

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 хиба, 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 самотності, унікальності (*Eigenthümlichkeit*). *Bildung*, своєю чергою, є певним шляхом до цієї самотності, 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 розважливість (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 розважливості 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 вищезазначені аспекти. Bildung у розумінні романтиків тоді достатньо сильно перекикається 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 упізнання 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. Артиух, 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). *Transzendentalphilosophie*. 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 neperekladnosti [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). *Transzendentalphilosophie*. 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)