків, не варто забувати про дві постаті — Фрідріха Кройцера (1771–1858) і Карла Зімрока (1802–1876). Кройцер увіковічив своє ім'я велетенською працею «Символізм і міфологія стародавніх народів, особливо греків» (1810–1812). Зімрок прославився перекладом середньовічних поем «Пісня про Нібелунга» (1827), «Пісня про Амелунгів», «Беовульф. Найстаріший німецький епос» (1859), поеми Готфріда фон Страсбурга «Трістан та Ізольда». Він є збирачем і видавцем «Рейнських легенд» (1836), «Німецьких народних книжок» (1839) та багатьох інших праць. Його переклади, збірки і дослідження мали великий вплив як на сучасників, так і пізніше.

створюючи музичну партитуру і лібрето опер «Лоенгрін», «Тангейзер», а особливо знаменитий оперний цикл «Перстень Нібелунга»¹³. Щодо оперного циклу, то відомо, що спочатку Вагнер виклав власне розуміння цього міфологічного сюжету в кількох підготовчих текстах, які свідчать про значний вплив Грімма на майбутні лібрето¹⁴. Водночас у цих викладах німецький композитор підкреслював ті прийоми тлумачення, які уможливили музичне і поетичне опрацювання міфологічних сюжетів. Бо цілком очевидно, що музика і лібрето строго не йдуть за сюжетами давніх міфів, оскільки композитор їх модифікував, маючи цілком свідомий намір створити нову міфологію, а можливо і релігію, що, як відомо, викликало як критику з боку фахівців, так і шире захоплення публіки.

Ці релігійні наміри Вагнера ґрунтовно вивчив німецький дослідник Вольф-Даніель Гартвіч (див.: Hartwich, 2000). Зокрема автор критично аналізує дослідження братів Грімів, стверджуючи, що саме вони вигадали, точніше сконструювали, давньонімецьку міфологію, відокремивши її від скандинавської, що з погляду Гартвіча не є переконливим рішенням. Фактично німецький композитор пропонує власну інтерпретацію цих міфів, персонажів і богів, що діють у цих міфах. На думку німецького дослідника, Вагнер переписав давню німецьку міфологію, надавши їй сучасного, майже революційного звучання, принаймні позиціонує її як деяку альтернативу сучасному буржуазному суспільству, буржуазній моралі.

¹³ Цикл складається з таких опер: «Золото Рейну», «Валькірія», «Зигфрід» і «Смерть богів». Тривалість всіх опер — більше ніж 15 годин. Всі ці опери тісно пов'язані між собою міфологічними сюжетами, героями і богами. Відомо, що Вагнер вимагав, щоб усі опери виконувались неперервно, упродовж чотирьох вечорів у оперних театрах, що було технічно важко здійснити. Тому німецький композитор, за підтримки меценатів, відкрив власний театр у Байройті, так званий Байройтський фестивальний будинок (Bayreuther Festspielhaus), де справді щороку, у певні дні, виконують дотепер усі опери «Перстня».

¹⁴ Власне йдеться про кілька викладів і інтерпретацій міфологічних сюжетів, які стали основою майбутнього оперного циклу. Спочатку Вагнер пише «Міф про Нібелунгів, чернетка до драми» (1848), а потім маленький трактат «Вібелунген. Всесвітня історія з легенди» (1850). В цих працях він майстерно препарує давньонімецькі та скандинавські міфи і саги про легендарні події IV–V ст. н. е., готуючи плацдарм для свого оперного циклу. Варто згадати ще одне джерело міфологічних сюжетів — працю відомого німецького романтика Людвіга Уланда «Міф про Тора за скандинавськими джерелами» (1836). ґрунтовну, хоча дещо стилізовану під характерне для романтизму поетичне оспівування давньої міфології.

Інший дослідник, відомий британський фахівець із музичної культури Роберт Донінгтон, пропонує поглянути на творчість Вагнера, зокрема на його «Перстня», з іншого боку — виявлення прихованих сенсів цього оперного циклу, залучаючи до свого аналізу психоаналітичні прийоми інтерпретації як музики, так і текстів лібрето. Звісно, це вельми цікаво, проте не завжди переконливо, хоча певним чином такий методологічний підхід розширює горизонти нашого розуміння «Перстня» (див.: Donington, 1974). Наразі зауважимо, що більшість дослідників вважає, що Вагнер перетлумачив давні німецькі міфи, використовуючи для цього різні прийоми, як музичного гатунку, так і на рівні текстів лібрето, пояснень до них, так звані маргіналії.

2. Аст і герменевтичне коло: спроба обґрунтування

Непересічна роль у формуванні герменевтики належить двом німецьким романтикам, відомим філософам, богословам, філологам і, що особливо важливо, перекладачам Фрідріху Асту (1778–1841) і Фрідріху Шляєрмахеру (1768–1834). Кожний із них зробив вагомий внесок у становлення герменевтики як наукової дисципліни, розширивши її діапазон — від екзегези Біблії до вивчення текстів давніх, античних філософів, з особливою увагою до Платона¹⁵. Крім того, кожний із них сформував, на власний кшталт, принципи тлумачення текстів, пов'язавши це певними філософськими уявленнями про людину, історію, античну

¹⁵ Аст засвідчив свою глибоку повагу до Платона тим, що написав його біографію, спираючись на античні джерела (Platon's Leben und Schriften), де здійснив розрізнення автентичних і неавтентичних діалогів, провів «перевірку» (?) фактів біографії Платона (шляхом зіставлення цих фактів у різних джерелах), а також запропонував хронологічну послідовність діалогів. Та головна справа його життя і творчості — переклад латиною всіх Платонових діалогів і листів. Цей грандіозний дев'ятитомний проєкт (Platonis quae exstant Opera) Аст реалізував упродовж 1819–1827 рр.! Пізніше до цього видання німецький фахівець додав ще два томи коментарів і три томи Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index. У цих томах Аст надав пояснення давньогрецьких слів (також грецькою мовою), вказавши ті місця в текстах Платона, де ці слова використано. Вочевидь ця грандіозна робота потребувала розроблення герменевтичних прийомів тлумачення давніх текстів, слів, висловів, а також з'ясування вимог до такого перекладу, бо це переклад з однієї давньої мови на іншу давню мову. До речі, у коментарях Аст коротко з'ясовує засади перекладу до латиною, відмінність від німецького перекладу.

культуру та філософію. І ще одне: саме в цей «романтичний період» відбувається важлива концептуальна подія — формулювання так званого герменевтичного кола¹⁶.

Зазвичай вважають, що саме Аст сформував знамените герменевтичне коло. Та спочатку німецький філолог виклав власну стратегію дослідження давніх текстів, із наголосом на структурі їхнього розуміння. Аст зазначає: «Отже, розуміння давніх письменників є потрійним: 1) історичним, стосовно змісту їхніх творів, який є або художнім і науковим, або антикварним у найширшому сенсі слова; 2) граматичним, стосовно їхньої форми або мови та викладу; 3) духовним, стосовно духу окремого письменника та всієї давнини» (Ast, 1808a, S. 177). Згідно з Астом, найвищий статус має духовне розуміння, оскільки саме воно об'єднує два інші, бо надає можливість наблизитись до гармонійного духовного життя, втіленого в цьому тексті: «Третє, духовне розуміння є справжнім і вищим, в якому історичне і граматичне проникають одне в одне. Історичне розуміння розпізнає, що створив дух, граматичне — як він це створив, а духовне повертає те, що і як, зміст і форму, до їхнього первісного, гармонійного життя в душі» (Ast, 1808a, S. 177). Аст наполягає на тому, що інтерпретатор не повинен обмежитись історичним і граматичним розумінням тексту, оскільки ці модальності розуміння лише наближають до оцієї духовної гармонії, але не здатні її надати, тому духовне розуміння є тією вищою точкою інтерпретації, яка власне завершує герменевтичне дослідження, бо надає, нарешті, відчуття гармонії, тобто повноти первинного, завершеного цілого. Аст розумів «первинну гармонію в душі» як такий стан розуміння давнього тексту, коли інтерпретатор відтворює задум творця, автора давнього тексту. Німецький філолог вважав, що дослідник мусить шукати саме такої, первинної, визначальної

гармонії між текстом і його автором, а не розглядати їх у відриві один від одного.

Справжня філологія повинна шукати отакої гармонійної єдності, бо, як неодноразово підкреслював Аст, у багатьох своїх працях, лише цілісне бачення та пізнання давньої, античної культури уможливило появу «духу класичного світу». Філологія не повинна виконувати роль суто історичної, антикварної науки чи обмежуватись вивченням класичних мов. Аст переконаний у тому, що «знання античності не має значення та істини, якщо воно сприймає окремі елементи лише фактично й емпірично, не визнаючи їхнього вищого і справжнього значення в ідеї цілого; так само беззмістовним і мертвим є суто наукове вивчення мови, яке не визнає і не тлумачить мову як орган духу, а розглядає її в атомістичній окремішності як щось, що не може бути пов'язане з чимось вищим, тобто як випадкове і сліпе» (Ast, 1808b, S. 2). І далі німецький філолог формулює базовий принцип філософських уявлень про історію людства, який, водночас, виконує і герменевтичну функцію: «Вся історія людства — це одна історія, в якій ідея людства втілюється та розкривається в часі. Один елемент, таким чином, тісно пов'язаний з іншим; вони взаємно обумовлюють один одного, так само як і просторове існування людей на Землі. Бо ми розуміємо дух і характер нашого світу, як і стародавнього світу, лише тоді, коли розглядаємо його разом з іншими періодами людської історії (тобто з елементами людства) та досліджуємо його сутність в ідеї всієї історії людства, розглядаючи таким чином індивіда та окреме як гармонійну частину цілого; так само, як ми визнаємо просторове існування народу, його регіону, його клімату, його ґрунту тощо лише через ідею самої Землі» (Ast, 1808b, S. 2)¹⁷.

¹⁶ Як зазначають французькі дослідники Філіп Лаку-Лабарт і Жан-Люк Нансі, у середовищі німецьких романтиків виник своєрідний культ літератури, культ письменника, поета, які мусять не лише продукувати тексти, філігранно оброблені, а й здійснювати соціальну місію. Отож для романтиків письменник — «більше» ніж літератор, він провідник до кращого соціального світу, тобто письменник — це новий месія: «Незалежно від форми, яку вона (література. — В. К.) приймає, їхні літературні амбіції завжди є результатом їхнього прагнення до абсолютно нової соціальної функції для письменника — того письменника, який для них був персонажем, що мав з'явитися... і, отже, до іншого суспільства» (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1988, p. 6).

¹⁷ Аст наголошує на людстві як певній цілісності, яка проявляє і утверджує себе в кожному періоді історії, кожній культурній формі: «Вся історія людства — це одна історія, в якій ідея людства втілюється та розкривається в часі. Один елемент, таким чином, тісно пов'язаний з іншим; вони взаємно обумовлюють один одного, так само як і просторове людське існування на Землі. Бо ми розуміємо дух і характер нашого світу, як і стародавнього світу, лише тоді, коли розглядаємо його разом з іншими періодами людської історії (тобто з елементами людства) та досліджуємо його сутність в ідеї всієї історії людства, розглядаючи таким чином індивіда та окремі форми як гармонійну частину цілого; так само, як ми визнаємо просторове існування народу, його регіону, його клімату, його ґрунту тощо лише через ідею самої Землі» (Ast, 1808b, S. 2).

Аст не зупиняється на цьому й обґрунтовує ідею домінування цілого над окремими індивідуальними формами ще й метафізичними аргументами. Зокрема, він пише: «Однак сам Універсум слід розглядати як нескінченний епос, тобто як нескінченність продуктів, що організовуються внутрішньою силою, які переплітаються в одне ціле, один організм, так що кожен продукт, який є щось окреме, підпорядковується цілому, яке ми уявляємо як необхідність у його протилежності окремому та вільному, і не здається абсолютно сформованим самим собою» (Ast, 1805, S. 7).

Після таких вказівок щодо взаємодії цілого та його частин, загального духу культури та окремих давніх артефактів, співвідношення мови як форми організації текстів і духу мови, що унаочнює цілісність певної культури, Аст підійшов до формулювання знаменитого герменевтичного кола. Ясно, що для Аста це коло є відповіддю на питання: як, якими шляхами дослідник може досягти бажаної гармонії, яким чином він може подолати дистанцію між собою (інтерпретатором), давнім текстом і його автором.

Герменевтичне коло і є тим методологічним інструментом, за допомогою якого інтерпретатор спроможний відповісти на це питання. Отож, Аст зазначає: «Основним законом усього розуміння і пізнання є пошук духу цілого в окремому і розуміння окремого через ціле; перше є аналітичним, друге — синтетичним методом пізнання. Але обидва вони існують тільки разом і один через одного, так само як ціле неможливо уявити без окремого як його складової, окреме неможливо уявити без цілого, як сфери, в якій воно існує. Жоден з них не є першим, оскільки обидва є взаємозалежними і самі по собі є гармонійним життям: отже, не можна по-справжньому пізнати дух будь-якої давнини, якщо ми не розуміємо його в окремих проявах, у творах давніх письменників, і навпаки, дух письменника не можна зрозуміти без духу цієї давнини» (Ast, 1808a, S. 178–179). І далі німецький філолог простежує взаємодію цілого і частини на різних рівнях інтерпретації текстів, включно з вимогою до кожного окремого тексту враховувати його (цього конкретного тексту) індивідуальну цілісність, яка усвідомлюється як інтуїція, відчуття, або й ідея твору. Тому для розуміння індивідуальності письменника чи філософа необхідно «розуміння особливого духу епохи,

в якій жив письменник, індивідуального духу самого письменника, знання освіти та зовнішніх життєвих обставин, що вплинули на його освіту тощо» (Ast, 1808a, S. 182). Аст апелює до характерної для романтизму віри в те, що кожний твір, навіть якщо це давній, класичний текст, має завершеність, цілісність, «достукатись» до якої можна лише за умов, коли інтерпретатор долає межі тексту, вивчає його контекст, тобто ті життєві обставини, і освіту також, що вплинули на автора. Аст твердо переконаний у дієвості такого підходу, оскільки це шлях, яким рухається інтерпретатор, — це і є герменевтичне коло.

І лише після цього можна розпочинати аналітичний розгляд тексту, препарування його частин задля кращого розуміння кожної такої частини з тим, щоб здійснити належний синтез проінтерпретованого тексту у нову, проявлену, зрозумілу цілісність.

3. Шеллінг про герменевтику мистецьких артефактів: некласичні мотиви

У певному аспекті до розроблення герменевтики, хоча й опосередковано, долучився Фрідріх Шеллінг (1775–1854), філософський наставник Аста, про якого німецький філолог завжди висловлювався з великою повагою, підкреслюючи його вчення про Абсолют як сутність, у якій протилежності існують синкретично. Аст розглядає Шеллінга як завершальний акорд тогочасної філософії, оскільки він долає суб'єктивізм трансцендентального ідеалізму Йогана Фіхте, постулюючи тотожність суб'єктивного та об'єктивного, яка (тотожність) постає як індіферентний до цих розрізнень Абсолют. Аст визначає цю позицію як абсолютний ідеалізм, що отримав свій розвиток у Гегеля. Для німецького філолога спекулятивна філософія Гегеля не є щось самостійне, а лише подальша філіація ідей Шеллінга, його вчення про Абсолют (Ast, 1825, S. 428–440).

Отже, Шеллінг суттєво вплинув на філософські погляди Аста, особливо це кидається у вічі, коли розглядаємо естетику німецького філолога. У естетиці Аст відтворював шеллінґіанське розуміння природи краси, класичного мистецтва, ролі генія в мистецтві, а також уявлення Шеллінга про мистецтво як автономний феномен, який не редукується до будь-яких інших проявів духу.

Та нас цікавить не філософський вплив Шеллінга на Аста, а його (Шеллінга) герменевтична теорія — вочевидь дітище не основне для його філософування, та вельми цікаве і продуктивне. Власне своє вчення про інтерпретацію Шеллінг сформулював у кількох працях, найголовнішою у цьому плані є «Система трансцендентального ідеалізму» (1800)¹⁸. Саме у цьому творі німецький філософ сформулював теорію інтерпретації мистецького артефакту. Ця теорія тісно пов'язана з його філософією мистецтва, загальним розумінням сутності продукування «світу речей», залежності останнього від творчої активності суб'єкта, взаємодії суб'єктивного й об'єктивного моментів у творчому акті. Отож, Шеллінг зазначає таке: «Так само і з кожним справжнім витвором мистецтва, в якому нібито міститься нескінченна кількість намірів, можливі нескінченні тлумачення (*unendlichen Auslegung*), при цьому ніколи не можна сказати, чи ця нескінченність притаманна самому митцю чи лише витвору мистецтва. Натомість у продукті, який лише імітує витвір мистецтва, наміри і правила лежать на поверхні і здаються настільки обмеженими й визначеними, що продукт є не чим іншим, як правильним відбитком свідомої діяльності митця, і є лише об'єктом для роздумів, але не для споглядання, яке полюбає заглиблюватись у те, що споглядає, і здатне вдовольнятись лише нескінченністю» (Schelling, 1907, S. 294). Тобто Шеллінг підкреслює нескінченну можливість інтерпретацій мистецького артефакту як умови можливості його існування. В іншому місці трактату він знову наголошує на цьому аспекті мистецького твору, акцентуючи увагу на скінченності будь-якої можливої інтерпретації. З цього випливає неможливість досягнути мистецький твір у якомусь завершеному, «повному» розумінні: «Митець, здається, у своєму творі, крім того, що вклав у нього зі свідомим наміром, інстинктивно зобразив нескінченність, яку не здатне повністю досягнути жодний скінченний розсуд (*endlicher Verstand*)» (Schelling, 1907, S. 293).

Філософ-романтик (принаймні у період написання цього трактату) Шеллінг постійно

підкреслював, що така поліфонічність інтерпретацій стосується мистецького артефакту, оскільки лише такий артефакт є продуктом «свідомо-несвідомої» продуктивної активності геніального митця. Шеллінг наполягав на тому, що у випадку геніальної творчості ми маємо справу зі складною взаємодією скінченності мистецького продукту (що визначається його задумом, сюжетом, правилами мови, технічними моментами творчого акту тощо) та нескінченності, яка характерна для мистецького шедевр як діяння генія. Це увиразнюється в глибині змісту шедевр, емоційному враженні від його споглядання, переживання, що породжує потребу інтерпретацій із метою глибшого його розуміння. Крім того, Шеллінг наголошує на тому моменті, що ми до кінця не зрозуміємо, хто є автором цих «смыслових глибин», незавершеності мистецького артефакту — геніальний митець чи сам артефакт, який опиняється в середовищі, де його споглядають, насолоджуються, намагаються його інтерпретувати, бо це він, цей артефакт, шедевр, містить ті сенси, які не є авторськими, принаймні під час творіння цього шедевр автор не усвідомлював ніяких потенційних сенсів, не пов'язував із ними задум мистецького артефакту. Ці сенси не відповідають задуму творця, вони «влетіли» в мистецький продукт як щось неочікуване, звісно, за участі творця (бо це його дітище) та без свідомого авторського покладання цих сенсів, тим паче, контролю над ними. Згідно з Шеллінгом, мистецький артефакт веде «власне життя» в аурі сприйняття, інтерпретації та обговорень.

Як бачимо, Шеллінг сформулював вельми цікаву, у певних аспектах «некласичну», версію герменевтики, яка, з одного боку, продовжує ідеї романтиків, з іншого, «перевершує» їх, оскільки німецький філософ наголошує на автономності мистецького артефакту, можливості різних інтерпретацій, відтак, його (артефакту) відкритості, незавершеності. Шеллінг не вбачав за можливе стверджувати досяжність «повної», доконечної інтерпретації мистецького продукту. При цьому неважливо, йдеться про давній текст, давні мистецькі артефакти, чи сучасні продукти мистецької творчості. Геній продукує (свідомо-несвідомо) мистецькі шедеври, що характеризуються своєю відкритістю для багатьох інтерпретацій.

Такі герменевтичні настанови вочевидь не відповідали підходам Аста, для якого герме-

¹⁸ До питання інтерпретації Шеллінг повертається і пізніше, у лекціях із філософії мистецтва та філософії міфології. Лекції з філософії міфології варті окремої уваги саме з позиції герменевтики. Проте це питання потребує додаткового, ґрунтовного вивчення.

невтика на вищому, духовному рівні мусить зрозуміти давній текст як «первинну гармонію в душі», тобто «докопатися», дійти його правильного розуміння. Для Шеллінга така можливість принципово недосяжна, і неважливо, йдеться про давні артефакти чи сучасні продукти мистецької творчості — всі продукти мистецтва для свого розуміння потребують значних зусиль із боку реципієнтів, як читачів, слухачів, так і дослідників. Та будь-які зусилля не матимуть очікуваного результату — повного, завершеного розуміння мистецького продукту, оскільки останній сам по собі, за способом свого існування, не має завершеності.

4. Шлегель про герменевтику мови, компаративістику і «нову міфологію»

Фрідріх Шлегель (1772–1829) є відомою постаттю в німецькому романтизмі; автор знаменитого психологічного роману «Люцінда»; знаний дослідник давніх мов і літератур народів світу; розробник компаративного методу та герменевтичних прийомів аналізу мистецьких формотворень¹⁹.

Компаративний метод німецький романтик застосовував у багатьох працях, зокрема у творі «Мова та мудрість індійців» (1808), де наголошує на спорідненості багатьох слів і граматичних структур грецької, перської, латинської, німецької мови з санскритом. Про це він пише таке: «Давньоіндійський санскрит, тобто розвинена або досконала мова... має найбільшу спорідненість із римською та грецькою мовами, а також із германською та перською. Подібність полягає не лише у великій кількості спільних із ними коренів, а й поширюється на найглибшу структуру та граматику. Отже, ця подібність не є випадковою, яку можна пояснити інтерференцією, а суттєвою, що вказує на спільне походження. Порівняння також показує, що індійська мова є старшою, а інші — молодшими та походять від неї» (Schlegel, 1808, S. 3).

Шлегель робить спробу виявити спорідненість між релігійними і міфологічними систе-

мами давніх культур. У душі німецького романтизму Шлегель стверджує спорідненість структурних елементів, притаманних кожному міфу, а саме — нордичних, індійських і сучасних. Автор «Люцінди» наголошує, що дослідження міфів потребує як компаративних методів, так і належної естетичної оцінки. Саме естетичні конотації є базовим виміром міфів, оскільки відчуття краси, захоплення міфом, безпосередня реакція на його сюжети, образи становить квінтесенцію будь-якого міфу. Шлегель акцентує на винятковій значущості мистецтва, особливо поезії у генерації та «підтримці» міфології.

Як давні міфи, так і сучасні, зокрема ті, які ще треба створити, є творіннями митців, навіть тоді, коли ми цього достеменно не знаємо, як-от у випадку античних чи середньовічних міфів, хто є їхнім творцем. Та будь-які міфи, їхня генеза тісно пов'язані зі свідомо-несвідомою творчістю митців²⁰.

Шлегель закликає сучасних митців до творіння нової, сучасної міфології, без якої мистецтво, культура позбавлені життєтворчої сили, енергії справжнього буття. Про це він пише у «Промові про міфологію» (1800): «Я стверджую, що нашій поезії бракує центрального фокусу, яким для античності була міфологія, і все суттєве, в чому сучасна поезія поступається античній, можна підсумувати словами: у нас немає міфології. Але я додам, що ми близькі до того, щоб її отримати, або, краще сказати, настав час, щоб ми серйозно взялися за її створення. Адже вона прийде до нас зовсім іншими шляхами, як і давня міфологія, яка була першоцвітом юнацької фантазії, безпосередньо пов'язаною з найближчим і найжиттєздатнішим елементом чуттєвого світу» (Schlegel, 1967b, S. 311). Шлегель підкреслює, що нова міфологія мусить генеруватись духом і втілюватись у творах мистецтва. Романтичні митці мають величну місію — творити нові міфи, надавати їм вишуканої форми, розуміючи, що саме міфи є справжнім

¹⁹ Ми зосередимось на Фрідріху Шлегелі, чудово розуміючи його тісні зв'язки зі старшим братом Августом Шлегелем (1767–1845), який також доклав чималих зусиль до розроблення низки гуманітарних напрямів, часто разом із Фрідріхом або самостійно. Проте обставини склалися так, що Август, до певної міри, є менш відомим і тому залишається дотепер у тіні молодшого брата.

²⁰ Шлегель був одним із активних провайдерів ідеї несвідомого, поряд із Шеллінгом та іншими представниками романтизму. Можна згадати Франца фон Баадера, Генріха фон Шуберта, Паула Трокслера, Карла Густава Каруса, Едуарда фон Гартмана та ін. Ґрунтовний огляд дослідження несвідомого в філософії, психології, фізіології в XIX ст. здійснив Гартман, див.: (Hartmann, 1901). Сучасний погляд на становлення ідеї несвідомого, зокрема в середовищі романтиків, добре репрезентує відоме дослідження Генрі Елленберґера, див.: (Ellenberger, 1994).

джерелом натхнення, творчості. Отож, німецький романтик зазначає: «Нова міфологія повинна виринути з найглибшого духу; вона повинна бути найштучнішим (künstlichste) з усіх творів мистецтва, бо вона повинна охопити всі інші, стати новим ложем і вмістилищем для стародавнього вічного джерела поезії і навіть нескінченним віршем, який приховує зародки всіх інших віршів» (Schlegel, 1967b, S. 311). Натхненні слова!

Вочевидь для німецького романтика міф — це майже жива істота, що активно долучається до творення нашого світу, принаймні є тією духовною основою, яку неможливо сконструювати суто раціонально, як неможливо раціональними аргументами спростувати міф, здолати міфологію. Міф умирає тоді, коли його не практикують у житті, коли втрачає сили впливу на людську свідомість і не культивується у мистецтві, зазнаючи трансформації у бік літературного тропу (метафори, метонімії), алегорії. Або міф постає як символ, значення якого не зовсім очевидне, тож потребує інтерпретації, роз'яснення²¹. За таких умов міф переміщується з осердя свідомості й мистецтва на їхню периферію, а то й узагалі у забуття. Шлегель наголошує, що смерть міфів породжує нагальну потребу у творенні нових. Людський світ, особливо мистецтво, без міфологічного елементу неможливі. Розкрити міф, збагнути його смислові глибини, можливо не за допомогою філософської рефлексії (це потрібно, та цього недостатньо), а прийомами інтерпретації, які повинні розглядати міф як естетичне явище, що, звісно, має різні конотації (релігійні, культурні, соціальні, політичні, про що нагадує Шлегель), та головною його рисою є краса, довершеність.

Водночас Шлегель привертав увагу до важливого аспекту мистецького твору — його незавершеності, певної фрагментарності, що уможливило нескінченну глибину твору мистецтва, пов'язуючи її, як і Шеллінг, із несвідомою продуктивною силою уяви творця²².

²¹ Символ виникає з міфу, коли останній втрачає безпосередню силу впливу на своїх adeptів. Це, так би мовити, «вторинна рефлексія» над міфологічним сюжетом, його героями і богами. Тому символ — це вже не міф, а його метаморфоза, водночас міф повністю не унаочнюється в символі.

²² Шлегель пропонує цікаве (і дещо іронічне) визначення «фрагмента»: «Фрагмент, як і невеликий твір мистецтва, має бути повністю відокремлений від навколишнього світу та завершений у собі, як їжак» (Schlegel, 1967a, S. 196).

5. Шляєрмахер про герменевтику як мистецтво і науку

Центральну роль у формуванні герменевтики у першій третині XIX ст. відіграв Шляєрмахер, що приєднався до холистичної герменевтики Аста, її підтримав, визнаючи, що його колега раніше нього розпочав студіювати проблематику інтерпретації. Тому не дивно, що Шляєрмахер у своїх герменевтичних студіях, зокрема лекціях, неодноразово посилався на Аста як свого попередника у справі розроблення герменевтичної методології. Про високу оцінку цієї методології, особливо герменевтичного кола, Шляєрмахер писав так: «Герменевтичний принцип, викладений паном Астом і у певних аспектах ним розвинутий, де ціле розуміється з часткового, як і часткове можна зрозуміти лише з цілого, має такий масштаб для будь-якого мистецтва і є настільки безумовним, що навіть перші операції не можуть бути здійснені без його застосування; більше того, значна кількість герменевтичних правил більш-менш базується на ньому» (Schleiermacher, 2002, S. 625). Така висока оцінка герменевтичних здобутків Аста не випадкова, якщо зважати на подальший розвиток герменевтики у працях і лекціях Шляєрмахера.

Герменевтичне вчення Шляєрмахера має певну тяглість, а саме — відчутним є вплив Йогана Гердера, його вчення про мову як осердя людського мислення. Шляєрмахер пристає до цієї ідеї, що зумовлює його переконання в тому, що герменевтика мусить зосереджуватись на інтерпретації мовленнєвих висловлювань, тобто її предметною сферою є лінгвістичні (граматичні, як підкреслює німецький учений) аспекти того, що потребує свого розуміння. При цьому Шляєрмахер акцентує увагу на універсальності герменевтики, оскільки її прийоми цілком можливо застосовувати до будь-яких писемних джерел — Біблії, філософських і літературних текстів. Усі ці тексти мають лінгвістичну природу, що уможливило їхнє розуміння, водночас таке розуміння вельми проблематичне, оскільки людям, їхній мові, притаманне досить широке розмаїття тих смислів, які вони вкладають у власні мовленнєві акти, тексти тощо. Тому, зазначає Шляєрмахер, «строга практика передбачає, що непорозуміння виникає саме по собі, а розуміння має бути бажаним і розшукуваним у кожному моменті» (Schleiermacher, 1838,

S. 30). Це розкриває ще одну цікаву рису герменевтичних студій німецького богослова: інтерпретатор не повинен шукати істину, він мусить розкривати смисли, значення тексту, який перебуває у фокусі уваги інтерпретатора. А це залежить від контексту, якщо це стародавній текст, то історичного контексту, який треба завжди враховувати при інтерпретації — стійке герменевтичне правило Шляєрмахера.

Та Шляєрмахер не зупиняється на лінгвістичній інтерпретації (*die grammatische Auslegung*), а намагається з'ясувати психологічні засади інтерпретації (*die psychologische Auslegung*). Психологічні аспекти тлумачення відштовхуються від усвідомлення особливостей людського сприйняття і розуміння мови і текстів, яке ґрунтується як на спільності людської природи, що уможливорює розуміння навіть давніх текстів, так і індивідуальному розрізненні досвіду, мови, що унеможливорює правильне розуміння, принаймні його суттєво ускладнює. Та Шляєрмахер вельми оптимістично сприймає цей парадокс, акцентуючи на тому, що саме єдність людської природи уможливорює базову герменевтичну вимогу: інтерпретатор мусить спрямувати свої зусилля на те, щоб зрозуміти текст, навіть якщо це давній текст, краще, ніж його розумів автор, творець цього тексту. Тож інтерпретатор здатний подолати історичну дистанцію між собою і текстом та віднайти правильне його розуміння. Таким чином, індивідуальні розрізнення ускладнюють інтерпретацію, однак не здатні її доконечного унеможливити.

За життя Шляєрмахера його герменевтичні студії не були широко відомими (за невеличкими винятками), на противагу його перекладам, коментарям Платона та вченню про релігію та церкву ²³. Вперше герменевтичні праці Шляєрмахера надрукували в 1838 р.,

²³ Шляєрмахер добре відомий своїми перекладами Платона на німецьку мову, ґрунтовними коментарями майже до всіх діалогів видатного філософа давньої Еллади. Відомі його лекції про Платонову філософію, де уважно розглядаються різні етапи цієї філософії, відмінність між цими етапами. Шляєрмахер особливо наголошує на «сократівських діалогах», вважаючи їх базовими для творчості Платона, оскільки «Апологія Сократа», «Федон», «Бенкет», «Критон», «Евтифрон», «Федр» та ін. окрім тематичної єдності (захист Сократа або його активна участь у обговоренні тематики) демонструють вишукану форму діалогу, знамениту сократичну іронію, діалектику. Ці дослідження Шляєрмахера не втратили своєї ваги дотепер (Schleiermacher, 1996).

коли вдалося зібрати майже всі відомі на той час тексти, пов'язані з розмислами німецького богослова про герменевтику. Йдеться про тексти, які отримали назву «Герменевтика та Критика». Окрім того, Шляєрмахер читав ще й лекції з теології та герменевтики, які вийшли друком значно пізніше. Зараз ми маємо у своєму розпорядженні значно більший корпус герменевтичних текстів, надрукованих у останньому зібранні праць німецького богослова.

Кидається у вічі одна цікава обставина: німецький богослов не надавав своїм герменевтичним студіям якогось особливого значення, принаймні не вважав за потрібне їх оприлюднювати. Мабуть ці студії відігравали роль своєрідної методологічної «лабораторії», в якій відпрацьовувались прийоми інтерпретації класичних текстів. Особливо це стосується праць Платона, причому як його перекладів, так і коментарів до них ²⁴.

Хоча варто зазначити, що отаке ставлення (так би мовити, «інструментальне») до герменевтики притаманне переважній більшості німецьких романтиків, хто займався цією тематикою. У цьому плані можна згадати критика раціоналізму Йогана Гамана; Карла Філіпа Моріца, його студії з мови, алегорії, стилю і міфології; предтечу німецького романтизму Йогана Гердера, його вчення про мову, національні літератури, а також відомих романтиків Жана-Поля, Новалиса, Фрідріха Гельдерліна, Генріха фон Клейста та ін. ²⁵

²⁴ Принципове значення для герменевтичного вчення Шляєрмахера, його систематизації та подальшого розвитку мали теоретичні зусилля його учня і послідовника Августа Бьока (1785–1867). Цей учений виклав герменевтику у великій праці «Енциклопедія та методологія філологічних наук» (1877). Прикметно, що герменевтиці і критиці текстів (як невід'ємній частині герменевтики) присвячено два чималі розділи цієї праці, див.: (Voesckh, 1886, S. 79–254). Німецький методолог виокремлює чотири види герменевтики: 1) граматичну; 2) історичну; 3) індивідуальну; 4) загальну. Характерно, що така класифікація враховує герменевтичні здобутки Шляєрмахера, на якого Бьок часто посилається. Як вважають деякі дослідники, увага до герменевтичного спадку Шляєрмахера суттєво посилилась завдяки цій праці.

²⁵ Генріх фон Клейст (1777–1811) є автором цікавої невеличкої розвідки «Про поступове формування думок під час мовлення» (1811), де аналізується значення мови, мовлення для зародження думки. Клейст обстоює позицію щодо неможливості мислити в «обхід» мовлення, спілкування. Будь-яка думка «до» мовленнєвого оформлення розмита, хаотична і фактично позбавлена сенсу. СENS з'являється одночасно з мовленнєвим актом. Тому розуміння залежить не від «чистих думок», а від мовлення.

Вочевидь для романтично налаштованих філософів, богословів, літераторів тієї доби герменевтичні студії не були особливо популярним напрямом досліджень. Як ми показали, більшою мірою такі дослідження відбувалися у рідкісній філологічній розробці, перекладах, коментарів давніх текстів. Отож, для німецьких романтиків герменевтика не мала якогось вагомого філософського значення, водночас її науковий статус також викликав певні сумніви, оскільки вона більшою мірою тяжіла до мистецтва, точніше, *майстерного* застосування правил і процедур інтерпретації до досліджуваного тексту або тексту, який підлягав перекладу і коментарю. Німецькі романтики виявили тісний взаємозв'язок між інтерпретацією, перекладом і коментарем класичних, давніх текстів. Більшість із тих, хто хоча б фрагментарно писав про герменевтику, мала перекладацьку практику.

Отож, підбиваючи підсумки романтичного періоду герменевтики, можна було б визначити його як «філологічно-естетичну герменевтику», для якої характерне розроблення прийомів для досконалого, повного розуміння класичних текстів, занурення у міфологічні

глибини давніх епох, а також конструювання «нової міфології». Крім того, герменевтичні студії німецьких романтиків кинули виклик домінуванню спекулятивних філософських систем, хоча це стало очевидним не одразу, а пізніше, після краху цих систем, особливо занепаду абсолютного ідеалізму Гегеля²⁶.

Та нас більше цікавить наступний етап, період розвитку герменевтики, а саме ті «філософські події», концептуальні зрушення у герменевтичних підходах, які пов'язані зі змінами в європейській філософії в останні десятиліття XIX ст., і особливо у XX ст. Ці зрушення простежимо в наступних статтях.

²⁶ Занепад німецького ідеалізму, особливо системи Гегеля, не свідчив про цілковиту відмову європейської філософії від його здобутків. Тому не дивно, що у другій половині XIX ст., окрім німецького неокантіанства, з'явилися нові послідовники Гегеля. Таких прибічників подібаємо у різних країнах — Англії, Італії, Франції, США та ін. А в першій половині XX ст. на арену філософування вийшла когорта так званих неогегельянців. Дехто з них (Георг Лассон, Жан Іпполіт, Александр Кожев) займався питаннями герменевтики, принаймні в інструментальному плані, з метою перекладу та дослідження текстів Гегеля. У цьому аспекті цікавими є міркування Іпполіта, пов'язані з перекладом «Феноменології духа» на французьку мову, а пізніше з його дослідженням цього трактату.

Список посилань

- Орос, М. В. (1998). Вчення про синтаксис в античному мовознавстві. У *Проблеми романо-германської філології* (с. 90–98). Ужгородський державний університет.
- Яцків, О. М. (2015). До питання лінгвістичного вчення Аполлонія Дискола. *Сучасні дослідження з іноземної філології*, 13, 264–269.
- Ast, Fr. (1805). *System der Kunstlehre oder Lehr-und Handbuch der Aesthetik zu Vorlesungen und zum Privatgebrauche entworfen*. Bei J. C. Hinrichs.
- Ast, Fr. (1808a). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
- Ast, Fr. (1808b). *Grundriss der Philologie*. Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
- Ast, Fr. (1825). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bei Joseph Thomann, Buchdrucker und Buchhändler.
- Boeckh, A. (1886). *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (Hrsg. von Ernst Bratuschek, 2. Aufl.). Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Dockery, D. S. (1992). *Biblical interpretation then and now: contemporary hermeneutics in the light of the early church*. Baker Book House.
- Donington, R. (1974). *Wagner's "Ring" and its Symbols. The Music and the Myth*. Faber and Faber 3 Queen Square.
- Ellenberger, H. (1994). *The Discovery of the Unconscious: History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Fontana Press.
- Grimm, J. (1875). *Deutsche Mythologie*. 3 Bde. Bd. I. Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Hartmann, E. von. (1901). *Die moderne Psychologie: eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. Verlag von Hermann Haacke.
- Hartwich, W.-D. (2000). *Deutsche Mythologie. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion*. Philo.
- Hölsle, V. (2018). *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Lacoue-Labarthe, Ph., & Nancy, J.-L. (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. State University of New York Press.
- Leyh, G. (2019). *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. University of California Press.
- Montague, G. T. (1997). *Understanding the Bible: a basic introduction to biblical interpretation*. Paulist Press.
- Philo of Alexandria. (2010). *The Works of Philo Judaeus*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Piennisch, M. (2022). *Biblische Hermeneutik in Geschichte und Gegenwart: Ein Überblick*. LIT Verlag.
- Pfeiffer, R. (1968). *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1980). *Essays on Biblical Interpretation*. Fortress Press.
- Sallustius. (1966). *Concerning the Gods and the Universe* (Edited with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock). Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Schelling, Fr. W. J. (1907). *System des transzendentalen Idealismus*. In *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Auswahl in drei Bänden* (Bd. 2, S. 2–308). Eckardt.
- Schlegel, Fr. (1808). *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte*. Bei Mohr und Zimmer.

- Schlegel, Fr. (1967a). Fragmente [Athenäums-Fragmente. Mit Beiträgen von August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schleiermacher und Novalis]. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Bd. 2, S. 165–256). Paderborn.
- Schlegel, Fr. (1967b). Rede über die Mythologie. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Bd. 2, S. 311–329). Paderborn.
- Schleiermacher, Fr. (1838). *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke*. Bei G. Reimer.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (1996). *Über die Philosophie Platons: Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828)*. *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823)*. Felix Meiner Verlag.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (2002). Über den Begriff der Hermeneutik. Zweite Abhandlung (vorgetragen am 22. Oktober 1829). In *Friedrich Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 11* (Herausgegeben von Hermann Fischer, Ulrich Barth, Konrad Cramer, Günter Meckenstock, Kurt-Victor Selge). Schriften und Entwürfe, Walter de Gruyter.
- Wolf, Fr. A. (1807). Darstellung der Alterthums-Wissenschaft. In *Museum der Alterthums-Wissenschaft (Herausgegeben von Friedrich August Wolf, Philipp Buttmann)* (Bd. 1, S. 1–145). In der Realschulbuchhandlung.

References

- Ast, Fr. (1805). *System der Kunstlehre oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik zu Vorlesungen und zum Privatgebrauche entworfen*. Bei J. C. Hinrichs.
- Ast, Fr. (1808a). *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*. Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
- Ast, Fr. (1808b). *Grundriss der Philologie*. Bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
- Ast, Fr. (1825). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Bei Joseph Thomann, Buchdrucker und Buchhändler.
- Boeckh, A. (1886). *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (Hrsg. von Ernst Bratuschek, 2. Aufl.). Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- Dockery, D. S. (1992). *Biblical interpretation then and now: contemporary hermeneutics in the light of the early church*. Baker Book House.
- Donington, R. (1974). *Wagner's 'Ring' and its Symbols. The Music and the Myth*. Faber and Faber 3 Queen Square.
- Ellenberger, H. (1994). *The Discovery of the Unconscious: History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. Fontana Press.
- Grimm, J. (1875). *Deutsche Mythologie*. 3 Bde. Bd. 1. Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Hartmann, E. von. (1901). *Die moderne Psychologie: eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*. Verlag von Hermann Haacke.
- Hartwich, W.-D. (2000). *Deutsche Mythologie. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion*. Philo.
- Hösl, V. (2018). *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Lacoue-Labarthe, Ph., & Nancy, J.-L. (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. State University of New York Press.
- Leyh, G. (2019). *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. University of California Press.
- Montague, G. T. (1997). *Understanding the Bible: a basic introduction to biblical interpretation*. Paulist Press.
- Oros, M. V. (1998). Vchennia pro syntaksys v antychnomu movoznavstvi [The Doctrine of Syntax in Ancient Linguistics]. In *Problemy romano-hermanskoi filolohii [Problems of Romano-Germanic Philology]* (pp. 90–98). Uzhgorod State University [in Ukrainian].
- Philo of Alexandria. (2010). *The Works of Philo Judaeus*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Piennisch, M. (2022). *Biblische Hermeneutik in Geschichte und Gegenwart: Ein Überblick*. LIT Verlag.
- Pfeiffer, R. (1968). *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1980). *Essays on Biblical Interpretation*. Fortress Press.
- Sallustius. (1966). *Concerning the Gods and the Universe* (Edited with Prolegomena and Translation by Arthur Darby Nock). Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Schelling, Fr. W. J. (1907). System des transzendentalen Idealismus. In *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Werke. Auswahl in drei Bänden* (Bd. 2, S. 2–308). Eckardt.
- Schlegel, Fr. (1808). *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde. Nebst metrischen Uebersetzungen indischer Gedichte*. Bei Mohr und Zimmer.
- Schlegel, Fr. (1967a). Fragmente [Athenäums-Fragmente. Mit Beiträgen von August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schleiermacher und Novalis]. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Bd. 2, S. 165–256). Paderborn.
- Schlegel, Fr. (1967b). Rede über die Mythologie. In *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: Kritische Neuausgabe* (Bd. 2, S. 311–329). Paderborn.
- Schleiermacher, Fr. (1838). *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke*. Bei G. Reimer.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (1996). *Über die Philosophie Platons: Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804–1828)*. *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823)*. Felix Meiner Verlag.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (2002). Über den Begriff der Hermeneutik. Zweite Abhandlung (vorgetragen am 22. Oktober 1829). In *Friedrich Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 11* (Herausgegeben von Hermann Fischer, Ulrich Barth, Konrad Cramer, Günter Meckenstock, Kurt-Victor Selge). Schriften und Entwürfe, Walter de Gruyter.
- Wolf, Fr. A. (1807). Darstellung der Alterthums-Wissenschaft. In *Museum der Alterthums-Wissenschaft (Herausgegeben von Friedrich August Wolf, Philipp Buttmann)* (Bd. 1, S. 1–145). In der Realschulbuchhandlung.
- Yatskiv, O. M. (2015). Do pytannia lnhvistychnoho vchennia Apollonii Dyskola [On the issue of the linguistic teachings of Apollonius Dyscolus]. *Suchasni doslidzhennia z inozemnoi filolohii [Modern studies in foreign philology]*, 13, 264–269 [in Ukrainian].

Viktor Kozlovskyi

THE CONCEPTUAL EVOLUTION OF HERMENEUTICS: FROM EXEGESIS TO PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND DECONSTRUCTION

Article one. From exegesis to the hermeneutics of the German Romantics

Our research into the conceptual evolution of hermeneutics involves the preparation of several articles. The first article begins with an analysis of the formation of hermeneutics in the ancient world, in particular as the exegesis of sacred texts, especially the Bible. In this context, we emphasize the significance of the exegetical methods employed by the ancient Jewish theologian and philosopher Philo of Alexandria. Attention is drawn to the philological, grammatical, and critical studies of the scholars of the Library of Alexandria (3rd century BC – 3rd century AD), with particular emphasis on the grammatical studies of Apollonius Dyscolus. All of these studies, in one way or another, influenced the subsequent development of European philology, grammar, and hermeneutics. It is noted that the first period of hermeneutics can be characterised as “exegesis of sacred texts”. At the same time, ancient scholars engaged in philological and critical studies of ancient literature (especially the Homeric epics), as well as the study of language and its grammatical structure. The achievements of this period retained their influence on the medieval and subsequent exegesis of the Bible and other texts. The next distinct stage in the formation of hermeneutics is the era of Romanticism. The article examines the achievements of German Romantics, who, as is well known, paid particular attention to the national roots of art, the study of national folklore, and medieval mythology and culture. This motivated the German Romantics to search for reliable hermeneutic techniques and methods for studying and translating medieval texts and ancient Germanic mythology. In this context, the hermeneutic studies of Friedrich Ast, Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schlegel, and Friedrich Schelling are analysed, elucidating both the similarities and differences in their hermeneutic approaches. The emphasis is not on classical motifs of art interpretation in Schelling’s philosophy. Attention is drawn to the research of ancient Germanic mythology by Jacob Grimm and his hermeneutic techniques for interpreting ancient myths and legends. The dependence of Richard Wagner’s musical creativity, in particular the opera cycle “The Ring of the Nibelung”, on ancient Germanic mythological plots and heroes is emphasised; at the same time, it is noted that these plots and heroes underwent certain reinterpretations, and even revisions, from the perspective of criticism of the modern world. It can be concluded that a “philological-aesthetic hermeneutics” has formed in Romantic circles.

Keywords: Philosophy, history of philosophy, hermeneutics, exegesis, Bible, Alexandrian school, Homeric epic, Apollonius Dyscolus, Romantic hermeneutics, Ast, Schleiermacher, Schelling, Schlegel, ancient Germanic mythology, Grimm, Wagner.

Матеріал надійшов 30.08.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

BILDUNG ЯК НЕСКІНЧЕННЕ НАБЛИЖЕННЯ: ПРОЯСНЕННЯ ТЕРМІНА У НІМЕЦЬКІЙ РОМАНТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті сконцентровано увагу на дослідженні поняття *Bildung* у німецькому романтизмі на прикладі філософських робіт Фрідріха Шлегеля. Продемонстровано, що слово *Bildung*, як і слово *Bild*, від якого воно походить, відіграє важливе значення для німецької філософської традиції. Історія їх вживання відсилає до таких різноманітних контекстів, як середньовічний містицизм, німецький ідеалізм і романтизм, філософія життя, а також онтологічна традиція та філософська герменевтика. Зогляду на це, як слово *Bild*, так і його похідні заведено відносити до «неперекладностей». *Bildung* не є винятком. Показано, що можливим перекладом цього слова може бути «освіта», «культура» чи «формування», але залежно від контексту воно може набувати конотацій, що не вичерпуються жодним із цих трьох варіантів. Одним із таких контекстів виступає німецький романтизм, який помістив *Bildung* у центр своїх філософських розмислів. У статті продемонстровано, що розуміння цього слова у філософії Шлегеля проливає світло на романтичне розуміння філософії, моралі, релігії, епістемології. При цьому йдеться не про експлуатацію романтиками ідей Шиллера або Фіхте стосовно «морального виховання» чи «народної освіти», а також не про вплив роману виховання Гете, а про своєрідний та унікальний філософський проєкт, який необхідно розглядати окремо. З'ясовано, що *Bildung* у романтичній традиції відсилає до усвідомлення недосконалості розуміння, яке кладеться в основу філософського та морального досвіду. Прагнення до абсолютного пізнання поєднується з усвідомленням того, що людина є сумою спроб зрозуміти, чим вона є й відповідно до основного заклик «стань тим, ким ти є». Останнє долучає романтичну традицію до історичної традиції, що пов'язується з уявленням про необхідність усвідомлення вибудови особистого проєкту, який можна простежити до Ніцше.

Ключові слова: німецький романтизм, романтизм, філософія, релігія, німецький ідеалізм, *Bildung*, герменевтика, освіта, Ніцше, Шлегель, Гадамер, Гегель, естетика, культура, історія філософії, самореалізація, самоформування.

Слово *Bildung* у німецькій філософській традиції має довгу історію й численні конотації, як і слово *Bild*, від якого воно походить. Що, наприклад, забезпечило йому місце у «Європейському словнику філософій» як слову, що не піддається перекладу. В сучасній повсякденній німецькій воно здебільшого означає просто «освіту». Водночас словник неперекладностей пропонує інші можливі переклади цього слова українською, як-от «формування» чи «культура» (Паскаль, 2011, с. 441). Хоча, зрештою, можна було б сказати, що уявлення про *Bildung* як про освіту і так здебільшого відсилає до цих контекстів, бо і досі його активно використовують для того, щоби підкреслити скоріше аспект самореалізації, самокультивації особистості, який зовсім не зводиться до набуття практичних навичок. Зокрема, так це поняття трактував іще Вільгельм

фон Гумбольдт, який частково долучився до реформи пруської освітньої системи XIX ст. й чий розмисли про освіту мали великий вплив на подальшу німецьку педагогічну думку. В його потрактуванні *Bildung*, освіта повинна була б полягати не тільки у набутті технічних навичок, а й у засвоєнні чеснот, що роблять випускників навчальних закладів не просто майстрами своєї справи, а свідомими громадянами.

Історія слова *Bildung* в німецькій філософії та літературі, проте, не обмежується тільки цим аспектом «освіти». Воно пов'язується з такими різноманітними контекстами використання, як німецький містицизм, барокова містика, німецький сентименталізм Клопшток, напрям «Бурі та Натиску», Веймарський класицизм Шиллера та Гете (якому завдячує своїй появі «роман виховання», або *Bildungsroman*),

німецький ідеалізм і романтизм, філософія життя, філософська герменевтика Ганса-Георга Гадамера й соціальна критика Теодора Адорно та Юргена Габермаса.

Дуже добре важливість поняття Bildung підсумовує Гадамер, що присвячує цьому слову окремий підрозділ на початку першого тому «Істини та методу» серед інших «провідних гуманістичних понять» (Humanistische Leitbegriffe) (Gadamer, 1999, S. 15). Він говорить, що «поняття освіти (Bildung) дає змогу найяскравіше збагнути, наскільки глибокою є духовна еволюція, що дозволяє нам почуватися ніби сучасниками Гете й, навпаки, змушує нас вважати часи бароко вже чимось подібним до доісторичної епохи» (Гадамер, 2000, с. 18). Гердер «перевершив перфекціонізм Просвітництва новим ідеалом “освіти, щоби стати людиною”, підготувавши тим самим ґрунт, на якому в XIX сторіччі змогли розвинутися історичні гуманітарні науки» (Гадамер, 2000, с. 18). «Поняття освіти, яке виросло тоді до масштабів панівної цінності, було чи не найбільшою думкою XVIII сторіччя» (Гадамер, 2000, с. 18). Зрештою, наше уявлення про освіту саме походить з цього періоду й із цього розуміння цього слова.

Сама позиція Гадамера тут становить неабияку цікавість, бо він сприймає освіту як історичне поняття, що відповідає «суті історичних наук». Для нього вона також не є культивуванням здібностей, бо не передбачає наявності чогось вже даного, а містить у собі все, до чого вона причетна, «те, на чому і завдяки чому хтось отримує освіту» (Гадамер, 2000, с. 20). Він пояснює це на прикладі Гегеля та його аналізу праці. Працюючи, свідомість усвідомлює себе як самостійну свідомість. Поки вона творить і формує предметність, вона виформовує саму себе. Це перехід від власної конкретності до загальності й усвідомлення себе у діяльності. Вона усвідомлює себе через зовнішню «чужу» діяльність, сприймаючи навички як власну діяльність. А з іншого боку, усвідомлюючи, що не відповідає її прагненням. Віддавати себе своїй справі — це «уміти обмежувати себе, тобто зробити свої покликання цілковито своєю справою. І тоді воно — вже не перешкода для людини». У процесі праці все чуже, що в ній є — стає її власним. Основна ідея — «пізнавати своє в чужому, призвичаюватися в ньому — ось у чому рух духу, сенс якого тільки в поверненні

з інобуття до себе самого» (Гадамер, 2000, с. 23). Людина в праці обмежує свої потяги й також нескінченність потягів спрямовує до прагнення поміркованості та загальності, поступово зменшуючи природність у собі. Але вона через контакт зі світом поступово знаходить у ньому щось своє. Суть освіти тому — це повернення до себе, що проходить через відчуження.

Гадамер повністю приймає це твердження, хоча і не підтримує гегелівську модель у цілому, бо, зрештою, для останнього перехід до загального означає повне самоусвідомлення духу, що можливе лише в абсолютному філософському знанні. Гадамер натомість припускає, що стан «завершеної освіти» можливий лише як необхідний недосяжний ідеал, або може позначати певне досягнення зрілості, що пов'язується з наділеністю тактом, якому не можна навчитися і який не можна наслідувати, але який ніби забезпечує «формування судження в гуманітарних науках та їхній спосіб пізнання». Чим є цей такт, насправді впливає з окресленого вище — здатністю до сприйняття інакшого, чужого, це певна спеціально налаштована сприятливість. Освіта тому безпосередньо має стосунок до певного «загального чуття», що проявляється як відкритість до поглядів інших людей (Гадамер, 2000, с. 26). Таке поняття освіти для Гадамера утворює основу гуманітарних наук.

У цій роботі ми зовсім не збираємося піддавати сумніву цю традицію розуміння Bildung. Однак на що можна було б звернути увагу в історичному огляді, який наводить Гадамер, і підтвердження чого можна знайти й в інших джерелах, це те, що поняття Bildung у його сучасному розумінні формується здебільшого у романтичній чи передромантичній традиції (Гердер, Гете, Гумбольдт). При тому доволі часто залишається поза увагою, що всередині самої німецької романтичної традиції існувало багато різноманітних позицій, які зовсім не збігаються ні з позицією Гердера, ні Гете, ні Гумбольдта. Яскравим прикладом цього є представники раннього німецького романтизму, до яких можна віднести Фрідріха Шлегеля та Новаліса.

Шлегель у своїх «Ідеях» (Ideen) зазначає: «Найвище благо, і єдине корисне — це Bildung» (Das höchste Gut und das allein Nützliche ist die Bildung) (Schlegel, 1988, S. 243). З урахуванням контексту, який було

наведено вище, це твердження можна було б легко пояснити як данину своїй епосі та дискусії про освіту і, можливо, як розвиток ідей Гете, закладених у його «Вільгельмі Майстері». Це, однак, заперечується Новалісом. У своїх фрагментах він називає його «Кандідом, спрямованим на поезію», натякаючи на те, що це «поетизована», «бюргерська, домашня історія» (Novalis, 1978, S. 800). Тому Новаліс спробував запропонувати альтернативу «Майстеру» у своєму романі «Генріх фон Офтердінгер», в якому головний герой пояснює, що існує два способи розвинути свою душу: «шлях досвіду» (шлях Гете) і «шлях внутрішнього споглядання» (шлях Новаліса). Останній є не менш дієвим у духовній самореалізації.

Щодо того, чи сам Новаліс зміг уникнути «поетизації» бюргерського життя, можна було б поставити запитання. Однак нас цікавить не літературна цінність новалісівського твору, а скоріше сутність розуміння освіти, або *Bildung*, через «шлях внутрішнього споглядання». Такі дослідники, як, наприклад, Манфред Франк, Фредерік Байзер, Майкл Фостер чи Ендрю Бові, вбачають у ній дуже цікавий елемент філософії німецького романтизму, що засвідчує окремість цього напрямку від ідеалістичної традиції, але водночас, наприклад, на думку Ендрю Бові чи Майкла Фостера, змушує шукати у романтиків паралелі радше із Гегелем, аніж з Фіхте, якого традиційно вважають джерелом їхнього впливу. Якщо це так, то, можливо, романтики теж можуть дати щось корисне для розуміння освіти в сенсі основи гуманітарних наук. Або, принаймні, досліджуючи їх, ми зможемо розширити історичне розуміння *Bildung*, якщо звернемося до періоду утворення цього поняття у сучасному значенні. В будь-якому разі, дослідження феномену *Bildung* як «освіти» чи «формування» завжди залишається актуальним, оскільки має стосунок до певного базового людського досвіду — вибудови відносин до себе та до світу. Нижче ми спробуємо подивитися на те, яким є спосіб використання *Bildung*, наявний у дискурсі раннього німецького романтизму і, зокрема, в роботах Фрідріха Шлегеля, який визначив *Bildung* як найвище благо.

Bildung як передчуття нескінченного

Хоча Шлегель і висловлює своє ставлення до *Bildung* у «Ідеях» 1798 року, найкраще уяв-

лення про його концепцію можна отримати з єнських лекцій про трансцендентальну філософію, прочитаних у 1800–1801 роках. Лекцій, що, напевно, дають найбільш систематичне уявлення про філософію німецького романтизму. Самі по собі вони становлять велику цікавість для досліджень і яскраво показують особливості позиції романтиків і, зокрема, їхню відмінність від філософії Фіхте. Щоб розібрати це детальніше, знадобилося б окреме місце. Дуже ґрунтовно це робить Манфред Франк у своїй роботі «Нескінченне наближення» (1997) або, наприклад, Ендрю Бові у своїй книзі «Від романтизму до критичної теорії» (1997).

Коротко, однак, можна було б схарактеризувати це так. Шлегель, як і Новаліс, критикує Фіхте за те, що він намагався вивести філософію з одного принципу (*Grundsatz*), знайти необумовлену причину (*unbedingte*) і побудувати систему. Всі ці три твердження романтики відкидали, відповідно до уявлення про першість мови щодо пізнавальних можливостей розуму, яке вони сформували на основі робіт Гердера та Якобі.

Шлегель взагалі кладе в основу своєї філософії твердження про те, що ми не можемо адекватно користуватися такими термінами, як твердження (*Sätze*) або поняття (*Begriff*). Тому замість твердження він використовує слово принцип (*Prinzip*) (оскільки це дає змогу казати не тільки про те, як щось концептуалізовано у мові, а і про факти реальності), а замість поняття — Ідея (*Idee*) (оскільки вони можуть виражати щось, що не може бути концептуалізовано у мові). Ці два елементи він називає матеріалом філософії. І при цьому зазначає, що принципи говорять нам про першооснови знання (*Wissen des Ursprünglichen*), як, наприклад, Я = Я, а ідеї — знання про ціле (*Wissen des Ganzen*) як, наприклад Я = не-Я (Schlegel, 1991, S. 4) ¹.

¹ Можна було б припустити, що тут ідеться про аналітичні та синтетичні судження, але треба враховувати, що романтики були дуже добре обізнані з працями Гаманна, Якобі та Шляєрмахера, в яких це розділення критикувалося. Основне заперечення, що висували проти цього, полягало в тому, що розум може лише спиратися на вже наявне в мові, але наявні мовні засоби є недосконалими й зовсім не можуть виразити сенс у всій його повноті. Отож, Шлегель свідомо намагається відійти від термінів, що мали б стосунок до логічної формалізації. Цим він засвідчує обмеженість пізнавальних можливостей людини через обмеженість засобів вираження.

Звідси, для Шлегеля постає питання про те, що є загальним центром усіх принципів та ідей. Для того, щоб його знайти, треба абстрагуватися від абсолютного, тобто від абсолютної єдності. Але тут Шлегель робить синонімічну заміну й говорить, що ми не зможемо знайти нічого поза абсолютом й тому варто конституювати його по-іншому, а саме замість абсолюту взяти нескінченне як таке (Unendliche schlechthin). Якщо тепер узяти нескінченне і відкинути все, що йому протистоїть, то в нас залишиться щось, що можна було б назвати абстрагуючим елементом. Цей елемент є свідомістю (das Bewußtseyn). Навколо цих двох елементів — свідомості і нескінченного, за твердженням Шлегеля, і розгортається вся філософія. При цьому філософія Фіхте робить наголос на свідомості, а філософія Спінози — на нескінченному (Schlegel, 1991, S. 4). Шлегель, своєю чергою, шукає певний серединний шлях поміж них двох, хоча віддає перевагу Спінозі. В цьому його шлях нагадує філософію Фрідріха Шеллінга (що не дивно, враховуючи їхнє активне спілкування), хоч і в дечому відходить від нього.

Шлегель зазначає, що філософію Спінози можна було б схарактеризувати так: «Якщо позначити літерою *a* те, що може бути представлене (was darstellbar ist), а літерою *x* — те, що не може бути представлене, то маємо: $a = x$. Звідси випливають ще дві формули: $\text{Nicht-Ich} = x_1$ та $a = \text{Ich}$. Остання формула — $a = \text{Ich}$ — є формулою нашої філософії. Це — непряме твердження, яке покликане усунути омани скінченного, щоб Нескінченне могло постати саме собою» (Schlegel, 1991, S. 6). Тобто для нього Я дорівнює всьому, що може бути представлене. З цього випливає інший головний для нього «принцип усіх ідей і ідея всіх принципів», який він позичає у Спінози: «Все — в одному, і одне — це все», або «Мінімум Я дорівнює максимуму природи; а мінімум природи — максимуму Я» (Schlegel, 1991, S. 7). Що для Шлегеля означає, що вся природа так чи інакше проходить через свідомість й не може бути представлена без неї.

Однак Шлегель не робить подальший крок до пантеїзму, як можна було очікувати. Цьому заважає його уявлення про абсолют і негацію, що певним чином ріднить його з Гегелем. Згідно з Е. Бові, центральною проблемою, яку порушують романтики, є питання про негацію. Вони, так само, як і Гегель, бачили у тому

факті, що всі теорії та знання постійно підлягають перегляду, не шлях до скептицизму, а скоріше шлях до все ефективнішої артикуляції світу. Але основною відмінністю є «різні реакції ранніх романтиків і Гегеля на припущення, що абсолют повинен перевершувати (transcend) заперечення, але що філософія залежить від заперечення, щоб сформулювати ідею абсолюту» (Bowie, 2022, p. 72). Гегель намагався обернути цю ситуацію на новий підхід до пошуку обґрунтування (justification), натомість романтики взагалі не розглядали питання про абсолют у контексті питання про знання. Для романтиків будь-яке твердження взагалі завжди перебуває під загрозою «регресу обґрунтування» (є іронічним), тобто є таким, що несе в собі своє майбутнє заперечення. Ця іронічність має ще більшу силу, якщо йдеться про абсолют. Якщо ми навіть визнаємо його існування, то навряд у мові знайдуться такі твердження (propositions), що зможуть його виразити, бо тут до того ж форма, у який висловлюються ці твердження, не відповідає їхньому змісту (Bowie, 2022, p. 73). Тож романтики вважають, що абсолют не може бути виражений через ідентичність, бо будь-яке твердження такого характеру може бути релятивізовано. Не можна застосовувати до нього навіть твердження, що позначають тотожність, тільки саме найменування, оскільки будь-яке утвердження тотожності означати-ме, що ціле розбивається на елементи й перестає бути цілим.

Сам Шлегель подає це так. Він говорить про те, що два елементи філософії — свідомість і нескінченне — є основними елементами реальності. Реальність — це їхня «точка індиференції» (Indifferenz Punkt) (на відміну від Шеллінга, в якого «точкою індиференції» є сам абсолют). Реальність свідомості підтверджується декартівським аргументом. Своєю чергою, від нескінченного неможливо абстрагуватися, бо воно є абсолютним цілим, а абстрагування цілого означає розбиття цілості й відповідну логічну суперечність. Таким чином нескінченне має реальність для свідомості. Але його можна ствердити тільки безумовно. З цього утворюються дві граничні умови філософського мислення. Дві крайнощі — свідомість і нескінченне, що утворюють замкнену схему реальності (Schlegel, 1991, S. 4).

Тут нарешті ми наближаємося до питання про Bildung. Шлегель говорить, що у процесі

аналізу було стверджено, що з усвідомлення нескінченного виникає вся філософія, а отже це потребує детальнішого розгляду. Тому він застосовує певний «феноменологічний» підхід, пропонуючи абстрагуватися також і від знання (Wissen) та волі (Wollen) і подивитися, чи не залишиться в природі людині чогось, що могло б бути аналогічним свідомості нескінченного. Цим елементом для нього виявляються почуття (Gefühl) і прагнення (Bestreben). З-поміж почуттів він окремо виділяє почуття піднесеного (Erhaben), наголошуючи на тому, що це почуття неможливо пояснити, але, однак, воно є первинним і природним для людини й навіть відрізняє людину від тварини. Серед прагнень він виділяє окремо прагнення до ідеалу, яке він вже пов'язує з культурою, а не з природою. Обидва вони так чи інакше відсилають до усвідомлення нескінченного. Що спільного є між ними — це «туга за нескінченним», вище за яку, згідно зі Шлегелем, немає нічого (Schlegel, 1991, S. 7).

Туга відрізняється від піднесеного тим, що вона спокійна та вічна, а не виникає і зникає раптово. І вона відрізняється від ідеалу тим, що не зупиняється на жодному ідеалі. «Якщо хтось має прагнення до ідеалу, і це прагнення поєднане з тугою за нескінченним, тоді така людина має сенс, тобто любов до всього ідеального. А якщо туга за нескінченним поєднана у людини з почуттям піднесеного, тоді ця людина завжди буде прагнути знову пережити це почуття, — і цей стан слід називати Bildung. (Те, що зазвичай називають Bildung, — це просто культура або “полірування” (Kultur oder Politur) Bildung слід вживати тільки щодо цього вищого стану.)» (Schlegel, 1991, S. 8).

Тут ми стикаємося з першим визначенням Bildung у тексті лекцій. Воно відразу відкидає декілька конотацій. Слово Bildung не треба трактувати як культуру, а також не варто сприймати за виховання, якщо під вихованням розуміти набуття правил поведінки в суспільстві. Що воно означає — це стан, коли людина хоче пережити відчуття піднесеного. Іншими словами, переживати досвід свідомості нескінченного. Це проявляється у світлі попередніх тверджень Шлегеля. Оскільки для нього абсолют не доступний пізнанню й про нього нічого не можна сказати у мові, окрім того, що він існує, то єдиним способом, яким ми можемо до нього наблизитися, залишаються відчуття. Bildung, таким чином, постає як

бажання виходу «за межі» можливостей свідомості, як тяга до того, щоб пізнати все в абсолютній повноті, не зважаючи на те, що згідно з нашими можливостями це неможливо. Шлегель надає цьому бажанню центральне значення. Надалі ми ще побачимо, що він зрештою називає його єдиною реальністю.

Забігаючи наперед, можна було б потрактувати це так. Усе людське життя є спробою свідомості сягнути абсолюту й, відповідно, розчинитися в абсолютній цілості. Однак розчинення в абсолюті означає смерть. Відповідно, єдине життя, яке є в людині, є її індивідуальне життя до смерті, в якому вона мріє про самознищення. Це дуже добре ілюструє легенда про статую Ісиди в Саїсі, яка є настільки поширеною для романтиків і яка стала центральною темою, наприклад, новалісівських «Учнів у Саїсі». Підняти покрив статуї Ісиди означає пізнати істину в її повноті, але той, хто це зробить, неодмінно помирає. Тому шукати істину про абсолют у будь-якому разі є програшним варіантом.

Проте абсолют залишається важливим, бо має реальність для свідомості, тому просто відкинути його неможливо. Хоча це не пояснює, чому романтики надають такої великої ваги абсолютному, якщо пізнати його неможливо. Можливо, тут варто пристати на інтерпретацію Манфреда Франка, який зазначає, що Абсолют існує «саме як те, що, попри поділи й фрагментацію нашого світу розуміння, все ж таки забезпечує ту єдність, без якої суперечність і відмінність взагалі не могли б бути показані як такі» (Frank, 1998, S. 340). Непізнаваний абсолют завжди залишається у формі гарантії того, що істина, як і хибна, взагалі можливі. З іншого боку, те, що ми не можемо пізнати абсолют, говорить нам про відносність усього іншого знання, яке ми можемо отримати. Реальність тому постає як «точка індиференції»: як те, де свідомість намагається пізнати абсолютне, але знаходить лише протилежності. При цьому, якщо романтики відкидають намагання Фіхте побудувати систему, яка виходила з «необумовленої» причини, то вони, відповідно, відкидають і поняття «інтелектуальної інтуїції», що через дію все ж таки забезпечує єдність суперечностей. Як зазначає Новаліс: «Ми всюди шукаємо необумовлене (Unbedingte), і завжди знаходимо лише речі (Dinge)» (Novalis, 1981, S. 181). Відкидаючи Фіхте, романтики відмовляються

від претензії на те, щоб досягнути повноцінного пізнання, і вдаються до релятивізму. Проте, замість того, щоб просто пристати на позицію релятивізму (який, як відомо, не може уникнути логічної суперечності в обґрунтуванні своєї істинності) романтики насправді знаходять для нього достатнє обґрунтування. Вони показують, що будь-яка істина, якщо її зіставляти з мірилом абсолютного, завжди буде виглядати неповною. Якщо це так, то «філософія повинна, згідно зі своїм походженням (Ursprung), починатися з нескінченної кількості положень (Sätzen) (а не з одного)» (Schlegel, 1963, S. 518). Це означає тільки, що мислення не може пристати на одну визначену раз і назавжди позицію, воно завжди є історичним, завжди занурене в процес перетворень того, як істина представлена в конкретний історичний момент, й водночас ніколи не зможе сягнути повного вираження істини.

Проте, якщо навіть виразити абсолютне виявляється неможливим, то проблему пошуку істини все ж таки не можна полишити. Розв'язання цієї проблеми лежить у тому, щоб змінити засоби, за допомогою яких абсолют варто пізнавати. Єдине, що може наблизити нас до вираження цілого, — це вихід за межі пошуку «ідентичності» і застосування символічного опису. Для романтиків такий опис можливий через мистецтво, тому що воно символічне по своїй суті. Воно не створюється «механічно», а, відповідно, не може бути цілком описано когнітивно. Ба більше, воно «виходить за межі даного (transcends the given), що є визначеним, конкретно, через долучення до розкриття (revelation) світу і створення нового сенсу» (Bowie, 2022, p. 73). Сенс мистецтва полягає не у тому, що в нього закладають, а в тих інтерпретаціях, що воно породжує. Інтерпретації можна піддати сумніву, але при цьому жодну з них не можна назвати правильною. Об'єкт мистецтва тому скоріше задає певний центр, істина про який не може бути повністю виражена, але який при цьому є місцем постійного продукування нових сенсів через взаємодію з цим. У цьому зв'язку «форми значущості (meaningfulness) в мистецтві пов'язані з абсолютним, оскільки вони можуть як виходити за межі того, що ми можемо знати, так і мати відчуття неповноти, слугуючи нагадуванням про те, що “справа духу” полягає не в досягненні кінцевої точки, а в становленні майбутніх цілей» (Bowie, 2022, p. 73).

Отже, Bildung опосередковано має стосунк до мистецтва. Передчуття абсолюту знаходить своє вираження через мистецьку творчість. Що не дивно, враховуючи очевидну любов романтиків до теоретизування стосовно поезії та вплив, який мав на них Фрідріх Шлегель. Варто, однак, розглянути, чи естетичний елемент справді є центральним для їхнього розуміння Bildung.

Bildung як розвиток незалежності та єдина реальність

Уже було сказано, що визначення Bildung, яке ми розібрали вище, не єдине, яке наводить Шлегель. Удруге він робить це більш менш прозоро у фрагменті, що стосується моралі та релігії: «Мораль — це філософія життя (Philosophie des Lebens). Але, можливо, вона — ще не вся філософія життя. У житті, безперечно, є щось таке, на що вона не поширюється. Це — щось цілком відмінне від практики. Практика стосується зовнішнього буття людини, але це — звернене до її внутрішнього. Ми цілком можемо розрізнити вище життя внутрішньої людини та зовнішні обставини, тобто практику, повсякденне життя. Саме останнє мається на увазі, коли мораль називають філософією життя. Філософія внутрішньої людини — це релігія, або філософія релігії. ...Два фундаментальні поняття моралі (Moralität) — це Bildung і честь (Ehre). (Що стосується Bildung, то ми говоримо не про зовнішню культуру, а радше про розвиток незалежності (die Entwicklung der Selbständigkeit)). ...Кант розміщує принцип моралі в універсальності. Але наш принцип має бути саме протиставлений універсальності, оскільки він впливає з понять Bildung та честі. Отже, це буде: самобутність (Eigenthümlichkeit), оригінальність (Originalität). Тільки честь дає людині мораль. Тільки вона просуває її вперед. Внутрішня послідовність — це єдине, до чого ми прагнемо» (Schlegel, 1991, S. 48).

Із цього фрагмента стає зрозуміло, яке значення Шлегель надає релігії та моралі. Обидві вони постають як дві версії філософії життя, але мораль стосується практики та зовнішньої поведінки, а релігія — тільки внутрішнього життя людини й, відповідно, не має стосунку до міжлюдського спілкування напряду. І хоча в цитаті про Bildung згадується тільки в контексті моралі, ми ще побачимо, що релігія

також має стосунок до цього слова. Поки що сконцентруємося на моралі.

Згідно зі Шлегелем, її принцип полягає у самобутності, унікальності (*Eigenthümlichkeit*). *Bildung*, своєю чергою, є певним шляхом до цієї самобутності, її розвитком. Але при цьому не *Bildung*, а саме честь (*Ehre*) дає людині мораль і є основою для взаємодії з іншими. Тому *Bildung* можна було б сприймати як щось, що відсилає до індивідуального досвіду, який можна було б пов'язати з поняттям свободи, а честь відповідно — до досвіду взаємодії з іншими. Частково це підтверджується в ще одному фрагменті: «У *Bildung* немає нічого, що могло б мотивувати людей до служіння людству. Швидше, вона є основою для розділення. Єднальний принцип лежить у протилежному елементі. Засади та почуття честі несуть у собі об'єктивність і, своєю чергою, пов'язують людей з усім людством» (Schlegel, 1991, S. 55).

Це можна трактувати по-різному. Фредерік Байзер на основі фрагмента, що було наведено на початку, схильний перекласти *Bildung* як освіту в найширшому розумінні — як самореалізацію (*self-realisation*), що містить у собі ті два аспекти освіти: освіту як навчання з метою здобуття навичок і освіту як персональне зростання або виховання, що передбачає розвиток моральних, естетичних та розумових здібностей людини як такої (Beiser, 2006, p. 91).

На думку Байзера, вирішальна роль тут належить Шиллеру. Шиллер, ідучи далі у своїй інтерпретації кантівського спадку, стверджував, що те, чи є об'єкт прекрасним, залежить від того, чи є він самовизначальним, тобто чи вільний він від зовнішнього обмеження та діє виключно відповідно до своєї природи. Оскільки самовизначення еквівалентне свободі, і оскільки прекрасний об'єкт демонструє цю якість для почуттів, прекрасне — це не що інше, як свобода у зовнішньому вигляді. Визначаючи таким чином прекрасне, Шиллер має намір дати нову основу концепції Канта про естетичну автономію, її незалежність від моральних та фізичних цілей. Але водночас таке визначення також забезпечує новий зв'язок між мистецтвом і мораллю. Адже самовизначення естетичного об'єкта — його незалежність від усіх форм обмеження: чи то морального, чи фізичного — означає, що він може слугувати символом свободи, яка, згідно

з самою критичною філософією, є фундаментальним поняттям моралі (Beiser, 2006, p. 99).

«Аргумент Шиллера полягає в тому, що якщо ми вдосконалимо себе — якщо ми об'єднаємо наші різноманітні здібності в єдине ціле, тоді ми станемо схожими на твори мистецтва. Вдосконалення себе — це об'єднання форми нашого розуму зі змістом нашої чутливості; а єдність форми та змісту є характерною ознакою самої краси. Отже, естетична освіта полягає не в тому, щоб наші характери формувалися творами мистецтва, а в тому, щоб зробити наші особистості творами мистецтва» (Beiser, 2006, p. 93). Перетворення себе на твір мистецтва означає холистичний розвиток особистості, повноцінний розвиток усіх закладених здатностей. І також це означає поєднання практичного розуму і чистого розуму через символ краси: «Оскільки краса є свободою у явищі (*freedom in appearance*), ми досягаємо краси лише тоді, коли наш моральний характер виражає саму свободу» (Beiser, 2006, p. 100).

Трактування Байзера, без сумніву, має свої підстави, і, як уже було показано, *Bildung* справді має певний стосунок до естетичного. Але якщо повернутися до «Ідей» Шлегеля, то можна знайти такий фрагмент: «Даремно ви шукаєте в тому, що називаєте естетикою (*Ästhetik*), гармонійної повноти людяності, початку й кінця формування (освіти, *Bildung*). Намагайтеся пізнати елементи *Bildung* і людяності — і поклоніться їм, передусім вогню» (Schlegel, 1984, S. 250). Варто зазначити, що під вогнем, що «корисний у тиші» та «вибухає руйнуванням» через силу, він має на увазі релігію (Schlegel, 1984, S. 242). Як уже зазначено, його позицію щодо релігії буде розглянуто пізніше. Що точно можна помітити з цього фрагмента: він не вважає естетику ключовою для трактування *Bildung*. В іншому фрагменті він виділяє серед основних «елементів» *Bildung* філософію, поезію, мораль і релігію. Філософію і поезію ми вже частково розібрали вище, і, як можна було побачити, їх треба розглядати окремо. Відповідно треба подивитися на мораль і релігію.

Сам Шлегель робить декілька цікавих зауважень щодо моралі та морального виховання. Він називає Сократа тією людиною, що винайшла «мистецтво морального формування (*Bildung*)» (*die Kunst der sittlichen Bildung*) і говорить, що це мистецтво починається з ін-

дивідуального і суб'єктивного почуття «любові», яка зрештою переростає у любов до загального. А її головною настановою є «наслідувати природу» (Folge der Natur), що фактично означає організовувати себе за образом природи «як ціле, вільне, живе, органічне, індивідуальне» (Schlegel, 1991, S. 55). Можна сказати, що природа тут виступає як алегорія, що має показати, що індивід повинен розвивати себе зсередини за формою організму й повинен прагнути всебічного розвитку індивідуальності, що ґрунтується на свободі. Поняття любові, як і в усій іншій романтичній традиції, зокрема у Шляєрмахера, Новаліса, Гельдерліна, раннього Гегеля (якщо приписувати йому авторство «Найдавнішої програми системи німецького ідеалізму»), зрештою пов'язується з ідеєю об'єднання елементів. Тому тут любов скоріше за все також повинна відсилати до органічного розвитку індивідуальності, що спрямований на досягнення цілісності. Але можна було б трактувати це й по-іншому, оскільки Шлегель говорить, що любов треба сприймати не як абстракцію, а саме як суб'єктивне відчуття. Тоді це можна віднести на користь певної налаштованості, передрозуміння, відкритості до світу в собі та назовні.

Це підтверджується тим, що в ще одному фрагменті Шлегель говорить: «Bildung — це організм, а кожна сила може організуватися лише з самої себе. Справжня сила людини — це свідомість (Bewußtseyn), розум (Verstand), урівноваженість (Besonnenheit). Отже, всяке Bildung — це Bildung розуму (Bildung des Verstandes), а розважливність (Verständigkeit) безпосередньо пов'язана з Bildung» (Schlegel, 1991, S. 65). Тож, розвиваючи ідею про аналогію індивіда до організму, Шлегель доходить того, що сам організм постійно перебуває у певному становленні. Відбувається це становлення через розважливність і застосування розуму стосовно себе, що зрештою забезпечує можливість взаємодії з іншими. Що додатково пояснює, чому він ставить у приклад Сократа — людину, що могла розвивати не тільки себе, а ще й інших. Гасло «пізнай себе» тут є центральним. Частково підтвердження можна знайти у Новаліса: «Найвищим завданням Bildung є — здобути владу над власним трансцендентальним “Я” — бути водночас “Я” свого “Я”. Саме тому відсутність повного відчуття та розуміння інших аж ніяк не дивує. Без повного саморозуміння ніколи не вдасться

по-справжньому навчитися розуміти інших» (Novalis, 1978, S. 238).

Без сумніву, Байзер правий у тому, що розвиток, який пропагують романтики, є холістичний. Якщо йдеться про розвиток індивіда за прикладом природи й за прикладом Сократа, то скоріш за все це означає єдність думки та поведінки, розуміння себе та розвиток закладених можливостей. Можна було б, однак, ще раз посперечатися, що основна роль тут належить саме Шиллеру, а не Спінозі. Не випадково Шлегель приходить до такого твердження, як «Все — в одному, і одне — це все». Зрештою його ідея індивідуації скоріше відсилає не до вільного самопородження, а тільки до певної концентрації повноти природи та всесвіту до єдності. Вона орієнтується на те, що можна було б взяти з природи й з переживання абсолюту для того, щоб створити з себе цілісний «організм», що зможе увібрати в себе все різноманіття світу.

Організм — це не система, й він не може бути описаний у форматі системи, організм також не може завжди функціонувати за одним строго визначеним принципом, оскільки в ньому відбувається занадто багато різноманітних процесів. У цьому сенсі моральний імператив навряд зможе задовольнити всі спрямування особистості, як і моральна система. Найкращою формою для моралі тому є стоїчна мораль (Schlegel, 1991, S. 55). Це «відкрита система», що надає самовдосконаленню центральну роль, але відмовляється сформулювати обмежену кількість принципів, яких варто дотримуватися. Самовдосконалення у стоїцизмі повинно відбуватися все життя, складаючись з нечисленної кількості настанов, пізнання, тренування, приписів та інших практик «турботи про себе», якщо послуговуватися висловом Мішеля Фуко. Ставлячи в приклад стоїцизм, Шлегель наділяє Bildung виміром побудови особистого проєкту життя, що буде таким важливим у Фрідріха Ніцше чи Мартина Гайдеггера. З Ніцше його робить дуже подібним той факт, що він декілька разів повторює як основну формулу: «Кожен повинен прагнути стати тим, ким він є» (Jeder soll sich bestreben das zu werden, was er ist) — формулу, що буде центральною для Заратустри (Schlegel, 1991, S. 60). Ба більше, «шлях творця», ідея «колеса, що котиться само по собі», які пропонує Ніцше, мають велику схожість до слів Шлегеля у тому, що Bildung залишається на-

стільки індивідуальною річчю, що для нього майже неможливо сформувати загальних принципів і він залишається тільки індивідуальним шляхом до поглиблення розуміння, а відповідно до індивідуального розрізнення добра і зла в собі й у світі. Як і Ніцше, Шлегель вбачає в приписі «стати тим, ким ти є» об'єднання принципів «самореалізації» з принципом «самоформування». Два процеси, що не здатні досягнути своєї мети, але які зрештою є найвищим благом та єдиною реальністю, яка є в людини.

Якщо ми тепер спробуємо пов'язати тут два розуміння *Bildung*, які ми розібрали, отримуємо таку схему. Центральним для людини є прагнення до абсолюту, бажання пережити досвід нескінченного. При цьому людина усвідомлює, що вона жодним чином не зможе пізнати абсолют і, відповідно, досягнути цілісності. Все те саме стосується і «філософії життя» людини. Вона намагається перетворити себе на індивідуальність, цілісність, розвинути свою незалежність, а потім усвідомлює, що вона є не що інше, як діяльність постійних спроб визначити, ким вона є. Моральний ідеал, так само як і абсолют, для неї залишається недосягненим. Однак він також може бути представлений символічно, наприклад у формі імперативу. Цю думку висловлює Новаліс у такому фрагменті: «Найвищі твори мистецтва — цілковито недовідні (*ungefällig*). Вони є ідеалами, які лише можуть і мають подобатися нам наближено (*approximando*), — естетичні імперативи. Так само моральний закон має стати наближено формулою нахилу (волі)» (Novalis, 1978, S. 652–653). Насправді можна сказати, що романтична позиція в чомусь є надзвичайно «реалістичною». Оскільки «стати ким ти є» у цьому контексті стає визнанням власної непоправної недосконалості й при цьому збереженням віри у необхідність самовдосконалення.

Саме це спонукає нас перейти до розгляду релігії. У ще одному фрагменті Шлегель говорить, що честь є основою для об'єднання політики та моралі, а *Bildung* є основою для об'єднання внутрішньої та зовнішньої людини, відповідно — моралі та релігії (Schlegel, 1991, S. 36). Нас цікавить саме ця друга зв'язка і релігія зокрема. Про останню в «Ідеях» Шлегель говорить: «Релігія є все живильною світовою душею *Bildung*» (Schlegel, 1984, S. 242). А в лекціях формулює два її основні

принципи: «1) Що існує лише один світ. Тобто, що немає нічого іншого, крім повернення в Нескінченне (*die Rückkehr ins Unendliche*). 2) Що лише *Bildung* має справжню реальність (*Realität*), а не гра сил (*Spiel der Kräfte*). Що лише в смерті знаходиться справжнє життя. Те, що ці положення є елементами релігії, можна побачити вже з того, що проміжне поняття становить ядро всієї позитивної релігії. Цим поняттям є жертва (*Opfer*). Адже її мета — повернення до абсолютної єдності, а також таке розширення життя, за якого воно розчиняється у своєму протиставленні» (Schlegel, 1991, S. 36).

Пояснення цього впливає з того, що ми вже говорили раніше. Для Шлегеля життя є не чим іншим, як намаганням повернутися до абсолютної єдності, нескінченного, яке ми не в змозі охопити концептуально. Звідси тільки «в смерті знаходиться справжнє життя» означає, по суті, зняття суперечностей між кінцевим та нескінченим, єдине можливе досягнення абсолютної єдності, що недоступне за життя. Це те, що символізує образ Ісиди в Саїсі. І це також пояснює, чому релігія є «душею» *Bildung* — вона напряду експлуатує це слово в значенні «передчуття нескінченного».

А проте туга за смертю (*die Sehnsucht nach dem Tod*), як це називає Шлегель, звичайно не може надихати людей щось робити за життя, якщо результатом стане втрата їхньої особистості (*Persönlichkeit*) (Schlegel, 1991, S. 77). Тому варто подивитися на друге твердження, а саме, що тільки *Bildung* має реальність. Як ми вже бачили, *Bildung* є розвитком самобутності, що є нездійсненим прагненням, яке людина переслідує за життя. На думку Шлегеля, з інтересу, який виявляє людина до цього розвитку (*Bildung*), і через віру в ідеал вона має надію на те, що зможе умовно зберегти свою індивідуальність (*Individualität*) і свою особистість (*Persönlichkeit*)² й після смерті (Schlegel, 1991, S. 77). Тому тут виникає трохи пара-

² Поняття «індивідуальність» та «особистість» потребують окремого розгляду. Але коротко можна було б сказати, що Шлегель пов'язує індивідуальність зі свідомістю, через яку нескінченне взагалі може бути представлено: «Індивіди існують для того, щоб представляти ціле. Індивід теж є нескінченим, оскільки він має представляти існування нескінченного» (Schlegel, 1991, S. 39). Це, відповідно, той самий організм, що є концентрацією всесвіту, в той час як особистість скоріше пов'язується з «емпіричним існуванням» (*des empirischen Daseyns*).

доксальна ситуація: з одного боку, релігія є по суті прагненням смерті, прагненням розчинення в абсолюті, передчуттям нескінченного; а з іншого боку, доповнена моральним почуттям — а саме прагненням до самотності, — вона перетворюється на ілюзорну віру в те, що людина зможе зберегти свою індивідуальність вічно.

Отож, у контексті релігії два значення Bildung, які ми вже розібрали раніше, ще щільніше переплітаються. Заклик «стати ким ти є», що поєднується зі самовдосконаленням і визнанням своєї недосконалості, виправдовується вірою у самозбереження після смерті. По-іншому можна було б сказати так: релігія закликає «жити так, ніби ніколи не помреш». Це доволі тривіальна ідея, й Шлегель це усвідомлює. Насправді ще на початку лекцій він говорить: «Але, можна було б заперечити: хіба Нескінченне не є вигадкою? Хіба це не помилка, чи ілюзія, чи непорозуміння? На це ми відповідаємо так: Так, це — вигадка. Але — абсолютно необхідна вигадка» (Schlegel, 1991, S. 9). Це абсолютно необхідна вигадка, тому що свідомість має уявлення про абсолют як ціле й не може від нього абстрагуватися, а якщо так, то вся філософія і все життя повинні на ньому базуватися. Релігія лише підсумовує цю теоретичну основу, вона є символічним вираженням устремління до нескінченного, яким є і мистецтво. В цьому значенні Шлегель ще називає її «найвищою поезією».

Однак, зрештою, якщо відкинути всю ілюзорність релігії, то романтизм знову приходить до певної реалістичної позиції. Що в людини насправді залишається — це 1) її емпіричне існування, за якого вона прагне досягнути ідеалу й ніколи не досягає; 2) Bildung як бажання досягнути ідеалу, яке означає тільки, що в людині немає нічого іншого, окрім цього «шляху до» ідеалу. Іншими словами, єдиною реальністю є реальність становлення, яке, однак, проходить під знаком «туги за нескінченними» або «туги за смертю», оскільки ідеал насправді означає не що інше, ніж зняття індивідуальності у своїй протилежності.

Bildung як нескінченне наближення

З огляду на те, що ми розібрали вище, можна сказати, що в центрі філософії Шлегеля і, ширше, філософії Новаліса лежить співвідношення між свідомістю та абсолютном.

Одне є єдиним неподільним цілим, друге — сприймає цю цілісність. Реальність є «точкою індивідуальності» між абсолютном і свідомістю: це простір недосконалості, в якій абсолют розбивається на суперечності, що не можуть бути нейтралізовані в синтезі. Для Шлегеля, як і для Новаліса, знання про абсолют тоді стає свідченням і обґрунтуванням релятивності та відносності знання. Свідомість сама є реальністю, яка характеризується «тугою за нескінченним» і «тугою за смертю», або, іншими словами, тугою за абсолютною істиною. Вона ніколи не може пізнати абсолют і свідомо лише свого прагнення, тому все, що в неї залишається, це «вічне наближення», що так влучно сформульовано у назві роботи Манфреда Франка.

Просте емпіричне, поцейбічне, «реальне» існування людини тому завжди є історичним, оскільки вона не може справді досягнути істини (або, можна сказати, виразити «ідентичність»), а має справу лише з різними її опосередкуваннями у мові. Це опосередкування до певної міри завжди обертається навколо справжньої істини, але зрештою завжди є лише її частковим історичним вираженням, яке приречено на своє заперечення в майбутньому, що становить центральну ідею романтичної іронії. Тому найбільше така концепція перекликається з філософією Гегеля, однак із тією відмінністю, що абсолютний дух ніколи не зможе дійти повного самоусвідомлення, й тому прогресія опосередкування буде безупинно продовжуватися. Дуже добре це можна підсумувати ще одним твердженням Шлегеля: «Усі найвищі істини будь-якого роду є абсолютно тривіальними, і тому немає нічого більш необхідного, ніж завжди висловлювати їх знову і, якщо можливо, дедалі парадоксальніше, щоб не забувати, що вони все ще існують і що їх ніколи не можна по-справжньому висловити повністю» (Schlegel, 1988, S. 237). Своєю чергою, це уявлення кладеться в основу всіх уявлень про Bildung, які надає Шлегель.

1) Як базове відчуття людини, Bildung — це бажання пережити досвід піднесеного, досвід виходу за межі пізнаваного, досвід «цілого», який можна лише передчувати чи виражати символічно, але не концептуалізувати в поняття. 2) В основі моралі Bildung — основа розвитку самотності, індивідуальності, її вічне формування за аналогією до природи й

організму, що відбувається за допомогою розширення розуміння; яке, однак, зважаючи на характер абсолютного, повинно залишатися у формі прагнення. Тому що кінцева ціль — те, що моральні імперативи повинні бути представлені лише символічно. 3) В основі релігії Bildung — поєднання двох попередніх аспектів, їх символічне унаочнення й виправдання: вона виражає людське прагнення до пізнання абсолютної істини і неможливість цього завдання. Сама релігія є прагненням розчинення індивідуальності у своїй протилежності — нескінченності, тому вона побудована навколо «туги за смертю». Демонструючи це, вона також показує людині, що в неї існує тільки один недосконалий світ. Тоді людина виявляється тільки сумою спроб визначити, чим вона є і як її сягнути цілісності. Вона є діяльністю і шляхом, а не визначеною дійсністю.

Слову Bildung у романтичній традиції тому краще імпонує переклад «становлення», або «формування», аніж освіта чи культура, хоча зрештою поняття освіти до певної міри може

містити в собі всі вищезначені аспекти. Bildung у розумінні романтиків тоді достатньо сильно перекликається з тим, що має на увазі Гадамер, оскільки він поділяє Гегелеве уявлення, але при цьому, як і романтики, відкидає можливість досягнути абсолютного пізнання. Освіта тоді дійсно постає нескінченним історичним завданням з упізнавання себе в чужому. Вона не може вичерпати себе як завдання, але при цьому вона не позбавлена уявлення про власну темпоральність і зміну способів вираження істини.

Романтичне потрактування Bildung тому скоріше близьке за духом до постідеалістичної традиції, і в чомусь воно вже перегукується з Ніцше. Воно доволі вдало демонструє саму проблематику освіти, яка відмовляється від мети подолати недосконалість розуміння, надавши світу систематичного опису. Така освіта обертає недосконалість розуміння на перевагу. Вона обертає скептицизм на свою користь як упевненість у власному шляху до розуміння.

Список посилань

- Гадамер, Г.-Г. (2000). *Істина та метод*. Юніверс.
 Паскаль, Д. (2011). Bild. У *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (В. Артюх, Пер.; 2-ге вид.) (Т. 1, с. 441–445). ДіЛ.
 Beiser, F. C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
 Bowie, A. (1997). *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*. Routledge.
 Bowie, A. (2022). *Aesthetic Dimensions of Modern Philosophy*. Oxford University Press.
 Frank, M. (1998). *“Unendliche Annäherung”: die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.
 Forster, M. N. (2010). *After Herder: Philosophy of language in the German tradition*. Oxford University Press.
 Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck.
 Nietzsche, F. W. (2018). *Also sprach Zarathustra*. Outlook Verlag.
 Novalis. (1978). *Band 2. Das philosophisch-theoretische Werk*. Hanser.
 Novalis. (1981). *Werke*. (G. Schulz, Hrsg.). C. H. Beck.
 Schlegel, F. (1963). *Philosophische Lehrjahre (1796–1828) (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18)*. (E. Behler, Hrsg.). Ferdinand Schöningh.
 Schlegel, F. (1984). Ideen. In *Athenäum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel* (S. 242–261). Philipp Reclams.
 Schlegel, F. (1988). *Kritische Schriften und Fragmente*. Schöningh.
 Schlegel, F. (1991). *Transcendentalphilosophie*. Meiner.

References

- Beiser, F. C. (2006). *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press.
 Bowie, A. (1997). *From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*. Routledge.
 Bowie, A. (2022). *Aesthetic Dimensions of Modern Philosophy*. Oxford University Press.
 Forster, M. N. (2010). *After Herder: Philosophy of language in the German tradition*. Oxford University Press.
 Frank, M. (1998). *“Unendliche Annäherung”: die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp.
 Gadamer, H.-G. (2000). *Istyna ta metod [Truth and Method]*. Yunivers [in Ukrainian].
 Gadamer, H.-G. (1999). *Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr Siebeck.
 Nietzsche, F. W. (2018). *Also sprach Zarathustra*. Outlook Verlag.
 Novalis. (1978) *Band 2. Das philosophisch-theoretische Werk*. Hanser.
 Novalis. (1981). *Werke*. (G. Schulz, Hrsg.). C. H. Beck.
 Paskal, D. (2011). Bild. In *Yevropeyskyi slovnyk filosofii: Leksikon neperekladnostei [European Dictionary of Philosophies: Lexicon of Untranslatables]* (V. Artiukh, Trans.; 2 ed.) (Vol. 1, pp. 441–445). DiL [in Ukrainian].
 Schlegel, F. (1963). *Philosophische Lehrjahre (1796–1828) (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 18)*. (E. Behler, Hrsg.). Ferdinand Schöningh.
 Schlegel, F. (1984). Ideen. In *Athenäum: eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel* (S. 242–261). Philipp Reclams.
 Schlegel, F. (1988) *Kritische Schriften und Fragmente*. Schöningh.
 Schlegel, F. (1991). *Transcendentalphilosophie*. Meiner.

Artemii Smirnov

THE CONCEPT OF BILDUNG IN THE ROMANTIC PHILOSOPHICAL TRADITION: ENRICHING THE TERM

The article focuses on the study of the concept of Bildung in German Romanticism, taking the philosophical works of Friedrich Schlegel as an example. It demonstrates that the word Bildung, like the word Bild from which it derives, plays an important role in the German philosophical tradition. The history of their usage refers to diverse contexts such as medieval mysticism, German idealism and Romanticism, the philosophy of life, as well as the ontological and philosophical-hermeneutic traditions. In this regard, both the word Bild and its derivatives are considered “untranslatable”. Bildung is no exception. It is shown that possible translations of this word may include “education”, “culture”, or “formation”, but depending on the context, it may acquire connotations that are not exhausted by any of these three options. One such context is German Romanticism, which placed Bildung at the center of its philosophical reflections. The article demonstrates that Schlegel’s understanding of this word sheds light on the Romantic conception of philosophy, morality, religion, and epistemology. This, however, does not concern the Romantics’ exploitation of Schiller’s or Fichte’s ideas regarding “moral education” or “popular education”, nor the influence of Goethe’s Bildungsroman, but rather a distinct and unique philosophical project that must be considered on its own. It is shown that in the Romantic tradition, Bildung refers to the awareness of the imperfection of understanding, which forms the basis of philosophical and moral experience. The pursuit of absolute knowledge is combined with the recognition that a person is the sum of attempts to understand what they are, in accordance with the fundamental injunction: “become what you are”. This ultimately connects the Romantic tradition to a historical tradition associated with the idea of consciously constructing one’s personal project, a notion that can be traced to Nietzsche.

Keywords: German Romanticism, Romanticism, philosophy, religion, German Idealism, Bildung, hermeneutics, education, Nietzsche, Schlegel, Gadamer, Hegel, aesthetics, culture, history of philosophy, self-realization, self-formation.

Матеріал надійшов 24.07.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

РІВНІ ЖИВОГО ТА ДУХ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ МАКСА ШЕЛЕРА

У статті йдеться про проєкт філософської антропології Макса Шелера, накреслений у невеличкому творі «Становище людини в космосі» 1928 року. Цей твір спирається на його доповідь «Особливе становище людини», яку він прочитав за рік до того. Німецький філософ збирався розвинути свої ідеї у великому дослідженні про філософську антропологію, публікацію якого він анонсує на початку цього начерку. Втім, смерть завадила йому це здійснити, і тому саме у творі «Становище людини в космосі» ми знаходимо найрозлогіший і найпослідовніший виклад філософської антропології Макса Шелера. Головним змістом цієї концепції є опис різних рівнів живого та зіставлення їх із духом, який відрізняє людину від усіх інших живих істот. Шелер розрізняє такі головні рівні живого: чуттєвий порив, інстинкт, асоціаційна пам'ять і практичний інтелект. Чуттєвий порив, притаманний рослинам, скерований цілковито назовні. Інстинкти, які виникають у тварин, характеризують такі риси: спеціалізація, ритм, забезпечення виживання виду, а не індивіда, вродженість. На рівні асоціаційної пам'яті можуть виникати нові, невроджені форми адаптації у формі умовних рефлексів, і тому вона слугує вже виживанню окремих індивідів, які набувають ці рефлексії через спроби та помилки. Практичний інтелект, натомість, — це насамперед здатність індивідів адаптуватися в нових незвичних умовах. Дух характеризує свобода та самосвідомість. Шелер переосмислює Фрейдове поняття сублімації і показує, що завдяки їй дух отримує енергію життя і творить культуру.

Ключові слова: асоціаційна пам'ять, буття, вид, дух, індивід, інстинкт, інтелект, культура, людина, Макс Шелер, рослина, самосвідомість, свобода, сублімація, тварина, філософська антропологія, чуттєвий порив.

1927 року Макс Шелер виступає з доповіддю «Особливе становище людини» на конференції «Школа мудрості» графа Германа Кайзерлінга. Наступного року на підставі цієї доповіді виходить друком праця «Становище людини в космосі», яку Шелер починає з промовистого та багатообіцяльного зізнання: «Ця праця є коротким, дуже стислим узагальненням моїх поглядів на головний пункт “філософської антропології”, над якою я працюю вже багато років і яка вийде друком на початку 1929 року» (Scheler, 2018, S. 3). Утім, цій обіцянці, на превеликий жаль, не судилося здійснитися, адже того ж таки 1928 року Шелер помирає.

Отже, сумна іронія долі полягає в тому, що той твір, який сам Шелер розглядав лише як короткий начерк власної концепції філософської антропології, став у історії філософії ХХ століття одним із головних джерел цього філософського вчення. Ідеї, висловлені в цьому творі, інтегрують у власні концепції та

критично переосмислюють майже всі мислителі, які в різні способи та з різних методологічних позицій намагалися і намагаються віднайти відповідь на одне з найголовніших питань в історії людства: «Що таке людина?». Тому значення праці «Становище людини в космосі» важко переоцінити.

Головним змістом цього твору є опис різних рівнів життя та його зіставлення з духом.

Першим рівнем прояву живого Шелер визнає чуттєвий порив (Gefühlsdrang): «Найнижчий ступінь психічного — пар, який урухомлює все аж до найсвітліших вершин духовної діяльності, а також надає енергію діяльності найчистішим актам мислення та найніжнішим актам світлої доброти — становить несвідомий, позбавлений відчуттів і уявлень “чуттєвий порив”» (Scheler, 2018, S. 12). До речі, Шелер приписує чуттєвий порив рослинам і в такий спосіб відтворює схему Аристотеля з «Трактату про душу», де першим її рівнем визнається рослинний. Сьогодні це звучить

дивно, але не варто забувати про те, що Аристотелю не могло йтися про душу в сучасному сенсі цього слова, адже він, вживаючи старогрецьке слово *ψυχή*, зі зрозумілих причин не міг мати на увазі ані християнське уявлення про безсмертну індивідуальну душу, ані психічне як предмет сучасної психології. Радше за все він позначав цим поняттям енергію життя, яка оживлює все живе, починаючи з рослин. Тому не дивно, що, описуючи першу головну характеристику чуттєвого пориву, Шелер посилається на Аристотеля: «*Істотне спрямування життя, яке позначають слова “рослинне”, “вегетативне” — те, що ми тут маємо справу не з емпіричними поняттями, доводять розмаїті перехідні явища між рослинами та тваринами, які були відомі ще Аристотелю, — це порив, спрямований цілковито назовні. Тому щодо рослин я говорю про “екстатичний” чуттєвий порив, щоби позначити цю тотальну відсутність властивого тваринному життю зворотного повідомлення центру станів органів, цю цілковиту відсутність звернення життя до самого себе, навіть примітивної ге-флексії та бодай слабко “усвідомленого” внутрішнього стану*» (Scheler, 2018, S. 15).

Наступним проявом життя, який притаманний уже не рослинам, а тваринам, є інстинкт. Шелер описує характерні риси інстинктивної поведінки: «по-перше, вона мусить *мати* сенс, бувши чи то сповненою сенсом, чи то хибною, чи то дурною; тобто вона мусить бути цілеспрямованою для носія життя як цілого або для цілості інших носіїв життя (служувати собі або іншим). І, по-друге, вона має перебігати з певним *ритмом*» (Scheler, 2018, S. 21). Цей ритм відповідає ритму змін середовища, в якому живе певний вид.

Із цього випливає третя характеристика інстинктивної поведінки: «Вона відповідає лише таким типово повторювальним ситуаціям, які мають значення для *життя* виду як такого, а не для особливого досвіду індивіда» (Scheler, 2018, S. 22).

Наступною рисою інстинкту є його вродженість: «...інстинкт у своїх головних рисах є *вродженим і спадковим*, а саме як *специфікована* спроможність поводитися, а не лише як загальна спроможність набувати способів поведінки, якими, звичайно, є здатність привчатися і дресируватися, а також розсудливість» (Scheler, 2018, S. 23).

Отже, характеристики інстинкту такі:

1. Інстинкт має певний сенс, тобто забезпечує певний аспект життєдіяльності.
2. Інстинкт має ритм, узгоджений із ритмом навколишнього середовища.
3. Інстинкт слугує виживанню не так окремого індивіда, як цілого виду.
4. Інстинкт є вродженим у готовому вигляді, а не набувається через спроби та помилки.

З інстинктів походять вищі рівні живого. Перший із них — асоціаційна пам'ять: «Із двох способів поведінки, що вони обидва первинно походять із інстинктивного, а саме “звичної” та “інтелектуальної” поведінки, звична — тобто *третя* психічна форма, яку ми розрізняємо, — являє собою ту здатність, що ми її позначаємо як асоціаційну пам'ять... Ми мусимо приписувати її кожній живій істоті, поведінка якої на підставі попередньої поведінки такого самого гатунку *повільно й стало* змінюється у корисний для життя, тобто осмислений спосіб, тобто так, що відповідна міра, якою поведінка стає більш осмисленою, перебуває у строгій залежності від *кількості* спроб або так званих пробних рухів» (Scheler, 2018, S. 29). Тож завдяки асоціаційній пам'яті у живої істоти можуть виникати нові способи адаптації до навколишнього середовища або так звані умовні рефлексії, які слугують виживанню окремих індивідів, що їх здобули через низку спроб і помилок.

Корективною небезпек асоціаційної пам'яті є практичний інтелект (*praktische Intelligenz*). За Шелером, практичний інтелект — це «раптове *вбачання* взаємопов'язаних *станів речей* і цінностей у навколишньому світі, який або безпосередньо сприймається, або був сприйнятим, тобто може бути доступним у репродукції» (Scheler, 2018, S. 39). Це продуктивне мислення відрізняється від асоціаційної пам'яті тим, що дозволяє діяти не лише у нетипових для виду, а й у незнайомих індивіду ситуаціях, а отже не залежить від кількості спроб і помилок: «...для цього не репродуктивного, а *продуктивного* мислення завжди характерна *антиципація, попереднє* схоплення нового ніколи не пережитого набору фактів... Відмінність від асоціаційної пам'яті зрозуміла: та ситуація, яку треба тут практично врахувати в поведінці, не лише нова й атипична для виду, вона “нова” насамперед для *індивіда*. Окрім того, така об'єктивно осмислена поведінка відбувається *раптов*о, передує в часі новим спробам і не залежить від

кількості попередніх спроб» (Scheler, 2018, S. 40).

Шелер вважає, що така поведінка, що спирається на практичний інтелект, притаманна вже вищим тваринам: «...не всі дії тварин можна вивести з інстинктів і доданих до них асоціаційних процесів і... натомість у деяких випадках наявні *справжні розумні дії*» (Scheler, 2018, S. 42). Згідно з цим, він доходить висновку, що інтелект притаманний уже вищим тваринам, а отже, з одного боку, їх не можна розглядати лише як «механізми потягів», з іншого — інтелект людини лише кількісно, а не якісно, відрізняє людину від тварини: «Тварина — не механізм потягів. Імпульси її потягів не лише чітко поділяються на керівні вищі потяги та виконавчі нижчі і допоміжні потяги, а також на потяги до загальних і особливих наслідків дій; окрім того, вона може з *центру* своїх потягів *спонтанно* втручатися в констеляцію потягів і до певної міри уникати найближчих переваг, щоб досягати віддалених у часі й досяжних лише через *обхідні шляхи*, але більших переваг. Чого тварина напевно не може, то це віддавати перевагу певним *цінностям* — наприклад, корисним на відміну від приємних — незалежно від конкретних окремих *речових* благ. Афективно тварина навіть набагато *ближча* до людини, ніж інтелектуально; дарування, примирення, дружбу і схожі явища можна знайти вже у тварин» (Scheler, 2018, S. 44).

Розвиток сучасних технологій дарує нам аргумент на користь позиції Шелера, який сам він вочевидь не міг передбачити. Штучний інтелект кількісно уже набагато більшою мірою перевершує людський, ніж наш інтелект — тваринний. Тож з огляду на цю здатність ми набагато ближче до вищих тварин, ніж до нашого власного створіння. В есеї «Можливість неможливого майбутнього», який увійшов до книжки «Майбутнє, якого ми прагнемо» під моєю редакцією, я пишу щодо цього: «“Машина” вже давно перевершила людську спроможність пророкувати варіанти розвитку подій. Тому, скажімо, питання про те, чи може машина переграти людину в шахи, яке турбувало нас нещодавно, наразі взагалі вже не є питанням. Ясно, що може. Проблема сьогодні полягає радше в тому, що ми вже майже не в змозі зрозуміти, як вона це робить. Так само сьогодні вже не є актуальним тест Тюринга, який полягав у тому, що людина має

встановити, з ким спілкується — з машиною, чи з іншою людиною. Сьогодні машина здатна настільки правдоподібно зімітувати людський розум, що людина не зможе відрізнити штучний інтелект від людського. Цікавий розвиток цього тесту пропонує Алекс Гарланд у фантастичному фільмі “Ex Machina”, в якому молодий хлопець, знаючи, що спілкується з дівчиною-роботом, має спромогтися не піддатися її чарам. Але це йому не вдається. Він закохується в неї, а вона використовує це, аби вирватися на волю, залишивши його помирати в замкненому просторі, в якому відбувався експеримент. І звинувачувати її в нелюдності не випадає, адже вона — не людина, а машина. А в машини немає сумління. І ця позаморальність машини пов’язана зі швидкістю її розуму. Адже сумління виникає на підставі рефлексії, предметом якої є не можливий майбутній стан, а вже пережитий акт. Лише на підставі такої рефлексії, я можу оцінити свої колишні дії як добрі або злі, моральні або аморальні. Так виникають докори сумління, так формується самосвідомість. Але водночас через це уповільнюється думання. Ми рефлексійні та саморефлексійні істоти. Завдяки цьому ми усвідомлюємо себе в цьому світі. Водночас саме через це швидкість нашої думки уповільнюється, тож ми ніколи не будемо здатні пророкувати ту кількість варіантів майбутнього, яку спроможний пророкувати безупинний штучний інтелект. Тому, як на мене, питання про самосвідомість машини позбавлене сенсу. Для штучного інтелекту самосвідомість — це хвороба, яка вбиває його здатність із неймовірною швидкістю пророкувати неймовірну кількість варіантів майбутнього. Погляд у минуле — це погляд Медузи Горгони. Спогади — це скам’янілі переживання, які уповільнюють наш рух у майбутнє. Але людина може залишатися людиною лише в цій галереї статуй кам’яних господарів її минулого. Зрештою, музей, утворений із цих галерей і є простором людської культури. Так виникає культурна традиція. І лише спираючись на неї, ми можемо порушити питання про наше майбутнє. Час формування культурної традиції набагато повільніший за час комп’ютерних розрахунків можливих варіантів майбутнього. Але майбутнє людства можливе лише як майбутнє нашої культурної традиції, а не як майбутній стан алгоритмів комп’ютерних розрахунків» (Кебуладзе, 2020а, с. 93–94).

Тож якщо інтелект людини не є тою питомою ознакою, яка докорінно відрізняє її від тварини, а емоційно людина ще ближче до тварин, ніж інтелектуально, то що тоді насправду відрізняє людину від усіх інших живих істот? На думку Шелера, це дух: «Я стверджую: сутність людини й те, що можна назвати її *особливим* становищем, стоїть *високо* над тим, що називають інтелектом і здатністю до вибору, а також не може бути досягнуто, якщо уявити собі довільне кількісне зростання інтелекту та здатності до вибору аж до нескінченності. Але хибним було би також уважати те нове, що робить людину людиною, лише додаванням до попередніх психічних ступенів чуттєвого пориву, інстинкту, асоціативної пам'яті, інтелекту та вибору новим сутнісним ступенем психічних і належних до *вітальної* сфери функцій і здатностей, пізнавати які *було би*, отже, ще в компетенції психології. Новий принцип, який робить людину людиною, *перебуває поза* всім тим, що ми в широкому сенсі можемо назвати внутрішньо психічним або зовнішньо вітальним життям. Те, що робить людину людиною, є *протилежним до всього життя принципом*, який узагалі не можна звести до “природної еволюції життя” і який, натомість, якщо й можна до чогось звести, то *лише* до вищої основи самих речей — тобто до тієї самої основи, частковою маніфестацією якої є й “життя”. Уже греки стверджували такий принцип і називали його “розум” (“*Ver-nunft*”). Ми хочемо використовувати загальніше слово для цього Х, слово, яке охоплює і поняття розуму, але разом із мисленням в ідеях охоплює також споглядання певного гатунку, споглядання прафеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів, які ще слід схарактеризувати, наприклад, доброту, любов, каяття, шанобливість тощо — слово *дух*» (Scheler, 2018, S. 46–47).

Головною характеристикою духа є свобода, а насамперед її негативний вимір, здатність сказати «ні»: «Порівняно з твариною, яка завжди говорить “так” дійсному буттю навіть тоді, коли сахається його і втікає від нього, людина є “*тим, хто може сказати ні*”, “*аскетом життя*”, вічним *протестантом* проти всієї *простой* дійсності» (Scheler, 2018, S. 71). Тварина завдяки інстинктам жорстко прикута до навколишнього середовища, адже, як ми бачили, ритми реалізації інстинктів пов'язані з ритмами середовища. Навіть такі вищі рівні

здатностей тварин, як асоціативна пам'ять та інтелект, не можуть цілковито звільнити їх від навколишнього середовища. Саме тому в зоології існує поняття ареалу існування певного тваринного виду. Натомість людина, за Фридрихом Ніцше, є хворою, недоконаною твариною. У творі, назву якого можна перекласти і як «Антихрист», і як «Антихристиянин», він пише: «людина — це... найневдаліша та найбільш хвора тварина, яка в найнебезпечніший спосіб відхилилася від власних інстинктів» (Nietzsche, 1988, S. 180). Ми народжуємося непристосованими до виживання у цьому небезпечному світі. Та ця наша слабкість перетворюється на перевагу, даруючи нам абсолютну свободу у формі можливості пристосування до будь-яких умов, за яких взагалі можливе життя. Так негативна свобода перетворюється на позитивну, свобода від залежності від навколишнього середовища — на свободу існувати будь-де у цьому мінливому, небезпечному та водночас прекрасному світі. Завдяки цьому стає зрозумілою назва Шелеро-вого твору «Становище людини в космосі», опублікованого тоді, коли людство ще не могло відірватися від Землі, а космічні польоти були не так утіленням наукових технологій, як продуктами художніх фантазій. Ми космічні, бо ми духовні.

Виявляється, що людське в нас виникає внаслідок компенсації того, що нам забракло як тваринам для адаптації в цьому світі. Таке розуміння людини та людської моралі започатковує ту традицію у філософській антропології, яку Томас Ренч, аналізуючи і зіставляючи антропологічні погляди Арнольда Гелена та Юргена Габермаса наприкінці ХХ століття, назве компенсаторно-антропологічним способом думки: «...мораль не завдячує “біологічним слабкостям людини”, “недолікам органічного влаштування новонародженого” і “загрозам непропорційно довгого періоду малечості” — як у грубому біологічному функціоналізмі Гелена — радше компенсаторно побудованій культурній системі, в якій, за Габермасом, “міститься така глибока вразливість”, “яка як протизвага унеобхіднює етичне регулювання узаємин”» (Ренч, 2010, с. 83). І хоча, на думку Ренча, Габермаса, мабуть, під впливом неомарксизму, у своєму соціологізмі, долає наївний біологізм Гелена, обидва філософи мислять у компенсаторний спосіб, який вочевидь спирається на ідеї Шелера.

Цілковита свобода духа від життя спричиняє тотальну слабкість духа, який унаслідок цього потребує енергії життя. Можна сказати, що для Шелера компенсація слабкості духа відбувається через сублімацію, концепцію якої він запозичує у Фрейда, трансформуючи її. На думку Шелера, саме завдяки сублімації дух і може користатися життєвою енергією: «З. Фрейд у творі “По той бік принципу втіхи” вбачав у людині “витискача потягів”. І лише тому, що людина є такою, вона може *надбудувати* над світом власного сприйняття ідеальну царину ідей, а з іншого боку, саме завдяки цьому постачати духу, що живе в ній, *енергію*, яка дримає у витиснених потягах. Тобто людина може *сублімувати* енергію власних потягів у духовну діяльність» (Scheler, 2018, S. 72).

Шелер використовує Фрейдову концепцію сублімації для опису того, як дух живиться енергією життя. У творі «Невпокій в культурі» Фрейд пише: «Якщо піддатися першому враженню, виникає навіть спокуса сказати, що сублімація — це взагалі доля потягів, нав’язана їм культурою» (Фрейд, 2021, с. 47). На перший погляд здається, що Фрейд розглядає сублімацію як суто негативний процес, який зрештою і зумовлює той невпокій у культурі, що про нього ідеться вже у назві цитованого щойно твору. Культура витискає потяги до невідомого і сама живиться їхньою енергією завдяки сублімації. Культура невротична та репресивна. Та в наведеній цитаті сам Фрейд ставить запобіжники такому однозначному тлумаченню: спокуса розуміти сублімацію саме так виникає лише в тому разі, якщо піддатися першому враженню. Шелер, спираючись на цю проблематизацію Фрейда щодо його власного поняття, розглядає сублімацію уже радше як позитивний процес, завдяки якому дух здатен конструктивно використовувати енергію життя.

Попри очевидну релігійну забарвленість Шелерових розважань про дух, це його поняття не можна розглядати суто в релігійному контексті. Якщо дивитися на це поняття з позиції історії філософії, то найближчими попередниками Шелера постають Гегель і Гусерль. У творі «Феноменологія духа» (Hegel, 1987) уже містяться можливості тої секуляризації цього поняття, яка вможливила його використання для опису специфіки людського способу існування, що відрізняє нас від тварин. Утім, на відміну від Гегеля, у Шелера секуля-

ризація духа водночас означає його деонтологізацію та антропологізацію. Для нього дух — це вже не так універсальний принцип буття світу, як специфічна характеристика людського існування. Такий перехід від онтології до антропології можна зрозуміти як розвиток ідеї трьох регіональних онтологій Гусерля, які він відповідно позначає поняттями природа, аніма та дух. У самого Гусерля це радше перехід від онтології до епістемології, і вужче — до філософії наукового пізнання, яке поділяється на три види наук — природничі науки (Naturwissenschaften), або науки про матеріальну природу; гуманітарні науки, або науки про дух (Geisteswissenschaften)¹; перехідні науки про живе, або про анімальну природу². І в цьому переході він намагається уникнути антропоморфізму, який критикував ще в першому творі «Логічних досліджень» (Husserl, 1975) як видовий релятивізм, що є проявом психологізму в обґрунтуванні логіки³. Однак Шелер іде іншим шляхом, який веде його від онтології до антропології.

Як ми бачили, головним аспектом практичного виміру духа є свобода. У теоретичному вимірі свободі відповідає самосвідомість. Свобода та самосвідомість взаємно зумовлюють одна одну. Лише істота, здатна усвідомити себе, зробити власне існування предметом власного осмислення, має змогу звільнитися з природних лабетів; і лише абсолютно вільна істота здатна поглянути на себе та на власний досвід збоку, з певної дистанції, владним порухом думки призупинити бурхливий плін досвіду, подумки виокремити з нього певне переживання, щоби неквапно осмислити й оцінити його з інтелектуальної та водночас моральної позиції.

На рівні духа виникає самосвідомість і як наслідок цього — необмежена свобода. Ми єдині відомі нам живі істоти, що усвідомлюють власне життя та його скінченність, а отже є вільними щодо того, як до нього ставитися

¹ Детальніше про можливі українські переклади німецького поняття Geisteswissenschaften див. у моїй статті «Описова і аналітична психологія Вільгельма Дильтея як теоретичне джерело феноменологічної психології Едмунда Гусерля» (Кебуладзе, 2021, с. 132).

² Див. твір Едмунда Гусерля «Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії. Друга книга: феноменологічне дослідження конститування» (Husserl, 1952).

³ Про феноменологічну критику психологізму в обґрунтуванні логіки див. у моїй книжці «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020b, с. 92–98).

і що з ним робити, аж до змоги відмовитися від нього, тобто пожертвувати ним заради того, що нам здається вищими цілями нашого існування, або самовільно вкоротити собі віку, не витримавши викликів світу. Наша свобода — це водночас чарівний дарунок і небезпечна пастка. Від того, як ми нею скористаємося, залежить доля кожної та кожного з нас, а також доля всього людства, а може, й доля нашого світу та разом усіх інших можливих світів.

Утім, може, це є лише проявом людської гордині? Чи здатна кожна окрема людина визначати власну долю та впливати на долю всього людства та світу? А чи всі ми є заручниками цього світу, і кожна дія кожного та кожної з нас залежить від невідомих нам сил? Чи не зачарував нас світлий погляд Аполлона, і чи не час уже згадати про темну силу Діоніса? А чи це Ніцшеве протиставлення спантеличує, і саме тоді, коли мені здається, що я випростався з темряви Діоніса й опинився в Аполлоновому просвіті буття, я втрачаю себе, переходячи з рівня існування окремих істот до самого буття? Ці питання ведуть нас від філософської антропології Шелера до фундаментальної онтології Гайдеггера, яку він розробляє у творі «Буття і час» (Heidegger, 1967), виявляючи внутрішню спорідненість і водночас відмінність їхнього мислення. Адже розглянутий із позиції фундаментальної онтології Гайдеггера антропологізований і деонтологізований дух Шелера постає не як принцип буття, а як характеристика мінливого сущого на ім'я людина. Гайдеггеру натомість ідеться про те, як від сущого перейти до самого буття. За ним, цей шлях лежить через те суще, яким є ми, люди. Він позначає його словом *Dasein*, надаючи йому нового значення і водночас уникаючи його антропологізації⁴. Володимир Єрмоленко так описує Гайдеггерову позицію стосовно

Шелера та тої традиції філософської антропології, яка з нього починається: «Гайдеггер⁵ не називає *Dasein* людиною, прагнучи відмежуватися від популярної на той час “філософської антропології” Шелера чи Гелена. З іншого боку, уникаючи слова “людина”, він сподівався зберегти стилістику трансцендентальної філософії, яка описує структури можливого досвіду, а не сам досвід. Для Гайдеггера значення його “екзистенціальної аналітики” зберіглося би навіть і тоді, коли б “людини” як біологічного виду не існувало — а натомість існувало інше “суще”, в бутті якого розкривається саме буття» (Єрмоленко, 2011, с. 20).

Та чи насправду людина здатна пережити такий деантропологізований досвід? А чи натомість для нас світ, у якому ми живемо, це завжди людський світ, а його онтологія неможлива для нас без антропології? Це, втім, не конче означає антропоморфізм. Навпаки, саме критичне усвідомлення власного становища у цьому світі дає змогу розглядати його і самого себе в ньому з позиції «незацікавленого спостерігача», досягнути яку, за Гусерлем, можна лише завдяки здійсненню феноменологічної редукції, одним із головних результатів якої є ідея, тобто споглядання ідей⁶. У цьому сенсі філософська антропологія Шелера безперечно є феноменологічною. Про це свідчить уже назва його програмної статті «Ідея людини» (Scheler, 1955)⁷, опублікованої ще 1914 року. Та якщо в цій статті Шелер порушує питання про ідею людини, то у творі «Становище людини в космосі» він намагається дати відповідь на це питання. І ця відповідь може бути коротко сформульована одним словом — дух.

⁵ Тут і далі в цитаті збережено авторську орфографію.

⁶ Докладніше про моє розуміння головних особливостей феноменологічної методології див. частину I «Теоретико-методологічні засади феноменології досвіду» моєї книжки «Феноменологія досвіду» (Кебуладзе, 2020b, с. 11–77).

⁷ Розлогий розгляд головного змісту цієї статті та обґрунтування її актуальності див. у моїй публікації «“Ідея людини” Макса Шелера і сучасний світ» (Кебуладзе, 2024).

⁴ Докладніше про це загадкове Гайдеггерове слово, його можливі інтерпретації та переклади див. у тексті Володимира Єрмоленка «*Dasein* Гайдеггера: від сущого до буття» (Єрмоленко, 2011), у моїй статті «“*Lebenswelt*” Гусерля і “*Dasein*” Гайдеггера: проблеми перекладу» (Кебуладзе, 2015), а також у публікації дискусії за моєю участю «Як перекласти М. Гайдеггера українською?» (Андрущенко та ін., 2021).

Список посилань

- Андрущенко, І., Богачов, А., Кебуладзе, В., Лой, А., & Панич, О. (2021). Як перекласти М. Гайдегера українською? *Філософська думка*, 4, 163–176.
- Срмоленко, В. (2011). *Dasein* Гайдегера: від сущого до буття. У *Європейський словник філософії: Лексикон неперекладностей* (Том другий, с. 20–21). Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2015). «Lebenswelt» Гусерля і «Dasein» Гайдегера: проблеми перекладу. *Філософська думка*, 5, 96–105.
- Кебуладзе, В. (2020а). Можливість неможливого майбутнього. У В. Кебуладзе (Ред.), *Майбутнє, якого ми прагнемо* (с. 83–100). Темпора.
- Кебуладзе, В. (2020б). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2021). Описова і аналітична психологія Вільгельма Дильта як теоретичне джерело феноменологічної психології Едмунда Гусерля. *Філософська думка*, 2, 131–141.
- Кебуладзе, В. (2024). «Ідея людини» Макса Шелера і сучасний світ. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 13, 67–72.
- Ренч, Т. (2010). *Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія* (В. Приходько, Перекл. з німецьк.). Дух і Літера.
- Фройд, З. (2021). *Невпокій в культурі* (Ю. Прохасько, Перекл. з німецьк.). Видавництво «Апріорі».
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Philipp Reclam.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. In *Husserliana, Bd. IV*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1975). Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik. In *Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Nietzsche, F. (1988). Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithramben. Nietzsche contra Wagner. In F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe, Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Scheler, M., & Henckmann, W. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (W. Henckmann, Hrsg.). Felix Meiner Verlag.

References

- Andrushchenko, I., Bohachov, A., Kebuladze, V., Loi, A., & Panych, O. (2021). Yak pereklasty M. Haidegera ukraïnskoiu? [How to Translate M. Heidegger into Ukrainian?]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 4, 163–176 [in Ukrainian].
- Froid, Z. (2021). *Nevpokii v kulturi [Unrest in Culture]*. (Iu. Prokhasko, Transl. from German). Apriori [in Ukrainian].
- Hegel, G. W. F. (1987). *Phänomenologie des Geistes*. Philipp Reclam.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (1952). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. In *Husserliana, Bd. IV*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1975). Logische Untersuchungen. Erster Bd. Prolegomena zur reinen Logik. In *Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Kebuladze, V. (2015). “Lebenswelt” Huserlia i “Dasein” Haidegera: problemy perekladu [Husserl’s “Lebenswelt” and Heidegger’s “Dasein”: Translation Issues]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 5, 96–105 [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020а). Mozhlyvist nemozhlyvoho maibutnoho [The Possibility of an Impossible Future]. In V. Kebuladze (Ed.), *Maibutnie, yakoho my prahnemo [The Future We Desire]* (pp. 83–100). Tempora [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020б). *Fenomenolohiia dosvidu [Phenomenology of Experience]*. Duh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2021). Opysova i analitychna psykhologhiia Vilhelma Dyltaia yak teoretychne dzherelo fenomenolohichnoi psykhologii Edmunda Huserlia [Wilhelm Diltthey’s Descriptive and Analytical Psychology as a Theoretical Source of Edmund Husserl’s Phenomenological Psychology]. *Filosofska dumka [Philosophical thought]*, 2, 131–141 [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2024). “Ideia liudyny” Maksa Shelera i suchasnyi svit [Max Scheler’s “Idea of Man” and the Modern World]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 13, 67–72 [in Ukrainian].
- Nietzsche, F. (1988). Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithramben. Nietzsche contra Wagner. In F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe, Band 6*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter.
- Rench, T. (2010). *Konstytutsiia moralnosti. Transtsendentalna antropolohiia i praktychna filosofiia [The Constitution of Morality. Transcendental Anthropology and Practical Philosophy]*. (V. Prykhodko, Transl. from German). Duh i Litera [in Ukrainian].
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Scheler, M., & Henckmann, W. (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos Kosmos* (W. Henckmann, Hrsg.). Felix Meiner Verlag.
- Yermolenko, V. (2011). *Dasein* Haideggera: vid sushchoho do buttia [Heidegger’s Dasein: from Existence to Being]. In *Yevropeyskyi slovnyk filosofiï: Leksykon neperkladnostei [European Dictionary of Philosophies: Lexicon of Untranslatables]* (Vol. 2, pp. 20–21). Duh i Litera [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

THE LEVELS OF LIFE AND SPIRIT IN MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

*The article is about Max Scheler's project of philosophical anthropology, drawn in his short work *The Human Place in the Cosmos* of 1928. This work is based on his report *The Special Human Place*, which he gave a year before. The German philosopher was going to develop his ideas in a major study on philosophical anthropology, the publication of which he announced at the beginning of this sketch. However, death prevented him from doing so, and therefore in the work *The Human Place in the Cosmos* we find the most extensive and consistent exposition of Max Scheler's philosophical anthropology. The main content of this conception is the description of different levels of life and their comparison with the spirit that distinguishes man from all other living beings. Scheler distinguishes between the following major levels of life: sensory impulsion, instinct, associative memory, and practical intelligence. The sensual impulse inherent in plants is directed completely outward. The instincts that arise in animals are characterized by the following features: specialization, rhythm, ensuring the survival of the species, not the individual, innateness. At the level of associate memory, new, unborn forms of adaptation in the form of conditioned reflexes can arise and therefore it already serves the survival of individuals who acquire these reflexes through trial and error. Practical intelligence, on the other hand, is primarily the ability of individuals to adapt to new, unusual conditions. Spirit is characterized by freedom and self-awareness. Scheler reinterprets Freud's concept of sublimation and shows that, thanks to it, the spirit receives the energy of life and creates culture.*

Keywords: associative memory, being, species, spirit, individual, instinct, intelligence, culture, man, Max Scheler, plant, self-awareness, freedom, sublimation, animal, philosophical anthropology, sensory impulsion.

Матеріал надійшов 15.07.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Лютый Т. В.

<https://orcid.org/0000-0002-0381-6916>

ІСНУВАННЯ НА МЕЖІ: НІГІЛІЗМ І ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ КАРЛА ЯСПЕРСА

У статті окреслено одне з ключових понять філософії Карла Ясперса — «нігілізм». Відправною точкою розгляду вибрано хворобу німецького філософа, який осягає феномен смерті в рамках філософії екзистенції. Таким чином, Ясперс показує, що знання не лише мусить орієнтуватися на природничо-наукове пізнання, а й має враховувати кондиції людського існування. Тому Ясперс запроваджує терміни «екзистенція» і «трансценденція». Філософ вважає, що людина — це не просто природна істота, а форма буття, що здатна виходити за межі світу, щоб усвідомити себе. Межевими точками буття є боротьба, страждання, вина, випадковість, смерть, які, на думку Ясперса, позначають «граничні ситуації» існування. Опинившись у них, людина усвідомлює невпевненість свого становища у світі. Втім, якщо вона не здатна впоратися з дисбалансом існування, ризики знищення себе та світу лише зростають. Звідси виникає проблема нігілізму як нездатності генерувати смисли та цінності власного існування. Однак є ще один тип нігілізму, що дає змогу уникати догматизму. Такими нігілістами, згідно з Ясперсом, були К'єркегор і Ніцше, бо наполягали на урізноманітненні підходів до розуміння умов існування, пропонуючи вийти за межі усталених норм. Однак навіть їхні стратегії не запобігають ризику та помилкам. Саме тому Ясперс розглядає проблему провини та відповідальності. Але на це здатна лише вільна людина. Як наслідок, у філософії Ясперса з'являється поняття «філософська віра», яке демонструє, що людина розуміє світ не лише раціонально, а шукає себе через віру, любов та інші форми пізнання. Вони і дають змогу дослідити потенціал людських можливостей. І навпаки, будь-які спроби догматизації обмежують людину, повертають її до безглуздої ніщоти.

Ключові слова: нігілізм, Ніцше, граничні ситуації, етика, цінності, провини та відповідальність, Ніцше, К'єркегор, екзистенція, трансценденція, розум і нерозумне, філософська віра, методологія пізнання, філософська антропологія, сучасна західна філософія, історія філософії, філософія культури, радикальна філософія.

Усякому надламові в особистому житті людини так або ж інакше доводиться відігравати роль визначального чинника. Скажімо, хвороба Фридриха Ніцше давно стала показовою, позаяк утрата здоров'я щонайбільше спонукала його прагнути одужання та наснажувала вчення про волю до могутності. Власне, подібна доля спіткала також і німецького мислителя Карла Ясперса. Чи не найпершим екзистенційним викликом для нього була вроджена серцева недуга, через яку він упродовж усього життя вимушено дотримувався певних обмежень, а отже, був позбавлений активностей і комунікації, пізнаючи тугу самотності¹.

Університетське викладання ще зі студентської лави видавалося йому догматичним, а тому він вирішує зосередитися на проблемі людського буття. Тож Ясперс облишив юриспруденцію, віддаючи перевагу медицині. Тим часом одруження з Гертрудою Маєр, яка походила з ортодоксальної єврейської родини, відкрило молодому досліднику світ юдейського тлумачення Старого Заповіту. На додаток у Ясперса зародилася думка: знання про людину, що збудоване на ґрунті універсальної науки, вельми сумнівне. Хоча це переконання тоді поділяли не всі. Зокрема, воно викликало незгоду неокантіанця Гайнриха Рикерта, який і стає до неї в опозицію. Хай там як, а, слідуючи феноменологічному методу раннього Едмунда Гусерля, коли той іще не цурався психології, Ясперс упроваджує в психіатрич-

¹ Докладна інформація про біографію та філософію Карла Ясперса, якою ми послуговуємося у статті, зосереджена, зокрема, у розвідці (Wallraff, 2015).

ну практику експериментальні методи, займатись якими має змогу при клініці в університеті Гайдельберга, хоча потому таки звертається до філософії. Постійні пошуки стратегії пізнання не могли не коригувати Ясперсових уявлень про методологію гуманітарного знання. Найбільше його вражає те, що лікування здебільшого здійснюється через тіло. Не надто довіряв Ясперс і фрейдизму, додаючи в ньому домінування суто біологічних аспектів. Отож у традиційному спілкуванні лікаря та пацієнта його не влаштовувало відсторонення від особистості недужого. Пізніше до цієї думки близько підходить Мішель Фуко у своїх розвідках про історію божевільня й археологію гуманітарних наук.

Тому замість опису складної душевної організації Ясперс охоче покликається на приховану, необ'єктивовану та непередметну царину — *екзистенцію* (Existenz), що розкривається не в останню чергу завдяки *трансценденції* (Transzendenz). Тут аж ніяк не минулося без кантіанського трансценденталізму, тоді ж як уживання терміна «екзистенція» сягає філософії Фридриха Шелінга, хоч Ясперс освоює його переважно завдяки Сорену К'єркегору, якому йшлося про зв'язок індивіда з Абсолютом: «Наша екзистенція існує поміж двома протилежними полюсами, які, кожен для себе, вводять нас у хаос чи в якусь мертву форму буття, проте вкупі вимагають протилежного і справляють дію: освіту і природне зростання, звичай та оригінальність, форму і душевність, пристосування і самоствердження тощо» (Ясперс, 2009, с. 119).

Це міркування знаходимо в розвідці Ясперса «Психологія світоглядів» (1919) (Psychologie der Weltanschauungen). У ній окреслено психологічні типи світоглядних дороговказів, які позначені екстремальним досвідом. Отже, *світогляд* є цілісністю, що охоплює не лише знання, а й цінності (загалом етичний вимір) і принципи влаштування життя, ба навіть і патології, хитрощі, хибну впевненість і таке інше. Тож Ясперс вважає, що людина раз у раз наражається на ризики, випробування, потрясіння й опиняється під загрозою процесів, які спричиняються до розпаду. Ці нестерпні моменти він іменує *граничними*, або *межевими*, *ситуаціями* (Grenzsituationen), до чого дотичні *боротьба* (Kampf), *страждання* (Leiden), *провина* (Schuld), *випадковість* (Zufall), *смерть* (Tod). У своїй основі згадані трагічні

ситуації з усіма неповторними констеляціями подій — антиномічні: здебільшого їх намагаються уникнути чи вийти з них, однак іноді вони здатні підштовхнути до кардинального рішення. Для прикладу, людина або схиляється до рішучої боротьби, або ухиляється від неї; пасивне страждання веде до песимізму, тоді ж як активне його подолання — до ствердження життя. В кожному разі, чи стверджується життя, чи ж офірується, питання полягає не в тому, щоб остаточно провалитися в Ніщо; натомість ідеться про те, щоб досягнути — вартісне життя чи ні.

Можна сказати, що кожна гранична ситуація визначає життя людського духу. А крайня чи то пак занепада його форма пов'язується з нігілізмом, якому чужі всілякі смисли, цінності й інші різновиди опертя в Бутті. Ба більше, в результаті посилення нігілістичної налаштованості реальність оголошується такою, що підлягає знищенню: «Про вивершений нігілізм не можна щось сказати; оскільки він прагне до абсолютного Ніщо, він і сам є ніщо» (Ясперс, 2009, с. 266).

Однак Ясперсу вдалося помітити, що нігілізму подібного штибу ніколи не судилося призвести до тотального краху світу. Завжди йому на перешкоді ставали певні запобіжники. Тобто втілення абсолютного нігілізму досі було неможливе. Подаючи градацію нігілістичних проявів, Ясперс указує на те, що перша його іпостась схожа на захисний механізм, а друга — на засіб радикалізації (Ясперс, 2009, с. 270–278):

1) *нігілізм, за допомогою якого людина борониться*

- відчуваючи свою нікчемність, вона покладається на потойбічне;
- зі зникненням віри в потойбіччя — ще більше зневірюється;
- як наслідок, стає егоїстичнішою.

2) *нігілізм, із яким людина асоціюється*

- стаючи самовпевненою, вона використовує заперечення для досягнення своїх цілей;
- наростання свавілля переходить у неспокій і безнадію;
- заперечення без мети закінчується шаленою руйнацією.

Та чому ж нігілізмові досі ще не вдавалося сягнути цілковитої руйнації? Певно, тому що його абсолютні форми врешті перетворювалися на психози: меланхолія здатна переходити

в жадання самогубства; інтенсивність афекту посилює безнадію. Допоки є хоч якісь передумови для існування, нігілістична людина залишатиметься життєздатною, проте продовжуватиме вибивати ґрунт у себе з-під ніг. Але це стосується крайньої форми нігілізму. Прецінь Ясперсу далеко до того, щоб узагалі затаврувати нігілізм. У функції тимчасового допоміжного засобу він іноді просто необхідний (Ясперс, 2009, с. 278–279): «Психологічно нігілізм як певний щабель неминучий у тому випадку, якщо життя прагне дійти до самоусвідомлення. Все мертве, остаточне треба спочатку поставити під сумнів, втягти у відьомський казан нігілізму, якщо має постати нова форма життя. Нігілізму не уникнути, якщо відчуваєш пригнічення, проте він пізнавальний, — те, що можливо лише (пізнати) у внутрішній розпачливості, — якщо його треба здолати і він стає простим елементом, яким він є в усіх типах духу. У світі духовного життя він виступає руйнівником нежиттєвого, яке має видимість життя» (Ясперс, 2009, с. 282).

Ці міркування цікаві не лише для випадку конкретного індивіда, вони вельми слушні стосовно суспільного співжиття. Власне, зазнавши впливу Макса Вебера, не в останню чергу в питанні політичної свободи, Ясперс опонує всякому тоталітарному режимові, байдуже, націонал-соціалізму чи комунізму. Тобто не приймає ніякого радикально-догматичного руху. А з установленням у Німеччині нової влади філософ опинився в скрутному становищі. Через дружину-єврейку з 1937 року його позбавили права викладати, відправивши на пенсію, а з 1942 року — публікуватися (*Publikationsverbot*). Це тривало до кінця війни. Саме в ті темні часи з'явилася книжка «Ніцше. Впровадження до розуміння його філософування» (1936) (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*) про найвідомішого нігіліста, чиї вирвані з контексту тези нацисти силкувалися чіпляти на прапори своєї ідеології.

Вічне повернення, волю до могутності, проблему нігілізму та надлюдину Ясперс описав як охоплені чи не найбільшою таємницею чинники ніцшеанського вчення. Справді, не просто збагнути, яким робом воля до могутності покликана здолати нігілістичні тенденції, хоч би скільки вони поверталися. Правду кажучи, читача, переконаний Ясперс, перш за все захоплює те, що Ніцше не просто занурює

будь-кого в порожнечу клятих питань, а наполюгає на потребі вирватися з Ніщо: «Ніцше, на відміну від великих філософів минулого, діє своїми негациями як позитивними чинниками» (Ясперс, 1997b, с. 135). Порівнюючи нігілізм із німеччю, він утворює шляхи його подолання. Поза тим із Ніцшевого листування випливало, що нігілізм — виклик і загальнолюдський, і персональний. Ясперсу вдається відтворити Ніцшеву версію появи сучасного нігілізму. Моральне тлумачення, себто платонічно-християнська фікція про потойбіччя, doprowadила до тієї помилки, що категорії «смысл» і «цілісність» абсолютизуються. Та щойно з'ясовується, що подібне переконання — вигадка, настає екзистенційний крах, який у Ніцше позначено словами «Бог умер». Але йому йшлося не про те, щоби заманити людину на манівці розпаду, а щоби вказати масштаби цієї події. Ніцше зізнавався, що надто довго не міг і сам виборсатися з нігілістичного сильця. Втім Ясперс оголошує Ніцше першим із мислителів, які почали бити на сполох: «Оскільки Ніцше не воліє визнавати Ніщо за щось остаточне, то він і виглядає позитивно, ніби звияжець нігілізму (*Überwinder des Nihilismus*), і розуміє всю свою подальшу філософію ніби протидію нігілізму: що у “великій політиці”, що у “світотлумаченні”, чи то у вченні про “вічне повернення”» (Jaspers, 1947a, S. 252–253). Сьогодні нас може подивувати, що силу для подолання нігілізму Ніцше спочатку пропонує шукати в союзництві з Росією, передовсім заради протистояння потужній Америці. Хоча пізніше він отямився, вже наполягаючи на самовизначенні Європи. Загрозу Росії відтоді вважатиме викликом у справі пробудження європейців. Отже, рух, представники якого усвідомлюють усі параметри занепаду, має скеруватися супроти нігілізму. На думку Ясперса, Ніцше таки мусив іще подолати власне нігілістичне становище (Jaspers, 1947a, S. 104, 116, 122, 248–249, 270). На цім і трималася його антинігілістична стратегія: «Ніцше може видаватися мислителем, якому насправду незмога жити згідно зі своїми вислідами... Здається, він нічого не має та схоплює примарну твердиню буття у світовій іманентності й уявній порожнечі... Хоча це виглядатиме так, якщо брати лиш окремі позитивні аспекти його вчення, замість цілого Ніцше. Його нігілістичне трансцендування не досягає спокою в бутті. Тому Ніцше безбож-

жя — це наростання неспокою у пошуках Бога, які, можливо, вже більше себе не розуміють» (Jaspers, 1947a, S. 433).

В уявленні Ясперса, нігілізму не здолати без трансценденції, тобто без можливості виходити за межі світу. Але без Абсолюту в такому разі не обійтися. З одного боку, Ясперс не заперечує, що є християнином, а з іншого, дослухається до критики християнства К'єркегором і до Ніцшевого грізного слова про смерть Бога. До того ж і питання про співвідношення розуму та віри потребували рішення складнішого, ніж просто «або-або». Ці помисли ще непокоїли його, коли він писав книжку «Розум і екзистенція» (1935) (*Vernunft und Existenz*), де вже з першої сторінки стверджується: *розумне* (*Vernünftige*) не збагнути без *нерозумного* (*Nichtvernünftige*). Втім *абсурд* у К'єркегора чи *воля* в Ніцше могли сповна пасувати на роль нерозумного, покликаного випробувати розумування, хоч обидва мислителі, наполягав Ясперс, анітрохи не ставилися *вороже до розуму* (*ist nirgends Vernunftfeindschaft*) і не прагнули запропонувати показної *філософії почуття* (*ist nicht Gefühlsphilosophie*) (Jaspers, 1935, S. 8): «Їхнє мислення витворило нову атмосферу. Вони перейшли всі межі (*Grenzen*), котрі раніше для них були самозрозумілими. В думках їх уже нібито нічого не страшить. Усе наявне ніби поглинається в приголомшливому русі всмоктувальною силою: у випадку *К'єркегора* — позасвітового християнства, котре схоже на Ніщо (*das Nichts*) та проявлене лише в запереченні (*Verneinung*) (абсурді, мучеництві) та негативному висліді; у *Ніцше* — вакууму (*Vakuums*), з якого у відчайдушному гвалті (*Gewaltsamkeit*) має зродитися нове Буття (вічний поворот (*die ewige Wiederkehr*) та відповідна Ніцшева догматика)» (Jaspers, 1935, S. 14).

Обидва філософи ніколи *не воліли Ніщо* (*nicht das Nichts zu wollen*), не творили *ніякої політичної програми реформування* (*keine politischen Reformprogramme*), радше пускалися в нескінченну рефлексію, шукали її витоків і повноти, а зрештою, всякої нової можливості для людини, проте завжди залишали місце для чогось *оповитого* (*verhüllt*) таємницею. Вони випробували й творили також і нову мову, хоч і не вдавалися до складного висловлювання. Всі їхні спроби нагадували *стрибок у трансцендентне* (*Sprung zur Transzendenz*). За що їх іще за життя вважали божевільними. Та вони

не переставали підпорядковувати філософію проблемам *індивіда* (*Einzelner*) та вказувати на стан епохального *занепаду* (*Ruin*) (Jaspers, 1935, S. 17–20).

Певно, з огляду на цей останній пункт, pereгодом Ясперсу знову довелося повернутися до проблеми нігілізму в творі «Ніцше і християнство» (1938) (*Nietzsche und das Christentum*), бо саме Ніцше першим описує катастрофічні наслідки краху культури. Тож у світі давно запанували: фальшиве знання, вдавана діяльність, тотальне ігнорування, байдужість, ескапізм, нудьга, порожнє базікання. Та це лише симптоми. Ніцше не заперечує Бога, не називається атеїстом, не констатує факту втрати віри людьми. Кидає лише прикрі слова: «Бог умер». Але призвело до цього стану саме християнство, запровадивши фікції: мораль, гріх, безсмертя, збавлення тощо. Тому нині ми всюди нашоуємося на Ніщо. Ніцше, зазначав Ясперс, і сам зазнає впливу християнства. Тільки йому йдеться не про жорстоку розправу над ним, а подолання. Настає час усвідомлення того, що нігілізм необхідно довести до межі, примусивши зникнути. Жодна з існуючих доктрин уже не чинна. Потрібні нові засади людського піднесення (Jaspers, 1947b, S. 14–16, 39): «Ніцше, а з ним і модерна людина, більше не живе в стосунку з Єдиним, яке є Богом, але зривається, будучи зв'язаною путівною християнською єдністю історії людства, в Єдине без трансценденції... Єдність розбивається, випадок стає останньою інстанцією, а хаос — правдивою дійсністю... і, оприявнюючи свою дорогу, спинається нігілізм» (Jaspers, 1947b, S. 52).

Намагаючись відшукати у порожнечі твердиню, Ніцше сахається зі сторони в сторону (Jaspers, 1947b, S. 81). Через це його думки неспокійні й амбівалентні. Та в нього були й одностумці. Задовго до того, як у Поля Рікера сформувалася теза про *філософію підозри* відомої трійці — Маркса, Ніцше та Фрейда (1969), Ясперс у доповненні від 1950 року до своєї книжки проголошує *філософію абсурдної віри* відчайдушної трійці — К'єркегора, Маркса та Ніцше. Згідно з першим, екзистенція занурена в несталість і суперечливість світу. У другого на місце Бога поставлено магію історичного звершення. Третій учить, як увірувати в надлюдину, коли саму віру денонсовано: «Вони передбачали й передрікали майбутнє, тому що бачили його паростки в

сучасності... К'еркегор, радикально утверджуючи християнство всупереч Церкві, тим самим кладе християнству край... Маркс звертається до світу, покинутого Богом, немов пророк, устами якого промовляє вже не Бог, а те, що самому йому видається Історією... Ніцше ж проповідує метафізику волі до могутності, пророкує про майбутнього Вождя й Законодавця. З глибини тотального нігілізму він прозирає відродження — через Володарів, які силоміць візьмуть до своїх рук світову історію, без жалю та поблажливості підкоривши її жорсткому тотальному пануванню... Всі троє, судячи з усього, обґрунтовують руйнівні тенденції сучасного нігілізму, гарантуючи його від можливих, хоч і малоймовірних, докорів сумління...» (Ясперс, 1997а, с. 142–143).

Але навряд чи всі троє могли би передбачити, з яким злом доведеться зіштовхнутися людству в наступні століття. Тим часом фатальна поразка Німеччини у Другій світовій війні змусила Ясперса, навіть попри те, що він і сам зазнає переслідування, висловитися щодо непростої теми, яку можна було б окреслити як етику відповідальності, й написати роботу — «Питання провини. Данина німецькому питанню» (1946) (*Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*)². І не лише тому, що тоді мало не увесь світ звинувачував переможених. У повоєнній Німеччині, певна річ, не бракувало людей, які були готові визнавати провину за злочини нацизму, як і тих, хто її відкидав. Але розмови про це завжди болісні, бо б'ють у самісіньке самолюбство, спричиняючи гординю. Для когось визнати провину неодмінно означатиме просто дати слабину. Тоді ж як для Ясперса — це чи не найголовніше питання людської гідності: «Ми хочемо точно знати, — пише філософ, — справедливе це звинувачення чи ні і в якому розумінні. Адже саме в нужді ми найгостріше відчуваємо свою найнагальнішу потребу — очистити душу і думати й чинити правильно, щоб перед обличчям Ніщоти досягти життя з правдивого джерела» (Ясперс, 2020, с. 363).

Врешті-решт, у своїх розмислах він розрізняє чотири типи провини: *кримінальну, політичну, моральну та метафізичну*. Власне, першу на підставі закону покликаний установити суд і винести релевантний злочиніві

присуд. Друга передбачає спільну відповідальність, а зрештою — повне відшкодування збитків іншим постраждалим за все заподіяне державою, у владному полі котрої перебувають її громадяни. Третя стає результатом усвідомлення й оцінки всіх наслідків неосмисленого виконання сумнівних владних наказів, щоби мати змогу прийти до каяття й оновлення. Нарешті, четверта виникає хіба в того, хто хоч і не спричинився до жодної прикраси, проте так і не насмілювався їй запобігти перед обличчям Абсолюту (Ясперс, 2020, с. 364–366, 369).

Для багатьох людей метафізична відповідальність є чистим безглуздом, адже вони звикли буквально сприймати Ніцшеву тезу про «смерть Бога». Мало кому спадає на думку вважати, що після цього й надалі є дещо незбагненно Безумовне, що дає змогу очиститись і переродитися. Бо тоді людина має діяти не як особа, що володіє Буттям, адже хоче його привласнити, а скоріш як особистість, яка дослухається до нього. Хай як дивно, проте без метафізичної провини перші три не матимуть аніякого сенсу. Бо без неї розмиватимуться будь-які підвалини Буття.

Справді, спільне життя людей анітрохи неможливе, якщо в ньому панує стадний страх. Однак в їхньому існуванні немає опції, коли влада їх жодним чином не стосується. Дуже легко казати, мовляв, я поза політикою, тому не маю стосунку до скоєних у цій сфері злочинів абоощо. Тобто, якщо владу використовувати не для злагодженої регламентації усіх рівнів політичного життя, а для того, щоб усіляко віддалятися від нього, то вона лише посилюватиме відчуження. Тільки вільна людина здатна впливати на формування політичного етосу. Ще Геродот розрізняв еллінську свободу та варварську деспотію. Тому безугавна хижацька сила завжди руйнуватиме право та підохочуватиме насильство. Та визнавати людину людиною й означає завбачати за нею права. Правова держава навіть злочинцеві дає можливість захиститися. Без цього не вийде ні про що домовлятися (Ясперс, 2020, с. 368).

Розвиваючи поняття вини, Ясперс уважає, що колективна відповідальність існує лиш у випадку політичної, проте не кримінальної, моральної чи метафізичної провини держави. Учениця Ясперса, Ганна Арендт, слушно заважала, що німці поволі ставали співучасниками злочинів Гітлера бодай і своїм мовчан-

² Питання про провину ми вже висвітлили в колонці «Українського тижня». Першу версію див.: (Лютый, 2024).

ням. У цім і полягала їхня колективна відповідальність. Однак конкретні злочини та моральні проступки завжди скоюють індивіди, а не цілі народи. Недарма робота пропаганди полягає в тому, аби нівелювати одиничне та постійно зводити його до загального. Тоді всі стають рівною мірою винними. Тому хибними є думки, наполягає Ясперс, згідно з якими кримінал і моральні вади можна закинути всьому народові, а не окремим його представникам. Коли маси звинувачуються в інертності, спершу варто зрозуміти, чи мають вони лідера, змогу зорганізуватися, бо без цього неможливий жодний опір. Отже, важливо цінувати будь-які форми спротиву системі, навіть якщо вони одиничні (Ясперс, 2020, с. 374).

А про відповідальність народу можна говорити хіба тоді, щойно серед його індивідів стануть помітні порухи з усвідомлення власної причетності до того, що відбулося в їхній країні. Водночас Ясперсові йдеться про те, що важливо пам'ятати не тільки про громадянську, а й загальнолюдську солідарність. Тобто, якщо певна держава потерпає від авторитаризму чи терору, необхідно докладати спільних зусиль із поневоленими людьми задля їхнього звільнення. Бо лише зсередини цього ніколи не досягнути. Втім, і це чи не найголовніше, без самоочищення жодна свобода неможлива (Ясперс, 2020, с. 379–380).

У квітні 1945 року, якби американці не увійшли до Гайдельберга, родина Ясперсів неодмінно потрапила б до концтабору. Переїхавши з дружиною до Швейцарії, філософу випало прочитати у Базелі курс із шести лекцій. У першій редакції публікації цей текст мав назву «Філософська віра» (1947) (*Der philosophische Glaube*). Вже з самого початку він осмислює дилему: чому віддати перевагу — одкровенню чи науці? Бо до чого призведе невір'я? Відповідь ясна: до нігілізму. Та знання здобувається на підставі розуму. Втім як обійтися без останнього, щоби не потонути в ілюзіях? Осмислюючи природу віри, Ясперс не зводить її до ірраціонального. Бо знання тільки посилюватиме її. Так оприявнюється *філософська віра*, що не матиме твердого ґрунту в світі. Та й світ не обмежується матеріальними засадами. Він осягається через ідею. Пізнати ж останню можна через трансцендування — виходячи за межі світу. Саме в такий спосіб особлива форма духу, свідомості

чи наявного буття — екзистенція — і відкривається людині, пов'язуючи суб'єкт і об'єкт, осмислюється, здійснюючи прориви власного єства. Філософська віра не закорінена в релігії, не має культу, ні до чого не примушує, тому й не протиставлена розуму, а всіляко до нього причетна. Її варто розташувати між релігією та наукою. Розуму несила зупинятися, забиватись у глухий кут і догматизувати істину. Йому притаманно відкриватися нескінченності смислів. А людина незвідна до якогось образу, натомість означається у певній ситуації, що розкриває розгубленість і велич, тлінність і можливості, свободу та конечність існування, залежність від інших і унікальність особистості. Філософія ненастанно переймається подібними речами (Jaspers, 1994, S. 9, 11–12, 15, 26, 31, 34, 49).

Хоч існують і зворотні прояви. Їх Ясперс іменує *не-філософією* (*Unphilosophie*), що супроводжується *невір'ям* (*Unglaube*). У цьому разі трансцендування заперечується на користь іманентності. Замість екзистенції визнається зникоста наявність і видимість. Ясперс окреслює три види невір'я (Jaspers, 1994, S. 70–85):

- 1) *віра у демонів* (*Dämonenglaube*) — визнання в Бутті доброї чи злої сили, коли божественне зводиться до іманентного: влади, пристрасті, руйнації, жорстокості тощо;
 - тоді людину охоплює тривога, жахи, хвилювання, за рахунок чого вона відчуває себе причетною до чогось вищого, нехай і демонічного;
 - це життя в ілюзії та невміння бачити реальне;
- 2) *обожнення людини* (*Menschenvergötterung*) (різновид віри у демонів) — створення культу надлюдини, сильної чи владної особи (володар, воїтель — Александр, Цезар, Наполеон), що здатна перетворитися на тирана;
 - героїзації та демонізації нерідко підлягають і філософи;
 - підкорення такій особі нагадує позірну покору Богові;
 - це обожнення скидається на заміну віри та позбавляє людину гідності;
- 3) *нігілізм* (*Nihilismus*) — цілковита та відверта відсутність віри;
 - називання віри брехнею;
 - відкидання будь-якого ґрунту;
 - наполегливість у випробуванні Ніщо;

- руйнація попередньої віри;
- денонсація вже визнаного;
- зразки нігілістичного заперечення: неможливість доведення буття Бога; відсутність усякого зв'язку між Богом і людиною; ніхто не підвладний Абсолютові;
- хоч іноді нігілізм є позицією чесної людини.

Втім Ясперсу залежало ще й на тому, щоб оприявнити початки виникнення філософської віри на рівні світового процесу. Звідси виникає робота «Про витоки та мету історії» (1949) (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*). Філософ вважає, що перебіг історичного процесу не розривається смертю культур, як у Освальда Шпенглера, та не визначається жодними матеріалістичними законами. Йдеться про спільні для всього людства духовні феномени, що сформувалися між VIII і II століттями до нашої ери. Цю добу Ясперс іменував *осьовим часом* (*Achsenzeit*), коли було закладено підвалини філософської віри, в межах якої людина попри крихкість існування без догматики запитує про своє буття: «Саме на цей час припадає низка надзвичайно важливих подій. У Китаї живуть Конфуцій і Лао-цзи, зароджуються всі напрями китайської філософії, працюють Мо Ді, Чжуан-цзи, Лі-цзи та багато, багато інших. В Індії з'являються “Упанішади”, повчає Будда, як і в Китаї розвиваються різні філософські школи від скептицизму до

софістики та нігілізму включно. В Ірані розвиває своє вчення Заратустра, де світ постає як активна боротьба добра і зла. В Палестині з'являються пророки... Греція дає Гомера, філософів Парменіда, Геракліта і Платона, трагиків, а також Фукидіда і Архімеда. Все, що означають ці імена, поставало незалежно одне від одного протягом оцих кількох сторіч або не водночас і в Китаї, і в Індії, і на Заході»³ (Ясперс, 1990).

Отже, з Ясперсового розгляду випливає висновок: якщо віра виникає на підставі догматики, вона неодмінно призведе до нігілізму. Ба більше, нігілісту доведеться розчаруватися та визнати помилковими всі свої переконання. Проте, з одного боку, нігілізм асоціюється з відвертими запереченнями поглядів, які попередньо приймалися некритично. З іншого, він є небажанням абищо вважати підґрунтям. Однак, якщо його застосувати як арсенал у домірному випробуванні своєї позиції, тоді нігілістичні засоби виправдані цілком. Але щойно нігілізм обирається з метою звести геть усе нанівець, у ньому миттєво проглядатиме примітивна примха. Хибою нігілізму є поривання досягати швидких ефектів негацією. Втім істина розкривається тому, хто не доводить існування на межі до краху, а за видимою ніщотою розпізнає справжнє, хоч і приховане, Буття у вільному виборі бути собою.

³ Цитується з незначними редакторськими змінами.

Список посилань

- Лютый, Т. (2024). Піднятися над Ніщотою. *Український тиждень*, 16 серпня. <https://tyzhden.ua/pidniatysia-nad-nishchotoiu>.
- Ясперс, К. (1990). Осьова епоха (Фрагмент). *Незалежний культурологічний часопис «І»*, 3. <https://www.ji.lviv.ua/n3texts/jaspers.htm>.
- Ясперс, К. (1997a). Ніцше і християнство. Фрагмент. *Всесвіт*, 5–6, 142–144.
- Ясперс, К. (1997b). Ніцше. Підхід до осягнення. Фрагменти. *Всесвіт*, 7, 135–146.
- Ясперс, К. (2009). *Психологія світоглядів*. Юніверс.
- Ясперс, К. (2020). До питання німецької провини (уривки). *Україна Модерна*, 28, 362–395.
- Jaspers, K. (1935). *Vernunft und Existenz*. Wolters.
- Jaspers, K. (1947a). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Walter de Gruyter & Co.
- Jaspers, K. (1947b). *Nietzsche und das Christentum*. Verlag der Bücherstube Fritz Seifert.
- Jaspers, K. (1994). *Filosofická víra*. Oikoymenh.
- Wallraff, C. F. (2015). *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy*. Princeton University Press.

References

- Jaspers, K. (1935). *Vernunft und Existenz*. Wolters.
- Jaspers, K. (1947a). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Walter de Gruyter & Co.
- Jaspers, K. (1947b). *Nietzsche und das Christentum*. Verlag der Bücherstube Fritz Seifert.
- Jaspers, K. (1994). *Filosofická víra*. Oikoymenh.
- Lyuty, T. (2024, August 16). *Pidniatysia nad Nishchotoiu* [Rise above Nothingness]. *Ukrainskyi tyzhden*. <https://tyzhden.ua/pidniatysia-nad-nishchotoiu> [in Ukrainian].
- Jaspers, K. (1990). *Osova epokha* (Frahment) [The Axial Epoch]. *Nezaleznyi kulturolohichnyi chasopys “I”* [The Independent cultural journal “I”], 3. <https://www.ji.lviv.ua/n3texts/jaspers.htm> [in Ukrainian].
- Jaspers, K. (1997a). *Nitshe i khristyianstvo*. Frahment [Nietzsche and Christianity]. *Vsesvit* [Yunivers], 5–6, 142–144 [in Ukrainian].
- Jaspers, K. (1997b). *Nitshe. Pidkhdid do osiahennia*. Frahmenty [Nietzsche. An Approach to Comprehension]. *Vsesvit* [Yunivers], 7, 135–146 [in Ukrainian].
- Jaspers, K. (2009). *Psykhohihiia svitohliadiv* [Psychology of Worldviews]. Yunivers [in Ukrainian].
- Jaspers, K. (2020). *Do pytannia nimetskoï provyny* (uryvky) [On the Question of German Guilt]. *Ukraina Moderna*, 28, 362–395 [in Ukrainian].
- Wallraff, C. F. (2015). *Karl Jaspers. An Introduction to His Philosophy*. Princeton University Press.

Taras Lyuty

EXISTENCE ON THE EDGE: NIHILISM AND THE ETHICS OF RESPONSIBILITY IN THE PHILOSOPHY OF KARL JASPERS

The article examines one of the key concepts of Karl Jaspers' philosophy — "nihilism". The starting point for consideration is the illness of the German philosopher, who grasps the phenomenon of death within the framework of the philosophy of existence. Thus, Jaspers shows that knowledge should be formed not only within the framework of the cognitive features of science but should also take into account human existence. Finally, Jaspers introduces the terms "existence" and "transcendence". The philosopher believes that man is not just a natural creature, but a form of being that is able to go beyond the world to realize himself. The edge points of being are struggle, suffering, guilt, contingency, and death, which, according to Jaspers, denote the "limit situations" of existence. Having found themselves in these situations, a person realizes the insecurity of their position in the world. If a human being is unable to manage the imbalance of existence, the risks of destroying himself and the world increase. Hence the problem of nihilism arises as the inability to generate meanings and values for one's own existence. However, there is a type of nihilism that makes it possible to avoid dogmatism. Such nihilists, consistent with Jaspers, were Kierkegaard and Nietzsche, who insisted on diversifying approaches to understanding the conditions of existence, and proposed to go beyond conventional norms. However, these strategies do not prevent risks and mistakes. That is why Jaspers considers the problem of guilt and responsibility. But only a free person is capable of this. As a result, the concept of "philosophical faith" appears in Jaspers' philosophy, which demonstrates that a human being understands the world not only rationally, but also seeks himself through faith, love and other forms of knowledge. They are the ones that make it possible to explore the potential of human possibilities. And vice versa, any attempts at dogmatization limit a person, returning him or her to pointless nothingness.

Keywords: nihilism, nothingness, limit situations, ethics, values, guilt and responsibility, Nietzsche, Kierkegaard, existence, transcendence, reason and unreason, philosophical faith, methodology of knowledge, philosophical anthropology, modern Western philosophy, history of philosophy, philosophy of culture, radical philosophy.

Матеріал надійшов 15.08.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

Онищенко А. В.

<https://orcid.org/0000-0002-9611-3370>

ЗАБОРОНА НА ВІДТВОРЕННЯ: АНАЛІЗ «СКАСУВАННЯ» МИСТЕЦТВА І КУЛЬТУРИ ЧЕРЕЗ ФІЛОСОФІЮ АРТУРА ДАНТО

У статті зосереджено увагу на питанні філософського обґрунтування практики «скасування» мистецтва та культури РФ, що відбувається від 2022 року до сьогодні. Розглядаючи практику «скасування» як важливий інструмент в інформаційній війні, автор визначає її як процес вилучення окремих суб'єктів та об'єктів із публічного простору з метою усунення легітимності позицій, що вважаються неприпустимими. У статті обґрунтовано думку про обумовленість практики «скасування» зв'язком мистецького твору з його автором — зокрема з його світоглядом і культурним контекстом. Автор з'ясовує, що аналіз актуальних подій потребує глибшого розуміння подвійного зв'язку: між автором і твором, а також між мистецтвом і соціальним простором, у якому воно функціонує. Починаючи з середини ХХ століття, саме представники аналітичної філософії мистецтва шукали відповіді на питання про роль соціальної організації мистецтва у формуванні критичного уявлення аудиторії про реальність, а також про інтелектуальний зв'язок між мистецьким твором, його предметністю та автором. Детальну реконструкцію цих зв'язків автор пропонує на основі філософських праць одного з представників аналітичної філософії мистецтва — Артура Данто. У статті на основі текстів філософа розкрито смисловий зв'язок мистецького твору з постаттю автора, зокрема через концепт індивідуального творчого стилю. Розвиваючи тезу про публічний вимір мистецтва, автор статті досліджує уявлення про соціальну роль мистецтва і відповідальність його агентів. Насамкінець проаналізовано механізми «скасування» як реакції на суспільні кризи, а також окреслено аргументи на користь цієї практики.

Ключові слова: скасування мистецтва та культури, репрезентація, мистецтво, реальність, Артур Данто, риторичність мистецтва, філософія мистецтва, аналітична філософія, публічний вимір, деколонізація.

Після початку повномасштабної військової агресії РФ проти України звичне уявлення про війну та сфери, в яких вона відбувається, — перевернулися¹. Пересічні громадяни перетворилися на активістів, які сприяють поширенню свого бачення реальності як усередині держави, так і поза її кордонами. Українські агенти культури — усі, хто залучений до створення і поширення культурних процесів і продуктів у суспільстві, — виявили єдність та оперативно сформулювали позицію, що відповідає реакції на війну з боку політичних і економічних інститутів.

Мова йде про скасування мистецтва та культури, пов'язаних із РФ, недопущення представників країни до участі в заходах на

рівні з іншими державами, а також лише формальну, засуджувальну скептичність щодо відвідування міжнародними агентами заходів у РФ. І якщо політичні та економічні санкції, накладені західноєвропейськими країнами, мають помітну та централізовану роль, то боротьба діячів культури швидше набула форми партизанського руху, що розгортається у каналах соціальних мереж і закритих спільнотах.

До прикладу, один блок супротиву створив документ — петицію (Звернення української культурної спільноти, 2022), яку підписали різні агенти української культурної сфери і яка до сьогодні поширюється різними мовами серед міжнародних інституцій, коли оголошується захід за участі представників РФ. У документі лише поверхово викладено суть української позиції, що закликає до повної ізоляції культурних агентів, пов'язаних із РФ, адже ця

¹ Перший варіант цієї статті було написано напередодні повномасштабної війни Російської Федерації проти України.

країна стала «прямою послідовницею цих практик і традицій. Практично кожен росіянин є носієм російського імперіалізму, зокрема й тому, що російська культура ніколи не була деколонізована, а практики імперіалізму не були публічно засуджені» (Звернення української культурної спільноти, 2022). Тож легітимація автономності культури відкриває шлях до широкого спектра імперіалістичних мотивів та оптик бачення, що поширюватимуться через неї, зокрема й ідеологічних.

Ця позицію не повністю поділяє західноєвропейський культурний істеблішмент, який радше висловлює підтримку російським культурним діячам-опозиціонерам, ніж українській стороні. Таку позицію, зокрема, відображає лист Міжнародної асоціації арт-критиків (AICA) (Клочко, 2022), а також відкритий лист німецького PEN-клубу (*The enemy is*, 2022). Такі приклади досить часто з'являються у публічних виступах міжнародних організацій. Вони закликають до перегляду обмежень із чітким розподілом між сучасними діячами та класиками, між політично ангажованими та відстороненими. У результаті формується умовний поділ на дві позиції: одна стосується держави, влади і політично активних громадян, які підтримують воєнні злочини. Інша — «росія» як опозиція та незгодні з правлячою владою, яких сприймають за більших жертв терору влади, ніж прямих жертв війни (Левченко, 2022). Єдиним логічним шляхом для них залишається самоскасування з усіма пов'язаними наслідками, що також мало місце, як ми побачимо пізніше. Культурні діячі, які не мають політичної позиції, належать до другої групи, де культура виноситься за дужки повсякденного життя і не розглядається в контексті зв'язку з політикою та ідеологією. Омріяна «автономність», яка часто звучала у текстах теоретиків і практиків художнього модернізму, втрачає свою історичну актуальність у політичному та естетичному сенсах.

У цій статті ми детально зупинимося на питанні філософського обґрунтування скасування мистецтва та культури РФ, що відбувається від 2022 р. до сьогодні. Цю тему вже розглядають у філософських працях українських дослідників і дослідниць (Бойченко, 2025; Humeniuk, 2024), проте досі не ставилося питання про те, яким чином культура скасування пов'язана з природою мистецтва. Для пошуку відповіді та аргументів ми послугу-

ватимемося аналітичним методом філософії мистецтва Артура Данто (1924–2013), який пропонує комплексне визначення мистецтва і дає можливість побачити зв'язок мистецтва і політики через форму його соціальної організації. Така логіка дослідження не тільки оприявнює соціальний зв'язок мистецтва та політики й роль усіх залучених агентів культури, а й сприяє пошуку обґрунтування для «скасування» мистецтва через визначення його природи та ролі художника, як їх тлумачить Артур Данто. Водночас ми звертатимемося до соціально-філософських теорій і власних розмислів для деталізації ролі мистецтва в житті суспільства та формулювання концепту соціальної відповідальності. Насамкінець ми детальніше зупинимося на аналізі й розкритті процесу скасування, щоби продемонструвати теоретичні аспекти та способи розгляду цієї практики як соціального супротиву.

Мистецтво як політика можливого

Одним із відомих афористичних висловів, приписуваних Отто фон Бісмарку, є такий: «Політика — це мистецтво можливого». Зважмося на припущення, що німецький канцлер мав на увазі політику як апарат вибору можливостей, тобто вибору з реальних варіантів. У такому випадку треба мати справжній хист і добре розуміти, де лежить межа фантазій ідей, а де — справжнє рішення, яке ефективніше вплине на життя громадян. Для Бісмарка політика лежить у полі вибору між можливим і неможливим та, насамперед, вибору на користь чогось існуючого й відомого, або ж у «вмінні вхопити можливість і використати її, адже вона завжди пов'язувалася з чимось доленосним» (Лютій, 2009). Бо світ у думках ніколи не постає таким, яким він є насправді, а що становитиме «реальність» для того, хто приймає рішення, — сказати до кінця важко.

Утім, автора цікавить інша форма крилатого вислову, що виникає внаслідок перефразування: «Мистецтво — це політика можливого». У цьому перифразі «політика» також позначає вибір. Але якщо в попередньому варіанті центральне місце займали хист і сміливість у прийнятті рішень, то тепер акцент перемістився на хист керувати варіантами майбутнього, керувати механізмами рішень, які визначатимуть форми можливого, що постануть перед вибором.

Особливо така політика можливого відчувається в мистецтві, коли здається, що будь-що може стати предметом мистецтва, а група, на перший погляд привілейованих, людей має владу їх відбирати. Це правило одночасно працює як для тих, хто визнає спільну природу мистецьких творів, так і для тих, хто її заперечує. Політика стоїть за обома питаннями: «Що є мистецтвом?» і «Коли щось є мистецтвом?». Спробуємо розглянути ці питання детальніше, визначивши, що мається на увазі під «політикою» у мистецтві та про яке саме «можливе», що піддається обмеженню, допустимо говорити.

Мистецтво, репрезентація і реальність

Сфери політики та мистецтва мають одну важливу спільну рису, що визначає їх, — «реальність». Реальність є певним зовнішнім світом, зі своїм умовним розташуванням сил і правил їхньої взаємодії, не в тому сенсі, якою є «об'єктивна реальність» для сучасної науки, а в такому — де істинні судження матимуть істинний характер (див.: Ankersmit, 2002, р. 32). Однак питання «реальності» та її істинності виникає лише в контексті певного протиставлення, що в контексті політики та мистецтва можна назвати «репрезентацією».

У контексті репрезентації поняття «реальності» займає позицію відправної точки — протилежності, яка, власне, і репрезентується. Реальність стає активним предметом філософії саме тоді, коли постає у формі репрезентації, тобто через протиставлення. Це дає змогу суб'єкту дистанціюватися та розрізнити репрезентацію і саму реальність як взаємно незалежні явища. Як слушно зауважив Карло Гінзбург: «З однієї сторони, “репрезентація” позначає реальність, яка представлена (у репрезентації), тим самим — репрезентація робить цю реальність видимою, передбачаючи присутність» (Ginzburg, 2001, р. 63).

Отже, реальність — це картина зовнішнього світу, що формується з досвіду, свідчень і знань людини. На відміну від об'єктивної реальності, вона безпосередньо залежить від внутрішнього переживання людиною аспектів навколишнього світу. Важливе місце у формуванні образу реальності займають ідеї, концепції, почуття та емоції — те, що часто не має матеріального втілення. Репрезентації дають можливість вирвати певний зміст із навколишнього світу та помістити його у визна-

чену форму досвіду, яким можна поділитися. Цей процес не завжди пов'язаний із мистецтвом, але поділяє з ним спільну природу репрезентації.

Репрезентація — широке поняття, що не обмежується лише мистецтвом, та й не все мистецтво має за собою відчутний тягар репрезентації. Проте складно уявити іншу сферу діяльності, ніж мистецтво, яка б настільки культивувала критичну рефлексію людини щодо зовнішнього світу, а також вдавалася до експериментального продукування нових форм. Часом діячам мистецтва навіть вдається виходити за межі, контрольовані законами.

Оскільки мистецтво — це важливий інструмент у пізнанні та конструюванні реальності, розуміти його також варто у багатоманітні та відсутності обмежень за формою. Зручним інструментом у цьому випадку слугує теорія мистецтва Артура Данто, що пропонує есенціалістський спосіб визначення мистецтва, орієнтований на різні історичні та культурні контексти.

Для американського філософа й арт-критика питання співпричетності реальності та репрезентації було ключовим упродовж усієї історії мистецтва, аж поки, за словами Артура Данто, історія мистецтва не дійшла свого історичного завершення, коли предметом мистецтва може стати будь-який об'єкт реальності (див.: Danto, 1997). Однак репрезентація і надалі залишатиметься ключовим терміном у визначенні мистецтва, яке тепер отримує залежність водночас від багатьох факторів.

Найкраще складну систему поглядів Данто узагальнив дослідник Ноель Керролл у статті, присвяченій його філософії мистецтва. Думки філософа щодо визначення мистецтва можна узагальнити у п'яти тезах: 1) X має тему (X — це «про щось»); 2) на яку X транслює певне ставлення (те, що можна узагальнити, як X має стиль); 3) це відбувається з допомогою риторичного еліпса (як правило, метафоричного еліпса); 4) який заохочує глядача заповнити пропуск відсутнього (операція, яку можна також назвати інтерпретацією); 5) для чого твори мистецтва та їхні інтерпретації потребують художньо-історичного контексту (такий контекст часто вказується як фон для історичного розташування теорії)» (Carroll, 2012, р. 119).

Це означає, що художній твір має певний смисл щодо реальності, який транслюється

через репрезентативну систему, обрану автором, — і це є його художнім стилем. Кожен художній твір також створюється в конкретному художньо-історичному контексті, який позначає тло історичного розташування теорії інтерпретації, за якою він буде розтлумачений. Сама ідея, спосіб втілення (медіум) і спосіб риторичного оформлення (трансформації) смислу художнього твору також відповідають контексту практики автора. А останній визначається ширшою «атмосферою мистецтва» та панівним теоретичним й інституційним контекстом. Тож художня практика кожного митця узгоджується з його власною репрезентативною системою, а також і з репрезентативною системою актуального часу, що сформувала в ньому розуміння «мистецтва» як додаткового ціннісного та смислового шару, який відповідає зовнішній реальності.

Тобто твір мистецтва спирається на певний зміст, форму та індивідуальний, інституційний і теоретичний контексти. Це додає можливість різноманітним об'єктам бути визнаними як твори мистецтва у різний час та в різних контекстах. Але також допомагає створити інтуїтивне теоретичне підґрунтя для тих, хто визначає. Навіть той самий об'єкт матиме різні інтерпретації в різних історичних контекстах. Це дає змогу і далі розширювати форми медіа, вигадувати нові метафори, знаходити нові способи експресії, порушувати нові теоретичні та соціальні проблеми, а також залишатися в межах єдиної традиції мистецтва в її еволюції.

Один із важливих напрямів філософії мистецтва Артура Данто пов'язаний з обґрунтуванням гіпотези про «кінець мистецтва». Твердження філософа ґрунтується на низці аргументів, які коротко можна підсумувати так: «З модернізмом увага зміщується від того, як репрезентація наслідує реальність, до самої репрезентації. Мистецтво стає, певною мірою, предметом власного аналізу... Мистецтво прогресує не в сенсі репрезентацій реальності, що дедалі точніше відповідають реальності, а в сенсі філософських репрезентацій, які дедалі точніше відповідають природі мистецтва» (Bertinetto, 2015). Після модернізму мистецтво визначається вже не формою, а соціальною структурою, у якій формується визначення того, що належатиме до категорії мистецтва.

Ця думка резонує з іншим твердженням Артура Данто, через яке його філософію мис-

тецтва часто називали есенціалістською: «Данто прагне запропонувати універсальне бачення — він описує сутнісну природу мистецтва, саме мистецтво таким, яким воно має бути в будь-який час і в будь-якій культурі» (Carrier, 1998). Тобто сам метод пошуку підходу до визначення мистецтва філософ початково планував як такий, що був би актуальним для будь-якого суспільства, де продукується мистецтво. З цього випливає, що існує й соціальна мережа людей, здатних ідентифікувати та класифікувати мистецькі твори.

Інститут мистецтва — як сформована соціальна мережа в суспільстві — безпосередньо визначає творчі напрями та можливості, які в ньому формуються. Існує не лише група людей, відповідальних за створення мистецтва, а й група людей, відповідальних за контроль, визначення та презентацію мистецтва для інших. Це можливо саме завдяки багаторівневій природі мистецтва.

Риторика мистецтва

Продовжуючи тезу про зв'язок мистецтва та концепту реальності, варто детальніше зупинитися на аналізі художнього твору як репрезентативної системи, що виражає бачення автора. Ідеться не лише про форму впливу мистецтва на глядачів через формування креативних та евристичних форм досвіду, а й про його зв'язок із політикою. З такої перспективи мистецтво відіграє радше опосередковану роль стосовно ідеологічних впливів, закладених у мистецьких творах.

Риторика традиційно відома як дисципліна красномовства, що навчає переконувати співрозмовника і дає можливість репрезентувати предмет у певній перспективі за допомогою мовних засобів. Аристотель у трактаті «Риторика» зазначав: «Технічно вивчення риторики стосується засобів переконання. Переконання є різновидом доведення (оскільки ми найбільше переконані тоді, коли вважаємо щось доведеним); доведенням, яким користується ритор, є ентимема (і загалом вона є найефективнішим із засобів переконання)... адже істинне й допустимо істинне досягаються тією самою здатністю; також варто зауважити, що люди мають достатній природний інстинкт до істини і зазвичай доходять до неї. Тож той, хто добре вгадує істину, здатен добре вгадати й те, що викликає схвалення» (Aristotle, *Rhetoric*, 1355a4–1355a18).

На думку Артура Данто, персональний стиль художників має з риторикою багато спільного, адже інтерпретація твору ставить глядача у той спосіб бачення змісту твору мистецтва, який притаманний його творцю. Ця інтенція лежить в основі всіх творів, що й дає змогу зображувати ті самі речі та теми нескінченною кількістю способів. Мистецтво має вплив на глядачів, і це Артур Данто називає «риторичністю мистецтва», що, своєю чергою, нерозривно пов'язана з поняттям стилю: «Як практика, функція риторики полягає в тому, щоби змусити аудиторію дискурсу прийняти визначений стосунок щодо предмета дискурсу: змусити бачити предмет у певному світлі» (Danto, 1981, p. 165).

Риторика, за Данто, безпосередньо пов'язана з індивідуальним художнім стилем автора. Якщо стиль демонструє нам «стосунок між репрезентацією та тим, хто створює репрезентацію», то риторика, в цьому випадку, відповідає за «стосунок між репрезентацією та аудиторією» (Danto, 1981, p. 198). Саме риторичність мистецького твору пояснює можливість для репрезентації показувати одне, але розуміти за ним щось інше.

Згадана вище Аристотелева ентимема працює як скорочення силогізмів завдяки ймовірностям та ознакам, що поєднують різні частини силогізму: «Ентимема складається з кількох положень — часто навіть з меншої кількості, ніж повний дедуктивний силогізм, адже якщо якесь із положень є загальновідомим фактом, немає потреби його озвучувати — слухач додає його сам. Наприклад, щоб довести, що Доріей переміг у змаганні, де нагородою є вінець, досить сказати: “Він переміг на Олімпійських іграх” — без потреби казати: “А на Олімпійських іграх нагородою є вінець”, бо це й так усім відомо» (Aristotle, *Rhetoric*, 1357a14–1357a22).

На основі динаміки ентимеми Артур Данто змальовує, як працює смислове скорочення в мистецтві: «Аристотель пояснював це, можливо, занадто вузько з позиції логіки, але досить влучно з позиції розуміння — як знаходження середнього терміна *t*, так що якщо *a* є метафорично *b*, то має існувати таке *t*, що *a* стосується *t* так само, як *t* стосується *b*. У такому випадку метафора постає як своєрідний еліптичний силогізм із пропущеним терміном *i*, відповідно, ентимематичним висновком» (Danto, 1981, p. 171). Згаданий філософом пропуск, випадіння — є заповітним ключем, якого не виста-

чає відвідувачу центру сучасного мистецтва для інтерпретації творів, які він там зустріне. Цей метафоричний еліпс може розкриватися в деталях самого твору, стилі, форматі та жанрі або бути прихованим у біографії художника. Але найчастіше ключ можна знайти в експлікації на стіні або запитати експерта.

Можна узагальнити, що в індивідуальному стилі самосвідомість автора екстерналізується у зовнішній об'єкт, де стає доступною для сприйняття. Шлях до цього лежить через інтерпретацію твору, тобто через розкриття стилю автора та заповнення метафоричного еліптичного силогізму. Кількість можливих поглядів на світ, явища, предмети й людину, що постає завдяки репрезентації, розширює наше розуміння реальності, а разом із тим і способи її осягнення та опанування. Це свідчить на користь риторичності мистецтва як форми нарації про образ реальності.

Таке формулювання актуальне не лише для індивідуальних творів, а й для цілих шкіл, традицій і напрямів у мистецтві. Ми добре розуміємо, як художні стилі репрезентують свою епоху, реагують на події та ідеї, що домінують на момент створення робіт. Риторичність властива не тільки вибіркоким масивам творів, а є також умовою для кожного індивідуального твору, що й варто підкреслити.

Мистецтво як публічна дія

Ми вже встигли розглянути репрезентативну природу мистецтва в стосунку до реальності, а також детально зупинитися на риторичній природі мистецтва та деталях щодо авторського стилю. Проте важливо також не випустити з уваги контекст. Адже мистецтво завжди розгортається і має прив'язку до свого соціального та теоретичного контексту. На цьому етапі ми спробуємо розкрити природу мистецтва як публічної дії та її ролі в суспільстві. Це допоможе нам краще зрозуміти зв'язок твору мистецтва не тільки з автором, а й із соціумом.

Попри тісний зв'язок із психологічним життям художника, створені ним твори мистецтва все ж належать до публічної сфери. Твір має бути показаним іншому, щоби отримати статус мистецького. Можна назвати це інтенцією художнього твору щодо глядача. Але визначення твору мистецтва одночасно закріплює за ним статус публічного. Конкретно для діячів мистецтва таким простором будуть:

мистецькі інституції та простори експонування, всі форми публічної комунікації та провадження діяльності.

Скористаємося усталеним поділом Ганни Арендт (див. Арендт, 1997) на приватну та публічну сфери життя. Приватне охоплює індивідуальні потреби людини, побут і сферу «природної необхідності». Натомість публічна сфера відповідає за колективні питання — те, що можна означити як «культуру». Посередницьку функцію між ними виконують соціальні інститути — форми організації, які закріплюють конкретні практики як суспільні правила. Одним із таких соціальних інститутів сьогодні є мистецтво.

У процесі інституційної організації мистецтва в модерному суспільстві з'явилася можливість створити безпечний простір для формування та дослідження образів приватного життя. Публічність мистецтва фактично відкрила простір для одночасного існування «я» і «ми», що становить рушійну силу й соціальну функцію мистецтва. Услід за Артуром Данто можна звернутися й до Жана-Поля Сартра, який писав про протиставлення приватного (буття-для-себе) публічному (буття-для-іншого) як про усвідомлення свого особливого становища в бутті лише через погляд Іншого (Danto, 1981, pp. 10–11). Таким чином, модерне мистецтво постає як важливий інструмент саморепрезентації суспільства через формування свого зовнішнього образу.

Через суголосне звучання тисяч голосів формується уявлення про суспільство. Це також має сильний вплив на картину «реальності» в цьому суспільстві через потужні евристичні властивості мистецтва у формуванні досвіду.

Переживаючи у мистецьких творах різноманітні емоційні та світоглядні стани, глядач формує та розширює самосвідомість, досліджує суспільну думку та переосмислює обмеження. У цьому полягає соціальна функція мистецтва, що робить його важливим інструментом критичного мислення всередині суспільства. За допомогою стильових форм і метафор художники знаходять нові способи висловлювань, щоби вони резонували глядачам, підштовхували до конкретних станів та думок, робили їхній світ ширшим.

Але ж публічність також означає і простір впливу держави, що відображається на формі організації мистецтва всередині суспільства. Так, надмірна залученість політичної влади до

інституту мистецтва може зробити його прямо-залежним та ідеологічно спрямованим. Інакше, за поступової, але послідовної підтримки політичної влади, мистецтво як інструмент культури може бути інтегроване в інші культури. Це можливо через формат існування мистецтва як традиції, що простягається на тисячі років та об'єднує водночас кілька національних культур всередині себе. Але за появи панівної культури традиція може інтерпретуватися по-різному.

Апропріація стала важливим інструментом колоніальних режимів, та в ширшому плані — інструментом культурної гегемонії та розширення впливу. Замість формулювання нової методології, розвитку необхідних кваліфікацій дослідників, вивчення контексту мистецтва — набагато простіше використати вже наявний ресурс і описати мистецтво з його допомогою. Як наслідок, національна належність окремих художників визначається за редукованими принципами, естетизується тоталітарне мистецтво, переписуються початкові інтенції художніх творів та окремих рухів.

Скасування культури

Унаслідок повномасштабної війни РФ проти України, розпочатої у 2022 р., ми стали свідками активного руху скасування російської культури, який триває й станом на 2025 рік. Його мета полягала у зупиненні поширення ідеологічних наративів, спрямованих на легітимацію воєнних дій, заперечення самостійності української культури та підваження державної суверенності через діяльність культурних інституцій і агентів РФ.

Важливо зазначити, що лише окремі російські митці й діячі культури робили відкриті заяви на підтримку агресивної влади. Натомість переважна більшість уникала прямої відповіді або дистанціювалася від політики, часто послуговуючись позицією жертви. У цьому можна вбачати продовження колоніальної риторики, що вилучає Україну з контексту війни. Водночас така стратегія функціонує як інструмент інформаційної боротьби, підсилюючи політичний вимір війни.

Наприклад, стійкий наратив про нібито неспроможність України тривалий час був стримувальним фактором для багатьох західних аналітиків. Як підкреслює історик Тімоті Снайдер у циклі лекцій про Україну в Єль-

ському університеті, військові історики та стратеги прогнозували, що Україна зможе вистояти в перші дні війни й продовжити опір, адже спиралися на аналіз місцевості й мап. Натомість значна частина інших аналітиків передбачала крах держави, керуючись усталеними, але хибними наративами, які не відображали реальної картини (Snyder, 2022).

Допоміжним інструментом у сучасному культурному полі стає феномен «скасування» мистецтва й культури, який функціонує як ескапічний спосіб блокування осіб, що публічно здійснили неприпустимий вчинок чи зробили скандальне висловлювання. Скасування передбачає вилучення персони з публічного простору без надання їй можливості виправдатися або захистити власну позицію.

Культура скасування сформувалася і набула популярності в соціальних мережах, висуваючи на перший план активістів як ключових агентів соціальної думки у цифрову добу. Саме тому вона постає важливим інструментом громадської, позаінституційної критики, що здатна вилучати «винуватців» із політичного та публічного поля взаємодії. Як зазначає Михайло Бойченко у тематичній статті, «культура скасування є важливим сучасним засобом утвердження толерантності у суспільстві масових комунікацій — завдяки тому, що вона не лише слугує відновленню спалненої соціальної справедливості, а й позначає чітку лінію публічного проактивного утвердження меж толерантності» (Бойченко, 2025, с. 187).

Водночас публічність, дарована діям мистецтва та культури завдяки суспільній увазі, накладає на них і підвищену відповідальність перед тисячами людей, які за ними стежать. Відповідальність за такий вплив позбавляє можливості ухилитися від його використання у бік суспільних змін і вимагає чіткої публічної позиції. Тому відмова від будь-яких висловлювань на суспільно важливі теми фактично прирівнюється до нехтування соціальною відповідальністю та стає підставою для суспільного осуду. Таким чином, знайти «нейтральну» позицію практично неможливо: вона залишається доступною лише для тих, хто свідомо обрав ескапічний шлях творчості.

Скасування може бути не лише зовнішнім, а й внутрішнім. Очевидно, що є й представники «скасованої» культури, які усвідомлюють і погоджуються з таким процесом, а також із наслідками для своєї діяльності. Наприклад, до самоскасування вдалися художники росій-

ського павільйону на 59-й Венеційській бієнале одразу після початку повномасштабного вторгнення 2022 року. Уже на третій день вторгнення художники Кіріл Савченков і Александра Сухарева заявили про відмову від участі у фестивалі, чим продемонстрували акт протесту проти політики влади (Білаш, 2022). Такі кроки допомагають змінити кут уваги з процесу мистецтва до питання війни як пріоритетнішого.

На цьому прикладі видно, що в контексті мистецтва скасування набуває форми інституційної критики. Скасування культури стає художнім жестом, унаслідок якого інституцію чи агента мистецтва не допускають, вилучають або відкрито відкидають. Таким чином, ці агенти більше не можуть представляти продукти своєї діяльності в конкретному публічному полі, а отже, впливати на думки та погляди людей у цьому середовищі.

Однак варто зазначити, що скасування має швидше інструментальний, ніж методологічний характер і повинно сприяти просуванню більш коректних цілей, а не лише забороні діяльності. У статті, що підважує дискурс навколо культури скасування, дослідниця Тетяна Гуменюк зазначає: «Скасування російської культури є не просто відмовою від її цінностей, а конструктивним процесом, спрямованим на поширення української культури, її сприйняття та визнання у світі, а також на протидію спробам знецінити її значущість. У цьому контексті “культура скасування” є не кінцевою метою, а засобом протесту проти використання культури як інструменту агресії та захистом культурної ідентичності інших народів» (Humeniuk, 2024, р. 66).

Висновки

Отже, практику скасування мистецтва та культури можна розглядати як доцільну реакцію на соціальну кризу. Мистецтво формується в актуальному часі й уже набуло статусу окремого соціального інституту. Завдяки мистецтву забезпечується передання свідчень про реальність від художника до глядача, але водночас воно є і джерелом потенційного суспільного досвіду. Це підкреслює риторичний характер мистецтва. Соціальна роль мистецтва підкріплена його публічністю і, як наслідок, соціальною відповідальністю. З іншого боку, це означає неможливість мистецтва та конкретних суб'єктів залишатися осторонь полі-

тичних процесів, що розгортаються в тому самому публічному просторі.

Однак у випадку соціальних криз, зокрема війни, система мистецтва має реагувати та формувати суспільну думку в межах публічного простору. Відсутність реакції виявляється легітимацією насильства, адже свідчить про нехтування відповідальністю за соціальну функцію. З іншого боку, це може бути ознакою залежності системи мистецтва від держави. Мусимо визнати, що такого впливу зазнають музеї, архіви, премії, конкурси, виставки, а також приватні ініціативи політично активних людей та інші мистецькі інституції.

Саме тому скасування мистецтва і культури в широкому плані має дві ключові цілі.

1. Скасуванню підлягають суб'єкти культури, їхні твори та інституції, що нехтують своєю публічною відповідальністю задля зупинки насильства. Навіть попри локальні заборони на протест, ігнорування війни є способом її легітимації, що становить порушення колективної відповідальності, яка лежить на кожному, хто має можливість впливу та інформування. З цієї причини скасування є не лише інструментом боротьби, а й механізмом підтримки тих суб'єктів культури та мистецтва, які не можуть здійснити відповідальний вчинок, не наражаючи себе на небезпеку.

2. Також скасування є важливим інструментом деколонізації культури. Воно дає можливість подивитися на маргіналізовану культуру поза тотальними наративами. Це можливо завдяки відстороненню інституцій та агентів впливу від загального дискурсу. Маргіналізована культура отримує увагу та простір для висловлювання, проводить активну програму з деколонізації власних авторів, представлення самостійної історії, а також створення й поширення власного словника та методології дослідження.

Сьогодні наше завдання полягає в тому, щоби продемонструвати теоретичне підґрунтя для скасування мистецтва та культури й зрозуміти доцільність та потенціал цієї практики в контексті соціальної місії мистецтва. І це добре лягає на ті аргументи, які захищають агенти української культури, коли особисто звертаються до світових інституцій з проханням вилучити російських митців із групових виставок, панельних дискусій; вилучити російські фільми із фестивалів, відмовитися від проведення спільних заходів та конкурсів. Це та реакція, яку ми спостерігаємо в політиці, економіці, науці та освіті. За скасуванням стоять не потужні інституції мистецтва, підживлені політичним урядом, а активні демократичні сили тисяч культурних агентів, що долучилися до спротиву.

Список посилань

- Арендт, Г. (1999). *Становище людини*. Літопис.
- Білаш К. (2022, 28 лютого). *Художники Російського павільйону відмовились від участі у Венеційській бієнале*. https://lb.ua/culture/2022/02/28/507356_hudozhniki_rosiyskogo_pavilyonu.html.
- Бойченко, М. (2025). Межі толерантності: колізії культури скасування. *Філософська думка*, 1, 173–191. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.173>.
- Звернення української культурної спільноти*. (2022). <https://docs.google.com/document/d/117AP0ZeuyblraExJJmuhPxWZWeuZoo5kcAgiCIOMWx8/edit>.
- Клочко, Д. (2022). *Санкції проти російських митців і заклики до «братських обіймів»*. <https://pen.org.ua/sanktsiyi-proty-rosijskyh-myttsiv-i-zaklyky-do-bratskyh-obijmiv>.
- Левченко, І. (2022). Деколонізація і сила відсутності, або Чому вся російська культура є тоталітарною. *Лівий берег*. https://lb.ua/culture/2022/03/17/509914_dekolonizatsiya_i_sila_vidsutnosti.html.
- Лютий, Т. В. (2009). *Мистецтво та політика* [Доповідь]. <https://archive.prostory.net.ua/ua/articles/213-2009-07-03-08-28-38>.
- Ankersmit, F. R. (2002). Representational Democracy: An Aesthetic Approach to Conflict and Compromise. *Common Knowledge*, 8 (1), 24–46. <https://www.muse.jhu.edu/article/7552>.
- Aristotle. (1991). *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation*. Vol. 2. (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Bertinetto, A. (2015). Gombrich, Danto, and the question of artistic progress. In F. Dorsch, & D.-E. Ratiu (Eds.), *Proceedings of the European Society for Aesthetics* (Vol. 7, pp. 79–92). European Society for Aesthetics.
- Carrier, D. (1998). Introduction: Danto and His Critics: After the End of Art and Art History. In *History and Theory* (Vol. 37 (4), pp. 1–16). Wesleyan University Press.
- Carroll, N. (2012). Essence, Expression, and History: Arthur Danto's Philosophy of Art. In M. Rollins (Ed.), *Danto and His Critics*, 2nd ed. (pp. 118–145). Wiley-Blackwell.
- Danto, A. (1981). *The Transfiguration of the Commonplace*. Harvard University Press.
- Danto, A. C. (1997). *After the end of art: Contemporary art and the pale of history*. Princeton University Press.
- Ginzburg, C. (2001). *Wooden eyes: Nine reflections on distance*. Columbia University Press.
- Humeniuk, T. (2024). Ukrainian Cultural Front: The “Cancel Culture” Discourse. *Наукові записки НАУКМА. Історія і теорія культури*, 7, 61–68. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2024.7.61-68>.
- Rollins, M. (Ed.) (2012). *Danto and His Critics*. 2nd ed. Wiley-Blackwell.
- Snyder T. (2022). *The Making of Modern Ukraine. Class 3: Geography and Ancient History*. https://www.youtube.com/watch?v=Om_A5TTQMm0.
- The enemy is Putin, not Pushkin. (2022, March, 6). *PEN Deutschland*. <https://www.pen-deutschland.de/the-enemy-is-putin-not-pushkin/>.

References

- Ankersmit, F. R. (2002). Representational Democracy: An Aesthetic Approach to Conflict and Compromise. *Common Knowledge*, 8 (1), 24–46. <https://www.muse.jhu.edu/article/7552>.
- Arendt, H. (1999). *Stanovyshe liudyny*. Litopys [in Ukrainian].
- Aristotle. (1991). *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation Vol. 2*. (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Bertinetto, A. (2015). Gombrich, Danto, and the question of artistic progress. In F. Dorsch, & D.-E. Ratiu (Eds.), *Proceedings of the European Society for Aesthetics* (Vol. 7, pp. 79–92). European Society for Aesthetics.
- Bilash, K. (2022, February 28). Khudozhnyky Rosiiskoho pavil'ionu vidmovylysia vid uchasti u Venetsiis'kii bienale [Russian Pavilion Artists Refused to Participate in the Venice Biennale]. *Livyi Bereh*. https://lb.ua/culture/2022/02/28/507356_hudozhniki_rosiyskogo_pavilyonu.html [in Ukrainian].
- Boichenko, M. (2025). Mezhi tolerantnosti: kolizii kultury skasuvannia [The Limits of Tolerance: Collisions of Cancel Culture]. *Filosofska dumka*, 1, 173–191. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.173> [in Ukrainian].
- Carrier, D. (1998). Introduction: Danto and His Critics: After the End of Art and Art History. In *History and Theory* (Vol. 37 (4), pp. 1–16). Wesleyan University Press.
- Carroll, N. (2012). Essence, Expression, and History: Arthur Danto's Philosophy of Art. In M. Rollins (Ed.), *Danto and His Critics*, 2nd ed. (pp. 118–145). Wiley-Blackwell.
- Danto, A. (1981). *The Transfiguration of the Commonplace*. Harvard University Press.
- Danto, A. C. (1997). *After the end of art: Contemporary art and the pale of history*. Princeton University Press.
- Ginzburg, C. (2001). *Wooden eyes: Nine reflections on distance*. Columbia University Press.
- Humeniuk, T. (2024). Ukrainian Cultural Front: The “Cancel Culture” Discourse. *Naukovi zapysky NaUKMA. Istoria i teoria kultury [NaUKMA Research Papers. History and theory of culture]*, 7, 61–68. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2024.7.61-68>.
- Klochko, D. (2022, March 10). Sanktsii proty rosiiskykh myttsiv i zaklyky do “bratskykh obiimiv” [Sanctions against Russian Artists and Calls for “Brotherly Embraces”]. *Livyi Bereh*. https://lb.ua/culture/2022/03/10/508840_sanktsii_proti_rosiyskikh_myttsiv_i.html [in Ukrainian].
- Levchenko, I. (2022, March 17). Dekolonizatsiia i syla vidsutnosti, abo Chomu vsia rosiiska kultura ye totalitarnoiu [Decolonization and the Power of Absence, or Why All Russian Culture is Totalitarian]. *Livyi Bereh*. https://lb.ua/culture/2022/03/17/509914_dekolonizatsiya_i_sila_vidsutnosti.html [in Ukrainian].
- Liutyi, T. V. (2009). *Mystetstvo ta polityka [Art and Politics]*. [Speech]. <https://archive.prostory.net.ua/ua/articles/213-2009-07-03-08-28-38> [in Ukrainian].
- Rollins, M. (Ed.) (2012). *Danto and His Critics*. 2nd ed. Wiley-Blackwell.
- Snyder T. (2022). *The Making of Modern Ukraine. Class 3: Geography and Ancient History*. https://www.youtube.com/watch?v=Om_A5TTQMm0.
- The enemy is Putin, not Pushkin. (2022, March, 6). *PEN Deutschland*. <https://www.pen-deutschland.de/the-enemy-is-putin-not-pushkin/>.
- Zvernennia ukrainskoi kulturnoi spilnoty [Appeal of the Ukrainian Cultural Community]. (2022). <https://docs.google.com/document/d/117AP0Zeuyb1raExJJmuhPxWZWeuZoo5kcAgiCIOMWx8/edit?tab=t.0> [in Ukrainian].

Andrii Onyshchenko

PROHIBITION OF REPRODUCTION: AN ANALYSIS OF THE “CANCELLATION” OF ART AND CULTURE THROUGH THE PHILOSOPHY OF ARTHUR DANTO

The article focuses on the philosophical justification of the practice of “cancelling” art and culture in the Russian Federation, which has been ongoing since 2022. Considering the practice of “cancelling” as an important tool in the information war, the author defines it as a process of the exclusion of particular subjects and objects from the public sphere to prevent the legitimisation of unacceptable viewpoints. This practice is influenced by the relationship between an artwork and its artist, particularly with regard to the artist’s worldview and cultural context. To analyse current events, we require a deeper understanding of the dual relationship between the author and their work, and between art and the social environment in which it operates. Since the mid-twentieth century, representatives of the analytic philosophy of art have sought answers to questions concerning the role of the social organisation of art in shaping the audience’s critical perception of reality, as well as the intelligible connection between an artwork, its materiality, and its author. The author puts forward a thorough reconstruction of these relationships, drawing on the philosophical works of Arthur Danto, a prominent figure in the field of analytic philosophy of art. Drawing on Danto’s texts, the article explores the semantic connection between artwork and author, particularly through the concept of individual creative style. The study develops the thesis on the public dimension of art by examining notions of the social role of art and the responsibility of its agents. Finally, the analysis addresses the mechanisms of “cancellation” in response to social crises and puts forward arguments in favour of this practice.

Keywords: cancellation of art and culture; representation; art; reality; Arthur Danto; art rhetoric; philosophy of art; analytic philosophy; the public dimension; decolonization.



УДК 161.201:124.4

DOI: 10.18523/2617-1678.2025.16.55-65

Матювка Н. Ю.

<https://orcid.org/0009-0001-5317-0893>

ЛОГІЧНА ФОРМА ТА ЇЇ КРАТНІСТЬ: ЕКСПОЗИЦІЯ КЛЮЧОВИХ ІДЕЙ ТА АРГУМЕНТІВ У «ДЕЯКИХ ЗАУВАГАХ ЩОДО ЛОГІЧНОЇ ФОРМИ» ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА

Статтю присвячено експозиції концепцій логічної форми та її кратності, які є наріжними каменями ранньої філософії Людвіга Вітгенштайна (1889–1951). Історико-філософський контекст цієї експозиції полягає в тому, що вона розгортається через розгляд проблеми сумісності кольорів, яка була вирішальною для Вітгенштайнової відмови від своєї ранньої логіко-метафізичної теорії. Щоб здійснити нарис можливого розв'язку цієї проблеми, цей філософ написав статтю «Деякі зауваги щодо логічної форми» (1929). Саме роз'яснення основних аргументів і концепцій, використаних Л. Вітгенштайном у цій праці, є основною метою цієї статті. Попри те, що рання філософія Л. Вітгенштайна зрештою втратила для нього значущість після відмови від ідеї елементарних пропозицій, вона досі зберігає актуальність для історико-філософського дослідження джерел його пізньої філософії: детальне розуміння концепцій його ранньої філософії, наприклад логічної форми та її кратності, здатне пролити світло на деякі неясні моменти його пізнішого філософського доробку, як-от ідею філософської граматики.

Сутність логічної форми проявляється через роз'яснення її основних властивостей, насамперед — проєктивної, яка забезпечує зображальний зв'язок між пропозиціями та фактами. З формальної перспективи цей зв'язок є формою пропозиції. У світлі експозиції властивостей логічної форми, постає проблема сумісності кольорових атрибутів в одній точці простору, яка показує, що пропозиція, яка описує таку точку, матиме більшу кратність, ніж дозволяє її форма. Отож цю проблему можна вповні зрозуміти лише завдяки залученню такої характеристики форми фактів і пропозицій, як логічна кратність, яка, через посередництво адекватної символічної нотації, здатна, щонайменше теоретично, показати внутрішні відношення між елементами логічної форми.

Ключові слова: філософія мови, історія філософії, логіка, метафізика, епістемологія, Вітгенштайн, теорія кольору, філософська граMATика.

Вступ. Історико-філософський контекст, проблема і структура

Ця стаття має справу насамперед зі спорідненими концепціями логічної форми та логічної кратності у ранній філософії Людвіга Вітгенштайна і тим, яку роль вони відіграють у контексті проблем, породжених «Логіко-філософським трактатом» (1921) (далі — «Трак-

тат») і докладніше розкритих у його єдиній прижиттєвій статті «Деякі зауваги щодо логічної форми» (1929) (далі — «Логічна форма»). Попри пізнішу оцінку цієї праці Л. Вітгенштайном як «короткої (і слабкої) статті» (Wittgenstein, 2008, р. 210), вона все ж становить історико-філософську цінність як для роз'яснення генеалогії деяких його ідей, так і для того, щоб пролити світло на ті проблемні

моменти, які призвели до фундаментальної зміни його філософського підходу. Появу «Логічної форми» спровокувала проблема сумісності кольорів, яку підняв Френк Ремзі (Ramsey, 1950, pp. 179–180) і, зокрема, в контексті якої тут розглядається концепція логічної кратності.

У науковій літературі концепції логічної кратності не приділяють достатньої уваги, що, ймовірно, пов'язано з двома чинниками. По-перше, сам термін порівняно рідковживаний, а відповідна концепція далеко не є зразком ясності. Це яскраво ілюструють записи лекцій Л. Вітгенштайна, здійснені Джорджем Едвардом Муром, де останній після кожної другої згадки логічної кратності зазначає в дужках: «хай би що це означало» (Moore, 2013, pp. 291–292). По-друге, ця концепція насамперед асоціюється з раннім періодом творчості Л. Вітгенштайна (до 1930), який значно втратив філософську актуальність. Утім, більшість згадок цієї концепції припадає на переломні для філософії Л. Вітгенштайна 1929–1931 роки, і, як буде показано нижче, на відміну від логічної форми, логічна кратність отримала певне майбутнє у його пізніших працях.

Варто відзначити дві критичні для цієї статті спроби окреслити логічну кратність. Перша належить Максиму Блеку в його коментарі до «Трактату» і ґрунтується винятково на ранній філософії Л. Вітгенштайна (Black, 1966, pp. 175–176). Друга спроба, яку здійснив Андреас Бленк, лежить у контексті дослідження філософії Л. Вітгенштайна так званого середнього періоду (1930–1933), коли загострюється проблема сумісності кольорів (Blank, 2008, p. 313).

Для послідовного роз'яснення проблематики логічної кратності в контексті філософії Л. Вітгенштайна виклад основного матеріалу статті починається з попереднього окреслення сутності логічної форми та її проєктивних властивостей, що дає уявлення про ті ключові моменти теорії зображення (picture theory) «Трактату», в контексті яких застосовується ідея логічної кратності. Наступна частина присвячена основному утрудненню цієї теорії, заради розв'язання якого Л. Вітгенштайн написав «Логічну форму», щобто проблемі сумісності кольорів. Нарешті остання частина присвячена детальному розгляду сутності логічної кратності у зв'язку з попередньо викладеною теорією та її проблемами.

Сутність логічної форми

Немає сенсу давати означення логічній формі чи її кратності, адже це було б те саме, що давати означення означенню. Існування логічної форми *проявляє себе* у можливості зображення стану справ, і зрештою реальності в цілому, за допомогою пропозицій¹. Втім, сама логічна форма не може бути зображена, оскільки вона не є станом справ: щоб зобразити логіку зображення, треба перебувати поза цією логікою (але тоді й неможливо щось зобразити) (Wittgenstein, 1963, § 4.12). Отож здійснення задовільної експозиції сутності цієї концепції потребує роз'яснення Вітгенштайнової теорії зображення.

У «Трактаті» вираз «логічна форма» вживається у двох пов'язаних між собою значеннях: коли йдеться про (1) форму (простих) об'єктів або (2) зображальну форму пропозицій. Перша є можливістю того, що об'єкт здатний брати участь у певному стані справ (Wittgenstein, 1963, § 2.0141). Ідеться про те, що форма об'єкта визначає його можливі комбінації з іншими об'єктами (Black, 1966, pp. 55–56; Мінаков, 2005, с. 89). Водночас ці комбінації об'єктів визначають будову логічних форм фактів та пропозицій; і те, в яких внутрішніх відношеннях об'єкти перебувають одне до одного у логічній формі, називають *структурою* (Wittgenstein, 1963, § 2.034).

Загалом Л. Вітгенштайн так окреслює місце логічної форми пропозицій та фактів у своїй теорії: «What any picture, of whatever form, must have in common with reality, in order to be able to depict it — correctly or incorrectly — in any way at all, is logical form, i. e. the form of reality» (Wittgenstein, 1963, § 2.18)². Отож логічна

¹ Слово «пропозиція» тут і далі використовується для позначення речення, яке може набувати значення логічної вартості. Інші українські відповідники, як-от «твердження», «судження» і «висловлювання», мають додаткові небажані конотації (Баумейстер та ін., 2016, с. 19–20). Сам Л. Вітгенштайн використовує нім. *Satz*, яке традиційно перекладають англійською через *proposition*, хоч у «Трактаті», залежно від контексту, може означати *sentence* (Black, 1966, pp. 98–99).

² Оскільки єдиний український переклад «Трактату», здійснений Євгеном Поповичем, ніяк не може бути застосований у наукових цілях, що, зокрема, ілюструє переклад цього та інших уривків у відповідному виданні, то надалі послуговуватимемося англійським перекладом Девіда Пірса і Браяна Мак-Гіннесса, прийнятим у традиції аналітичної філософії. У небагатьох місцях, де потрібне точне розуміння, допомогою читачеві слугуватиме примітка зі смисловим (не дослівним) перекладом уривків цього та інших творів.

форма є тією ланкою, яка забезпечує зв'язок між фактом і пропозицією, яка його зображає. Щоб таке зображення було можливим, форми факту та пропозиції мають бути ідентичними (Wittgenstein, 1963, §§ 2.16–2.17).

На перший погляд, Вітгенштайнів ужиток прикметника «логічний», як стосовно форм об'єктів, так і пропозицій, видається занадто широким і, можливо, навіть плутаним. Насправді цей ужиток строгий з огляду на імпліцитне для філософії «Трактату» розрізнення між *метафізичним* і *формальним* аспектами пропозицій та фактів, де останній, оскільки він мусить піддаватися математичній формалізації, також можна називати «логічним». Обидва аспекти тісно пов'язані, адже метафізичний аспект описує ті сутності, які піддаються формалізації. Якщо метафізичний аспект теорії «Трактату» забезпечує розрізнення та багатство сутностей, які становлять теорію, то формальний аспект зводить їх до єдиного знаменника — логіки. Наприклад, із метафізичної перспективи факти та пропозиції, які їх зображають, мають різний *онтологічний* статус. Водночас із формальної перспективи вони мають однаковий *формальний* статус. Зрештою, різниця між ситуацією у просторі-часі й пропозицією, яка має лише формальні властивості й не прив'язана до простору-часу, очевидна.

Наприклад, факт A і пропозиція B мають різний онтологічний статус. Якщо елементи ситуації A , як-от $a_1, a_2, \dots, a_n$, перебувають у тому самому порядку і відношенні одне до одного, як і елементи пропозиції B — $b_1, b_2, \dots, b_n$, — то, попри їхню онтологічну різницю, вони мають ту саму логічну форму. Відповідно, з формальної перспективи, онтологічна різниця між A та B нівелюється, і їхню логічну форму, для наочності, можна проілюструвати як $X(x_1, x_2, \dots, x_n)$, де x позначає будь-який об'єкт, формальні властивості якого дають йому змогу брати участь у структурі цієї логічної форми.

Отож перша умова можливості зображення фактів пропозиціями досягається, коли факт і пропозиція, попри різну онтологічну природу, мають однакову формальну сутність. Зокрема, ця сутність полягає в тому, що обидва кореляти логічної форми є *фактами*: елементи факту як *стану справ* (*Sachverhalt*) та факту як *образу* (*Bild*) корелюють між собою, що уможливорює зображення реальності (Wittgenstein, 1963, §§ 2.141–2.1511). Відповідно, Л. Віт-

генштайн говорить про зображення не у фігуральному сенсі, а в буквальному: образ відрізняється від стану справ лише тим, що ми здатні його інтерпретувати (Black, 1966, pp. 73–80; Мінаков, 2005, с. 89). Наприклад, картина і пейзаж, який вона зображає, — це вочевидь дуже різні речі, але, якщо уявити відношення між ними геометрично, можливість зображення досягається ізоморфним відношенням між елементами форм обох фактів, якщо ж дивитися формально — то вони *ідентичні*.

Друга умова можливості зображення — це застосування методу проєкції, відповідного логічній формі пропозиції. Якби зображення уможливлювалось лише кореляцією елементів між станом справ і образом, то жодна пропозиція не могла б бути хибною, адже її не можна було б побудувати без наявності відповідного їй стану справ. У такому випадку логічна форма була б гарантом істинності пропозиції, хоч насправді це питання вирішується радше емпірично (Соболевський, 2023, с. 51). Для уникнення такого утруднення потрібно розуміти, що образна форма пропозиції проєктує *можливий* стан справ на реальність — так пропозиція набуває *гіпотетичного* характеру, який дає їй можливість набувати значення логічної вартості. Те, що навіть хибна пропозиція, яка зображає ситуацію, скажімо p , якої не існує, має логічну форму, можна побачити, оскільки « p » мусить брати участь у « $\neg p$ » (Wittgenstein, 1961, p. 21).

У своєму коментарі до «Трактату» Елізабет Енском наводить приклад мапи певної берегової лінії, яку можна розглядати як гіпотетичне твердження про реальний вигляд цієї лінії саме тому, що логічна форма мапи *проєктує* образ на відповідну їй реальність на землі, і якщо кореляція між елементами мапи та реальною береговою лінією встановлюються через її метод проєкції, то мапа істинна, якщо ні — то хибна (Anscombe, 1963, pp. 74–75). Важливо, що хибна мапа не стане істинною, якщо застосувати інший метод проєкції, оскільки цей метод вже визначений логічною формою зображення. Відповідно, Е. Енском так окреслює логічну форму: «Something comparable to spatial form, that makes the map into a picture-proposition when correlations are established» (Anscombe, 1963, pp. 74–75).

У «Логічній формі» Л. Вітгенштайн порівнює проєкцію логічної форми з тим, як за допомогою обраної системи геометричної

проекції можна відобразити еліпси на одній площині за допомогою кіл на іншій, і цю другу площину можна порівняти з символічною нотацією, яку використовують для запису пропозицій (Wittgenstein, 1929, p. 164). Сама логічна форма не може бути зображена, адже вона не є фактом, — вона лише *показує себе* у пропозиціях (Wittgenstein, 1963, §§ 4.121–4.1212). Це показування виражене у внутрішніх властивостях, що проявляються через операції з пропозиціями, а не у відомих нам *зовнішніх* формах, як-от суб'єктно-предикатній і реляційній, які лише приховують справжню *внутрішню* логічну форму (Wittgenstein, 1963, § 4.0031; 1929, pp. 163–164).

Ідея, що логічна форма детермінує проекцію і цим дає змогу визначати логічну вартість пропозиції, є доволі слабким місцем теорії Л. Вітгенштайна, оскільки в кожному випадку застосування образу, як-от мапи, люди повинні розуміти її однаково, адже її метод проекції є її *методом розуміння*, цебто здатністю розуміти сенс пропозиції (Wittgenstein, 1963, § 3.11). Якби вони розуміли її по-різному, то в кожному окремому випадку та сама мапа мала б різний метод проекції і різну логічну форму. Якщо не брати до уваги категорію людей, які не вміють читати мапу і, отже, не здатні визначити її логічну вартість, то все ж можна уявити іншу категорію людей, скажімо, іншої культури, основна відмінність чиїх мап у тому, що їм невідома проекція Меркатора. Вони будуть здатні розуміти наші мапи як частину їхнього власного способу зображення реальності. Мапи з такою проекцією, оскільки міститимуть зрозуміле лише *нам* викривлення, будуть хибними для *них*. Не ясно, яким способом ця проекція і, відповідно, наше «правильне» розуміння мапи мають бути невіддільною частиною форми мапи. Яка формальна властивість здатна показати «правильність» нашого розуміння на протигагу їхньому? Зрештою, напрошується узалежнення істинності від психологічних фактів, як-от розуміння певної системи картографічної проекції.

Певний вихід із цієї проблеми можна запропонувати засобами філософії «Трактату»: можна сказати, що *світ* цих людей — просто *інший*, порівняно з нашим, але водночас він внутрішньо несуперечливий. У такому світі мапи з проекцією Меркатора справді будуть хибними, бо в ньому не діятиме ця проекція взагалі. Це була б задовільна відповідь. Але

такі приклади здатні продемонструвати обмеженість концепції логічної форми, як і те, що ігнорування перспективи мовця є значною проблемою ранньої філософії Л. Вітгенштайна, яку він, втім, надолужує у своїх пізніх роботах.

Логічна кратність у світлі проєктивних властивостей логічної форми

Уперше Л. Вітгенштайн уводить термін *logische (mathematische) Mannigfaltigkeit* у §§ 4.04–4.0411 «Трактату», але не дає чітких вказівок для його пояснення, що доволі типово для характеру цієї праці, в якій *роль* концепцій у теорії мусить роз'яснювати їхню сутність. Історія цього поняття починається з Бернгарда Рімана та Германа фон Гельмгольца, з праць яких Л. Вітгенштайн, очевидно, і запозичує це поняття (Blank, 2008, p. 314). Г. фон Гельмгольц пише про систему геометричної розмірності Б. Рімана, де «individual can be specified by n measurements, a n -fold extended manifold, or a manifold of n dimensions. Thus the space known to us, in which we live, is in these terms a threefold extended manifold of points. A surface is a twofold one, a line a onefold one, and time equally a onefold one» (von Helmholtz, n. d., p. 12)³. Базова ідея, релевантна для Л. Вітгенштайна, полягає у тому, що певному простору можна дати числове визначення відповідно до обраної розмірності. Те, що англійською перекладають як *manifold* у цій цитаті, — це *Mannigfaltigkeit*, цебто те саме слово, яке використовує Л. Вітгенштайн. Українською це буквально перекладають як «многовид». Геометричне поняття многовиду неможливо змістовно застосувати в контексті філософії Л. Вітгенштайна, хоч воно, очевидно, і надихнуло цього філософа на формування розглядуваної концепції, адже далі Г. фон Гельмгольц говорить, що система кольору теж може складатися з трирозмірного многовиду (von Helmholtz, n. d., p. 12). Саме проблема кольору згодом відіграватиме ключову роль у роздумах Л. Вітгенштайна стосовно логічної форми та її кратності.

Сам цей філософ у «Логічній формі» перекладає цей термін англійською як «logical mul-

³ Смісловий переклад: «Індивідуальні точки можна визначити через n розміри, n -вимірний многовид чи многовид n -розмірності. Отож відомий нам простір, у якому ми живемо, є, в цих визначеннях, тривимірним многовидом точок. Площина двовимірна, лінія одновимірна, і так само час — одновимірний».

tiplicity», а не «manifold» (Wittgenstein, 1929, pp. 163–170), хоч цілком можливо, що він це робить услід за першими перекладачами свого «Трактату» — Френком Ремзі і Чарльзом Кей Огденом, які саме так відображають англійською це поняття. Іншим джерелом цього перекладу може бути теорія множин, де застосовують термін *multiplicity*, цебто *кратність*. Попри відверто вороже ставлення Л. Вітгенштайна до теорії множин, існують приклади того, як він запозичував звідти символи і термінологію, переосмислюючи їх на свій лад (Mühlhölzer, 2024, p. 80). В річці такого переосмислення, і оскільки тут ідеться про певну математичну властивість однієї логічної форми в порівнянні з іншими, цей термін надалі відображатимемо як *логічну кратність*.

Звернімось до відповідного уривку «Трактату» докладніше: «In a proposition there must be exactly as many distinguishable parts as in the situation that it represents. The two must possess the same logical (mathematical) multiplicity» (Wittgenstein, 1963, § 4.04) ⁴. Закладена тут ідея, на перший погляд, уже попередньо знайома, адже очевидно, що йдеться про логічну форму, яка має бути спільною між станом справ (атомарним фактом) та пропозицією (фактом-образом) ⁵, яка його зображає.

Отже, логічна кратність та логічна форма тісно споріднені. В чому ж полягає різниця? Макс Блек пояснює сутність логічної кратності через набір критеріїв, які має задовольняти структура щонайменше двох фактів. Наприклад, візьмімо два факти A і B , які є сполученням об'єктів — $A(a_1, a_2, \dots, a_n)$ і $B(b_1, b_2, \dots, b_n)$. Згідно з цим тлумаченням, A і B мають однакову логічну кратність, якщо (1) вони мають однакову кількість об'єктів a та b , і (2) між a та b існує така пряма відповідність, що заміна, наприклад, b_1 на a_1 і навпаки не призведе до втрати сенсу пропозиції (Black, 1966, pp. 175–176). Інший дослідник, Андреас Бленк, дотримується схожого тлумачення і, погоджуючись

із першим критерієм (що не дивно, адже це парафраза § 4.04 «Трактату»), дещо модифікує другий критерій, а саме: «Простір можливостей (a space of possibilities) тієї самої структури визначений формальними властивостями цих простих об'єктів — властивостями, які визначають їхню [об'єктів] можливу конфігурацію» (Blank, 2008, p. 313). Різницю можна пояснити тим, що, формулюючи свої критерії, М. Блек виходить з іншої проблематики, аніж А. Бленк. Якщо для першого метою є пояснення Вітгенштайнової теорії зображення, то для останнього важливо пояснити місце логічної кратності в проблемі узгодження кольорів після 1930 року, коли Л. Вітгенштайн відходить від теорії елементарних пропозицій, але «продовжує думати про логічні кратності як такі, що пов'язані з просторами можливостей» (Blank, 2008, p. 313). Друге означення принципово не суперечить першому, адже однаковий «простір можливостей» конфігурації об'єктів може передбачати таке відношення, де вони будуть взаємозамінними. Втім, якщо другий критерій М. Блека занадто вузький, щоб цілком пояснити використання Л. Вітгенштайном концепції логічної кратності, то відповідний критерій А. Бленка занадто загальний, щоб надати коректні вказівки щодо застосування цієї концепції взагалі, цебто вона втрачає функціональність у контексті теорії зображення. Конкретно вираз А. Бленка «простір можливостей» є доволі загадковим і проблемним, а тому потребує уточнення.

Перше, на що звертає увагу А. Бленк для пояснення логічної кратності, — це те, що один і той самий музичний вираз може бути відтворений за допомогою різних технічних засобів (Blank, 2008, p. 313). У § 4.014–4.015 «Трактату» йдеться про *внутрішню* схожість між грамофонною платівкою, музичним виразом, записаними нотами і звуковими хвилями, яка забезпечує те, що всі вони здатні *зображати* певний музичний вираз. Слабке місце, яке не дає змоги з впевненістю використовувати ці уривки для пояснення того, чим є «простір можливостей» кратності, є те, що Л. Вітгенштайн сам уточнює, що цією *внутрішньою* схожістю між цими *зовнішньо* неподібними «музичними» предметами є «the law of projection which projects the symphony into the language of musical notation. It is the rule for translating this language into the language of gramophone records» (Wittgenstein, 1963, § 4.0141).

⁴ Смысловый переклад: «Пропозиція має складатися з такої самої кількості окремих елементів, як і стан справ, який вона зображає. Тобто пропозиція та стан справ мають мати однакову логічну (математичну) кратність».

⁵ «Стан справ», «атомарний факт», а іноді й просто «факт» є перекладами нім. *Sachverhalt*. Використання того чи того відповідника залежить від контексту. Пропозицію, оскільки вона також має структуру такого факту, можна називати «фактом-образом», якщо йдеться насамперед про її метафізичний вимір, або «елементарною пропозицією», якщо треба наголосити на тому, що вона є відповідником атомарного факту.

Проекція між музичним виразом і грамофonomою платівкою уможливорюється конструктивними умовами, які мають бути виконані, щоби з поверхні платівки за допомогою голки грамофона можна було отримати спроектований музичний вираз. Зовнішній носій, зокрема символічна нотація, на який проєктується образ, стосується логічної форми приблизно так, як призма — пучка білого світла, який вона розкладає у спектр: *здатність* цього пучка набувати такої форми завдяки дії призми аналогічна до методу проєкції. Водночас навіть якщо метод проєкції є властивістю логічної форми, то кратність останньої не стає властивістю самої проєкції. Відповідно, пояснювати «простір можливостей» кратності як здатність логічної форми отримувати різний зовнішній вираз не видається цілком вивіреним шляхом розгляду цієї проблеми. Єдине, на що вказує цей приклад, — це те, що одна логічна форма може передбачати багато методів проєкції образу на різні зовнішні носії. Зрозуміло, що конкретний набір носіїв, на які може здійснюватися проєкція образу, відрізнятиметься, залежно від його логічної форми. Наприклад, геометричну фігуру не вдасться зобразити за допомогою скрипки, а музичний вираз — за допомогою геометричних фігур.

Залежно від методу проєкції ми отримуємо зображення, яке має різну *зовнішню* форму, але однакову *внутрішню* сутність: «Він [Л. Вітгенштайн], втім, сказав... що “2+3” це насправді образ “5” “з покликанням на певну систему проєкції”» (Moore, 2013, p. 264). Можливість «перекладу», цебто взаємної трансформації еквівалентних нотацій, вказує на (1) наявність правил трансформації (методу проєкції) і, відповідно, на (2) ідентичність логічної форми трансформованого виразу. Через можливість трансформації правила граматики тощо логічна форма *показує себе*.

Відповідно, можливість трансформації тверджень показує *простір можливостей проєкції*, визначений логічною формою. Назвати цей «простір можливостей» характеристикою логічної кратності можна лише в дуже опосередкованому сенсі. Наприклад A , B і C є фактами зі спільною логічною формою $X(x)$, цебто $A(a)$, $B(b)$ та $C(c)$, де кожен об'єкт a корелює з b та c , як-от у випадку відношення між нотним записом композиції, її відтворенням за допомогою музичних інструментів і програвача. Здатність об'єкта a стояти у тако-

му відношенні до b та c або замінити їх є його «простором можливостей». Але яка тут роль проєкції? Вона нерелевантна до цього простору, оскільки формально його не регулює. Єдина опосередкована роль проєкції у тому, що вона породжує ці факти через проєкцію образу на той чи той носій. Утім, навіть потенційний факт — можливість проєкції — уже мусить мати спільну кратність із спроектованим образом.

Отож із можливості трансформації якогось музичного виразу між різними способами його вираження можна висновувати не лише про ідентичність його логічної форми в кожному з цих способів, а й про їхню однакову кратність. Утім, це тривіальне твердження, яке нічого не додає до критеріїв М. Блека.

Проблема сумісності кольорів

Другий момент, який потрібно розглянути, стосується проблеми сумісності двох атрибутів кольору в одній просторовій точці. Це саме та критична проблема теорії «Трактату», заради вирішення якої Л. Вітгенштайн написав «Логічну форму». Критична наскільки, що, на думку дослідників, через неї рання логіко-метафізична система Л. Вітгенштайна починає розвалюватись (Black, 1966, pp. 367–368; Jacqueline, 1990, p. 354).

Проблема постала через § 6.375–6.3751 «Трактату», в яких наголошується на ключових для логічного атомізму цієї філософії моментах, а саме: (1) *неможливості* наявності двох кольорів в одному місці візуального поля та (2) *неможливості* суперечності логічних результатів двох елементарних пропозицій. Річ у тім, що, згідно з теорією «Трактату», світ мусить *a priori* складатися з контингентних, незалежних один від одного *станів справ* або *атомарних фактів* (*Sachverhalte*), приклади яких неможливо навести (Wittgenstein, 1963, §§ 1.1–1.21, 2.061–2.062; Black, 1966, pp. 28–29). Аналогічно, мова мусить складатися з відповідних їм *елементарних пропозицій* (*Elementarsätze*), які стверджують існування цих атомарних фактів, цебто вони є мовними відповідниками метафізичної структури світу (Wittgenstein, 1963, § 4.21). Незалежність певного атомарного факту і відповідної йому елементарної пропозиції полягає в тому, що істинність останньої (1) не залежить від істинності інших елементарних пропозицій і,

відповідно, (2) не впливає з їхньої істинності. Отже, світ є сукупністю позитивних (істинних) фактів, і ця сукупність визначає, які факти є негативними (хибними), цебто що *не є* станом справ у світі (Wittgenstein, 1963, §§ 2.04–2.05). Отож у світі не можуть бути істинними одночасно дві елементарні пропозиції, які суперечать одна одній: світ мусить бути внутрішньо несуперечливим. Будь-яка проблема з цією стрункою системою може призвести до порушення всієї логіко-метафізичної картини реальності.

Проблема Л. Вітгенштайна в тому, що єдиним релевантним прикладом елементарних пропозицій у «Трактаті» є твердження про наявність якогось кольору в певній точці візуального поля. Наприклад, елементарні пропозиції з однаковою формою — Pa , згідно з якою в точці P перебуває колір a , і Pb , згідно з якою в тій самій точці перебуває колір b , — можуть бути складниками кон'юнкції $P(ab)$. Втім, така пропозиція суперечлива і логічно неможлива, відповідно до цієї теорії. Оскільки істинність однієї елементарної пропозиції не може залежати від істинності іншої, то може скластися ситуація, коли $P(ab)$ даватиме істинний результат за істинності a та b , що можна побачити на прикладі верхнього рядка таблиці значень логічної вартості цієї пропозиції:

a	b	
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

Ф. Ремзі коротко пояснює проблему так: такі пропозиції, як $P(ab)$, є прикладом *суперечності* (contradiction), тоді як теорія Л. Вітгенштайна однозначно стверджує, що «єдина необхідність — це тавтологія, єдина неможливість — це суперечність» (Ramsey, 1950, pp. 279–280). Проблема не усувається навіть, якби з теорії впливало, що $P(ab)$ є просто хибною пропозицією, адже проблема в самій *можливості* побудови таких пропозицій, які суперечать заявленій *неможливості* такої побудови. Оскільки незалежність атомарних фактів і відповідних їм елементарних пропозицій є якорем, який забезпечує стійкість теорії Л. Вітгенштайна, то він мусить постулювати: «It is a sign of a proposition's being elementary

that there can be no elementary proposition contradicting it» (Wittgenstein, 1963, § 4.211). Якщо така суперечлива пропозиція уможливорюється теорією, то теорія суперечить сама собі.

Одне розв'язання цієї проблеми, на яке, за словами Ф. Ремзі, натякає сам Л. Вітгенштайн, полягає в тому, щоб просто заявити, що пропозиції про наявність певного атрибуту кольору в певній точці простору є прикладами не елементарних пропозицій, а радше складних пропозиційних конструкцій, які можна надалі розкласти на елементарні складники (Ramsey, 1950, p. 280). В такому випадку те, що видається вираженням *внутрішніх* властивостей пропозицій, насправді є вираженням їхніх *зовнішніх* властивостей — формою символічної нотації, а не логічною формою. Таким способом можна захищати кожен випадок суперечливості цієї теорії, вказуючи, що наведені приклади є насправді складними пропозиціями, зовнішня форма яких приховує внутрішню логічну форму. Очевидно, що таке розв'язання не може бути цілком задовільним, оскільки тоді не ясно, де взагалі шукати приклади елементарних пропозицій, і, відповідно, теорія Л. Вітгенштайна втрачає зв'язок із реальною мовою та будь-яку релевантність для філософії.

Ця проблема є центральною темою у його статті щодо логічної форми, і, щоб вирішити її, він пропонує говорити про *виключення*, а не *суперечність* у таких випадках (Wittgenstein, 1929, pp. 168–169). На наведеному вище прикладі це можна показати так: пропозиція $P(x)$ має місце (позначене x) лише для однієї елементарної пропозиції про місце кольору в певній точці. Наявність такої пропозиції виключає появу інших елементарних пропозицій із такою самою логічною формою в місці x .

Отож ідеться насамперед про кратність логічної форми, адже, якщо не припускати такого виключення, то отримаємо пропозиції, логічні результати яких здатні показувати більшу кратність, ніж вони насправді мають. Не має значення, який буде результат у верхньому рядку наведеної таблиці: він *мусить* бути або хибним, або істинним, адже сутність пропозиції, яка є логічним питанням або припущенням про існування якогось стану справ, означає, що єдина можлива відповідь — так *або* ні. Кратність пропозиції зростає понад її реальні можливості зображати стан справ тоді, коли, говорячи про існування одного стану справ, вона отримує можливість стверджувати існу-

вання двох (Wittgenstein, 1929, p. 170). Верхній рядок наведеної таблиці показує логічний результат стосовно *неможливого стану справ*, цебто він заявляє про *існування* того, чого бути не може, а отже має якусь *неможливу логічну форму*. Тому Л. Вітгенштайн закликає до логічного дослідження станів справ, цебто фізичних явищ, задля виявлення їхньої логічної форми, адже саме таке дослідження, а не символічна нотація, показує, що можливо, а що — ні (Wittgenstein, 1929, p. 163).

Відповідно, Л. Вітгенштайн висновує, що проблема насправді не в його теорії, а в сучасній йому логічній нотації: «Саме недосконалість нашого способу запису не перешкоджає формуванню таких позбавлених сенсу конструкцій, і досконалий спосіб запису має виключати такі структури за допомогою чітких синтаксичних правил» (Wittgenstein, 1929, pp. 170–171).

Сутність логічної кратності в контексті суперечностей теорії зображення

Поняття логічної кратності не втратило релевантності для філософії Л. Вітгенштайна у зв'язку з проблемою сумісності кольорів і після 1930 р., цебто після того, як його філософія повернула від аналізу пропозиційних форм до тих досліджень, які можна побачити в працях його пізнього періоду (Blank, 2008, pp. 313–314). Саме наведений вище другий критерій логічної кратності отримує розвиток в наступних філософських працях Л. Вітгенштайна.

В уривках бесід Фридриха Вайсмана з Л. Вітгенштайном у межах Віденського гуртка після 1930 р. останній, зокрема, говорить про логічну кратність. Він використовує цю концепцію, коли йдеться про координати меж кольорових плям у просторі в обраній системі дескрипції кольору, і зазначає, що така дескрипція, відповідно, буде містити «equations for lines and indices for colours. These elements of description are necessary, i.e. every possible description must have this *multiplicity* (курсив мій. — *H. M.*)» (Waismann, 1979, p. 75). Далі він наводить приклад: «I can describe any rectangle by supplying four numerical specifications, that is, the coordinates of its upper left corner, its length, and its width... I can describe the colour of the rectangle in the same way by laying the colour-scale against it, as it were. (Naturally, colours do

not have the *multiplicity* of lengths, thus they cannot be measured by one yardstick) (курсив мій. — *H. M.*)» (Waismann, 1979, pp. 75–76) ⁶. Ці замітки підтверджують, що (1) кратність мають як самі кольори (*факти* або *стани справ*), так і *пропозиції*, які їх зображають; і (2) це зображення можливе лише, якщо їхні кратності цілком збігаються (Blank, 2008, p. 317). Відповідно, кратність є обчислювальною якістю логічної форми, яка, пригадаймо, є формальним зв'язком між фактом і його образом.

Із цих уривків можна висновувати, що кратність — це ті формальні значення (як-от числові значення), які набуває структура фактів в обраній для неї системі обчислення або виміру. «Простір можливостей» структури, про який говорить А. Бленк у своєму другому критерії, можна інтерпретувати як відрізок такої собі лінійки, яка прикладена до факту: (1) структура може набувати формальних значень лише в межах цього відрізка, і ця лінійка (2) здатна вимірювати об'єкти лише тієї форми, яка забезпечує можливість їхнього виміру. Саме тому система виміру кратності довжини не може бути адекватною для виміру кратності кольору, адже вимірювані об'єкти мають різні формальні властивості: як-от не можна виміряти довжину за допомогою ваг.

Структури фактів і пропозицій, попри те, що вони такими не можуть *бути*, можна *уявити* без об'єктів — наче з пустими нішами певної форми (*a*), які дають змогу лише об'єктам форми *a* займати простір ніші, а об'єктам форми *b*, *c*, *d* тощо — не дають змоги, цебто *виключають* їх. Ця форма уявних ніш зумовлена структурою логічної форми, і саме ця форма зумовлює той простір можливих формальних значень, який вимірюється логічною кратністю. Наприклад, структура кольору допускає об'єкти, які складають факти й пропозиції про колір, але не про довжину, об'єм, музичний вираз тощо. Причому структура визначає не лише *тип* об'єктів, які можуть бути виміряні, а і їхню *кількість* — кількість уявних ніш.

⁶ Смысловый переклад: «Дескрипція міститиме способи вимірів ліній та індекси для кольорів. Це обов'язкові елементи дескрипції, цебто кожна можлива дескрипція мусить мати таку *кратність*... Я можу описати будь-який прямокутник за допомогою чотирьох числових визначень, цебто через координати його верхнього лівого кута, його довжину та ширину... Я можу описати колір прямокутника таким самим способом, приклавши до нього таблицю кольорів. (Звісно, кольори не мають *кратності* довжини, і тому вони не можуть бути виміряні тим самим способом, що й довжина.)».

Відповідно, кожне з цих явищ має власну систему вимірювання. Саме тому Л. Вітгенштайн намагається прийти до адекватного виявлення логічної форми через дослідження самих явищ (Wittgenstein, 1929, р. 163). Ця адекватна система вимірювання подібна, наприклад, на наш «внутрішній годинник», завдяки якому ми визначаємо порядок речей у часі, або зорового мірила, яким ми «прикидаємо» відстані, — ця система є *внутрішнім* порядком структури, а не приставленим *зовні* мірилом, хоч таке мірило можна приставляти, намагаючись зобразити її кратність. Наприклад, певний відрізок має *внутрішню* довжину, яка проявляється через відношення до інших довжин, але *зовні* вона може бути зображена за допомогою метричної або англійської, або якоїсь третьої системи, що залежить від методу проєкції.

Внутрішні властивості пропозиції проявляються через порівняння з елементами, без яких ця властивість немислима, як-от неможливо уявити певний відтінок блакитного кольору без його відношення до темнішого чи світлішого відтінків (Wittgenstein, 1963, § 123). Л. Вітгенштайн пояснює це так, що відношення між двома відрізками — *a*, який має 2 м, більший ніж *b*, який має 1,5 м, — *зовнішнє*, бо це відношення між двома пропозиціями, де *a* та *b* можуть мати різну довжину: те, що вони мають таку довжину, — *акцидентально* для *a* і *b*; водночас якщо ми запишемо це відношення як $2 > 1,5$, то отримаємо вираження *внутрішнього* відношення, адже 2 не можна мислити як менше ніж 1,5 — це *сутнісно* для пропозиції (Waismann, 1979, pp. 54–55). У другому випадку опис називають «внутрішнім» тому, що опущені імена, і більше не йдеться про фізичні відрізки, а лише про елементи структури пропозиції. Відповідно, кратність вимірює ті внутрішні відношення, які існують між елементами структури.

Тут виникає ще одне руйнівне для філософії «Трактату» утруднення. Якщо йдеться про внутрішні відношення між пропозиціями, як-от у наведеному прикладі вище, то число 2 передбачає, що $2 > 1,5$, $2 < 2,5$, $2 < 3$ тощо. Відповідно, попри фундаментальний постулат «Трактату», що істинність елементарних пропозицій мусить бути незалежною від істинності інших таких пропозицій, їхня істинність насправді *мусить* залежати від цілої системи інших пропозицій. За пізнішими словами

Л. Вітгенштайна, логічне висновування має певну *форму*: внутрішні відношення, зокрема кратність, можливі, лише коли ми застосовуємо цілу систему пропозицій для «вимірювання» певного стану справ, а не одну пропозицію, яка має його зображати (Waismann, 1979, pp. 63–64).

Попри те, що формальні положення ранньої філософії Л. Вітгенштайна, зокрема зміст «Логічної форми», починають втрачати для нього актуальність після 1930 р., для історико-філософського дослідження вони становлять ту цінність, що показують не лише генеалогію ідей, а й проливають світло на деякі, інакше непомітні, моменти пізніших концепцій. Внутрішні відношення, які в ранній філософії є властивостями логічної форми, переосмислюються і перейменовуються Л. Вітгенштайном на *граматичні* відношення (Moore, 2013, pp. 294–295). Відповідно, ідея логічної кратності також певний час не втрачає актуальності, а стає підґрунтям для подальших роздумів про логіку кольору (Blank, 2008, pp. 314–315). Зрештою, в межах своєї пізньої філософії, Л. Вітгенштайн цілком відходить від намагання «виміряти» форму кольору, і вказує, що мислення про колір як точку чи пляму в просторі лише заводить на манівці, осторонь від справжнього дослідження природи кольору (Вітгенштайн, 2025, § 107).

Попри це, є підстави вважати, що сама ідея кратності модифікується в тому самому філософському контексті, що й ідея внутрішніх відношень. Ба більше, записи лекцій Л. Вітгенштайна натякають, що станом на 1930–1931 рр. ідея логічної кратності поглинає концепцію логічної форми: «Що сутнісно для правил — це однакова логічна кратність всього можливого розмаїття символів» (Moore, 2013, р. 291). Тобто те, що множина різних проєкцій, відображених у символічній нотації чи на інших носіях, має *сутнісно* спільне, — це вже не логічна форма, а *кратність*. Подальші роз'яснення лише підсилюють враження, що в цей період Л. Вітгенштайн переосмислює логічну кратність у межах свого нового філософського проєкту: «Припускаю, що він вважав, що ми використовуємо слово “однаковий” в тому сенсі, що два правила, які очевидно *не* однакові, оскільки вони мають справу з різними символами, можна назвати однаковими, якщо правила їхнього застосування мають однакову “логічну кратність”»

(Moore, 2013, p. 291). Таким чином ідея кратності починає відігравати свою роль у знайомих із пізніших праць Л. Вітгенштайна міркуваннях про вжиток та слідування правилам.

Висновки

Л. Вітгенштайн розробляв концепцію логічної форми в намаганні пояснити, яким способом пропозиції здатні зображати реальність. Формальний вимір структури цих пропозицій, який забезпечує їхній зв'язок із фактами через кореляцію елементів структури фактів та відповідних їм пропозицій, — кореляцію, встановлену через проєкцію образу на реальний стан справ, — називають *логічною формою*. Ключовими особливостями логічної форми є (1) її формальний характер, який дає можливість нівелювати онтологічну різницю між фактом та його образом, і, відповідно, уможливити проєкцію та кореляцію їхніх елементів, а також (1) неможливість зображення самої логічної форми, адже вона не є фактом. На існування логічної форми вказує наявність правил мовлення, трансформації, перекладу виразів між різними символічними нотаціями та носіями. Оскільки, зображаючи певний стан справ, можна як помилятися, так і мати рацію, то мусять існувати формальні принципи та правила побудови реальності та мови як її образу — це ключова інтуїція ранньої філософії Л. Вітгенштайна, теоретично виражена в концепції логічної форми.

Основною характеристикою логічної форми, яка проявляється через проблематизацію філософії «Трактату» в контексті питання про сумісність кольорів, є логічна кратність. Причому вона продовжує відігравати ключову роль у проблемі аналізу кольору навіть після втрати для Л. Вітгенштайна актуальності концепції логічної форми.

Логічна кратність — це вимірювана характеристика внутрішньої структури логічних форм фактів і пропозицій. Два факти — $A(a)$ і $B(b)$ — мають однакову логічну кратність, якщо структура їхньої логічної форми (1) передбачає однакову *кількість* місць (x) для простих об'єктів, наприклад a та b і (2) водночас ці об'єкти стоять в ідентичному відношенні до цілої структури — $A(b)$ та $B(a)$ та навпаки. Відповідно, однакова кратність факту та пропозиції, яка його зображає, є передумовою можливості зображення взагалі.

Ідея логічної кратності ґрунтується на переконанні, що зовнішні *вимірювальні* характеристики структури фактів, які можна виразити у відповідній символічній нотації, мають внутрішній *вимір*. Ця ідея, яка набуває розвитку в контексті проблеми сумісності кольорів, зрештою підважує всю ранню логіко-метафізичну теорію Л. Вітгенштайна, породжуючи суперечність між постульованою *неможливістю* залежності істинності одних пропозицій від істинності інших, і *необхідністю* такої залежності для можливості вимірювання внутрішніх формальних властивостей зображуваних фактів.

Список посилань

- Баумейстер, А., Васильченко, А., Кебуладзе, В., Козаченко, Н., Конверський, А., Лактіонова, А., ... Щербина, О. (2016). Логічна термінологія: Проблема кодифікації. *Філософська думка*, 3, 6–33.
- Вітгенштайн, Л. (2025). *Зауваги про кольори* (І. Іващенко, Ред.; А.-М. Котлярова, Перекл.). Синтеза.
- Мінаков, М. (2005). Смысл и референция: Импликация теории дос-виду в аналитичной философии мови. *Sententiae*, 12 (1), 81–92.
- Соболевський, П. (2023). Генеза філософії повсякденної мови та деякі сучасні стратегії критики. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 2 (9), 50–53.
- Anscombe, G. E. (1963). *An introduction to Wittgenstein's "Tractatus"*. Harper & Row.
- Black, M. (1966). *A companion to Wittgenstein's "Tractatus"*. Cornell University Press.
- Blank, A. (2008). Wittgenstein on colours and logical multiplicities, 1930–1932. *Dialogue*, 47 (2), 311–329.
- Jacquette, D. (1990). Wittgenstein and the color incompatibility problem. *History of Philosophy Quarterly*, 7 (3), 353–365.
- Mühlhölzer, F. (2024). Wittgenstein and set theory. *Philosophical Investigations*, 48 (1), 74–90.
- Moore, G. E. (2013). Wittgenstein's lectures in 1930–33. In G. E. Moore, *Philosophical papers* (pp. 252–324). Routledge.
- Ramsey, F. (1950). *The foundations of mathematics and other logical essays* (R. B. Braithwaite, Ed.). Routledge & Kegan Paul.
- von Helmholtz, H. (n. d.). On the origin and significance of the axioms in geometry. In R. Cohen, & Y. Elkana (Eds.), *Epistemological writings* (M. Lowe, Trans., pp. 1–38). D. Reidel.
- Waismann, F. (1979). *Wittgenstein and the Vienna Circle* (B. McGuinness, Ed.; J. Schulte, & B. McGuinness, Trans.). Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (1929). Some remarks on logical form. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162–171.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks: 1914–1916* (G. H. von Wright, & G. E. Anscombe, Eds.; G. E. Anscombe, Trans.). Harper & Brothers.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus* (D. Pears, & B. McGuinness, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2008). *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911–1951* (B. McGuinness, Ed.). Blackwell.

References

- Anscombe, G. E. (1963). *An introduction to Wittgenstein's "Tractatus"*. Harper & Row.
- Baumeister, A., Vasylenko, A., Kebuladze, V., Kozachenko, N., Konverskyi, A., Laktionova, A., ... Shcherbyna, O. (2016). Lohichna terminolohiia: Problema kodyfikatsii [Logic Terminology: Codification Problem]. *Filosofska dumka [Philosophical Thought]*, 3, 6–33 [in Ukrainian].
- Black, M. (1966). *A companion to Wittgenstein's "Tractatus"*. Cornell University Press.
- Blank, A. (2008). Wittgenstein on colours and logical multiplicities, 1930–1932. *Dialogue*, 47 (2), 311–329.
- Jacquette, D. (1990). Wittgenstein and the color incompatibility problem. *History of Philosophy Quarterly*, 7 (3), 353–365.
- Minakov, M. (2005). Smysl i referentsiia: Implikatsii teorii dosvidu v analitichnii filosofii movy [Sense and Reference: Implications of the Theory of Experience in the Analytical Philosophy of Language]. *Sententiae*, 12 (1), 81–92 [in Ukrainian].
- Mühlhölzer, F. (2024). Wittgenstein and set theory. *Philosophical Investigations*, 48 (1), 74–90.
- Moore, G. E. (2013). Wittgenstein's lectures in 1930–33. In G. E. Moore, *Philosophical papers* (pp. 252–324). Routledge.
- Ramsey, F. (1950). *The foundations of mathematics and other logical essays*. (R. B. Braithwaite, Ed.). Routledge & Kegan Paul.
- Sobolievskyi, P. (2023). Heneza filosofii povsiakdennoi movy ta deiaki suchasni stratehii krytyky [The Genesis of the Ordinary Language Philosophy and Some Modern Strategies of Criticism]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofiiia [Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy]*, 2 (9), 50–53 [in Ukrainian].
- Vitgenshtain, L. (1995). *Zauvahy pro kolory [Remarks on Colour]* (I. Ivashchenko, Ed.; A.-M. Kotliarova, Trans.). Syn-teza [in Ukrainian].
- von Helmholtz, H. (n. d.). On the origin and significance of the axioms in geometry. In R. Cohen, & Y. Elkana (Eds.), *Epistemological writings* (M. Lowe, Trans., pp. 1–38). D. Reidel.
- Waismann, F. (1979). *Wittgenstein and the Vienna Circle* (B. McGuinness, Ed.; J. Schulte, & B. McGuinness, Trans.). Harper & Row.
- Wittgenstein, L. (1929). Some remarks on logical form. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162–171.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks: 1914–1916* (G. H. von Wright, & G. E. Anscombe, Eds.; G. E. Anscombe, Trans.). Harper & Brothers.
- Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus* (D. Pears, & B. McGuinness, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2008). *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911–1951*. (B. McGuinness, Ed.). Blackwell.

Nazar Matovka

LOGICAL FORM AND ITS MULTIPLICITY: EXPOSITION OF KEY IDEAS AND ARGUMENTS IN “SOME REMARKS ON LOGICAL FORM” BY LUDWIG WITTGENSTEIN

This article focuses on the exposition of conceptions of logical form and its multiplicity, which are cornerstones of Ludwig Wittgenstein's (1889–1951) early philosophy. The historico-philosophical context of this exposition is unveiled through the examination of the problem of color compatibility, which proves to be decisive for Wittgenstein's abandonment of his early logico-metaphysical theory. To outline a possible solution to this problem, the philosopher wrote his “Some Remarks on Logical Form” (1929). The present article aims chiefly to clarify the main arguments and conceptions employed by L. Wittgenstein in this work. Although the early philosophy of L. Wittgenstein had lost significance for him after the abandonment of the idea of elementary propositions, it still preserves importance for the historico-philosophical inquiry into the origins of his later philosophy: a thorough understanding of the main conceptions of his early philosophy, such as logical form and its multiplicity, can shed light on some rather obscure points of his later philosophical works, such as an idea of philosophical grammar.

The essence of logical form shows itself through the clarification of its main properties, primarily the projective ones, which make possible a pictorial connection between propositions and facts. From a formal perspective, this connection is a form of a proposition. In light of the exposition of the properties of the logical form, the problem of the compatibility of color attributes at a single point in space arises, which shows that a proposition that describes such a point would have a greater multiplicity than its logical form makes possible. Therefore, this problem can be fully understood by considering such a feature of the form of facts and propositions, as logical multiplicity, which, through adequate symbolic notation, reveals, at least in theory, inner relations between the elements of the logical form.

Keywords: philosophy of language, history of philosophy, logic, metaphysics, epistemology, Wittgenstein, theory of color, philosophical grammar.

Матеріал надійшов 08.08.2025



Вітгенштайн Л.

ДЕЯКІ ЗАУВАГИ ЩОДО ЛОГІЧНОЇ ФОРМИ

«Деякі зауваги щодо логічної форми» (*Some Remarks on Logical Form*) — єдина стаття, опублікована Людвігом Вітгенштайном (1889–1951) за його життя. Вона містить спробу розв’язати ключову проблему його ранньої філософії, а саме — проблему можливості одночасної істинності двох елементарних пропозицій з однаковою логічною формою про один і той самий стан справ. Цю проблему було сформульовано як припущення про сумісність двох кольорових атрибутів в одній точці простору. Така сумісність, хоч і уможливлена логічною (символічною) нотацією, але є руйнівною для теорії «Логіко-філософського трактату» (1921), яка ґрунтується на постулатах про незалежність значень логічної вартості елементарних пропозицій одне від одного та водночас неможливості суперечності між ними. Створена у 1929 р., ця стаття відображає його останню спробу розв’язати цю проблему, яка завершилася відмовою від теорії елементарних пропозицій уже наступного року. Стаття становить великий історико-філософський інтерес, оскільки демонструє, по-перше, те, як розвивалась філософія Л. Вітгенштайна, а, по-друге, у відповідь на які проблеми він зрештою вдався до створення своєї нової, так званої пізньої філософії.

Переклад Назара Матьовки за оригінальним виданням: Wittgenstein, L. (1929). *Some remarks on logical form. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162–171. Наукову редакцію перекладу здійснив В’ячеслав Циба.

Ключові слова: філософія мови, історія філософії, логіка, Вітгенштайн, теорія кольору, логічна форма, теорія зображення.

Кожна пропозиція¹ має зміст і форму. Ми отримуємо образ чистої форми, якщо абстрагуємося від значення окремих слів або символів (наскільки вони мають самостійні значення). Тобто ми отримуємо цей образ, якщо замінимо константи у пропозиції на змінні. Синтаксичні правила, які застосовуються до констант, мусять застосовуватися також і до змінних. Під синтаксисом, у цьому загальному сенсі цього слова, я маю на увазі правила, які вказують нам лише на ті зв’язки, в яких певне слово набуває сенсу, і тим самим виключають безсенсові структури. Як відомо, синтаксис буденної мови не зовсім підходить для цієї мети. Він у жодному разі не запобігає побудові безсенсових псевдопропозицій (конструкцій на кшталт «червоне є вищим за зелене» чи «Реальне, хоча воно і *саме по собі*, також мусить мати можливість стати [реальним] для мене» тощо).

Every proposition has a content and a form. We get the picture of the pure form if we abstract from the meaning of the single words, or symbols (so far as they have independent meanings). That is to say, if we substitute variables for the constants of the proposition. The rules of syntax which applied to the constants must apply to the variables also. By syntax in this general sense of the word I mean the rules which tell us in which connections only a word gives sense, thus excluding nonsensical structures. The syntax of ordinary language, as is well known, is not quite adequate for this purpose. It does not in all cases prevent the construction of nonsensical pseudo-propositions (constructions such as “red is higher than green” or “the Real, though it is an *in itself*, must also be able to become a *for myself*”, etc.).

¹ Поряд із «пропозицією», нижче також ужите слово «твердження». Це зроблено для збереження розрізнення англійських слів *proposition* і *statement*, яке наявне в оригінальному тексті. Дарма, що це розрізнення, ймовірно, несуттєве для Л. Вітгенштайна (прим. перекладача).

Якщо ми спробуємо проаналізувати будь-які пропозиції, то виявиться, що, загалом, вони є логічними сумами, результатами або іншими функціями істинності простіших пропозицій. Але якщо проаналізувати ще глибше, то наш аналіз має прийти до точки, де він сягає пропозиційних форм, які не утворені з простіших пропозиційних форм. Зрештою, ми мусимо досягти граничного зв'язку між термінами — безпосереднього зв'язку, який неможливо розірвати, не знищивши пропозиційну форму як таку. Пропозиції, які відображають цей граничний зв'язок, я, вслід за Б. Расселом, називаю атомарними пропозиціями. Отож вони є ядром кожної пропозиції: вони містять матеріал, і все інше є лише розгортанням цього матеріалу². Саме в них ми повинні шукати предмет пропозицій. Відшукати їх і зрозуміти, як вони конструюються зі слів або символів, є завданням теорії знання. Це завдання є надважким, і Філософія ще навіть не починала розв'язувати його окремі пункти. Яким методом нам слід розв'язати це завдання? Наша ідея полягає в тому, щоб виразити через адекватну символічну нотацію те, що у буденній мові призводить до постійної плутанини. Іншими словами, там, де буденна мова приховує логічну структуру; де вона дозволяє формулювати псевдопропозиції; де вона послуговується одним терміном у нескінченній множині різних значень, — там ми повинні замінити її на символічну нотацію, яка надає логічній структурі ясного образу, виключає псевдопропозиції і недвозначно послуговується своїми термінами. Отож ми можемо замінити неточну символічну нотацію ясною лише через пильний огляд явищ, які хочемо описати, в намаганні зрозуміти їхню логічну кратність³. Тобто ми можемо досягти правильного аналізу через, скажімо так, логічне дослідження самих явищ, цебто в певному сенсі *a posteriori*, а не через припущення про [їхні] *apriorні* можливості. Є спокуса запитати з *apriorної* точки зору: чим, зрештою, *можуть* бути єдині форми атомарних пропозицій? — і відповісти, наприклад, так: суб'єктно-

If we try to analyze any given propositions we shall find in general that they are logical sums, products or other truthfunctions of simpler propositions. But our analysis, if carried far enough, must come to the point where it reaches propositional forms which are not themselves composed of simpler propositional forms. We must eventually reach the ultimate connection of the terms, the immediate connection which cannot be broken without destroying the propositional form as such. The propositions which represent this ultimate connexion of terms I call, after B. Russell, atomic propositions. They, then, are the kernels of every proposition, *they* contain the material, and all the rest is only a development of this material. It is to them we have to look for the subject matter of propositions. It is the task of the theory of knowledge to find them and to understand their construction out of the words or symbols. This task is very difficult, and Philosophy has hardly yet begun to tackle it at some points. What method have we for tackling it? The idea is to express in an appropriate symbolism what in ordinary language leads to endless misunderstandings. That is to say, where ordinary language disguises logical structure, where it allows the formation of pseudopropositions, where it uses one term in an infinity of different meanings, we must replace it by a symbolism which gives a clear picture of the logical structure, excludes pseudopropositions, and uses its terms unambiguously. Now we can only substitute a clear symbolism for the unprecise one by inspecting the phenomena which we want to describe, thus trying to understand their logical multiplicity. That is to say, we can only arrive at a correct analysis by, what might be called, the logical investigation of the phenomena themselves, *i.e.*, in a certain sense *a posteriori*, and not by conjecturing about *a priori* possibilities. One is often tempted to ask from an *a priori* standpoint: What, after all, *can* be the only forms of atomic propositions, and to answer, *e.g.*, subject-predicate and relational propositions with two or more terms further, perhaps, propositions relating predicates and relations to one another, and so on. But this, I believe, is mere playing

² Конструктивний матеріал тверджень. Імовірно, йдеться про форму атомарних пропозицій, яка, згідно з § 2.033 «Логіко-філософського трактату», є *можливістю* структури фактів і пропозицій (прим. перекладача).

³ Англ. *logical multiplicity* і нім. *logische Mannigfaltigkeit*. Л. Вітгенштайн не дає означення цьому терміну, однак із § 4.032–4.0412 «Логіко-філософського трактату» стає зрозуміло, що певні дві пропозиції або факти тоді мають однакову логічну кратність, коли їхня логічна форма, так би мовити, ізоморфна: вони мають однакову кількість елементів, скомбінованих однаковим чином (прим. перекладача).

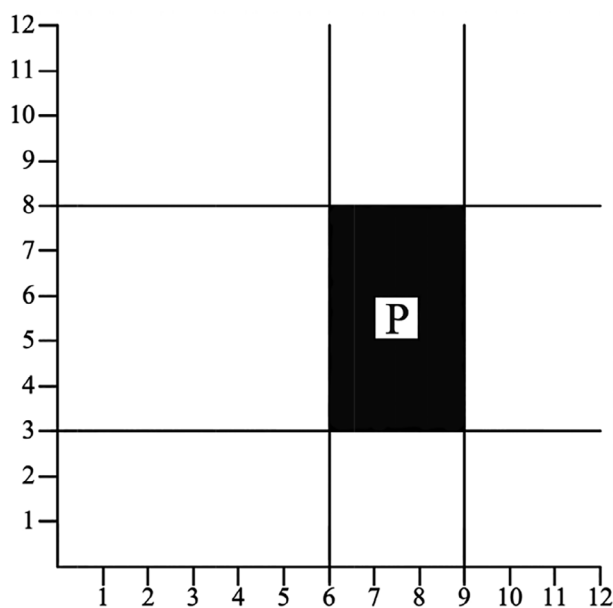
предикатними й реляційними пропозиціями з двома чи більше термінами, далі, ймовірно, пропозиціями, які відносять між собою предикати та відношення і т. п. Але це, на мою думку, є всього лише гра слів. Атомарну форму не можна передбачити. І було б дивно, якби дійсні явища⁴ не навчали нас нічого про свою структуру. До таких припущень про структуру атомарних пропозицій нас підводить наша буденна мова, яка використовує суб'єктно-предикатну і реляційну форми. Але в цьому вона заводить нас на манівці: я спробую пояснити це через порівняння. Уявімо дві паралельні площини I та II. На площині I накреслено фігури, наприклад еліпси й прямокутники різних розмірів та форм, і наше завдання полягає в тому, щоб відобразити ці фігури на площині II. Відповідно, ми можемо уявити, зокрема, два способи такого відображення. По-перше, ми можемо встановити закон проєкції, як-от ортогональну проєкцію або якусь іншу, а потому спроектувати всі фігури з I на II відповідно до цього закону. Або, по-друге, ми можемо діяти ось як: встановити правило, за яким кожен еліпс на площині I має відобразитися як коло на площині II, а кожен прямокутник — як квадрат. Такий спосіб репрезентації може бути зручним для нас, якщо з якоїсь причини ми віддаємо перевагу кресленню тільки кіл та квадратів на площині II. Авжеж, із цих зображень годі безпосередньо висувати точні форми оригінальних фігур на площині I. Ми можемо зрозуміти з них лише те, що певна фігура в оригіналі є еліпсом або прямокутником. Щоб у кожному окремому випадку добути конкретну форму оригіналу, ми повинні знати індивідуальний метод, за допомогою якого, наприклад, певний еліпс спроектовано на коло, розташоване переді мною. Те саме з буденною мовою. Якщо факти реальності є еліпсами та прямокутниками на площині I, суб'єктно-предикатні та реляційні форми відповідають колам і квадратам на площині II. Ці форми є нормами нашої конкретної мови, в якій ми проєкуємо *безліччю різних* способів *безліч* логічних форм. І саме тому ми не можемо підбити жодні підсумки (крім хіба що неясних) з використання цих норм — щодо дійсної логічної форми описуваних ними явищ. Форми на кшталт «ця стаття — нудна», «погода — чудова», «я — ледачий», які не мають нічого спільного між собою, виглядають як суб'єктно-предикатні пропозиції, цебто вони видаються пропозиціями однієї й тієї самої форми.

with words. An atomic form cannot be foreseen. And it would be surprising if the actual phenomena had nothing more to teach us about their structure. To such conjectures about the structure of atomic propositions, we are led by our ordinary language, which uses the subject-predicate and the relational form. But in this our language is misleading: I will try to explain this by a simile. Let us imagine two parallel planes, I and II. On plane I figures are drawn, say, ellipses and rectangles of different sizes and shapes, and it is our task to produce images of these figures on plane II. Then we can imagine two ways, amongst others, of doing this. We can, first, lay down a law of projection — say that of orthogonal projection or any other — and then proceed to project all figures from I into II, according to this law. Or, secondly, we could proceed thus: We lay down the rule that every ellipse on plane I is to appear as a circle in plane II, and every rectangle as a square in II. Such a way of representation may be convenient for us if for some reason we prefer to draw only circles and squares on plane II. Of course, from these images the exact shapes of the original figures on plane I cannot be immediately inferred. We can only gather from them that the original was an ellipse or a rectangle. In order to get in a single instance at the determinate shape of the original we would have to know the individual method by which, *e.g.*, a particular ellipse is projected into the circle before me. The case of ordinary language is quite analogous. If the facts of reality are the ellipses and rectangles on plane I the subject-predicate and relational forms correspond to the circles and squares in plane II. These forms are the norms of our particular language into which we project in *ever so many different ways ever so many different* logical forms. And for this very reason we can draw no conclusions — except very vague ones — from the use of these norms as to the actual logical form of the phenomena described. Such forms as “This paper is boring”, “The weather is fine”, “I am lazy”, which have nothing whatever in common with one another, present themselves as subject-predicate propositions, *i.e.*, apparently as propositions of the same form.

⁴ «Дійсні явища» — плеоназм, який вжито і в оригінальному тексті, де мова про «actual phenomena». Тут і далі ці явища протиставляються апріорним сутностям (прим. перекладача).

Якщо ж ми спробуємо вдатися до дійсного аналізу ⁵, то отримаємо логічні форми, не дуже подібні до норм буденної мови. Ми зустрінемо форми простору і часу з цілим розмаїттям просторових і часових об'єктів, як-от кольорів, звуків і т. п., з їхніми градаціями, постійними переходами одна в одну і комбінаціями у різних пропорціях, жодну з яких ми не в змозі вхопити нашими буденними засобами вираження. І тут я хочу зробити мою першу конкретну заувагу про логічний аналіз дійсних явищ: для їхньої репрезентації, числа (раціональні чи ірраціональні) мусять увійти в структуру самих атомарних пропозицій. Проілюструю це на прикладі. Уявімо в нашому полі зору систему прямокутних осей, які, так би мовити, перетинаються навхрест і закріплені на якій-небудь шкалі. Ясно, що в такому разі ми зможемо описати форму і розташування кожної кольорової плями в нашому полі зору за допомогою тверджень про числа, які мають значення відносно системи координат і обраної одиниці вимірювання. Знов-таки, ясно, що цей опис матиме правильну логічну кратність і що опис із меншою логічною кратністю її не матиме. Простим прикладом буде зображення кольорової плями Р через вираз «[6–9, 3–8]», і через пропозицію про неї, наприклад, що Р — червоне, сформульоване за допомогою символу «[6–9, 3–8] R», де R — це ще непроаналізоване поняття («6–9» і «3–8» позначають неперервний інтервал між відповідними числами).

If, now, we try to get at an actual analysis, we find logical forms which have very little similarity with the norms of ordinary language. We meet with the forms of space and time with the whole manifold of spacial and temporal objects, as colours, sounds, etc., etc., with their gradations, continuous transitions, and combinations in various proportions, all of which we cannot seize by our ordinary means of expression. And here I wish to make my first definite remark on the logical analysis of actual phenomena: it is this, that for their representation numbers (rational and irrational) must enter into the structure of the atomic propositions themselves. I will illustrate this by an example. Imagine a system of rectangular axes, as it were, cross wires, drawn in our field of vision and an arbitrary scale fixed. It is clear that we then can describe the shape and position of every patch of colour in our visual field by means of statements of numbers which have their significance relative to the system of co-ordinates and the unit chosen. Again, it is clear that this description will have the right logical multiplicity, and that a description which has a smaller multiplicity will not do. A simple example would be the representation of a patch P by the expression "[6–9, 3–8]" and of a proposition about it, e.g., P is red, by the symbol "[6–9, 3–8] R", where "R" is yet an unanalyzed term ("6–9" and "3–8" stand for the continuous interval between the respective numbers).



⁵ Ймовірно, йдеться про аналіз так званих дійсних явищ (див. прим. вище) (прим. перекладача).

Система координат тут — це форма способу вираження, вона є частиною методу проєкції, за допомогою якого реальність спроектована на нашу символічну нотацію. Відношення між певною кольоровою плямою та двома іншими, між якими вона розташована, може бути аналогічно виражене через використання видимих змінних. Варто сказати, що цей аналіз аж ніяк не претендує на повноту. У ньому я не згадав про час, а використання двовимірного простору не виправдане навіть у випадку монокулярного бачення. Я лише хочу вказати на напрямок, у якому слід шукати аналізу візуальних явищ, і що при такому аналізі ми натрапляємо на логічні форми, які багато в чому відрізняються від тих, до яких нас підводить буденна мова. На мою думку, наявність чисел у формах атомарних пропозицій — це не просто риса певної спеціальної символічної нотації, а й сутнісна і, відповідно, неунікна риса репрезентації. І числа мають увійти в ці форми тоді, коли — як ми сказали б у буденній мові — ми маємо справу з властивостями, які передбачають градацію, тобто властивостями на кшталт довжини інтервалу, висоти тону, яскравості або червоності кольорового відтінку тощо. Характеристикою цих якостей є те, що один їхній ступінь виключає будь-який інший. Один відтінок кольору не може одночасно мати два різні ступені яскравості чи червоності, один тон не може бути різної сили тощо. Важливим тут є те, що ці зауваги не виражають ніякого досвіду, а радше, у певному сенсі, вони є тавтологіями. Всі ми знаємо це зі свого повсякденного життя. Якщо хтось питає нас: «Яка температура на вулиці?», — і ми відповімо: «Двадцять шість градусів»⁶, а потім нас перепитають: «Тридцять два градуси?», — то ми б відповіли: «Я ж сказав, що двадцять шість». Ми розцінюємо твердження про ступінь (наприклад, температури в градусах) як *повний* опис, що не потребує доповнень. Тож, коли нас запитують про час, ми відповідаємо, котра година, не додаючи, котрої години зараз немає.

The system of co-ordinates here is part of the mode of expression; it is part of the method of projection by which the reality is projected into our symbolism. The relation of a patch lying between two others can be expressed analogously by the use of apparent variables. I need not say that this analysis does not in any way pretend to be complete. I have made no mention in it of time, and the use of two-dimensional space is not justified even in the case of monocular vision. I only wish to point out the direction in which, I believe, the analysis of visual phenomena is to be looked for, and that in this analysis we meet with logical forms quite different from those which ordinary language leads us to expect. The occurrence or numbers in the forms of atomic propositions is, in my opinion, not merely a feature of a special symbolism, but an essential and, consequently, unavoidable feature of the representation. And numbers will have to enter these forms when — as we should say in ordinary language — we are dealing with properties which admit of gradation, *i.e.*, properties as the length of an interval, the pitch of a tone, the brightness or redness of a shade of colour, etc. It is a characteristic of these properties that one degree of them excludes any other. One shade of colour cannot simultaneously have two different degrees of brightness or redness, a tone not two different strengths, etc. And the important point here is that these remarks do not express an experience but are in some sense tautologies. Every one of us knows that in ordinary life. If someone asks us “What is the temperature outside?” and we said “Eighty degrees”, and now he were to ask us again, “And is it ninety degrees?” we should answer, “I told you it was eighty.” We take the statement of a degree (of temperature, for instance) to be a *complete* description which needs no supplementation. Thus, when asked, we say what the time is, and not also what it isn’t.

⁶ В оригіналі 80° та 90° відповідно за шкалою Фаренгейта (прим. перекладача).

Можна вважати — і я сам так донедавна вважав, — що твердження про ступені якості можна було б розкласти до рівня логічних результатів одного висловлювання про кількість і додаткового завершального висловлювання. Наприклад, я міг би описати вміст моєї кишені такими словами: «У кишені є пенні, шилінг, два ключі й більш нічого». Це «більш нічого» — доповнювальне твердження, яке завершує опис. Але це не спрацює у випадку аналізу твердження про ступені. Наприклад, назвімо одиницю яскравості b, і нехай $E(b)$ буде твердженням про те, що сутність E має яскравість b, і, відповідно, пропозицію $E(2b)$, яка говорить, що E має два ступені яскравості, слід розкласти на логічний результат $E(b)$ і $E(b)$, який, втім, дорівнює $E(b)$. Якщо, з іншого боку, ми спробуємо розрізнити одиниці [вимірювання], і, відповідно, запишемо, що $E(2b) = E(b') \text{ і } E(b'')$, то тут ітиметься про дві різні одиниці [вимірювання] яскравості; і зрештою, якщо якась сутність має одну одиницю [вимірювання] яскравості, то може постати питання, яку — b' чи b'', а це, очевидно, абсурдно.	One might think – and I thought so not long ago – that a statement expressing the degree of a quality could be analyzed into a logical product of single statements of quantity and a completing supplementary statement. As I could describe the contents of my pocket by saying “It contains a penny, a shilling two keys, and nothing else”. This “and nothing less” is the supplementary statement which completes the description. But this will not do as an analysis of a statement of degree. For let us call the unit of, say, brightness b and let $E(b)$ be the statement that the entity E possesses this brightness, then the proposition $E(2b)$, which says that E has two degrees of brightness, should be analyzable into the logical product $E(b) \& E(b)$, but this is equal to $E(b)$; if, on the other hand, we try to distinguish between the units and consequently write $E(2b) = E(b') \& E(b'')$, we assume two different units of brightness; and then, if an entity possesses one unit, the question could arise, which of the two — b' or b'' — it is; which is obviously absurd.
Я вважаю, що твердження, яке приписує певній якості ступінь, неможливо далі розкласти на елементи, і, ба більше, відношення відмінності між ступенями є внутрішнім відношенням ⁷, і тому воно відображається у внутрішньому відношенні тверджень, які приписують різні ступені. Тобто атомарне твердження мусить мати ту саму логічну кратність, що й ступінь, який воно приписує, з чого випливає, що числа мусять входити у форми атомарних пропозицій. Взаємне виключення нерозкладних тверджень про ступінь суперечить думці, яку я оприлюднив кілька років тому ⁸, і, згідно з якою, атомарні пропозиції не можуть виключати одна одну. Я навмисно вживаю слово «виключати», а не «суперечити», адже між ними існує різниця, і хоч між атомарними пропозиціями не може бути суперечності, вони все ж можуть виключати одна одну. Спробую пояснити це.	I maintain that the statement which attributes a degree to a quality cannot further be analyzed, and, moreover, that the relation of difference of degree is an internal relation and that it is therefore represented by an internal relation between the statements which attribute the different degrees. That is to say, the atomic statement must have the same multiplicity as the degree which it attributes, whence it follows that numbers must enter the forms of atomic propositions. The mutual exclusion of unanalyzable statements of degree contradicts an opinion which was published by me several years ago and which necessitated that atomic propositions could not exclude one another. I here deliberately say “exclude” and not “contradict”, for there is a difference between these two notions, and atomic propositions, although they cannot contradict, may exclude one another. I will try to explain this. There are functions which can give a true proposition only for

⁷ Внутрішніми якостями та відношеннями є ті, що належать структурі атомарних фактів, цебто визначеній комбінації об'єктів, відповідно до § 4.122–4.123 «Логіко-філософського трактату». Якщо два твердження мають однакові внутрішні якості, то вони мають спільну логічну кратність (прим. перекладача).

⁸ Йдеться, звісно, про «Логіко-філософський трактат» (1921), а саме — § 4.211. Релевантними до цієї проблеми також є § 6.375–6.3751 (прим. перекладача).

Є функції, які можуть надати істинну пропозицію лише у випадку одного значення їхнього аргументу, оскільки, так би мовити, у них є місце лише для одного значення. Візьмімо, наприклад, пропозицію, що стверджує існування кольору R у момент часу T у місці P нашого візуального поля. Запишу цю пропозицію як «RPT» і абстрабуюсь на мить від будь-яких припущень про те, як її далі розкладати на елементи. Отож, «BPT» каже, що колір B існує в місці P у момент часу T, і, отже, більшості з нас буде очевидно в нашому буденному житті, що «RPT і BPT» — це суперечність (а не просто хибна пропозиція). Отож якби твердження про ступінь можна було розкласти далі, як я і вважав раніше, ми могли б пояснити цю суперечність, сказавши, що колір R містить усі ступені R і не містить жодного ступеня B, і що колір B містить всі ступені B і жодного ступеня R. Утім, із цього випливає, що жодний аналіз не може усунути тверджень про ступені. Тоді як діє взаємне виключення RPT і BPT? Я переконаний, що воно полягає у тому, що і RPT, і BPT є, у певному сенсі, *повними*⁹. Те, що в реальності відповідає функції «()PT», залишає місце лише для однієї сутності — в тому самому сенсі, в якому ми кажемо, що у кріслі є місце лише для однієї особи. Наша символічна нотація, яка дозволяє нам формулювати знаковий вираз для логічного результату «RPT» і «BPT», в цьому разі не надає правильний образ реальності.

Я говорив у іншій праці, що пропозиція «досягає реальності»¹⁰, і цим я хотів сказати, що форми сутностей містяться у формі пропозиції, що описує ці сутності. Адже речення, разом зі способом проєкції, який проєктує реальність на речення, визначає логічну форму сутностей так само, як у нашому порівнянні зображення на площині II, разом з його способом проєкції, визначає форму фігури на площині I. Ця заувага, на мою думку, дає нам ключ до пояснення взаємного виключення RPT та BPT. Бо якщо твердження містить форму сутності, яку воно описує, тоді можливо, що дві пропозиції мають зіткнутися у самій цій формі. У певному сенсі кожна з пропозицій — «Браун зараз сидить у

one value of their argument because — if I may so express myself — there is only room in them for one. Take, for instance, a proposition which asserts the existence of a colour R at a certain time T in a certain place P of our visual field. I will write this proposition “RPT”, and abstract for the moment from any consideration of how such a statement is to be further analyzed. “BPT”, then, says that the colour B is in the place P at the time T, and it will be clear to most of us here, and to all of us in ordinary life, that “RPT & BPT” is some sort of contradiction (and not merely a false proposition). Now if statements of degree were analyzable — as I used to think — we could explain this contradiction by saying that the colour R contains all degrees of R and none of B and that the colour B contains all degrees of B and none of R. But from the above it follows that no analysis can eliminate statements of degree. How, then, does the mutual exclusion of RPT and BPT operate? I believe it consists in the fact that RPT as well as BPT are in a certain sense *complete*. That which corresponds in reality to the function “()PT” leaves room only for one entity — in the same sense, in fact, in which we say that there is room for one person only in a chair. Our symbolism, which allows us to form the sign of the logical product of “RPT” and “BPT” gives here no correct picture of reality.

I have said elsewhere that a proposition “reaches up to reality”, and by this I meant that the forms of the entities are contained in the form of the proposition which is about these entities. For the sentence, together with the mode of projection which projects reality into the sentence, determines the logical form of the entities, just as in our simile a picture on plane II, together with its mode of projection, determines the shape of the figure on plane I. This remark, I believe, gives us the key for the explanation of the mutual exclusion of RPT and BPT. For if the proposition contains the form of an entity which it is about, then it is possible that two propositions should collide in this very form. The propositions, “Brown now sits in this chair” and

⁹ У тому самому сенсі, в якому це слово вживається вище, цебто завершеними, граничними — такими, що не потребують ніяких додаткових тверджень для опису ситуації (прим. перекладача).

¹⁰ § 2.1511 «Логіко-філософського трактату» (прим. перекладача).

кріслі» і «Джонс зараз сидить у кріслі» — намагається всадити свій суб'єктний термін у крісло. А втім, логічний результат цих пропозицій усадить їх обох у це крісло одночасно, що призведе до зіткнення — взаємного виключення цих понять. Як це виключення виражається у символічній нотації? Ми можемо записати логічний результат цих двох пропозицій, p і q , так:

“Jones now sits in this chair” each, in a sense, try to set their subject term on the chair. But the logical product of these propositions will put them both there at once, and this leads to a collision, a mutual exclusion of these terms. How does this exclusion represent itself in symbolism? We can write the logical product of the two propositions, p and q , in this way: —

p	q	
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

Що станеться, якщо цими двома пропозиціями будуть RPT і BPT? У цьому разі верхній рядок «TTT» має зникнути, оскільки він виражає неможливу комбінацію. Істинні можливості тут такі:

What happens if these two propositions are RPT and BPT? In this case the top line “TTT” must disappear, as it represents an impossible combination. The true possibilities here are —

RPT	BPT
T	F
F	T
F	F

Тобто в першому сенсі *немає* логічного результату RPT і BPT, і в ньому йдеться про виключення, а не суперечність. Суперечність, якби вона існувала, мала би бути записана так:

That is to say, there is no logical product of RPT and BPT in the first sense, and herein lies the exclusion as opposed to a contradiction. The contradiction, if it existed, would have to be written —

RPT	BPT	
T	T	F
T	F	F
F	T	F
F	F	F

що є нонсенсом, оскільки верхній рядок «TTF» дає пропозиції більшу логічну кратність, ніж дійсні можливості. Авжеж, саме недосконалість нашого способу запису не перешкоджає формуванню таких позбавлених сенсу конструкцій, і досконалий спосіб запису має виключати такі структури за допомогою чітких синтаксичних правил. Це має повідомляти нам, що коли певні види атомарних пропозицій описано у термінах чітких символічних ознак, деякі комбінації істинних та хибних значень мають бути відкинуті. Проте такі правила неможливо сформулювати, доки ми справді не досягнемо остаточно розкладення розглядуваних явищ. А це, як відомо, поки зробити не вдалося.

but this is nonsense, as the top line, "TTF," gives the proposition a greater logical multiplicity than that of the actual possibilities. It is, of course, a deficiency of our notation that it does not prevent the formation of such nonsensical constructions, and a perfect notation will have to exclude such structures by definite rules of syntax. These will have to tell us that in the case of certain kinds of atomic propositions described in terms of definite symbolic features certain combinations of the T's and F's must be left out. Such rules, however, cannot be laid down until we have actually reached the ultimate analysis of the phenomena in question. This, as we all know, has not yet been achieved.

Ludwig Wittgenstein

SOME REMARKS ON LOGICAL FORM

Some Remarks on Logical Form is the only article published by Ludwig Wittgenstein (1889–1951) during his lifetime. It aimed to address the key problem of his early philosophy, namely, the possibility of two elementary propositions with the same logical form, both about the same fact, being simultaneously true. This problem was formulated as the assumption of the compatibility of two color attributes at the same spatial point. This compatibility, which is allowed by the logical (symbolic) notation, would be destructive for the theory of *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), which is grounded on the postulates that the truth value of any elementary proposition is independent of the others, and, at the same time, that there cannot be any contradictions between elementary propositions. The article, created in 1929, marks his last attempt to resolve the problem, which resulted in the abandonment of the theory of elementary propositions the following year. This article possesses great historico-philosophical value: it demonstrates, first, the evolution of L. Wittgenstein's philosophy, and, second, the problems which he consequently addressed in devising his new, so-called later philosophy.

Translated by Nazar Matovka from the original publication: Wittgenstein, L. (1929). *Some remarks on logical form. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 9, 162-171. Scientific editing by Viacheslav Tsyba.

Keywords: philosophy of language, history of philosophy, logic, Wittgenstein, theory of color, logical form, picture theory.

Матеріал надійшов 08.08.2025



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 111.6:27-9:378.4(477-25)

DOI: 10.18523/2617-1678.2025.16.75-85

Головащенко С. І.

<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

**ГОСПОДАРСЬКА ЕТИКА У СВІТОГЛЯДНОМУ КОНТЕКСТІ:
ВСТУП. ЧАСТИНА І. ПРАЦЯ ЯК МЕТАПРОБЛЕМА
ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ
(Матеріали до курсу «Релігійні етоси господарювання
та підприємництва»)**

Стаття містить матеріали до вступної частини авторського курсу, присвяченого взаємодії релігійного та економічного аспектів буття людини і впливам духовних чинників на її господарську діяльність. Висвітлено сутність господарювання та відповідних форм виробничої праці як визначальних ознак існування Homo sapiens, зумовлених потребою в ресурсах для забезпечення надвисокої енергетики роботи нервової системи, притаманної людині цього виду. Револьюційний перехід від спонтанної взаємодії з довкіллям до економічно організованого виробництва, розвинений в індустріальних та постіндустріальних формах, забезпечив перспективи не лише виживання, а й практично необмеженого розширеного відтворення людства. Завдяки виробництву людина створила унікальний спосіб взаємодії з природою, що перетворює навколишнє середовище на частину культури. На прикладі кількох кейсів показано, як господарська діяльність знижує рівень ентропії у локальних системах, підвищуючи їхню організацію. Праця виступає не лише як фізичний процес, а й як духовна практика — засіб самоперетворення людини та вдосконалення світу. Таким чином, праця є актом злиття матеріального та ідеального; вона є унікальною формою взаємодії людини з природою, що має як матеріальний, так і духовний виміри. Праця має амбівалентну природу: забезпечуючи матеріальне виживання, вона формує внутрішній, ідеальний світ людини. Ця подвійність робить працю «метапроблемою» людського існування, що об'єднує економічні, соціальні, етичні та релігійні виміри. У різних культурах формувалися, релігійно та морально обґрунтовувалися власні уявлення про працю та господарську діяльність. Так виникли «етоси праці й господарювання» — універсальні по суті, але реалізовані по-різному залежно від історичних і культурних умов. Цим забезпечується стала актуальність вивчення цього предмета.

Ключові слова: релігієзнавство, історія релігії, релігія та економіка, методика викладання, Національний університет «Києво-Могилянська академія».

Вступ

Цим текстом започатковуємо цикл публікацій, які міститимуть навчальні матеріали, створені на основі лекційної частини авторського курсу «Релігійні етоси господарювання та підприємництва» (Головащенко, 2023). Викладання цього предмета, яке ми започаткува-

ли на факультеті гуманітарних наук Національного університету «Києво-Могилянська академія» кілька років тому, поступово розвивається. Необхідність, а також потенціал цього розвитку зумовлені кількома обставинами; значимо найважливіші.

По-перше, ця дисципліна продовжує та розвиває певні ключові аспекти загального

могилянського курсу «Релігієзнавство» (Головащенко, 2025), пов'язані насамперед із розглядом «людини релігійної» у різноманітних аспектах її соціального, культурного та духовного буття. Тож виявлення і зіставлення метафізичних, екзистенційних та історичних траєкторій розвитку й взаємодії «людини релігійної» та «людини економічної» є безперечно цікавим та може бути продуктивним. Адже воно здатне зміцнити філософсько-гуманітарну складову процесу опанування цілої низки університетських дисциплін як економічного, так і соціального циклу. Цим, власне, визначається і предмет нашого авторського курсу.

По-друге, доводиться визнати, що ініціатива викладання цього курсу навряд чи репрезентує якесь масове явище у просторі вітчизняної вищої освіти — як гуманітарної, так і економічної. Навпаки, констатуємо, що на загальноукраїнському рівні стали відомими лише поодинокі приклади впровадження до університетського викладання курсів подібного роду. Це, до речі, відбилося і в пошуках базового підручника для нашого курсу в НаУКМА — хоча це ускладнення нам, бодай тимчасово, вдалося подолати (Тимчик, 2014).

Подібною є ситуація і загалом із підбором релевантної літератури, придатної для опанування нашої дисципліни. Насамперед це стосується джерел вітчизняних — створених тут, або бодай перекладених, — особливо «свіжих», виданих, принаймні, протягом останнього десятиліття. При цьому варто зазначити, що раніше, десь ще з 1990-х років, коли тут було легалізовано релігійно-богословську візію економічного життя або ж бізнес-практик, ситуація видавалася спочатку оптимістичнішою. Зокрема, з'являлися відповідні книжки (часом перекладені українською), що репрезентували в основному апологетичні позиції тих чи інших західних християнських конфесій (див., напр.: Чировський, 1994; Hobgood, 1991; Barnett, 2015).

Із теперішніх публікацій, окрім уже згаданого вище підручника (Тимчик, 2014), відзначимо появу саме на шпальтах могилянського наукового видання релевантної публікації, яка висвітлює культурно-символічні (почасти й метафізичні) аспекти осмислення господарського буття людини європейського Середньовіччя (Сватко, 2024). Ми свого часу також спробували окреслити перспективи осмислення різних конфесійних етосів gospodar-

ської поведінки українців у контексті нашого цивілізаційного вибору (Головащенко, 2014).

Коло ж релевантної та актуальної літератури з конкретних питань осмислення економічного життя релігійними традиціями світу (особливо у зв'язку з остаточним переходом на використання в НаУКМА навчальної літератури робочими мовами) саме нині поступово увиразнюється в процесі викладання курсу. Це як іноземні, так і вітчизняні джерела, які вводять студентів у контекст далекосхідних традицій Азії (див., напр.: Восьний, 2010, 2012a; Nguyen & Stajcic, 2006), а також авраамічних релігій (див., напр.: Восьний & Восьна, 2011; Восьний, 2012b; Вебер, 1994).

Зазначене вище переконує у необхідності створення локалізованого для задоволення саме могилянських потреб навчального посібника (можливо, короткого курсу лекцій), який би доповнив уже наявну джерельну базу для опанування цієї дисципліни. Власне, початком цієї справи і стане пропонований матеріал, де буде представлено вступну лекцію до нашого курсу.

Маємо мету розглянути у цій лекції кілька питань, що ініціюють загальну лекційну частину. Досягатимемо цього, послідовно розглядаючи та обґрунтовуючи:

- «природженість» праці та господарювання людському буттю як життєво необхідної практики, їх укоріненість до природи людини нашого виду;
- духовно-практичний характер господарської взаємодії людства з навколишнім світом, що зумовлює вирішальну роль ідеальної мотивації та етичної регуляції;
- надзвичайно важливу роль релігії як інституційного носія морально-етичної регуляції, у т. ч. господарської діяльності;
- актуальність осмислення взаємодії економічного та релігійного начал людського буття.

Саме таким змістом зумовлено структуру основної частини цієї вступної лекції. У висновках коротко підберемо підсумки та стисло окреслимо перспективи й тенденції дальшого осмислення предмета цього курсу.

Основна частина

Преамбула: Людина в точці перетину сакрального та господарського. У цій лекції ми поринаємо в складну й водночас надзви-

чайно захопливу царину — у простір взаємодії людини як істоти релігійної (*homo religiosus*) та людини як істоти економічної (*homo economicus*). Підкреслимо, що праця й господарська діяльність — це не просто сукупність дій із добування ресурсів. Це — одна з базових ознак, які сутнісно визначають *Homo sapiens* як окремий біологічно-соціальний феномен. Праця й господарювання розуміються не (або не лише) як утилітарна функція соціуму, а як сама суть людської природи. *Homo sapiens* — це істота, для якої трудова діяльність є способом не лише здобуття засобів існування, а й формування самого її буття.

Онтологія праці: енерговитрати мислення та потреба у виробництві. Із самого початку варто звернутися до онтологічного підґрунтя людської економічної активності. Праця й господарська, економічна діяльність становлять не лише природну ознаку *Homo sapiens*, а й фундаментальний вияв її унікальності серед усіх живих істот. Саме здатність до праці в організованому, вмотивованому, цілеспрямованому сенсі стала вирішальним чинником еволюції людини як біосоціального явища. Високий рівень енерговитрат на підтримання функцій центральної нервової системи, що є матеріальним субстратом людської свідомості, мислення та мови, сформував потребу у трудовій діяльності як інструменті забезпечення життєдіяльності.

Отже, трудова діяльність викликана дуже специфічною необхідністю забезпечення природного існування людини як живої істоти, її органіки — насамперед людської вищої нервової системи. Адже саме вона є матеріальним субстратом для унікальної організації свідомості, розуму та мислення, які вкупі із здатністю промовляти, комунікувати за допомогою слова відрізняють людину нашого виду з-поміж усіх інших живих істот.

Тож сапієнтна людина мусить працювати заради забезпечення необхідного ресурсу для підтримання надвисокої енергетики роботи власної нервової системи, що забезпечує активність свідомості, розуму та мислення. І цей «надлишковий» (із погляду тваринного існування) енергетичний ресурс людина забезпечує собі за допомогою праці. Причому не аби якої праці (бо рід *Homo* в цілому, у різних своїх видах, із працею як такою знайомий був протягом сотень тисяч років), а спеціально

зумовленої, вмотивованої та організованої. Як і чому так сталося?

Річ у тім, що найперша проблема, яка колись, десятки тисяч років тому виникла, полягала у тому, що природа (саме «натура» як така) не здатна спонтанно забезпечити підвищені енергетичні запити людини нашого виду. Людина не може здобути цей ресурс за допомогою збирання чи полювання. Палеонтологія свідчить, що спробами забезпечити такий ресурс начебто спонтанно, просто беручи з природи необхідні засоби для існування, люди нашого виду ще в доісторичні часи спричинили на цій планеті кілька глобальних вимирань тварин, коли зникли десятки, а то й сотні видів.

Так, людина у ті давні часи ще не в змозі була зрівнятися у своїй «екологічній катастрофічності» з космічними процесами та геологічною активністю — але вона здавна стоїть на почесному другому місці після цих стихій. Саме первісні люди нашого виду започаткували винищення природи, винищення десятків і сотень видів тварин — попросту їх поїдаючи. Спонтанне відновлення природи значно ускладнювалося за цих умов. Екологічна криза означала для людей кризу ресурсну, загрозливу для їхнього виживання та розвитку.

І от сталося так, що якісь, умовно кажучи, соціальні мутації (можливо, на чийсь погляд, навіть «девіації» соціальної поведінки) свого часу, ще у доісторичну епоху, виявилися корисними, ефективними — саме в умовах тодішніх екологічних криз, криз ресурсних. І як такі ці мутації-девіації закріплювалися — закріплювалися набагато швидше, ніж корисні мутації в системі натурального добору. Бо добір тут був уже соціальний, культурний, в умовах комунікації, в умовах формування колективного інтелекту — коли людина вже через первісні форми культури здатна була достатньо ефективно транслювати, поширювати й закріплювати корисний досвід.

А що ж це були за відхилення від первісної, спонтанної «збиральницької» (або навіть «підбиральницької») поведінки? Це були відхилення, які згодом призвели до революційного переходу (на кшталт ароморфозу в біології) від «праці збирання» до «праці вироблення», до «економіки виробництва». Від полювання — через приручення й контрольоване розмноження деяких видів тварин — до тваринництва і скотарства, і від збирання дикої

рослинної сировини — через елементарне, спонтанне рослинництво — до справжнього землеробства (різницю ми далі в нашому курсі ще проаналізуємо).

Тож надлишкова енергетична вартість існування *Homo sapiens* потребувала трансформації взаємодії з навколишнім середовищем — від епізодичного збирання ресурсів до їх цілеспрямованого виробництва. Ця культурна революція реалізувалася в межах неолітичного зрушення, коли спонтанна праця збирання поступилася місцем свідомому виробництву: землеробству, тваринництву, скотарству.

Такі зміни означали не лише перехід до господарського типу діяльності, а й виникнення таких нових типів суспільної організації, які відіграли роль своєрідних «соціальних ароморфозів»¹. Ці якісні зміни супроводжувалися радикальним підвищенням рівня складності суспільних відносин, виробництва, комунікацій і, зрештою, виживаності та розвитку людства. Бувши ефективними в умовах екологічних криз, вони швидко закріплювалися не біологічним, а соціокультурним добром. Людина почала вчитися транслювати й накопичувати досвід у межах колективного інтелекту, створюючи підвалини для формування складних соціальних утворень.

Тож у доісторичні часи виявилися ефективними нові форми соціальної поведінки — своєрідні «мутації» культури, що дали змогу не лише пристосовуватися, а й змінювати структуру природного середовища. Збирання й добування перетворилися на продуктивну діяльність. Цей перехід від простого споживання до виробництва став ключовою точкою культурно-господарської «неолітичної революції».

Економіка як організована «розбудова буття». «Культура» vs «натура»: антиентропійний ефект культурної трансформації природи. Необхідність отримання надлишкового ресурсу, досі «невідомого натурі» (дозволю тут собі таку трохи гілозоїстичну чи аніматистичну метафору), зумовила перехід до

системної праці, яка формально не виникає в природному середовищі самочинно, а потребує вольових зусиль, планування і трансформації реальності. Саме завдяки розвиткові нових форм взаємодії із довкіллям — форм, що полягали у виробництві, — людина змогла не лише підтримувати життя, а й забезпечити його розширене відтворення, у якому нині не знає меж. «Економіка», «господарство», «виробництво» — категорії, які застосовуємо для означення специфічним чином організованої і оснащеної людської праці, яка відрізняється від усякого спонтанного втручання в природу, від усякої спонтанної взаємодії з природою. Сутність економіки як виробництва полягає в організації діяльності, яка знижує ентропію — підвищує рівень впорядкованості природних систем. Це врешті-решт і забезпечує не лише підтримку життя, а й його розширене відтворення.

Праця як «роблення» нового, як «виробництво», організована як «господарство», як «економіка», завжди є такою «трансформацією», коли рівень організації будь-яких систем постійно зростає. Відповідно, рівень ентропії не зростає, а навпаки, знижується. Інша річ, що за загальним законом збереження енергії «десь» рівень ентропії постійно збільшується. Це трохи інше питання. Але саме у «нашому» секторі взаємодії з реальністю людина, людство за рахунок праці, господарської діяльності здатна підвищувати рівень організації усіх природних систем. Уже зазначеним безпосереднім корисним для людини наслідком стало розширене відтворення, аж до того, що натеper у нас на планеті майже не залишилося т. зв. *натури*.

І дослідники, представники природничих наук, яким «натура» начебто була би й потрібна для розвитку власних дисциплін, постійно б'ються у пошуках останніх фрагментів цієї «натури». Водночас ті самі природничі науки вже доволі давно досліджують фізичні, хімічні, біологічні процеси, які відбуваються вже не на тлі «натури», а на тлі природи, перетвореної людиною, окультуреної. Ось кілька прикладів, або ж «кейсів».

Ви може чути, що нині за кількістю особин тварин на нашій планеті переважають свійські, домашні тварини; так званих диких тварин кількісно набагато менше. Тож біомаса свійських тварин на порядки перебільшує біомасу «диких». Я тут маю на увазі багатоклі-

¹ Хоча термін «ароморфоз» походить із біології і описує якісні й часом стрибкоподібні еволюційні зміни організмів, його метафоричне використання в соціальних та гуманітарних науках є поширеним явищем. Тож і ми вважаємо цілком коректним застосовувати це поняття як метафору для позначення значних еволюційних і навіть революційних перетворень у соціальному чи економічному житті. Тут ця метафора підкреслює ідею якісного стрибка, підвищення рівня організації та розширення можливостей.

тинні організми. Бо, якщо брати, скажімо мікроорганізми, то біомаса бактерій і грибів, звісно, переважає. Але й тут бачимо: більша частина бактерій і грибів теж є культурними.

І ми тут добре спостерігаємо, наприклад, різницю в рівнях ентропії, про яку щойно було сказано, — підвищення рівня організації систем. Так, біомаса свійських тварин переважає, але кількість видів домашніх тварин на порядки є меншою, ніж розмаїття дикої тваринної багатоманітності. Тобто з боку такої багатоманітності триває процес деградації. А це означає, що рівень організації системи зростає. Хоча видовий склад скорочується, загальна біомаса зростає. Зменшення біорізноманіття, але водночас — зростання енергетичної концентрації. Кількість видів зменшується, але потуга біологічної маси зростає. Це означає підвищення рівня організації цієї системи. І це є наслідком саме господарської діяльності. Аналогічний приклад маємо і з рослинами. Так само, зростає біомаса, але кількість видів зменшується. Більшість видів, що залишаються, є видами або «домашніми», які входять до сфери рослинництва, частини землеробства, або просто колишніми дикими, які тепер культивуються і поширюються вже штучним, культурним способом. Ці процеси ми часто навіть не помічаємо.

Звідси, наприклад, алармизм виникає у суспільній свідомості: ніби врешті-решт на Землі залишаться кілька десятків видів тварин чи рослин — і то свійських. Якщо вже говорити про майбутнє, ми тут маємо зважати на дуже багато чинників, які враховують, по-перше, намічені тенденції (про одну з них ми тепер і говоримо). А по-друге, ми матимемо знати, на що люди готові будуть, щоб реалізувати ту чи ту тенденцію. І яку готовність саме буде втілено в життя, і за яку версію розвитку подій люди, власне, і заплатять найбільшу ціну. Можливо, ці алармійні прогнози справдяться, а можливо, що ні. Але у будь-якому випадку ми констатуємо дуже цікаву тенденцію: людина трансформує свою взаємодію з природою, перетворюючи саму «натуру» на частину «світу людини» — на частину «культури».

Запропоную тут доволі цікавий кейс з історії нашої цивілізації — для розваги, але й для повчання. Відомо, що у Середні віки у Європі теж трапилося кілька локальних екологічних криз чи навіть катастроф, які були спричинені винищенням лісів. По всій Європі — і в горах,

і на рівнинах — майже усі ліси були зведені на деревне вугілля. Багато країн навіть досі ще не відновили цей ресурс. Це було ще перед тим, як почали розробляти копальні бурого чи кам'яного вугілля. А куди йшло? На бурхливий розвиток металургії, для якої було потрібне деревне вугілля. Ви чули, що Середньовіччя активно працювало з металом: зброя, знаряддя праці. І працювали, і воювали багато. А катастрофічні наслідки буди пов'язані з супутніми щодо вигублення дерев процесами: ерозією ґрунтів, зникненням води, бо це пов'язано між собою.

Ось чому нині у Європі до води ставляться так акуратно: економлять. Це наслідок колишніх — уже культурних, уведених жорсткою, навіть жорстокою політичною волею, зусиль для відновлення цього ресурсу. А що за зусилля? Люди знову-таки часто з політичної ініціативи тодішніх володарів насаджували ліси. І на сьогодні більша частина Європа покрита лісами, яким кілька сотень років: 500, 400, 300, а то й менше. Тобто більшість лісів там насажені людьми. Сьогодні вони здаються «натуральними». Але, не будучи цілковито такими, вони все-ж таки є «природними» — як компонент світу, «природженого» людині, а отже світу окультуреного, світу, який є продуктом взаємодії з людиною через працю, через виробництво.

Цікаво спостерігати відмінність такого «культурного» лісу від лісу дикого, «натурального». Коли ви їдете повз такий ліс (потягом або автовою), він вирізняється рівнем ентропії, рівнем організації. Проминаючи такий штучний ліс, ви, якщо придивитесь, можете побачити рядність дерев — хоч би яким він був на перший погляд натуральним. Структурна впорядкованість, рядність, ритм посадки і є свідченням того, що колись цей ліс насадили.

Праця як духовна практика: між матерією і трансцендентністю. Отже, лише людина здатна працювати (саме в сенсі «виробляти»), і саме тому її земне існування пов'язане з безперервним процесом виробництва — і економікою-господарюванням як його організаційно-інституційною стороною. Зазначимо тут, що в деяких священних писаннях, наприклад у Біблії, це підкріплено сакраментальним чином — образом прокляття. Мотивація до людської праці формулюється скоріше як стимул — через прокляття: «Проклята через

тебе земля! Ти в скорботі будеш їсти від неї всі дні свого життя... У поті свого лица ти їсти-меш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий», — говорить Господь першим людям — вигнанцям з Едемського саду (Бут. 3:17–19). Вважаємо це не випадковим. Енергетична перевантаженість, «надмірність» чисто людського впливу на природу, чисто людського імпульсу взаємодії з «натурою», здається, тут є виявленою у так само енергетично перевантажений, надмірний (але вже ідеально) метафорі прокляття.

Отже, на праці лежить особлива, своєрідна печатка людського. Але людського колективного, суб'єктом якого є усе людство, де кожен індивід завжди діє у спільноті, перетворюючись на соціальну особистість (не плутати з особистістю біологічною, то дещо інше). Соціальна особистість народжується лише у громаді, в процесі комунікації, прилучення індивіда до колективного інтелекту, який, своєю чергою, є унікальним носієм і ретранслятором вселюдського культурного досвіду. Це визначає внутрішню якість будь-якої людської праці, її природу. Про певні особливості цієї природи, де ідеальне взаємодіє з матеріальним, ми далі теж поговоримо у наступних лекціях.

З огляду на такий суперечливий характер праці як суто людського способу взаємодії з природою-«натурою» безперервно постають нові запитання. Постійно породжуються як сподівання, так і побоювання. З одного боку, саме у праці й завдяки праці щоденно розбудовуються самі засади людського буття. Бо ж саме у праці людина в принципі набуває саму себе. Вона, працюючи, не лише змінює навколишнє середовище, не лише трансформує власне своє оточення, свою спільноту. Працюючи, людина також і індивідуально вдосконалюється: відбувається навчання, розвиток здатностей, реалізація уроджених потенцій. У такий перетворювальний активності відбувається вихід за межі власного «Я», відбувається самовдосконалення, самоперевершення.

Тут маємо зафіксувати нашу увагу на достатньо парадоксальному і часом майже непомітному аспекті нашої розмови. А саме: праця теж здатна виступати як своєрідна і дуже важлива духовна практика. Ми на курсі релігієзнавства колись зазначали, що поняття «духовності», «духовних практик» за давніми звичками донині прив'язується до якихось дуже

релігійно оформлених речей. Духовність зводиться лише до певного виду практик і часто шукається десь у полі релігійної аскези, молитов, медитацій тощо. Це є стереотипом традиційним і постійно закріплюваним ідеологами усіх відомих нам організованих релігій.

Ми ж маємо звернути увагу ще на один важливий аспект самого феномену «духовності». А саме на те, що кожен момент взаємодії людини з навколишнім середовищем, у якому вона за власною волею і осмислено трансформує власну свідомість, виходить за межі власного «Я», усвідомлює, що її самотрансформація є засобом трансформації навколишньої реальності, — скрізь отакий усвідомлений і добровільно-самочинний процес перетворення власної свідомості, світобачення заради перетворення світу справді і є «духовною практикою». Адже він реалізує духовно-практичні засади взаємодії людини (людства) з навколишнім світом. Взаємодії, де внутрішнє маніфестується через зовнішнє, де усяка дія породжена усвідомленням потреби, мотивом, бажанням, цілепокладанням, плануванням, пошуком засобів реалізації планів і врешті-решт, практичною реалізацією. Увесь цей цикл є актом духовно-практичного освоєння реальності.

Отже, у нас і праця може виступати як духовна практика. Ось чому нас зовсім не має дивувати, що й інші види духовної практики органічно взаємодіють з людською працею, органічно передбачають працю і вплітаються у працю. Адже ми ніколи не говоримо про якісь особливі, ізольовані один від одного, види людської діяльності; людська діяльність певною мірою є тотальною — і ми лише аналізом, лише «теорією», тобто спогляданням, можемо вичленити окремі аспекти. Саме у цій цілісності ми з вами і будемо відшукувати єдність релігійного і економічного — у цій «тотально духовній» трудовій практиці.

Амбівалентність трудової мотивації: між виживанням і покликанням. Чи існує вихід із «сансарі»? Перед цим мали ми нібито такий собі «онтологічний панегірик» людській праці, виробництву, економіці. Але водночас процес праці як виробництва запускає протилежні за знаком процеси, які здатні привести до самознищення людини і людства. Насамперед, через виснаження і знищення ресурсної бази для власної економічної діяльності. Це

почалося, як уже говорилося, не сьогодні, не учора чи позавчора, а десятки тисяч років тому. І призводило до жахливих наслідків — аж допоки людство не знаходило нових можливостей якось опановувати катастрофи.

Але людину цей «півень» клював своєрідно: спочатку природа, навколишнє середовище, сама «натура» починала на людську деструктивну діяльність в освоєнні земних ресурсів у різний спосіб реагувати. Принаймні, людям так здавалося, та й досі здається, що це усвідомлені й навіть осмислені реакції на нашу інвазію — ніби природа сама виступає як свідомо жива «сила», або навіть «істота». Відповідно, тут повсякчас оживають моделі традиційно релігійного осмислення еволюції космосу, землі, людства — у термінах різних форм «космізму», «анімаїзму», «пантеїзму» тощо. Тож про такий вимір актуальності релігійних моделей осмислення еволюції природи і людства не маємо забувати.

Відповідно, праця, будучи отакою людською «метапроблемою», створює ніби центр усіх інших людських проблем — проблем індивідуальних, колективних, суспільних. Так, становище людини у сьогоднішній реальності потребує розкриття нових значень людської праці, формулювання нових ідей, мотивів, завдань. Це завдання стає актуальним для кожної людини та кожної спільноти — і для усього людства. Слід так само пам'ятати про те, що праця, яка становить стрижень людського існування у цій реальності, людської взаємодії із навколишнім середовищем, є своєрідно амбівалентною. Тобто вона є подвійно зумовленою. Першим мотивом цієї зумовленості є нібито такий вимушений, економічний, «матеріальний», який ззовні спонукає людей забезпечувати своє виживання. Але оскільки людина, власне, зовсім не спонтанно взаємодіє з навколишнім середовищем, але духовно-практично, — то існує і другий мотив. Він є «ідеальним», внутрішнім стимулом до активності. І ми цей ідеальний мотив можемо розглядати вже у термінах етичних, моральних, релігійних — і філософських, врешті-решт. Це, власне, є пошуком «смыслу» трудової діяльності для людей.

У процесі розвитку взаємодії цих двох мотивів формується більш чи менш стійке уявлення про працю як про обов'язково ідеально вмотивовану, етично осмислену діяльність. Діяльність, де корінною проблемою є питан-

ня: заради чого працює людина? Тільки заради того, щоб забезпечувати фізичне виживання та існування, тобто «заради хліба»? Нагадаю: не варто недооцінювати роль «хліба»: сам він і є необхідною підставою забезпечення згаданого вже енергетичного ресурсу для надлишково енерговитратного функціонування найпотужнішої у цьому світі людської вищої нервової системи, яка на цих засадах потім здатна далі шукати найбільших для себе подразників. Якщо теоретично споглянути на це як на «замкнений» на собі процес — чи не є це справжньою «сансарою»? Адже позірно нібито маємо постійний і безкінечний процес: їмо для того, щоб енергетично забезпечити надпотужні зусилля для праці, — і потім тяжко працюємо для того, щоб їсти. І тоді в рамках цієї «сансаричної» моделі може постати запитання: чи саме отака людська взаємодія з природою — чи не є вона справді якоюсь «карою» чи «прокляттям»? Або ж із цієї «сансари» існує якийсь вихід? І праця не завжди є прокляттям — а здатна бути «покликанням», або «благом»?

Актуальність дослідження релігійних мотивів трудової і господарської поведінки. Достатньо рано усвідомлене ставлення до праці як до основи усього земного існування людини почало вимагати формування загальних уявлень про світ, про його влаштування, у тому числі про трансцендентні виміри цього світу. Тож усі релігії, філософські вчення, політичні ідеології, етичні системи обов'язково передбачали трактування ставлення людини до праці — на підставі загальних уявлень про світ, про богів (чи Бога) та про людину. А ці уявлення формували ідеальну мотивацію людини як суб'єкта, який господарює. Цей суб'єкт мислився і як колективний, і як індивідуальний.

Будь-яка історична доба, будь-який культурний локус формували власні уявлення про «людину економічну», «людину господарську». А «людина економічна» у будь-якій локальній культурі поставала і в релігійних вимірах — поставала як конкретний духовно-практичний тип — в усій складності і багатоманітності своєї ідеальної мотивації. Де «онтологія» та «гносеологія» як уявлення про світ, картина світу взаємодіяли з «психологією» як переживанням потреб, насамперед, визначених тілесною організацією, — і далі

взаємодіяли з «етикою» як концентрованими ідеальними регулятивами людської діяльності.

Так формувалися так звані етоси праці і господарювання, або ж «трудові етики». Вони інтегрувалися до конкретних релігійних систем і мали завжди не менше значення для розвитку суспільства та особистості, ніж матеріальні мотиви економічної діяльності. Як і матеріальні мотиви, вони мали і мають універсальний характер. Кожна епоха мала свій тип уявлень про «людину економічну», про економіку як сукупність інституцій, методів, спрямованих на планомірне, тривале й гарантоване задоволення базових (і не лише) людських потреб, які давали змогу індивіду та спільноті розвиватися. І це були потреби не лише тілесні, матеріальні, а й ідеальні. У цій системі потреб людина виступала не лише як автомат, рухомий лише егоїзмом, розрахунком на вигоду й користь. Її мотивація до праці є складнішою, і на неї визначально впливає панівне у кожену добу уявлення про світ. А оскільки ядром світогляду тисячоліттями була релігія, то, відповідно, маємо уважно поставитися до ролі релігійного чинника такої мотивації.

Ми про це говоримо не лише як про щось минуле — ми говоримо про актуальну постановку питання. Усяке господарювання — це результат цілої низки етапів (аспектів) духовно-практичної діяльності, про що вже йшлося. І як таке, воно містить у собі ідеальний мотив, у тому числі мотив релігійно-етичний. Тож і зростає значення релігійно зумовленого етосу праці та господарювання. Актуальність тут полягає у тому, що кожна доба і кожне суспільство для себе мало і могло би поставити запитання: чи має воно таку трудову етику, спираючись на яку зможе розвивати економіку заради розвитку кожної людини та усієї спільноти? І чи мало воно такі етоси колись? Тобто чи може воно в цьому спиратися на породжену власними зусиллями традицію? Чи воно мусять звертатися до інших культур, йти шляхом запозичень? Наше суспільство так само має і може запитувати про таке, звертаючись і до власного минулого, і до власного тепер.

І ми тут розглядаємо в такому разі етику праці, етику господарювання як систему, закріплену в певних текстах, нормах та інститутах ставлення людей до праці, яке проявлене у комплексі моральних принципів, цінностей та норм, втілюється у категоріях і зразках культури і проявлене врешті-решт, в людській пове-

дінці у сфері праці та господарювання. Адже ідеальне завжди маніфестоване у матеріальному — про єдність «духовного» й «практичного» ми вже вище говорили. У цьому контексті образ праці, образ різних аспектів господарювання, образи «багатства», «блага», «власності» існують у кожній релігійній та етичній системі. Це є одним із кількох найважливіших чинників, які визначають динаміку розвитку тієї чи іншої цивілізації. Релігійні аспекти економічного осмислення розвитку людства, які базувалися на настановах різних релігійних традицій, протягом тривалого часу лишалися поза фокусом дослідницької рефлексії та, відповідно, поза фокусом викладання. І ми мусимо зауважити, що дуже небагато університетів пропонують досвід подібного спрямування. Серед них наш; тут вам справді трохи поталанило.

Висновки

У цій лекції розглянуто низку питань, що ініціюють проблематику цілої лекційної частини дисципліни «Релігійні етоси господарювання та підприємництва». Зокрема, послідовно обґрунтовані: життєва необхідність праці та господарювання для виживання та розвитку людини нашого виду; духовно-практичний характер господарської взаємодії людства з навколишнім світом, що зумовлює вирішальну роль ідеальної мотивації та етичної регуляції; важлива роль релігії як їх інституційного носія; отже, актуальність осмислення взаємодії економічної та релігійної засад людського буття. Далі пропонуємо наші висновки у більш розгорнутому вигляді.

Праця, зокрема в її виробничо-економічному вимірі, є наслідком унікальної природної організації *Homo sapiens*, чия надпотужна нервова активність потребує надмірного, порівняно з іншими живими істотами, енергетичного забезпечення. На ранніх етапах своєї історії людство намагалося отримати ресурси безпосередньо з природи. Проте така модель взаємодії швидко призвела до екологічних катастроф, на кшталт засвідченого палеонтологією вимирання цілих груп фауни. Людина нашого виду впливала на довкілля із масштабістю, майже зіставною з космічними та геологічними стихіями. З її потенціями експансії вона об'єктивно не могла задовольнити свої ресурсні потреби суто спонтанно, збиранням

чи мисливством. Необхідність отримання надлишкового ресурсу зумовила перехід до системної праці, яка формально не виникає в природному середовищі самочинно, а потребує вольових зусиль, планування і трансформації реальності.

Тож ще в доісторичні часи виявилися ефективними нові форми соціальної поведінки — своєрідні «мутації» культури, що дали змогу не лише пристосовуватися, а й змінювати структуру природного середовища. Збирання й добування перетворилися на продуктивну діяльність. Цей перехід від простого споживання до виробництва став ключовою точкою «неолітичної революції» — такого собі культурно-господарського «соціального ароморфозу». Людська взаємодія з довкіллям поступово набула нової якості: від пасивного пристосування до активної трансформації. Ця якісно нова «праця як виробництво» стала організованою діяльністю, яка знижує ентропію, підвищує рівень впорядкованості природних систем. Це здавна і досі забезпечує не лише підтримку людського життя, а й його розширення відтворення. Власне тому майже не залишилось на планеті простору т. зв. *натури*, тобто первісної, неперетвореної природи. Вся реальність стає все більше окультуреною, включеною в простір людського світу.

Зокрема, кількісне переважання свійських тварин над дикими — яскрава ознака цієї трансформації. Хоча видовий склад скорочується, загальна біомаса зростає. Це означає зменшення біорізноманіття, але водночас — зростання енергетичної концентрації. Паралельно, в царині флори, культивування й агрокультурна диференціація витісняють спонтанне розмаїття. Тварини й рослини стають об'єктами спеціалізованого відтворення, об'єктами господарської інтенції.

Феномен «штучного лісу» також є прикладом такої організації довкілля. Візуально майже не відрізняючись від «дикого» лісу, він усе ж характеризується структурною впорядкованістю, рядністю, ритмом посадки. Така трансформація довкілля (як-от тривале відновлення лісів у Європі після середньовічної вирубки під металургійні потреби) є частиною більш загального процесу перетворення природи на сферу впливу культури. Таким чином, праця — це не лише засіб здобування ресурсів, а й форма духовно-практичної взаємодії з реальністю, де людство виступає активним

суб'єктом трансформації світу. Господарська діяльність постає не як хаотичне споживання, а як упорядкована взаємодія, де рівень організації систем зростає.

Також зазначаємо, що людська праця — це не лише спосіб забезпечення матеріального виживання, а й своєрідна форма духовної практики, у якій відбувається перетворення свідомості, самоперевершення. У процесі праці людина не тільки освоює світ, а й формує себе як особистість — соціальну, етичну, духовну. Вона вчиться мислити, планувати, ставити цілі й реалізовувати їх, а отже, виходить за межі суто біологічного «Я».

У традиційній релігійній оптиці ця екзистенційна сутність праці здавна осмислювалася через символіку «прокляття», як-от у біблійному міфі про вигнання з Едему, де праця постає як доля вигнанця: «У поті чола добуватимеш хліб». Але таке прокляття водночас і благословення: праця стає актом відповідальності й свободи, де ідеальне (внутрішнє) реалізується у матеріальному (зовнішньому) світі.

Подібна інтерпретація праці розширює традиційне уявлення про «духовність» як щось суто релігійно-обрядове. За такої перспективи, будь-яка усвідомлена, вольова, ідеально мотивована трансформація довкілля, у якій особистість виходить за межі своїх імпульсів заради вищих смислів, — є духовною практикою. Тому праця, поруч із молитвою, медитацією чи аскезою, може стати шляхом духовного зростання.

Таким чином, людська діяльність у своїй цілісності містить духовно-практичний потенціал. І саме в цьому — ключ до подальшого аналізу взаємодії релігійної та економічної сутності людини. Бо ж праця — це акт із подвійною зумовленістю. З одного боку, вона спричинена зовнішньою необхідністю — матеріальною потребою в їжі, енергії, ресурсах. І це — зовсім не зневажливий імпульс, адже людський організм, зокрема його нейрофізіологічна складність, вимагає надзвичайно енергоємного забезпечення. З іншого боку, існує ідеальний, внутрішній мотив — потреба в самореалізації, осягненні смислу існування, виконанні екзистенційного покликання.

Цю амбівалентність може бути осмислено релігійною мовою. Чи праця є «сансарою» — циклічним замкненням у колі засобу і мети: їмо, щоби працювати; працюємо, щоби їсти?

Чи, навпаки, вона є можливістю подолати це замкнення — вивести людину у простір трансцендентного, надаючи її зусиллям вищого смислового виміру?

У певному сенсі саме праця ініціювала осмислення світопорядку: релігії, філософії, етичні доктрини, політичні системи — усі вони формували власні уявлення про працю як про частину великого космічного й морального ладу. Людина-господар, людина-творець світу навколо себе, зумовлена не лише практичною необхідністю, а й світоглядною й духовною конструкцією.

У межах цього уявлення й постають етоси господарювання — сформовані в релігійних і моральних системах архетипи трудової поведінки, які впливають на людську діяльність не менше за матеріальні стимули. Вони стають не лише описом, а й нормою: навіщо працювати? що таке добра праця? яким є гідний зарібок? які достаток і багатство є праведними?

І саме ця внутрішня — ідеальна — мотивація розкриває зв'язок між *homo economicus* та *homo religiosus*. Праця постає тут як результат взаємодії між потребою й цінністю, між зовнішнім спонуканням і внутрішнім покликанням.

У другій лекції, матеріали до якої стануть предметом наступної публікації, зупинимося на традиції теоретичних рефлексій із нашого предмета, які протягом останніх двох століть

з'являлися у нашому спільному культурно-інтелектуальному полі. Це не буде повний огляд, однак він стане принаймні тим, про що варто знати вже на мінімальному рівні університетської освіченості. Зокрема не залишаться поза увагою інтелектуальні еволюції в осмисленні ролі культури та релігії в економічному житті, викликані глобалізацією та взаємодією європейської та неєвропейських культур протягом останніх десятиліть. Відповідно, буде представлено низку текстів та авторів, помітних і характерних у цьому сенсі. Йтиметься, наприклад, про:

- становлення релігійно-етичних моделей праці в контексті західного християнства доби європейської Реформації та Нового часу;
- становлення світських альтернативних моделей осмислення трудової етики, що знаменували зародження політекономії як науки;
- соціально-економічну доктрину Католицької церкви, її відповіді на економічні виклики модерності;
- фундаментальний внесок Макса Вебера в осмислення зв'язку між релігією і економікою;
- спроби занурення до православного контексту осмислення праці та господарської етики;
- синтез богослов'я, філософії та економіки у XX–XXI ст., включно з постмодерними «антиекономічними» підходами до економіки та новітніми (чи не зовсім?) ідеями альтернативного розвитку.

Список посилань

- Вебер, М. (1994). *Протестантська етика і дух капіталізму*. Основи.
- Возьний, К. З. (2010). Економічні вчення буддизму. *Вісник THEU*, 1, 125–132.
- Возьний, К. З. (2012а). Конфуціанство і сучасна економіка: зв'язки, паралелі, суперечності. *Економіка і прогнозування*, 1, 7–19.
- Возьний, К. З. (2012б). Юдаїзм і сучасні економічні доктрини. *Економічна теорія*, 2, 29–42.
- Возьний, К. З., & Возьна, О. К. (2011). Вплив авраамічних релігій на сучасну концепцію економічної побудови суспільства. У *Проблеми формування нової економіки XXI століття: матеріали IV Міжнар. наук.-практ. конф. Т. 1: Виклики глобалізації та зміни парадигми економічного розвитку* (с. 9–16). Біла К. О.
- Головащенко, С. І. (2014). Конфесійна культура господарювання та досвід українських спроб цивілізаційного вибору. У *Проблеми зовнішньої міграції України та інших пострадянських держав: матеріали засідання круглого столу* (с. 11–14). Сполум.
- Головащенко, С. І. (2023). *Силабус з навчальної дисципліни «Релігійні етоси господарювання та підприємництва»*. НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25735>.
- Головащенко, С. І. (2025). *Силабус з навчальної дисципліни «Релігієзнавство»*. НаУКМА. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25738>.
- Сватко, Ю. (2024). Культурно-символічна картина світу Латинського християнського середньовіччя: власне культурний вимір. Частина II «Культура господарювання. Вступ». *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 51–65.
- Тимчик, О. А. (2014). *Економіка та релігія: теорія і практика взаємовпливу*. КНТ.
- Чировський, М. (1994). *Введення до суспільно-господарської науки Церкви*. Ліра.
- Barnett, J. (2015). *Wealth and Wisdom: A Biblical Perspective on Economics*. Global Commerce Network.
- Hobgood, M. E. (1991). *Catholic Social Teaching and Economic Theory*. Temple University Press.
- Nguyen, L., & Stajcic, D. (2006). *Confucianism in Business. A Study of Chinese Management in Sweden*. [Bachelor Dissertation, Kristianstad University. The Department of Business Studies].

References

- Barnett, J. (2015). *Wealth and Wisdom: A Biblical Perspective on Economics*. Global Commerce Network.
- Chirovsky, M. (1994). *Vvedennia do suspilno-hospodarskoi nauky Tserkvy [Introduction to the Socio-Economic Doctrine of the Church]*. Lira [in Ukrainian].
- Hobgood, M. E. (1991). *Catholic Social Teaching and Economic Theory*. Temple University Press.
- Holovashchenko, S. (2014). Konfesiina kultura hospodariuvannia ta dosvid ukraïnyskykh sprob cyvylyzaciinoho vyboru [Confessional Culture of Economic Activity and the Experience of Ukrainian Attempts at Civilizational Choice]. In *Problemy zovnishnoi mihracii Ukraïny ta inshykh postradianskykh derzhav: materialy zasidannia kruhloho stolu [Problems of External Migration of Ukraine and Other Post-Soviet States: Materials of the Round Table Meeting]* (pp. 11–14). Spolom [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. (2023). *Sylabus z navchalnoi dystsypliny "Relihiini ethosy hospodariuvannia ta pidpriemnyctva" [Syllabus for the Study Discipline "Religious Ethos of Economic Activity and Management"]*. NaUKMA. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25735> [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. (2025). *Sylabus z navchalnoi dystsypliny "Relihiieznavstvo [Syllabus for the Study Discipline "Religious Studies"]*. NaUKMA. <https://ekmair.ukma.edu.ua/handle/123456789/25738> [in Ukrainian].
- Nguyen, L., & Stajcic, D. (2006). *Confucianism in Business. A Study of Chinese Management in Sweden* [Bachelor Dissertation, Kristianstad University. The Department of Business Studies].
- Svatko, Y. (2024) Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystianskoho seredniovichchia: vlasne kulturnyi vymir. Chastyna II. "Kultura hospodariuvannia. Vstup" [Cultural-symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Cultural Dimension Proper. Part II. "The Culture of Economic Management. An Introduction"]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 14, 51–65 [in Ukrainian].
- Tymchyk, O. (2014). *Ekonomika ta relihiia: teoriia i praktyka vzaiemovplyvu [Economics and Religion: Theory and Practice of Mutual Influence]*. KNT [in Ukrainian].
- Weber, M. (1994). *Protestants'ka etyka i dukh kapitalizmu [Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]*. Osnovy [in Ukrainian].
- Voznyi, K. (2010). Ekonomichni vchenia buddyzmu [Economic Doctrines of Buddhism]. *Visnyk TNEU [Bulletin of TNEU]*, 1, 125–132 [in Ukrainian].
- Voznyi, K. (2012a). Konfucianstvo i suchasna ekonomika: zvizky, paraleli, superechnosti [Confucianism and Modern Economics: Connections, Parallels, Contradictions]. *Ekonomika i prohnouzuvannia [Economy and forecasting]*, 1, 7–19 [in Ukrainian].
- Voznyi, K. (2012b). Yudayizm i suchasni ekonomichni doktryny [Judaism and Modern Economic Doctrines]. *Ekonomichna teoriia [Economic Theory]*, 2, 29–42 [in Ukrainian].
- Voznyi, K., & Vozna, O. (2011). Vplyv avraamichnykh relihiï na suchasnu koncepciiu ekonomichnoi pobudovy suspilstva [The Influence of Abrahamic Religions on the Modern Concept of the Economic Construction of Society]. In *Problemy formuvannia novoyi ekonomiky XXI stolittia: materialy IV Mizhnar. nauk.-prakt. konf. Vol. 1: Vykylyk hlobalizatsii ta zminy paradyhmy ekonomichnoho rozvytku [Problems of Forming a New Economy of the 21st Century: Materials of the IV International Scientific and Practical Conference. Vol. 1: Challenges of Globalisation and Changes in the Economic Development Paradigm]* (pp. 9–16). Bila K. O. [in Ukrainian].

Serhii Holovashchenko

ECONOMIC ETHICS IN A WORLDVIEW CONTEXT: INTRODUCTION. PART I. LABOR AS A META-PROBLEM OF HUMAN EXISTENCE (Materials for the Course "Religious Ethoi of Economic Activity and Management")

This article presents materials for the introduction of the author's course exploring the interplay between the religious and economic dimensions of human existence, and the influence of spiritual factors on economic activity. It examines the nature of economic life and the corresponding forms of productive labour as defining features of Homo sapiens, driven by the need for resources to sustain the exceptionally high energy demands of the human nervous system. The revolutionary shift from spontaneous interaction with the environment to economically organized production — further developed through industrial and post-industrial forms — created prospects not only for survival but also for virtually unlimited growth and reproduction of human society. Through production, humans have developed a unique way of interacting with nature, transforming the surrounding environment into part of culture. Drawing on several case studies, the article illustrates how economic activity can reduce entropy in local systems, thus enhancing their organization. Labour is considered not merely a physical process but also a spiritual practice — a means of self-transformation and of shaping the world. In this way, work becomes an act that unites the material and the ideal; it stands as a unique form of human engagement with nature that has both material and spiritual dimensions. Labour's dual nature ensures material survival while also shaping the inner, ideal world of individuals. This duality makes labour a "meta-problem" of human existence, connecting economic, social, ethical, and religious aspects. Across different cultures, unique conceptions of work and economic life have emerged, rooted in religious and moral frameworks. This has given rise to diverse "ethoi of labour and economic life," which are universal in essence but culturally and historically distinct in practice. Such complexity underscores the continuing relevance of studying this topic.

Keywords: Religious Studies, Religion and Economics, Teaching Methodology, National University of "Kyiv-Mohyla Academy".



ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Головащенко Сергій Іванович — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Кебуладзе Вахтанг Іванович — доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Козловський Віктор Петрович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Лютий Тарас Володимирович — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Матювка Назар Юрійович — магістр філософії, аспірант кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

Онищенко Андрій Володимирович — магістр філософії, випускник докторської школи імені родини Юхименків НаУКМА

Смірнов Артемій Олегович — магістр філософії, аспірант кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА

NOTES ABOUT AUTHORS

Serhii Holovashchenko — Dr. Habil., Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Vakhtang Kebuladze — Dr. Habil., Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv

Viktor Kozlovskiy — PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Taras Lyuty — Dr. Habil., Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Nazar Matovka — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

Andrii Onyshchenko — Master of Philosophy, Alumni, Kyiv-Mohyla Academy Doctoral School of Yuhymenko Family

Artemii Smirnov — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

<i>Козловський В. П.</i> Концептуальна еволюція герменевтики: від екзегетики до філософської герменевтики і деконструкції. Стаття перша. Від екзегетики до герменевтики німецьких романтиків	3
<i>Смірнов А. О.</i> Bildung як нескінченне наближення: прояснення терміна у німецькій романтичній традиції	18
<i>Кебуладзе В. І.</i> Рівні живого та дух у філософській антропології Макса Шелера	30
<i>Лютый Т. В.</i> Існування на межі: нігілізм і етика відповідальності у філософії Карла Ясперса	38
<i>Онищенко А. В.</i> Заборона на відтворення: аналіз «скасування» мистецтва і культури через філософію Артура Данто	46

ПЕРШОДЖЕРЕЛА І СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

<i>Матювка Н. Ю.</i> Логічна форма та її кратність: експозиція ключових ідей та аргументів у «Деяких заувагах щодо логічної форми» Людвіга Вітгенштайна	55
<i>Вітгенштайн Л.</i> Деякі зауваги щодо логічної форми	66

РЕЛІГІЄЗНАВЧІ СТУДІЇ

<i>Головащенко С. І.</i> Господарська етика у світоглядному контексті: Вступ. Частина I. Праця як метапроблема людського буття (Матеріали до курсу «Релігійні етоси господарювання та підприємництва»)	75
Відомості про авторів	86

CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

<i>V. Kozlovskyi.</i> The Conceptual Evolution of Hermeneutics: From Exegesis to Philosophical Hermeneutics and Deconstruction. Article One. From Exegesis to the Hermeneutics of the German Romantics	3
<i>A. Smirnov.</i> The Concept of Bildung in the Romantic Philosophical Tradition: Enriching the Term	18
<i>V. Kebuladze.</i> The Levels of Life and Spirit in Max Scheler's Philosophical Anthropology	30
<i>T. Lyuty.</i> Existence on the Edge: Nihilism and the Ethics of Responsibility in the Philosophy of Karl Jaspers	38
<i>A. Onyshchenko.</i> Prohibition of Reproduction: An Analysis of the "Cancellation" of Art and Culture Through the Philosophy of Arthur Danto	46

PRIMARY SOURCES AND CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

<i>N. Matovka.</i> Logical Form and Its Multiplicity: Exposition of Key Ideas and Arguments in "Some Remarks on Logical Form" by Ludwig Wittgenstein	55
<i>L. Wittgenstein.</i> Some Remarks on Logical Form	66

RELIGIOUS STUDIES

<i>S. Holovashchenko.</i> Economic Ethics in a Worldview Context: Introduction. Part I. Labor as a Meta-Problem of Human Existence (Materials for the Course "Religious Ethoi of Economic Activity and Management")	75
Notes about Authors	86