

УДК 82.0:130.2:165.62

Сергій Квім

ГЕРМЕНЕВТИЧНА СТРАТЕГІЯ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

У статті розглянуто феноменологічні підстави інтерпретаційної стратегії Дмитра Чижевського як ключ до розуміння його історико-філософської, історико-літературної діяльності та філософування.

Ключові слова: феноменологія, філософська герменевтика, історія, література, філософія, Гуссерль, Гайдеггер, Гадамер, Гегель.

Поза часом

Розробка герменевтики стилю в українській традиції пов'язана з ім'ям Дмитра Чижевського (1894–1977) – великого інтерпретатора літератури і філософії. Цей мислитель спирається на окреслений ним же український кордоцентризм, міжвоєнний празький формалізм і структуралізм та німецьку феноменологічну школу Е. Гуссерля. В широкому розумінні Д. Чижевський виступає спадкоємцем набагато ширшого кола інтелектуальних традицій, будучи одночасно людиною Відродження, Бароко та Романтизму, містиком, гегельянцем і, зрештою, модерністом. Він не відкидає жодного із джерел, що могли б пояснювати те чи інше втілення мистецького стилю, пробиваючись до істини як найбільш відповідного відтворення мети та, одночасно, створення сенсу художнього або філософського повідомлення.

Із цього погляду стиль у розумінні Д. Чижевського – це не просто сукупність певних рис, які характеризують добу, мистецькі та філософські твори чи авторську індивідуальність. Він був людиною, що вміла слухати і чути іншого, застосовуючи для інтерпретації всі продуктивні ідеї, назбирані ним із самих творів, а також з усіх можливих історичних і теоретичних дискурсів. З іншого боку, кожне нове прочитання певного стилю (знову-таки – доби, твору, автора) по-іншому актуалізує для нас сенс твору, надаючи йому актуальності й нового контекстуального звучання. Чижевський працює зі стилем, прочитуючи насамперед форму. Зміст твору цікавить його тією мірою, наскільки він характеризує ідейно-історичний контекст, вписуючи автора твору в критично-філософську традицію (стиль)

тієї чи іншої доби. Актуалізуючи малозрозумілі для людини ХХ ст. твори та ідеї, віддалені у часовому вимірі, філософ та історик Д. Чижевський надає перевагу естетичній вартості, відмовляючись від таких хронологічних протиставлень, як сучасний / застарілий.

У його феноменологічному колі¹ насамперед можемо згадати Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Г.-Г. Гадамера та Р. Інгардена. З двома останніми «довічними друзями» [8] його пов'язували теплі дружні стосунки протягом усього життя. Г.-Г. Гадамер каже, що Д. Чижевський «дійсно був моїм давнім другом. Наша приязнь почалася ще у 1926 році, коли Чижевський жив у Фрайбурзі. [...] Чижевський часто бував у Гайдеггера» [4, с. 175–176]. Ці факти видаються важливими з погляду відтворення його близьких до феноменології філософських зацікавлень. Згадаємо також його співпрацю у 1930-х рр. з Українською Загальною Енциклопедією. Зокрема, у статті «Німецька філософія» Д. Чижевський вперше в українському контексті згадує Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. У листі до В. Сімовича від 2 червня 1934 р. він радить: «Як я вже звертав увагу, безумовно треба згадати Гайдеггера, що є найбільш відомий з сучасних німецьких філософів, та, до речі, грає [досить] видатну роль в сучасній Німеччині (Heidegger)» [4, с. 327]. Проте гасло Д. Чижевського про М. Гайдеггера до видання не було включено.

Можемо також зарахувати його до кола Розстріляного Відродження, оскільки Чижевський

¹ Важливо, що це коло, безумовно, спиралося на такі спільні джерела, як праці Св. Августина, Ф. Шляйсєрмахера, В. Дільтєя. За В. Лісовим, «світорозуміння Чижевського» пов'язується із Св. Августином, Б. Паскалем та іншими «філософами серця», зокрема в українській традиції – з Г. Сковородою та П. Юркевичем [15, с. XI].

був справді розстріляний більшовиками, але не ймовірним чином вижив. Про це згадує Г.-І. Гадамер: «Коли скомандували “вогось”, він встиг вчасно впасти і таким чином зміг пізніше непомітно втекти. У будь-якому випадку, він панічно боявся росіян і навіть мав до них велику ненависть як українець» [4, с. 177]. За словами А. Гумецької, після ув'язнення у «ЧеКа», Д. Чижевський «ніколи не сідав у кімнаті спиною до дверей – мусив так сидіти, щоб ніхто не міг підійти до нього несподівано ззаду» [4, с. 169]. У спогадах про Чижевського серед різних професорських дивацтв згадують його містицизм і особливі стосунки з нечистою силою. За словами Г.-І. Гадамера, «від його учнів я завжди чув дивні історії. Вони постійно були наповнені чорним гумором» [4, с. 178]. Такі історії можуть багато додати до його інтелектуального портрета.

Наприклад, під час свого перебування у Гарварді він був близький до родини Кардиналовських. Його тодішня студентка А. Гумецька (Кардиналовська) згадує про випадок з празького періоду Чижевського і Якобсона, яким один час доводилося послуговуватися спільним помешканням. Одного разу «Чижевський серед ночі розбудив свого колегу, кажучи: “Роман Осипович, до нас у вікно лізе чорт!”, на що сонний Якобсон відповів: “А ви зачиніть вікно”, повернувся на другий бік і заснув” [4, с. 166]. Незважаючи на жартівливий характер пригоди, А. Гумецька переконана, що цей випадок дійсно мав місце, оскільки нечиста сила продовжувала спілкуватися із професором.

Вона продовжує: «Чижевський, перейшовши одного вечора до нас у гості, заявив, що по дорозі до нього причепився чорт, якраз коли він проходив повз кладовище неподалік Гарвардського скверу, і супроводжував його всю дорогу. Взагалі про чорта він згадував часто і любив цитувати Гоголя, де той описує нечисту силу в різних побутових ситуаціях як щось цілком реальне. Про Д. Чижевського, як і про М. Гоголя, можна було б написати книгу «Чижевський і чорт». Але треба сказати, що, говорячи про лукавого, Дмитро Іванович завжди лукаво посміхався і не знати було, чи він жартує, чи говорить поважно. Взагалі, ота лукава посмішка не сходила з його обличчя. У тій посмішці – вся його «барокова» українська вдача» [4, с. 166]. Ця метафорична характеристика насправді має глибше значення, ніж просто фігуральний вираз, що виник у спогадах «до слова».

Феноменологічні підстави мислення Д. Чижевського відстоював І. Фізер, уточнюючи твердження О. Прицака та І. Шевченка, з одного боку, та полемізуючи з Г. Грабовичем – з другого, про міру його «гегельянства». І. Фізер пише: «Так, Чижевський як видатний знавець Гегеля, до того

ж прихильний до його ідеалізму, не уникнув впливу останнього. Однак при цьому, як і багато інтелектуалів того часу, він залишався самим собою» [9, с. 54]. Це той випадок, коли неможливо провести чітку демаркаційну лінію між відданістю інтелектуала одній філософській традиції на шкоду іншій. Навпаки, інтерпретуючи історико-філософський та історико-літературний процеси, Д. Чижевський застосовував ідеї з обидвох згаданих напрямів, феноменології та гегельянства. Згідно з думкою Е. Гуссерля, яку він висловив 1931 р. у рекомендаційному листі, його колишній студент був «захоплений переважно Гегелем» та «перебуває під впливом феноменології». У своїх «Празьких спогадах» Чижевський говорить про себе (на час приїзду до Праги у 1924 р.) так: «Я був гегельянцем у широкому значенні цього слова та до того ж учнем Гуссерля, від якого я приїхав у Прагу» [15, с. IX–X]. Зауваження про «широке значення» його гегельянства заслуговує на окрему увагу.

З огляду на особливу здатність Д. Чижевського знаходити методологічне й естетичне раціо в різноманітних інтелектуальних течіях, В. Лісовий пропонує еволюційний і компромісний погляд на його філософські зацікавлення, які насправді не заперечують одне одного. «Радше історизм та герменевтика мали б розглядатися як продовження феноменології Гегеля, передусім герменевтична феноменологія Гайдеггера та «філософська» герменевтика Гадамера» [15; с. X]. Можемо висловити припущення, що сприйняття Чижевським спадщини Гегеля повертала його інтерпретаційну діяльність в напрямку філософської герменевтики. Гегелівська позиція стосовно того, «що в якійсь сфері знання чи науки вважають за істину, навіть коли йдеться лише про зміст, може заслуговувати назви “істини” лиш у тому разі, коли в її виробництві брала участь філософія» [1, с. 62], сприймалася Д. Чижевським як заклик до формування особливої герменевтичної розмови в навітленні Г.-І. Гадамера.

Водночас, «головну користь від поширення філософії Гегеля серед слов'ян Чижевський вбачає у сприянні філософській освіті, а отже, у підвищенні рівня інтелектуальної культури. Він відзначає, що поширення філософії Гегеля серед слов'янських народів відіграло також важливу роль проти ваги радикальним реформам Просвітництва («вольтер'янство») та матеріалізму (і пов'язаного з ним нігілізму). Філософія Гегеля стає одним із складників інтелектуального життя, незалежно від того, знаходила вона своїх прихильників чи супротивників» [15; с. XXIV]. Тобто гегельянство Чижевського мало в першу чергу контекстуальний, навіть ідеологічний, а вже потім методологічний характер.

Повертаючись до тверджень І. Фізера про феноменологічні підстави герменевтичної стратегії Чижевського, згадаємо дві риси його «Історії української літератури»: аподиктична увага до стильових властивостей мови та редукування себе й політично-ідеологічних контекстів, у яких ця мова виникала. Для нас також важливим є висновок І. Фізера про те, що «стиль для Чижевського був мовною категорією» [9, с. 56]. Будучи істориком української літератури і філософії, Д. Чижевський у розгляді закономірностей змін естетичних мод / стилів не був винятково діалектиком. Він ідеологічно та естетично актуалізував / конституював досить екзотичні й віддалені у часі концепції і стилі, які, на його думку, могли придатися для розуміння особливостей українського інтелектуалізму та справити на нього життєдайний вплив. Поруч із тим, механізми (логіку) їх змін він почасти розумів діалектично.

Історія літератури

Д. Чижевський посилається на багато різних естетичних концепцій, що, здавалося б, може викликати твердження про еклектичність його поглядів. Тому насамперед варто звернути увагу на те, що для нього було зовсім неприйнятним. Це – нерозуміння або перекручення змісту певної філософської доктрини, створення ідеологічного сурогату та його подальше використання з метою введення в оману широкої публіки. Так, він перебував в опозиції до російського марксизму, одним із джерел якого виступає спотворене розуміння спадщини Гегеля (1770–1831). Подібні пропагандистські моделі почали створюватися задовго до радянського експерименту. Д. Чижевський глибоко особисто сприймає антиукраїнську постанову псевдогегельянця В. Белінського (1811–1841), зазначаючи, що «навіть чи було в історії російської культури таких незаслужених репутацій» [16, с. 100]. Псевдогегельянця – не тому що той намагався видати себе за іншого. Просто Белінський не знав першоджерел, не надто переймався змістом філософських ідей, не гребував плагіатом.

«Але єдине, що можна визнати безумовно позитивною стороною його статей, – це їхня мова та стиль (звичайно, це також не означає, що інша мова та інший стиль неможливі чи підлягають осудові). Читача в багатьох випадках зваблює темперамент, з яким написано статті Белінського. Однак марно в них шукати глибини думок. Іще менше знайдемо в них тонкості художнього сприйняття» [16, с. 100], – пише Д. Чижевський, визнаючи певні здібності цього автора чи навіть якимось політичне значення творів Белінського, проте категорично заперечуючи його філософ-

ський чи герменевтичний сенс. Постать цього великодержавного демократа стала чудовою ілюстрацією до відомого твердження про те, що російська демократія закінчується на українському питанні.

Есеїстика В. Белінського свого часу була впливовою, але в кінцевому підсумку – цілком негативною. На думку Чижевського, «у “несамовитості” “несамовитого Віссаріона” важко не побачити свого роду трагікомедії: пасивно сприйнявши чужі думки, не зрозумівши їх, Белінський спочатку безтямно захоплюється дивними філософськими примарами, що виникли в його голові, потім так само несамовито відкидає їх. Захоплення Белінським у російському суспільстві виявилось трагічним – як трагічне будь-яке поклоніння фальшивим пророкам!» [16, с. 128]. Дослідники справедливо вважають, що це була свого роду «страшна помста» Чижевського Белінському за насильство над філософією, за Гоголя і Шевченка.

Особиста втягненість Д. Чижевського в інтерпретовану проблематику є промовистою. Хоч, як ми бачили, І. Фізер відзначив його здатність «редувати себе» у тому випадку, коли вважав це за необхідне. Чижевський ситуативно «включає» і «виключає» особистісні чинники – залежно від герменевтичного завдання. Його розуміння стилю включає в себе індивідуальний, історико-естетичний, ідейний (філософський) та національно-культурний рівні. Очевидно, що ми маємо справу з романтичним підходом, який окреслюється дільтаївськими термінами на кшталт проникнення в «дух часу», вивчення «духовного життя» людини. «Розуміється, і з уламків можна настільки зрозуміти “дух” минулих часів, щоб судити про літературний смак та вміння письменників тих часів» [11, с. 7], – каже Д. Чижевський, поєднуючи завдання відновлення і створення сенсу мистецького повідомлення настільки, наскільки він сам працює з відтвореною мозаїкою історичних свідчень, чи вдається до авторського домислення відсутніх елементів. Це своєрідна діалектика традиційної та філософської герменевтики.

Роблячи огляд історій української літератури при початку власної «Історії...» 1956 р., Чижевський перераховує наявні в українській традиції концепції. Першими були романтики, які «вважали “слово” за один з найцінніших елементів культури, той витвір культури, що в ньому виявляються найглибші складники людського духу взагалі та національного духу кожного народу зокрема, та “духу часу” кожної епохи» [11, с. 9]. Далі стає домінуючою течія «наукового позитивізму» [11, с. 10], або ж філологічна, до якої Д. Чижевський зараховує О. Огоновського, М. Петрова, М. Дашкевича, подекуди – І. Франка

та ін. Часто ті самі автори працюють в межах різних інтерпретаційних доктрин. Найбільш плідним філологічним напрям виявився для дослідження давньої української літератури.

«На другому боці стоять прибічники соціально-політичного дослідження літературних творів» [11, с. 11], з такими найбільш яскравими представниками, як М. Драгоманов та С. Єфремов. А «після більшовицької революції соціально-політичний підхід починає опановувати історію української літератури» [11, с. 11], проходячи шлях від народництва до вульгарного марксизму. Наступний напрям – «духовно-історичне дослідження літературних творів спрямоване на відкриття в літературних творах елементів світогляду авторів чи світогляду, характеристичного для всієї доби або окремих течій» [11, с. 12]. Серед дослідників тут – переважно історики церкви, які шукали християнських основ старої літератури.

В окрему категорію Д. Чижевський виділяє численних «шукачів впливів»: «Таке шукання зробилося навіть модою і приводило до того, що в творах окремих авторів не бачили майже нічого оригінального: все сходило на запозичення від інших авторів (напр., Шевченко майже до всіх своїх тем та до чималої частини окремих мотивів та образів прийшов, мовляв, під впливом польських романтиків)» [11, с. 12]. Перебільшена увага до інтертекстуальності в наш час передусім пов'язується з постмодернізмом. Далі, «духовно-історичні» дослідження часто перетворювалися на «культурно-історичні» [11, с. 13]. На думку Д. Чижевського, М. Грушевський, завдяки великій ерудиції та знайомству з багатьма сучасними йому методологіями, поєднав у своїх історико-літературних працях філологічний, духовно-історичний та соціально-політичний напрями, виступивши із своєрідним синтетичним методом. Нарешті, «цілий шерег дослідників виступив з новими поглядами, що зв'язані з стилістичною аналізою літературних творів» [11, с. 13], до якої, очевидно, Д. Чижевський, як учень В. Перетца, зараховує і себе. Серед представників цього напрямку – згаданий вже В. Перетц, М. Євшан, М. Зеров, П. Филипович, В. Петров, О. Дорошкевич, Б. Якубський, О. Білецький. Вони «дали низку монографій та синтетичних праць, що в них подано розгляд не лише змісту, але й форми творів, головне української літератури» [11, с. 13]. Чижевський каже, що на це коло справили вплив новітня європейська наука та російський формалізм. Стилістичний аналіз виступає комплексним підходом, який включає в себе найширший перелік завдань. Насамперед це – використання всіх без винятку попередніх течій, кожна з яких мала власний методологічний сенс. Поруч із тим, Чижевський при-

діляє особливу увагу «питанням формальним», періодизації літератури, історичному розвитку мови й використанню її різних шарів і «багатства», а також змістові твору, композиції, задуму, сюжету та «гатункам» (жанрам).

Ще раніше, формулюючи власні методологічні принципи у передмові до другого тому «Історії української літератури» (1942), після першого, який належав перу М. Гнатишака, Д. Чижевський писав: «Зокрема я теж надаю велике значення формальній аналізі літературних творів та вважаю потрібним не залишати без уваги також і їх ідеологічний зміст. Щоправда, я схиляюся не стільки до теорії Потебні, скільки до “структуралізму” празького кола “Слова та словесности”. До речі, в останні часи і “структуралісти” цілком залишили однібічний формалізм першого бойового періоду свого розвитку: досить проглянути тепер основоположний твір структуральної історії літератури “Нариси з чеської поетики” Яна Мукаржовського, якого науковий програм я цілком поділяю» [6, с. 3]. Особлива увага до «формальних» ознак художнього твору ніколи не перекреслювала для Д. Чижевського важливість закладених у ньому ідей чи ідеології.

Не варто повністю заперечувати політичний підтекст понять Чижевського, оскільки він не залишався байдужим до ідеологічних воєн ХХ ст., заперечуючи вульгаризацію філософських доктрин й тоталітарне нищення вільного слова. Він ставить перед собою деякі наукові питання, відповіді на які так чи так мали ідеологічне звучання. Це стосується, наприклад, вписування ним історії слов'янських літератур у загальноєвропейський контекст: «... як би не склалися їхні долі, слов'янські літератури незмінно рухалися у своєму поступі спільним загальноєвропейським духовно-культурним річищем» [12, с. 237]. Разом з тим, ідейне наповнення художнього твору означало дещо більше. «Розгляд змісту приводить нас до глибшого “ідейного змісту” твору. Бо в кожному вислові кожної людини, а тим більше кожного письменника, відбивається його світогляд, себто його погляди на життя і світ» [11, с. 17]. Мова йде також про філософські ідеї, за якими автора і твір можна ідентифікувати, систематизувати і хронологізувати. Д. Чижевський підкреслює, що головні висновки повинні робитися на підставі вивчення тексту самого твору, а тоді вже можна звертатися по допомогу до “непрямих”, додаткових джерел.

Посилаючись на Л. Толстого, він нагадує, що у «формі літературного твору немає дрібниць [...] – саме тому, що немає дрібниць у грі» [14, с. 401]. Головне, що потрібно для тлумачення літературних творів – особистий читацький досвід інтерпретатора: згадаємо есеїстичну концепцію

«активного читача». Чижевський каже, що «навколо творів класиків нагромадилися гори забобонів. Щоб звільнитися від них, треба читати твори як щось цілком нове, невідоме, ніколи не читане. Втім, у цьому, можливо, полягає провідний принцип правильного сприйняття художніх творів – не тільки словесних – узагалі: ставитися до художнього твору як “нова людина”, як наново народжений глядач і слухач [...]. Треба духовно “знову народитися”, щоб отримати право й можливість доступу до скарбниці мистецтва» [14, с. 402]. У цьому пасажі знаходимо не просто заклик до наукової пильності, а й вказівку на ту ж феноменологічну редукцію, яка змушує зосередитися на сутності твору, знехтувавши домінуючою риторикою та власними перевагами.

Д. Чижевський «ближче» підходить до «Шинелі» М. Гоголя цим «шляхом методу повільного читання, єдино правильного методу читання класиків, методу, від якого нас відучила і школа, коли власний наш роздум над твором став непотрібним, бо підручник і вчитель все роз’яснювали, – та й хіба були ми на шкільній лаві досить зрілі, щоб дійсно розуміти смисл художнього твору? – і газета, і детективний роман та інше «легке читання» відучували нас від цього» [14, с. 385]. Бачимо, що Чижевський, слідом за Ф. Шляйєрмахером та В. Дільтаєм, згідно з традицією романтичної герменевтики, реабілітує особистість інтерпретатора, надаючи йому особливих, у т. ч. і феноменологічних повноважень.

Його міркування про герменевтичні процедури багато в чому суголосні з думками В. Дільтає, коли той описував дюрерівських євангелістів. У Д. Чижевського: «Розкриття ідейного змісту твору зємо “інтерпретацією” або “вищою інтерпретацією” твору, бо “інтерпретацією” звать іноді опис тих формальних та змістовних елементів твору, що про них ми говорили вище. Тільки з’ясувавши формальний бік та зміст твору та розкривши його ідейний зміст, ми можемо перейти до того, щоб указати творові та авторові певне місце в історичному процесі розвитку літератури. Це є мета “синтетичного” зображення літературного розвитку. При цьому чималу вагу має питання про періодизацію цього розвитку» [11, с. 18]. Тобто стилістична індивідуальність визначається на тлі її відношення до загального процесу.

Порівняємо з В. Дільтаєм, який спочатку каже про загальні мистецькі поняття, в яких повинно орієнтуватися інтерпретатор, закликає враховувати розуміння темпераментів в епоху А. Дюрера, особливості мистецьких засобів для зображення великих характерів всесвітньої історії, зокрема представлених на полотні персона-

жів, звертає увагу на погляди доби Відродження. Тільки «насамкінець твору Дюрера повинно бути вказане відповідне його індивідуальності місце. Таким чином, скрізь відношення загальних фактів до індивідуального уможливорює аналіз останнього» [3, с. 143]. Так само Чижевський – спочатку виявляє та описує ті риси твору, що відносять його до певної доби, домінуючих стилістичних традицій, а потім уже виокремлює риси індивідуального стилю, які, у свою чергу, лягають в основу нових традицій та хронологічних принципів.

Для Д. Чижевського періодизація історії літератури – не набір статичних схем, а динамічний процес, що вимагає уваги до внутрішніх закономірностей і принципів руху. «Важко переоцінити значення досліджень процесів “переходовості” того надзвичайно делікатного помеж’я, на якому відбувається перехід від однієї літературної доби до іншої, коли тишком вибруньковуються перші несміливі паростки нових художніх стилів, непомітно зароджуються і пробиваються до життя нові художні течії, які витісняють і заміняють старі традиції. Так само цікавий і перебіг згасання старих літературних шкіл та панівних напрямів, що потроху неухильно сходять нанівець, але у масці псевдоперетворень усе ще чіпляються за своє минуле. Живучість епігонських угруповань (спадкоємців попередніх художньо-стильових явищ) у нових, не властивих їм історичних обставинах, як і всякого роду “позагрупові” митці-індивідуалісти – це теж важливі предмети нагального літературознавчого аналізу» [12, с. 242].

Увага до дрібниць виказує в автора певні постмодерністські риси, які, однак, не переходять меж гармонії і смаку. Критикуючи «шукачів впливів», Д. Чижевський сам пропонує величезну кількість нюансів і посилянь, показуючи, що філософські та естетичні категорії, що ними оперують сучасники, здебільшого мають історичний характер, постійно доповнюючись новими традиціями і наголосами. Він, однак, бере на себе професійну відповідальність за представлення філософсько-критичних доктрин як певних герменевтичних моделей (картин). Функціональні особливості «картини в нашій голові» пояснює В. Ліппманн¹ у своїй т.зв. «концепції псевдооточення». Люди реагують своєю поведінкою

¹ Див. розділ «Світ довкола нас і уявлення у нашій голові» з праці «Громадська думка» [17, с. 3–22]. Не зважаючи на те, що «концепція псевдооточення» має масовокомунікаційний характер і пов’язана зі змінами громадської думки, мова йде про загальні особливості людської психіки. Псевдооточення – це те, що існує між людиною та реальним середовищем, в якому живе людина, і створюється переважно засобами масової комунікації. Тобто йдеться про зміну певних уявлень про світ, про «картини в голові», що виступають фікціями, які В. Ліппманн не ототожнює з брехнею, оскільки вони виникають згідно з певним алгоритмом процесу людського засвоєння і розуміння.

на надзвичайно складний навколишній світ, а тому мають потребу цілісного уявлення про нього. Відтак вони вимушено спрощують його у своїй свідомості та, разом з новими емоціями та невпинним розширенням інформаційного поля, постійно переходять від однієї картини світу до іншої, щоразу повнішої та досконалішої.

Систематизуючи погляди на стиль художнього твору, його автора, ідейно-історичний та національно-культурний контекст, Д. Чижевський створює окремі герменевтичні моделі. Так, Чижевський «відкрив» українське бароко. Це означає, що до нього барокові твори в українському контексті належним чином не прочитувалися і не розумілися. На думку Д. Чижевського, мистецтво бароко виступає своєрідним ключем для розуміння питомих рис української культури. Він ламає звичні стереотипи, що, мовляв, барокова культура – винятково католицька чи протестантська, підкреслюючи, що насамперед – це культура синтезу, «сполучення культур середньовіччя (“готики”) та ренесансу» [6, с. 43]. Серед питомих рис бароко Чижевський називає динамізм, потребу трагічного напруження, пристрасть до сміливих комбінацій, боротьби, суворого зображення природи, подекуди тяжіння до натуралізму, намагання схвилювати людину, стремління до перебільшень і гіпербол, кохання у парадоксі, любов до чудернацького, незвичайного, гротеску, прагнення до великих форм, універсальності та всеохоплення. Поруч з визнанням досягнень античності у центрі культури бароко залишається Бог.

«Не треба, одначе, забувати, – пише Д. Чижевський, – що барокове мистецтво та барокова поезія зокрема призначені не для людей іншого часу, а саме для людей бароко» [6, с. 46]. Ця специфіка передбачає знання тогочасних умовностей і символіки з метою вивчення авторів і творів. Чижевський згадує про такі «небезпеки», що загрожують бароковій культурі, як часом завелика перевага зовнішнього над внутрішнім, декоративність, надмірне залюбування в мистецькій грі, переповнення формальними елементами. Все це – стилістичні риси, які виявляються Чижевським у певному комплексі й розуміються як цілісність філософських та естетичних ідей, художніх засобів, що відтінюються характеристиками доби, а також у кожному конкретному випадку – індивідуальністю автора.

Нарешті бароко має виняткове значення для розуміння інтелектуальної історії України. «Це був новий розквіт – після довгого підупаду – мистецтва та культури взагалі. В історії народів епохи розквіту мають не лише суто історичне значення, вони накладають певний відбиток на всю дальшу історію народу, формуючи національний тип, або залишаючи на довгий час пев-

ні риси в духовній фізіономії народу. Так, здається, було і з епохою бароко в Україні. Бароко залишило тут силу конструктивних елементів, які ще збільшив почасти вплив романтики, яка в багатьох рисах споріднена з бароко. Розуміється, конструктивні елементи, які бароко залишило в українській культурі, не всі позитивні, багато з них можна вважати й негативними. Але культура бароко не мало спричинилася до формування української «історичної долі» [6, с. 46–47]. До тези про «історичну долю» ми ще повернемося.

Подібним чином, Д. Чижевський відзначає важливість романтичної доби для розвитку не лише літератури, але всього українського культурного контексту, за умови, що позбавлена державної незалежності нація розвивається з неповною соціальною структурою: «Українська література часів романтики, незважаючи на вузькість своєї літературної продукції, вже наближається до ідеалу літератури “повної”, себто такої, що хоче задовольнити духові потреби всіх суспільних груп» [11, с. 387]. І далі: «Заслуги української романтики – не лише перед українською літературою, а й загальнокультурні: відкриття української народної поезії, пробудження інтересу до української історії; також і вироблення нової літературної «повної» мови виходить поза межі суто літературні, підготовляючи поширення української мови на всі сфери культури. Навіть політичний «утопізм» і максималізм романтиків мав чимале значення у створенні пізніших політичних ідеологій» [7, с. 158]. Д. Чижевський створює герменевтичні моделі для стилістичної ідентифікації та розуміння культурного контексту певної епохи чи національної культури, в яких працює письменник і з'являється художній твір. У такий спосіб він також створює сенс повідомлення, а не лише відтворює його.

Філософія та філософія історії

Д. Чижевський не залишив цілісної філософської концепції. Його діяльність була головним чином спрямована на дослідження, розуміння, інтерпретацію і навіть популяризацію змісту української культури. Включно з відповідями на руба поставлені запитання про те, що це власне таке – українська філософія та література, працюючи над повною картиною їхньої історії у слов'янському й ширше – загальноєвропейському контексті. Ця, умовно кажучи, «надмета», зумовлена відданістю власній національній культурі, не перекреслювала енциклопедизму Чижевського, широті зацікавлень якого годі поставити межі. Його інтелектуальна всеохопність також пояснюється пристрасним прагненням невпинного доповнення загальної картини

світу. До того ж, українська частина його спадщини була безпосередньо пов'язана з ідеєю справедливості, яку треба було відстоювати.

Можемо знайти у Д. Чижевського твердження з різних філософських доктрин, на які він спирається. Його міркування про «абсолютну правду» свідчать про близькість ідеям Гегеля. «Абсолютна правда не може розкритися ні в якому закінченому вияві. Кожен окремих вияв абсолютної правди, тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є неповний і недосконалий відблиск Абсолютного. Ця «неповнота» є причиною змін і боротьби ідей в історії думки» [13, с. 8]. І далі: «Розвиток філософії і є дійсно рух між протилежностями і через ці протилежності до синтези. [...] Такий є рух цих протилежностей і в межах кожної окремої національної філософії» [13, с. 9]. Так само, Чижевський спирається на ідеї Гегеля про те, що історичний процес є «необхідним виявленням світового духу» [2, с. 65], його «ареною» [2, с. 103], «прогресом в усвідомленні свободи» [2, с. 72] окремими «всесвітньо-історичними народами» [2, с. 117]. Відповідно у Д. Чижевського: «Історичний “дух” (це слово вжив зовсім не Гегель уперше, як це часто собі уявляють: його зустрінемо вже у XVIII віці у представників дуже різних течій) виконує свою історичну місію, ніби доручаючи її виконання в окремі епохи окремим народам або їх групам» [14, с. 25]. Як бачимо, нібито методологічна закоріненість Д. Чижевського у гегельянстві межує із звичайним демонструванням спадщини Гегеля.

Насправді гегельянство Чижевського входить у суперечність з його історіософським містицизмом. Поставлене Гегелем діалектичне «питання про поєднання свободи та необхідності» [2, с. 78] розвиваються у нього у твердження про історичну долю людини, народу, класу і партії, яка пов'язує між собою всі елементи суспільно-політичного життя. На думку Д. Чижевського, «філософ історії у своїй термінології повинен підкреслити відношення людини до «надлюдського» і «надіндивідуального» в історії. І тут немає виразнішого та багатшого змістом слова, ніж «доля» – слова, що підкреслює суворий, трагічний і в той самий час колосальний за своїм значенням, могутній у силу своєї захопливості й невмолимо жорстокий характер того, що зв'язує людину, націю й державу не тільки назверх, а й з середини, ув її житті через них самих» [14, с. 10–11]. Оскільки, на думку Д. Чижевського, дуже мало залежить від нас у визначенні власної долі, тому жодне напруження волі і сил не дасть сподіваних результатів. Якщо ж і вдасться якимось чином досягнути поставленої мети, це буде також чимось надзвичайним, ірраціональним,

несподіваним, вищим за людську волю, як і сама доля.

Якщо йти за логікою Гегеля, слід було визнати неісторичний характер українського народу, подібно до африканських, які не виступають «історичною частиною світу» [2, с. 143]. Із цим Чижевський погодитися не міг. Відкидаючи будь-який волюнтаризм чи екзистенціалізм, а також самого Гегеля, він пропонує вести мову про позитивну зміну історичної долі у теологічних термінах, відкинувши в той же час їхній теологічний зміст. Тоді доля буде «милістю (*gratia*) або, як добре казали у старовину, – благодаттю» [14, с. 11]. Доля завжди є невблаганна й сувора, бо «в ній – незмінність, залізна необхідність, або ліпше *безвихідність*. І щастя особисте або національне є жорстока і трагічна доля: бо щастя псує людей, народи; бо щастя ослаблює, бо щастя затемнює інші можливості (нещастя). Натомість – *благодать* змінює невблаганне, хитає постійне, відкриває нові перспективи, інші можливості. Тому кожну зміну долі треба вважати *благодаттю*. В новому новим розцвіте душа людини, дух народу, нація, держава» [14, с. 11]. Чижевський відносить поняття долі й благодаті до «надлюдського», незалежного від людської волі. Він пропонує не боротися з долею, намагаючись вплинути на неї, а приймати її «з високим трагізмом» [14, с. 11] такою, як вона є.

У Гегеля зустрічаємо набагато раціональніший погляд на історичний процес. Народ настільки впливає на власну долю, наскільки відповідає вимогам абсолютного «духу, який діє» [2, с. 121]. Відтак «народи є тим, чим виявляються їхні дії» [там само], тобто вони можуть розвиватися, боротися, змінювати власну історію. Натомість у Чижевського не бажання, не воля перемагає, а благодать у «філософічно-історичному сенсі цього слова. Вона є силою, що розбиває, прориває тісне коло історичної необхідності – сили традиції, минувшини й долі. [...] Доля впаде лише під ударом незалежної від людини благодаті» [14, с. 12]. Людина повинна приймати свою долю. Тоді вона може збагнути, коли настає «свій час» [там само] для реалізації необхідних історичних завдань, «година, в яку можливе буде велике» [13, с. 13]. Так відкриваються для людини історичні можливості для реалізації її надій і прагнень, для реалізації її власної свободи.

Поняття очікуваної благодаті у Чижевського відмінне від раціональної спрямованості міркувань Гегеля. Воно ближче за своїм звучанням до таких поетичних визначень М. Гайдеггера, як «благодать», «блаженство», «звільнення» [5, с. 194], як «абсолютне чекання» на «ніщо», на «непотрібне», на «прибуття» [5, с. 198]. Не можна стверджувати повну узгодженість мислення

Чижевського з головними ідеями Гайдеггера, проте вони близькі за своєю природою. Можемо припустити, що у Д. Чижевського мова йде про спробу практичного застосування (онтичного «приземлення») онтології М. Гайдеггера. Свідому чи мимовільну. Чижевському могла імпонувати не лише культура феноменологічного мислення, але й оригінальна метафорична мова Гайдеггера. Для персональної характеристики Чижевського доречним буде навести його власне означення людини бароко, яка занадто твердо вірила, «що за конкретним стоїть щось глибше, що «все тлінне є лише символ» [14, с. 76]. Феноменологічні алюзії лише підкреслюють бароковість його стилю. Схвильований таємницею людського буття, Д. Чижевський залишається зачарованим красою наявних довкола картин та прихованих за ними ідей, метафор і символів.

М. Гайдеггер закликає людину стати «входом для абсолютного прибуття» [5, с. 194]. Це те саме, що віддатися власній долі та зрозуміти її. Уникнути суб'єктивності при відповіді на головне питання про сенс буття можна дослухавшись до самої істини, чекаючи на її прибуття до нашого світу сушого, в якому ми лише «безперестанку наштовхуємося на предметне і при цьому ранимо себе до крові» [5, с. 194]. Все, що стосується до якогось іншого, потойбічного світу істини і краси, мало для Д. Чижевського величезну притягальну силу. Ствердимо, що його концепція долі як «надлюдської» милостивої долі, як благодаті, що її треба беззастережно приймати, тісно пов'язана з традицією філософської герменевтики, відлік якої у ХХ ст. починається від М. Гайдеггера.

Міркуючи про Т. Шевченка, Чижевський каже про «онтологічне в нації», яке відкривається в естетичній сфері. «Здається, що знов та сама естетична функція з'єднання є тому причиною. Ніяке буття не є буття, що замкнене в собі й у своїм внутрішнім обмежене й ним закінчене. Ні! Кожне буття – здобуває своєї повної реальності тільки у виході своєму поза свої межі. Бо якраз людська творчість, душа людська ще вище над вічним повторенням часової зміни природних явищ, – бо в ній здійснюється надчасове» [14, с. 177–178]. Ці думки нагадують роздуми М. Гайдеггера про природу мистецтва, який казав, що «у творі твориться сама істина» [10, с. 87]; «джерело художнього твору [...], а отже, джерело здійснювально-історичного тут-буття народу, є мистецтво. Це так, тому що мистецтво у своїй сутності є джерелом – особливим способом становлення істини, яка стає завдяки мистецтву суцільною, тобто такою яка здійснюється» [10, с. 107]. Твердження Чижевського про необхідність «виходу поза свої межі» відповідає завдан-

ню віднайдення буття, яке ставить перед людиною Гайдеггер.

Можемо відчуті надмірну емоційну стриманість Д. Чижевського. Він не закликає українських інтелектуалів кинути весь світ до своїх ніг, як це риторично доречніше виглядало б в його час безперервної війни за фізичне виживання нації. Спробуємо краще його зрозуміти, виходячи з інтуїтивної (есеїстичної) інтерпретації В. Липинського, світогляд котрого, на думку Чижевського, багато хто «характеризував як “песимістичний”». Така характеристика є можлива лише тоді, якщо звертаємо увагу на його окремі слова та терміни, ігноруючи найглибші мотиви думки Липинського. Можливість історичних катастроф або трагедій обумовлена якраз тим, що бажання і стремління, що воля людська аж ніяк не є *єдиним* та *рішальним* фактором історичного процесу. Для Липинського історія є безумовно “суд Божий”. Стремління і боротьба людей та націй може бути засуджена на невдачу – це і є катастрофа. Але що торкається історичного процесу в цілому, то філософія історії Липинського є максимально *оптимістична*. До речі, оптимістична є усяка справді релігійна філософія історії» [14, с. 233–234]. Безсумнівно, подібно до М. Гоголя, можна вести мову про особливий релігійний досвід Д. Чижевського. Цей чинник неодмінно, хоч і з обережністю, треба враховувати. Релігійність утримує Чижевського від занурення у феноменологію.

Осмилюючи історію, він пропонує ще низку тверджень дільтаївського звучання про відмінність природничих наук і «наук про дух». «В протилежність до понять природничих наук (математика знову має власні закони будування понять), дослідження в галузі наук про дух та культуру має йти не в *ширину*, а в *височину* або *глибину*» [14, с. 21]. «Ширина» – кількісно-фактологічний аспект, зауваження про «височину» має релігійний підтекст, «глибина» – данина феноменології. Завдяки своїй неймовірній ерудованості та феноменальній пам'яті, «часто скаржився, що негоден забути номери квитків у громадському транспорті» [8], Чижевський завжди подає максимум інтертекстуальності у генезі ідей і понять, йдучи в глибину їхніх значень. Він пропонує вивчати філософський та естетичний зміст явищ культури контекстуально, через їхню пов'язаність з політичними подіями та ідеологічними настроями різних історичних епох.

Адже «історичні епохи мають різні структури, належать до різних структурних типів» [14, с. 22]. Чижевський по-іншому їх називає культурно-історичними епохами, пов'язуючи мистецькі, або ж критично-філософські (інтерпретаційні) стилі з комплексними суспільними

трансформаціями. Він каже, що «найважливішою тенденцією є стремління в кожному періоді з усіма його різними та різноманітними сферами (політикою, мистецтвом, літературою, філософією, побожністю і т. д.) бачити цілість, в якій усі сторони однаково репрезентують той самий культурний стиль. [...] Встановити цей стиль є одне з основних завдань історичного дослідження, і історик, досягаючи цієї мети чи наближаючись до неї, не вигадує, не утворює певну картину, а відкриває ту цілість образу епохи, яка в цій епосі дійсно заложена, яка належить образу історичної дійсності» [14, с. 27–28]. Однак тут нема місця вульгарній соціологізації. «Теорія культурних хвиль» [14, с. 31] Д. Чижевського виходить з модерністських прагнень стилістичної оригінальності. Його історія стилів тісно пов'язана з історією ідей, що фактично робить історію літератури та історію філософії однією спільною історією.

Попри частково гегельянське ¹ ставлення до історичної взаємодії критично-філософських стилів, чи то виходячи з різних ідеалів краси:

між ідеєю і формою (відповідно за Платоном та Аристотелем), чи – з протиставлення раціонального та ірраціонального ², Д. Чижевський не робить наступного необхідного діалектичного кроку після покладання тези та антитези – синтезу. Це означає, що він не ставиться до історії ідей як до певної «закритої (якщо не конче телеологічної) системи» (Г. Грабович) [9; 54], зосереджуючись на окремих авторах, текстах і дискурсах. З феноменологічної точки зору це означає, що автор філософського або літературного твору у процесі творчості здійснює своєрідну стилістичну актуалізацію ідей, художніх засобів, композиції тощо, які інтертекстуально можуть бути відомі в історії, проте не більше як матеріал для мистця. Таким чином, стиль для Д. Чижевського – це визначальна модерністська характеристика філософської чи естетичної вартості твору, конституційованого автором. Не лише читач / інтерпретатор конститує твір, згідно з принципами рецептивної естетики, але спочатку це робить автор щодо всіх наявних мовних засобів, які опиняються в його розпорядженні.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи». – 548 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Філософія історії / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука. – 479 с.
3. Дильтей В. Описательная психология / В. Дильтей. – СПб. : Алетейя, 1996. – 160 с.
4. Дмитро Чижевський і світова славістика. Матеріали наукового семінару // Славістика. – Т. 1. – Дрогобич : Коло, 2003. – 444 с.
5. Есеїстичний семінар. Методичні матеріали до курсу «Основи герменевтики» / упоряд. С. Квіт. – К. : Могилянська школа журналістики, 2004. – 225 с.
6. Нариси історії української літератури і критики М. Гнатюка (1941), Д. Чижевського (1941–49), М. Глобенка-Оглоблина (1949), А. Ковалівського (1926). – Мюнхен : Український Вільний Університет, 1994. – 885 с.
7. Петров В., Чижевський Д., Глобенко М. Українська література ; Мірчук І. Історія української культури / В. Петров, Д. Чижевський, М. Глобенко, І. Мірчук. – Мюнхен-Львів : Фенікс ЛТД, 1994. – 380 с.
8. Прицак О., Шевченко І. Пам'яті Дмитра Чижевського (23 березня 1894 р. – 18 квітня 1977 р.) / О. Прицак, І. Шевченко // Кіровоградська універсальна наукова бібліотека ім. Дмитра Чижевського [Електронний документ]. – Режим доступу: <http://library.kr.ua/elmuseum/chizhevsky/pritsak.html>
9. Фізер І. Про гадане гегельянство Дмитра Чижевського в його «Історії української літератури» / І. Фізер // Магістеріум. Літературознавчі студії. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – Вип. 21 – С. 54–56.
10. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – М. : Гнозис, 1993. – 333 с.
11. Чижевський Д. Історія української літератури / Д. Чижевський. – Нью-Йорк : УВАН-НТШ, 1956. – 511 с.
12. Чижевський Д. Порівняльна історія слов'янських літератур / Д. Чижевський. – К. : Видавничий центр «Академія», 2005. – 288 с.
13. Чижевський Д. Філософські твори: У 4 т. / Д. Чижевський. – Т. 1. – К. : Смолоскип, 2005. – 400 с.
14. Там само. – Т. 2. – 264 с.
15. Там само. – Т. 3. – 455 с.
16. Там само. – Т. 4. – 374 с.
17. Lippmann W. Public Opinion / W. Lippmann. – New York : Free Press Paperbacks, 1997. – 272 p.

S. Kvit

DMYTRO CHYZHEWSKY'S HERMENEUTICAL STRATEGY

The article deals with a phenomenological basis of the interpreting activity of Dmytro Chyzhewsky as a key for understanding of his historical-philosophical, historical-literary activity and philosophy.

Keywords: phenomenology, philosophical hermeneutics, history, literature, philosophy, Husserl, Heidegger, Gadamer, Hegel.

¹ І. Фізер вважає, що «це твердження було нав'язане не Г. В. Ф. Гегелем, а Г. Вольфліном» [11, с. 56].

² Історію європейських літератур згідно з теорією «культурних хвиль» Д. Чижевського яскраво представив Л. Рудницький у курсі лекцій, читаному в Українському Вільному Університеті (Мюнхен) у 1990-х роках.