
О.М. Грицай,
доцент Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С. Сковороди

КРИТИКА ПРОСВІТНИЦЬКОГО РОЗУМУ В ІДЕЯХ РОМАНТИЗМУ

Цивілізаційні виклики, зумовлені соціокультурними трансформаціями у сфері економіки, політики, моралі, загалом у сфері знань породили недовіру до людського розуму і його можливостей. Зростає переконання, що людина кілька останніх століть хибно інтерпретувала власну природу, гіпертрофувала значення науково-технічного розуму, дозволила собі трагічне, вельми ризиковане використання сил природи заради досягнення утилітарно-прагматичного задоволення цілей, потреб. Означена проблема виникла ще в минулому столітті. Отже, величний “Проект Просвітництва”, котрий здійснювався впродовж кількох попередніх століть, не виправдав сподівань. Така форма нашої культури перетворила класичну культуру філософування на об’єкт іронії, скепсису і найгостріших інвектив. Виникло гостре світоглядне розчарування щодо класичного філософування. Сьогодні цю форму філософування називають “філософією суб’єкта”, “філософією аналітичного фундаменталізму” тощо.

Звернення до аналізу романтизму є спробою виявити евристичний потенціал у його ідейних прагненнях. Адже саме романтизм особливо виразно “критикує розум” за його надмірну очищеність, внаслідок чого втрачається зв’язок цілісного буття людини. Намагання романтиків “бачити незриме” (Новалис) спонукає їх до “боротьби зі словом, з образом”, щоб зробити поезію такою чутливою, щоб вона була голосом всезагального, його божественної таємниці і зануреності (Ф.Шлегель). Цей досвід, як відзначив Г.Зіммель, є “споглядальною вірою”, яку він знаходить у Гете і визнає як “збіг природи і духу, життєвого принципу суб’єкта й об’єкта не поза явищами, а в них самих” [4, 386]. Самі романтики називали цей досвід “почуттям поезії” (Новалис), “живим спогляданням” (Ф.Шлегель) тощо. Прагнення до чуттєво-безпосередньої єдності з божественним і таємничим споріднює романтиків з німецькими містичками М.Екхартом, Я.Бьоме. Така логіка романтичного світосприйняття не вписується в гегелівське розуміння романтизму як “абсолютної суб’єктивності, внутрішнього життя душі”, що не знаходить для свого втілення адекватної чуттєвої форми і тому вичерпує розвиток ідеї у чуттєвій формі і вимагає релігійного уявлення [3].

Однак романтична думка “надихнулася раціоналізмом чи не найбільшою мірою, ніж раціоналістична наука ньютонівського зразка” [7, 352], – твердить В.Н. Порус. Він підкреслює прагнення романтиків розширити межі науки порівняно з тими, які були виведені методологічними новаціями Ньютона і Декарта, а насправді були канонізовані І.Кантом. Розширити так, щоб поняття “досвіду” вміщувало в себе досвід містичний. У такий спосіб аж ніяк не усувається філософсько-розумове осягнення дійсності, але вперше розум, філософія й мистецтво перетворюються в напрямі відповідності до життя; філософські ідеї і поетичні образи “застосовуються” для вираження його невичерпності, повноти й універсальності. На цьому наголошує Шеллінг: “Ми вимагаємо для розуму, як і для здатності уяви, щоб ніщо в універсумі не було придушене, жорстко обмежене й підкорюване чому-небудь. Ми вимагаємо для кожної речі особливого і вільного життя, тільки глузд підпорядковує речі одна іншій, а в розумі і в уяві все є вільним і рухається в однорідному ефірі, не обмежуючи і не заторкуючи одне іншого” [10, 93].

Прагнення до нового синтезу культури, який став би конститутивною силою нової, вільної та справедливої ідеї – творчості і гуманності, споріднює ранніх романтиків з Фіхте, Шілером і Гегелем. Саме це робить їхню творчість органічно причетною до “проекту модерну”.

Романтики, відповідно до ідеалістичного стилю мислення своєї доби, вважають причиною сучасного антагонізму культури філософію Просвітництва, яка розділила світ природи і світ свободи, культури і життя, а зцілення від нього покладають на “культурний синтез доби” [8, 241]. Вони сподіваються досягти відродження “людства не від однієї лише релігійної, філософської, політичної культури, реформації або революції, принижуючи будь-яку іншу культуру, а натомість лише цілісна культура всієї людини заслуговує на цю назву і відповідає нашому призначенню” [13, 87]. Романтичне відродження людства означає формування нового соціального зв'язку, що протистоятиме примушуванню інстинктивної природи і глузду як вільний і чуттєво-символічний зв'язок, який романтики називають органічним людством або органічною державою. І нехай такі прагнення були відторгнуті подальшим розвитком науки – важлива ідея, за якою науковий розум здатен сам розширювати свої межі, критикувати будь-яке своє “наявне буття”, проблематизувати свої основи. Так, в основу йенського гуртка (брати Ф. і А. Шлегелі, Новаліс, Ваккенродер, Тік, Шеллінг, гейдельберзькі романтики фон Арнім, Бретано, Гофман та ін.) було покладено принципово нове світовідчуття людини, далекої попередньої пристрасті до системотворчості: “Краще вже марновірність (забобони), ніж системотворення” (Ваккенродер). Хоча, напевно, це “новий спосіб переживання життя” (О.Блок) або спроба знайти і дати адекватне осмислення новому характеру взаємин між людиною і світом.

Романтизм, поряд з німецькою трансцендентальною критичною філософією, виник як духовна реакція на негативні наслідки Великої французької революції як деякий кульмінаційний момент у прогресивному русі раціоналізму. Отже, специфіка романтизму була зумовлена перехідним характером епохи. Почасти цим пояснюється “естетизм” романтиків, їх тяжіння до мови мистецтва як найбільш адекватної і плідної можливості створити нову реальність. Це споріднює епоху романтизму з усіма іншими перехідними епохами, коли людина стає “здебільшого митцем”, намагаючись внести гармонію в хаос, створити новий світ, нехай із середини власного Я. У романтизмі завершився тисячолітній цикл розвитку європейської культури, все те, що в свідомості людей називається “класикою”. Риторична культура в єдності зі словом, знанням і мораллю приходить до вичерпаності своїх можливостей. Всезагальна нормативність, заданість і регламентація життя обмежують реалізацію свободи індивіда. Раціоналістично спекулятивні концепції уявлялись романтикам фікцією, ілюзією, в крайньому разі – імперативними модусами абстрактного обов'язку. Обмеженість раціонально-об'єктивістської рефлексії не лишалася непомітною і для романтизму. Так, німецькі романтики розкритикували неспроможність спекулятивного ratio до універсальності конституйованих ним онтологій.

Погляди романтиків певною мірою можна охарактеризувати як відродження теми “золотого віку”. Значення їх можна зіставити з тією роллю, яку відіграв неоплатонізм в епоху Відродження. В обрях світовідчуття романтиків часова координата історії має лінійну (і заперечує векторну) направленість. Їх філософія мислення фіксує досвід деструктивного відображення причини і наслідків: минуле порівняно з теперішнім більш досконале, людяне, гуманне. Так, Новаліс “золотий вік” людства розглядає не як віддалене минуле чи майбутнє, а як органічну форму життя, яка вже існує в реальності і яку потрібно лише побачити, відчути [5, 21]. А гармонійна й ідеальна людина не лише існує у формі трансцендентного, позаісторичного “щасливого дикуна” або майбутньої всебічно розвинутої особистості, а й наявна у реальному житті.

Романтики вбачають у романтичному, поетичному світовідчутті вихід за межі морально-належного, яке підпорядковує життя штучним і зовнішньопримусовим настановам освіченого розуму. Останній не може репрезентувати єдність і повноту життя, оскільки вони є лише регулятивними ідеалами, яких ніколи в реальності не

досягають, бо вони є лише умовами пізнання практичної поведінки і здійснюються лише в світі естетичної позірності. Сам освічений розум, розділивши світ природи і світ свободи, а також культуру (світ ідеалів) і життя, постав як глузд. Такий світогляд приховує у собі казуальний скептицизм, який у XIX ст. був успадкований від романтиків “філософією життя”, філософською антропологією, в певному смислі філософською герменевтикою.

Але романтичне почуття, на думку Ф.Шлейєрмахера, не є звичайною протилежністю глузду. Це почуття є такою єдністю свідомості, “найглибіннішим коренем усієї свідомості взагалі” [9, 24], що (як, згодом, і “розуміння” й “переживання” В.Дільтея) інтерпретує життя як цілісність. Так, романтична філософія мала стати зціленням від тієї хвороби сучасної їй культури, яка виявляла себе, за словами Ф.Шіллера, у вигляді “антагонізму чуттєвості й розуму”. Ф.Шіллер міркує в межах загальної інтенції освіченого мислення до реалізації “розумних моральних законів” у суспільному житті: “Розум досяг усього, чого спромігся досягти, знайшовши закон і висловивши його; дотримання закону належить мужній волі і живому почуттю” [11, 273]. Тому розвиток здатності відчувати є для нього засобом формування розумної здатності як вільного підпорядкування моральному закону.

Поza весь ірраціоналізм світогляду романтиків можна знайти в ньому цілком раціональну ідею про те, що особливості соціального (цільового) спричинення відмінні від особливостей природного спричинення. Що всередині улаштування соціуму (“культурної субстанції”) самодостатньо гарантує автономну детермінацію активності без апеляції до зовнішнього (трансцендентального) джерела руху: іпостасю, атрибутом такого спричинення є свобода. У цій ідеї втілений гуманізм романтиків, звернутий до цінностей людського духу: в результатах діючої суб’єктивності романтики “розпредмечували” діяльнісно-творчий, недетермінований нічим ззовні – ні Богом, ні природою, – досвід історичної субстанції. Звичайно, такий гуманізм є емпірично-корпоративним, демонстративно-естетичним. Він став наслідком відчуження потенцій творчої індивідуальності, яка намагалася врятуватися від всюдисущої влади соціальної стихії (ранньобуржуазний анархізм індивідуального підприємництва, який поступово трансформується в безособистісний “оказіоналістичний” провіденціалізм усієї системи суспільних відносин: індивідуальність не лише “розчиняється” в цій анонімності, а й помикається нею); спасіння – у зверненні до культурної ретроспективи, яка знімається в досвіді художнього генія. Розвиток до цільної дійсності є рухом цільності буття, єдності, яка, на думку романтиків, втрачена сучасною ним культурою, а це означає рух до витоків. Саме ця причина зумовила інтерес романтизму до культури Греції (на противагу класицизму Риму), спричинила пошуки єдності і спробу відродити пластично-неоплатонічне бачення світу, яким жила античність.

Завдяки міфам першоєдине царство розуму і світова душа здобувають енергію самореалізації і самовираження у світі становлення смислу або живому космосі. Завдяки міфам розумні сутності стають силами творення. Nus у діалектиці Плотіна постає у вигляді Кроноса, що потрібно для пояснення перетворення єдиного (Урану) на множинність, адже розум має енергію еманції. Саме цю енергію уособлює Кронос [6, 210–211]. Це породжує особливий інтерес до поезії романтиків С.Гьольдерліна, Шеллінга – як до певної прадушії філософії, релігії, мистецтва, як до суті першопочаткового смислу, тотожності смислу і буття. Тому одним із завдань романтизму стало створення “нової міфології” як засобу подолання антиномічності рефлексій культури.

Глобальна естетизація буття, прагнення бачити в мистецтві “метафізичну першооснову світу”, а в природі – “безсвідоме художнє творіння духу”, сягають коренями “Критики здатності судження” І.Канта. Але романтизм не лише доводить до логічного завершення кантівське розуміння мистецтва як посередника між світом

свободи і світом необхідності, а й надає йому статусу певної верховної реальності й універсальності мови символів, який знімає обмеженість понятійного вираження. Символ розкриває невидиме в явному (видимому), явище безконечного в конкретному. Символічний міф стає витоків і, водночас, метою, майбутнім як філософії, так і мистецтва. Коли Шеллінг твердить, що філософія і наука вийшли з поезії і знову впадуть у її океан, а Ф.Шлегель – що поезія долає дію законів раціонального мислячого розуму [12, 211], то треба мати на увазі, що поезія романтика – це не лише мистецтво, а “мистецтво природи, що формує” – міфологія, мислячий розум, який у Ф.Шлегеля в ієрархії здібностей розташований нижче за гегелівський розум і є аналогічним гегелівському глуздові. Тому романтична поезія як нова міфологія повертає ідеям філософії недостатню життєвість, душевність, інтенційність і чуттєвість художніх образів, а останнім – недостатню всезагальність і безкінечність ідей. Романтизм абсолютизує художню творчість як єдиний шлях цілковитої реалізації свободи, зрозумілої як вираження багатомірності і глибини людського Я. Єднання філософії і мистецтва в поезії зумовлене дивовижними метаморфозами, пов’язаними з тим, що філософія намагалася виробити в собі гнучкість фантазії і притаманну уяві свободу від імперативів моралі та практичної доцільності, а мистецтво зажадало стати філософським синтезом світу природи і світу свободи, сутнісним осягненням істини буття.

Естетичне споглядання Ф.Шеллінг перетворює на акт розуму, художню творчість набуває характеру “трансцендентальної поезії”. Філософія також наближається до поезії так, що навіть вимога системності стає для неї затісною, оскільки, за словами Новалиса, “справжня система має бути вільною і безмежною..., безсистемність повинна включатися до системи” [1, 42], а ідеї філософії потрібно перетворити на живі поняття, символи, які містять у собі “щось непояснюване, незбагненне” [13, 170]. Філософія, за Шлегелем, повинна впливати не з суб’єкта, “Я” (точка зору Фіхте), і не з об’єкта (універсума; об’єктивно інтерпретована Спінозою), а із суб’єкт-об’єктної єдності, з тотожності, їх цілісності (хоча ця тотожність наявна у філософії Спінози).

На думку Ф.Шлегеля, від специфіки першопочаткового філософського принципу залежить і шлях філософського пізнання: “В основі філософії має бути не лише взаємодієвність, а й взаєморозуміння” [14, 407]. Шлегель критикує не лише Канта, Фіхте, а й Спінозу, за їхній, на його думку, “критицизм” і “догматизм”. Він стверджує, що Спіноза не міг “піднятися до безумовного, до тотожності Я і не-Я” [14, 410]. Ф.Шлегель пропонує аналітичний метод замінити “синтетичним”, “прямолінійним” – “циклічним”; запевняє, що філософія має розгортатися з “центру”. А загалом Ф.Шлегель використовує термінологію Фіхте. Філософія Фіхте для нього є взірцем найвищого досягнення в раціоналістичній традиції, за значенням він її ставить на один рівень із французькою революцією. Однак у подальшому Шлегель поєднує різке неприйняття Канта і Фіхте і критикує їхню “половинчатість”.

Шлегеля у критиці Канта і Фіхте підтримує також Шлейєрмахер. Однак філософський стиль мислення Шлейєрмахера більш ґрунтовний, глибокий і систематичний. Саме в берлінський період своєї творчості Шлейєрмахер відкрито виступив із критикою універсалістських засад раціоналізму, моральнісних учень, тобто проти кантівської моральної філософії і фіхтевського вчення моральності й моралі. Основна його теза міститься в обґрунтуванні ним “аморальності” всякої досі відомої моральної філософії (що було зроблено в дусі Шлегеля). Ця позиція була відображена в деяких його фрагментах, надрукованих у журналі “Атеней” і в праці “Основні напрями критики попереднього вчення про моральність” (1803). Шлейєрмахер розвиває містичну філософію (“Мова про релігію, звернена до освічених людей і її зневажачих”, 1799). Тут він критикує вихідну фіхтевську позицію Я як діяльнісного творчого суб’єкта. Для Шлейєрмахера першопочатком у філософії є не Я, не “кінцеве”, а універсум, “безкінечне”. У цьому мисленні

Шлейермахера співзвучне із думкою Спінози, з тією лише відмінністю, що в нього яскраво виражена містична, релігійна форма. Способом розкриття безкінечного універсуму є для нього релігійне, містичне споглядання.

У фрагменті “Про ідеалізм” міститься такий відгук на філософію Спінози: “У Спінози наука і мистецтво сплавлені; він є піднесеним провідником безкінечного розуму... Враження від Спінози: аромат безкінечності, велич думок, гармонія вічного творіння, універсум думок... У нього абсолютно відсутній справжній ідеалізм. Було б можливо не без успіху перекласти Спінозу мовою Фіхте” [2, 134–205]. Звідси випливає, що не лише Шлейермахер, а й інші представники романтичного напрямку на якомусь містичному, екзальтованому, інтуїтивному рівні глибоко і схвильовано сприймають ідею розуму в її безпосередності, вони справді охоплюють той смисл і сенс поняття розуму, який обґрунтовано в німецькій класичній філософії, тобто єдність і безпосередність у розумі свободи, творчості, почуття прекрасного тощо. Натомість заперечують раціоналізм (розсудок) як опосередкованість, системність усього вище названого. Недарма романтизм у своїх поглядах надає надзвичайно великого значення поняттю “інтуїція”.

Важливе місце посідає і поняття “іронія”, яка уособлює собою не лише щось логічне, а й саме “прекрасне в логічному”. Цінність іронії як філософського феномену полягає в тому, що вона виражає собою логічну суперечність, тим самим “руйнує окостенілий розсудок”. Шлегель розглядає розсудок як мову спілкування, а розум – як іронію: “Те, що зазвичай називаємо розумом, є лише тип останнього (розсудку. – *О.Г.*): а саме – рідкий і водянистий. Міцний розум є густим, який дотепність робить дотепністю, надаючи вишуканому стилю еластичності, електрифікує його” [15, 197–198].

Німецькі романтики успадкували від Фіхте безмежну віру в торжество людського вільного духу. Тому іронічний суб’єкт Ф.Шлегель розумів здебільшого як вільний, такий, що довільно творить себе, навколишній світ. Романтична іронія має діалектичний характер самостворення і самознищення (це вихід на проблему обмеження і проблему свободи). Теорію романтичної іронії ґрунтовно критикував вже її видатний сучасник – Г.Гегель, який вказав на її історичне місце в розвитку філософського світогляду (“Феноменологія духу”, “Філософія права” в розділі “Моральність”, лекції з “Історії філософії” у розділі “Сократ”, “Естетика”). Гегель критикує іронію в двох аспектах: як форму існування геніального суб’єктивного духу і як об’єкт зображення мистецтва. Іронічний суб’єкт називає нікчемним все об’єктивне, намагається звеличити лише особисту суб’єктивність. Але через те, що суб’єктивність він позбавляє її субстанційного змісту, вона не підноситься, а, навпаки, стає дедалі більше пустою і марнославною, нікчемною. О.Роттермель у монографії “Фрідріх Шлегель і Фіхте” зауважує, що у філософському відношенні Ф.Шлегель був “неоригінальним аж до еkleктизму” [16, 14].

У загальносвітоглядному смислі, як ми вже відзначали, романтики явили собою альтернативу раціонально-діяльнісному, спекулятивному, оптимістичному історизму, який найбільш виразно втілювався в Просвітництві та, певною мірою, в німецькій класичній філософії. Цей оптимістичний історизм був закономірним наслідком тих самих соціокультурних мотивацій, які породили ретроспективну рефлексію романтиків: він випливає з рефлексивно-метафізичної потреби досвіду суб’єкта, який відчув і усвідомив себе суб’єктом культури. Інша справа, що, на противагу романтикам, німецькі класики (Кант, Гегель, Фіхте) орієнтувалися на спричинений культурою раціональний, спекулятивно-дискурсивний корелят досвіду. На відміну від романтиків, які вибудовували реверсивну спіраль історії духу, німецькі класики конструювали спіраль історії за висхідним принципом від минулого до теперішнього і майбутнього.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Вайнштейн О.* Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. – М., 1994.
2. *Виндельбанд В.* Про идеализм. – М., 1985.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: В 4-х тт. – М., 1968. – Т. 2.
4. *Зиммель Г.* Философия культуры // *Зиммель Г.* Избр. произв.: В 2-х тт. – М., 1996. – Т. 2.
5. *Жирмунский В.А.* Религиозное отречение в истории романтизма. – М., 1919.
6. *Плотин.* Эннеады. – К., 1995.
7. *Порус В.Н.* Рациональность. Наука. Культура. – М., 2002.
8. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. – М., 1999.
9. *Франк С.Я.* Личность и мировоззрение Фридриха Шлейермахера // *Шлейермахер Фр.* Речи о религии. Монологи. – М., 1994.
10. *Шеллинг Ф.В.И.* Философия и искусство. – М., 1966.
11. *Шиллер Ф.* Письма о эстетическом воспитании человека // *Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 7-ми тт. – М., 1955. – Т. 2.
12. *Шлегель Ф.О.* Разговор о поэзии // *Шлегель Ф.О.* Соч.: В 2-х тт. – М., 1983. – Т. 1.
13. *Шлегель Ф.О.* Соч.: В 2-х тт. – М., 1983. – Т. 2.
14. *Schlegel F.* Philosophische Vorlesungen aus den Jahren. – Berlin, 1804.
15. *Schlegel F.* Seine prosaischen Iudenschriften. – Berlin, 1804.
16. *Rottharmel O.* Friedrich Schegel und Fichte. – Ciessen, 1934.