

Л. В. Губерський

академік НАН України, доктор філософських наук

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЯК СПРАВА МАЙБУТНЬОГО: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА ПЕРСПЕКТИВА ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

Розглянуто історико-філософський доробок видатного українського вченого, філософа Д. І. Чижевського у зв'язку з актуальними контекстами сучасної інтелектуальної думки.

Ключові слова: українська філософія, українське бароко, німецька містика, Сковорода, Чижевський.

Творчість багатьох відомих українських дослідників вітчизняної філософської думки була інтегрована в європейську науку. До таких належить видатний учений ХХ століття філолог-славіст, філософ та історик філософії Дмитро Іванович Чижевський (23.03.1894, Олександрія – 18.04.1977, Гейдельберг). Програмні роботи Чижевського "Філософія Г. С. Сковороди", "Гегель у Росії", "Нариси з історії філософії на Україні", "Історія російської думки", "Невідомий Гоголь" та ін. дозволяють віднести його до найвизначніших дослідників української філософської думки. Д. Чижевський займав провідні позиції у вивченні філософської проблематики в слов'янських літературах, а також історії взаємовпливів російської та німецької філософії.

У Європі Д. Чижевський відомий як засновник центру славістики в Галле і школи славістики в Гейдельберзі. Як учасник низки емігрантських інтелектуальних проєктів, Д. Чижевський підтримував тісні наукові зв'язки з А. Беме, М. Гайдеггером, Е. Гуссерлем, В. Зеньковським, Я. Паточкою, С. Франком, Р. Якобсоном, К. Ясперсом та іншими видатними інтелектуалами ХХ століття. Водночас при безсумнівному визнанні зарубіжними дослідниками внеску Д. Чижевського у розвиток світової славістики, філософської думки роботи вченого лише в останні десятиліття стали широкоступні українському читачеві.

Міркуючи про становлення Д. Чижевського як філософа та історика української філософії, не можна оминати деякі важливі й знакові сюжети з інтелектуальної біографії вченого. Дмитро Іванович здобув ґрунтовну філософську й філологічну освіту в Петербурзькому університеті (1911–1913) та в Імператорському університеті Святого Володимира в Києві (1913–1918), де прослухав курси філософії професорів Василя Зеньковського і

Олексія Гілярова. Після захисту дипломної роботи, присвяченої філософському розвитку Шиллера, в 1919 році Д. Чижевський був удостоєний честі залишитися на посаді доцента філософії в Київському університеті. Проте в квітні 1921 року він прийняв нелегке для себе рішення залишити Україну і нелегально виїхав до Польщі, а потім – до Німеччини.

У 20-ті роки у Гейдельбергу, Фрейбургу Д. Чижевський продовжує філософську освіту, слухає Г. Рікєрта, К. Ясперса, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Р. Кронера та інших відомих німецьких учених. Становлення філософських поглядів Д. Чижевського відбувалось під впливом ідей неогегельянства, неокантіанства, класичної онтології, феноменології Е. Гуссерля, "фундаментальної онтології" М. Гайдеггера, у яких безпосередньо навчався український учений і з якими протягом тривалого періоду часу продовжував спілкування. Звання професора Чижевському було присвоєно на підставі роботи "Філософія на Україні. Досвід історіографії питання". Дослідники визначають цей період як початок самостійної філософської творчості Д. Чижевського, до якого належить формування його міждисциплінарного, компаративного підходу до історії філософії, релігії і літератури в рамках загальної концепції "історії духу".

На 30–40-ві роки ХХ ст. припав розквіт філософської та літературознавчої творчості вченого. Д. Чижевський працює над історією філософії східних і західних слов'ян, порівняльною історією слов'янських літератур, історією української літератури XVI–XIX ст., над великими розділами, присвяченими окремим письменникам і мислителям. У цей період виходять друком основні праці вченого, серед яких "Філософія Г. С. Сковороди", "Гегель у Росії", "Українське літературне бароко. Нариси" у 3-х тт., "Історія української літератури", "Українська філософія", "До проблеми філософської мови і філософії мови" та ін.

Надзвичайно високо оцінювали Д. Чижевського у рекомендаційних листах до вступу на викладацьку посаду в Галльський університет провідні фахівці Європи. Так, професор Макс Фасмер (Берлін) у зверненні до ректора університету Галле підкреслював, що якби вдалося за-

лучити українського професора Д. Чижевського, то слов'янська філософія та історія літератури викладалася б в Галльському університеті на такому рівні, якому міг позаздрити будь-який німецький університет. А професор Е. Гусерль (Фрайбург) у своїй рекомендації так оцінив свого колишнього учня українсько-російського походження: "Я дозволю собі звернути Вашу увагу і всього кола колег, які цікавляться філософією культури, на цю надзвичайну особистість. Він ґрунтовно освічений, самостійно мислячий філософ, виходячи зі своєї славістики, захоплений переважно Геґелем, і в той самий час знаходиться під впливом феноменології, при цьому характеризується гідною подиву широтою вченості, що охоплює різні галузі культури"[1].

Період життя 50–70-х років був одним із найбільш плідних у творчості видатного українського вченого. З ініціативи свого друга декана філософського факультету Г. -Г. Гадамера Д. Чижевський отримав запрошення до Гейдельберзького університету на засновану там кафедру славістики. Д. Чижевський був обраний головою Німецького союзу викладачів славістики, дійсним членом Гейдельберзької академії наук, Хорватської академії наук у Загребі. У 1966 році німецькі колеги Д. Чижевського опублікували на честь 70-річчя Дмитра Івановича ювілейний збірник "Orbis Scriptus", у якому зібрані статті дев'яносто одного учасника на тринадцяти мовах з більше ніж півсотні міст Європи і США. Безумовно, це було світове визнання.

Сьогодні Д. Чижевського відносять до ста найвидатніших представників України за час її існування, а також – до тридцяти найвидатніших філософів і славістів XX століття в Росії. Наприкінці XX – початку XXI століття міжнародні конференції та наукові читання, присвячені пам'яті Чижевського, відбулися у містах України і Європи – Києві, Дрогобичі, Галле, Празі та ін. Їх учасники прагнули об'єднати зусилля дослідників творчого спадку видатного ученого з країн Європи.

Дмитро Іванович відрізнявся широким діапазоном наукових інтересів та глибокою енциклопедичністю. Водночас у лекціях і працях Чижевського (чи то з лінгвістики, чи то з порівняльної історії літератури тощо) завжди присутня філософська тематика. Інтегрований у західноєвропейський освітній, науковий і філософський простір, учений не потрапив під вплив однієї з філософських течій. хоча відомо, що з філософських систем високо цінував феноменологію Е. Гусерля. Філософ Чижевський завжди тягив до власного осмислення тих чи тих проблем та узагальнень. У центрі філософських інтересів вченого була проблематика історії всесвітньої філософії та історії філософії України. Він започаткував історико-філософське українознавство, розглянув

історію філософської думки в Україні як окремий, самобутній напрям розвитку світового історико-філософського процесу, обґрунтував її методологічні засади і періодизацію. Як історик філософії Чижевський здійснив глибоке дослідження впливу Геґеля і німецької філософської традиції на слов'янський культурний світ. Йому належить фундаментальне дослідження філософії Григорія Сковороди, мислителя, з іменем якого пов'язують один з найвищих злетів філософської думки східнослов'янських народів. Чижевський вважав, що філософія є усвідомленням народом своєї культурної самобутності і розвиток філософії розглядав передовсім як розвиток духовної історії.

Відомого "мисленника" Григорія Сковороду Дмитро Іванович характеризував як "останнього поета і філософа українського барока". Праця Д. Чижевського "Філософія Г. С. Сковороди" вийшла друком у Варшаві в 1934 році [2]. Її зміст складається з "Передмови" і семи розділів: "Вступ", "Підстави", "Метафізика", "Антропологія", "Етика", "Містика", "До джерел Сковороди".

У "Передмові" автор з самого початку зазначає, що за характером та дослідницьким інструментарієм представлена читачеві робота відрізняється від попередніх досліджень. Основне її завдання – "систематична аналіза" "науки Сковороди", щодо якої "між дослідниками немає ніякої єдності" [3]. Більшість праць, присвячених Сковороді, наголошує Чижевський, написані в описово-біографічному жанрі, але шлях біографічного дослідження обмежений і дійти до пізнання "джерел" думок Сковороди його не достатньо. Тому мету дослідження вчений визначає так: "дослідивши систему думок Сковороди в її єдності та цілісності, ми зараз помітимо, яку саме групу західних мисленників він нагадує, до якої духовної течії треба його зарахувати. І хоч ми не можемо з повною певністю встановити "залежності" Сковороди від цієї групи мисленників, та для пізнання самого Сковороди це зближення дасть нам, як побачимо, немало, та, власне, відкриє перед нами вперше такі боки філософії Сковороди, на які ніхто з дослідників не звертав уваги" [4]. Такою духовною течією Заходу, близькість до якої світогляду Сковороди підмічає Чижевський, є так звана "німецька містика". Тому в праці про Сковороду вчений розширює своє завдання і звертається до аналізу думок німецьких містиків (Екхарта, Тавлера, Франка, Беме, Вайгеля та ін.), яка, на його думку, не завершена. А також залучає до розгляду інших представників слов'янської містики – українців Величковського та Гамалію, чехів Щітного, Коменського, Бريدеля, польського містика Скелеуса – у такий спосіб накреслюючи "основні провідні лінії для характеристики слов'янських містиків узагалі" [5].

У "Вступі" Чижевський уточнює проблематику дослідження. Він констатує, що у каталогі наявних на той час досліджень спадку Сковороди (більше 250) існують значні розбіжності у визначенні витоків і характеристики його філософії до вкрай протилежних. Міркуючи про те, в чому ж причина таких протилежних оцінок та інтерпретацій, Чижевський сам ставить питання: "Чи не базується ця розбіжність ... на тому, що Сковорода був дух, який усе приймав, усе сполучував або ліпше усе змішував, усе зливав у одне? Чи не був він один із тих, що не є нічим певним, бо хоче бути всім разом? Чи не значить це, що він був лише к у р і з о м, а ніяк не ч у д о м у історії українського духа? Але як тоді з'ясувати внутрішню єдність його особистості та його життєвого шляху? Як з'ясувати його глибокий вплив на сучасників, на той факт, що українська духовна історія все, як зачарована, повертається до "Сковородинства"?..." [6]. Задля цього треба шукати внутрішньої єдності в ідеях Сковороди, яка не зводилась до виявлення впливів, а випливала б з глибини його власного духа. Вирішення такого складного завдання можливо на засадах виявлення "с п о р і д н е н о с т і" представників німецької містики зі Сковородою. Цим пояснюється єдність структурної побудови всіх розділів праці: "Цим шляхом, – пише Д. Чижевський, – ми йдемо в кожній главі. Спершу дослід системи думок Сковороди. Далі – спроба визначити його місце в історії української та всесвітньої думки" [7].

Розділ книги "Підстави" спрямований на аналіз загальних принципів і засад "філософської системи" Сковороди. Чижевський зазначає, що мислитель є представником античної форми діалектичного мислення, основними елементами якого є "антитетика", відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті, та принцип коловороту. "Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі Сковороди", – пише Чижевський. І надалі, в кожному розділі своєї праці він дає відповідну до частинчення та світогляду Сковороди характеристику антитетичної системи. У "Підставах" Чижевський простежує спорідненість антитетичного думання в історії світової філософії й особливо в німецькій містичності нових часів (Тавлер, Франк, Етінгер) зі Сковородою. Висновок такий: "Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилеві, ... його думки просякнуті переконаннями у протирічності світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як будемо бачити далі) часто лише антитетичні формули, що звертають увагу не на глибоку внутрішню протирічність буття, не на протиріччя в речах, а на протиріччя між речами. ... Але якщо Сковорода не скрізь досягнув останньої глибини думки, то проте він хоче бути і є

"діалектик", і лише як представника діалектичної містики ми можемо його зрозуміти" [8].

Свої думки про діалектичний рух усесвіту Сковорода вдягає у символічне вбрання. Найулюбленішим символом діалектичного руху є коло. Коловий рух Сковорода символізує математично ("Двоица, Троица"), як символи кола (символи символу) у мислителя зустрічаємо не лише множину можливих круглих об'єктів, а й символи змія, сім'я, зерна, що свідчить про повернення Сковороди до старовинної традиції. Чижевський вдається до "аналізи" цієї традиції від орфіків, Платона, Прокла, християнства і ренесансу, до відродження символіки кола і коловороту в німецькому ідеалізмі й містичній поезії. Особливістю символіки кола Сковороди, зазначає Чижевський, є його подвоєння, виявлене у символі змія: "... з одного боку, коловий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі мети, потреб поза межами себе самого. З другого боку – це є невпинний, невтомний рух обмеженого, недосконалого буття – людської душі, що ніколи не може заспокоїтись, шукаючи та не знаходячи чогось у собі самій" [9]. Таке саме подвоєння зустрічається й у німецьких містиків, у чому Чижевський убагає спорідненість зі Сковородою.

Ще один важливий принцип філософії Сковороди, не конче зв'язаний з діалектичним мисленням – це його "символізм". Чижевський звертає увагу, що зрозуміти символіку можна лише на ґрунті символіки отців церкви і бароко. Символіка Сковороди виявляється у постійному зверненні від ідеальних, абстрактних, загальних предметів до конкретного – до життя, природи, мистецтва, релігійної традиції. Жодного символу не можна розуміти однозначно, в одному сенсі і це є позитивна риса символічного пізнання, тому що змушує інтерпретувати, аналізувати, сприймати об'єкт пізнання не пасивно, а за допомогою активності нашого духа. Філософічний стиль Сковороди Чижевський розглядає як поворот від форми мислення в поняттях до мислення в образах та через образи, від термінологічного вжитку слів до символічного.

Сковорода приспособлює філософську термінологію до свого стилю думання. Символ, образ вимагає багатозначності й джерела такого представлення знаходимо, як показує Чижевський, у досократиків. "Символічна форма мислення має в Сковороди тенденцію захопити цілу сферу думки, прийнявши в себе все поняттєве, "сухе", стисле, термінологічно окреслене... Сковорода не є "український Сократ", – бо для Сократа характеристика – поруч із етичним патосом – якраз висока оцінка раціональної форми. Сковорода може скоріш назвати "українським досократиком", що, однак, посідає ввесь складний філософічний інструментар після сократівської філософії,

але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й будує з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмисловні, ані без вартісні" [10]. Врешті-решт увесь світ з усіма явищами природи і культури Сковорода інтерпретує символічно. Чижевський розглядає символізм Сковорода у зв'язку з символічним мисленням бароко і романтизму та зазначає, що думки Сковорода у цьому ряді займають лише підрядне місце, але "їх значіння в українській духовній історії, саме тому, що вони стоять і в цьому ряді розвитку світової думки, першорядне та величезне. Не стоячи в генетичному зв'язку з українськими романтиками XIX віку, Сковорода висловлює низку думок, що їх ми зустрінемо і в Куліша, Костомарова, П. Юркевича, та, може, навіть у Потебні, – в цьому типовість і характеристичність постаті Сковорода для української духовної історії..." [11].

Чижевський підсилює свою аргументацію дослідом джерел, збірок західного походження, відомих в Україні та Росії тих часів, які мали безпосередній вплив на Сковорода. Особливо виділяє збірку "Symbola et emblemata selecta", видрукувану за наказу Петра I в Амстердамі 1705 року, переглянувши яку можна знайти більшість символів, що зустрічаємо в Сковороді. Також учений надає цілий каталог "символічних та емблематичних творів" релігійного характеру до половини XVIII ст., що могли мати посередній чи безпосередній вплив на філософію і поезію Сковорода. Чижевський зараховує Сковорода до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу. І хоча його малюнки – всевидюче око, голуб на скелі серед моря і Ноїв ковчег – стоять у традиції емблематики нових часів, але найцінніше – це десятки і сотні власних емблематичних образів Сковорода, які "розсіпані" по літературним творам мислителя.

Символічну інтерпретацію Сковорода більше прикладає до Біблії. Він сам називає себе "любителем" Біблії і не лише вихваляє її, а й дає теоретичні міркування про суть Святого Письма та методи його витлумачення. Біблія є символічний світ у його концепції трьох світів, вона має подвійний характер і є шляхом до пізнання Бога, нижчими щаблями драбини, що веде нагору. Проте треба відрізнити зовнішню форму і внутрішній зміст, літеру і дух, наголошував Сковорода. Аналізуючи його тексти, Чижевський показує, що Сковорода на загал стоїть на позиції "старохристиянської екзегези" і його "зняття", негачія, відкидання зовнішньої форми, "лушпиння" є доступом до внутрішнього сенсу. "Коли ж дехто робив спробу в його різних формулюваннях щодо "зовнішності" Біблії бачити вплив раціоналізму XVIII віку та просвіченості, ... або навіть твердив,

що Сковорода є борцем проти християнства, то це могло робитися лише на основі повного незнання історії християнської теології", – заключає Чижевський [12]. Підстави для такого висновку вченому дав аналіз історії християнської екзегези, який виявив деякі явища, що нагадують Сковороду [13]. Також паралельно Чижевський розглянув вплив думки отців церкви на німецьку містику після реформації та особливо виділив спорідненість ідеї трьох світів Сковорода з Беме, Коменським та ін. Отже, у Сковороді сполучуються, на думку Чижевського, "обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містики нового часу" [14].

Третій розділ праці "Метафізика" Чижевський приділяє обговоренню метафізичних думок Сковорода в оптиці характерного для мислителя "монодуалізму". Метафізика Сковорода передовсім пов'язана з його релігійною позицією, тому найбільш сильні в ній теологічні позиції. Матерію і весь матеріальний світ Сковорода означає суто негативно, причому використовує безліч окремих означень, підкреслюючи ілюзорний характер матеріального буття. Проте несамостійна, позбавлена дійсного буття матерія є вічною. Але вона лише зовнішнє, "лушпиння", яке прикриває внутрішнє, субстанцію, правдиве буття. Розрізнення двох світів, наголошує Чижевський, є одна з найулюбленіших тем Сковорода. Відношення між внутрішньою і зовнішньою природою таке, як між символом і сенсом. Це відношення є разом найбільша різниця та найтісніша нерозривність. Дві природи сполучені одна з одною "без змішання, але й без розділення". Ця думка повністю відповідає антитетичному стилю мислення Сковорода. Таку "незмішану" й "незлиту сполуку" двох природ можна знайти в усіх трьох світах – у великому, мікрокосмі та символічному світі Біблії – і вона здається Сковороді одною з найважливіших вартостей життя. Питання про відношення Бога і світу Сковорода розглядає традиційно з позиції християнської теології, тому Чижевський не робить детального дослідження джерел його метафізики і заключає, що в цілому і за змістом, і за формою його науки мало оригінальні [15]. Те, що вирізняється і підкреслює симпатії Сковорода до символічного мислення, є "тенденція висувати символи Бога на перший план науки про Бога". Дуалізм системи світу Сковорода не має в собі дуже оригінальних місць, вважає Чижевський, і тому наводить деякі приклади дуалістичних образів в містиці середньовіччя і нових часів, не вдаючись до детального розгляду історичної традиції. Водночас Чижевський убачає нерозвиненість у Сковороді науки про "Софію", "Премудрість божу". І хоча сама ідея "софійного" характеру світу, його ідеальних зв'язків, краси і гармонії була не чужа Сковороді, він не виклав її систематично на від-

міну від східної містичної традиції, в якій ця ідея відігравала найважливішу роль. Пояснює Чижевський цей факт відсутністю вираженого впливу таких ідей на українське духовне життя. Натомість образ рослини, як один із основних метафізичних образів, що символізує рух світу та його життя, знайшов використання і в метафізиці, і в антропології Сковороди. Чижевський характеризує цей образ як найбільше вживаний у християнській традиції і по-новому представлений у філософії німецького ідеалізму (життя рослини є символом життя всесвіту у Шеллінга і життя духу в Гегеля) і показує спорідненість ідей Сковороди про органічність і гармонійність світу з ідеалістичною традицією.

Наступні четвертий і п'ятий розділи праці заявлені як вчення про людину – відповідно "Антропологія" та "Етика". Загалом людина стоїть у центрі уваги вчення Сковороди, тому метафізичні теорії є лише тими шляхами, які ведуть до його антропології та етики. Людська істота, як і все у світі, є подвійна – зовнішнє тіло і внутрішня, дійсна людина – "истинный человек". Пізнання є першим засновком на шляху розкриття таємниці сутності дійсної людини. Проте етична наука Сковороди, зазначає Чижевський, "знає пізнання лише як підпорядковану чесноту" [16], тому напевно чи можна говорити про гностичні елементи у світогляді Сковороди. Ідея "внутрішньої людини" широко вживана і одна з найбільше розповсюджених і в християнстві, і в античній, і в сучасній містиці. Сутня, дійсна людина надіндивідуальна, вона тотожна з Христом (з Богом), усі люди тотожні в Христі, ця думка виходить за межі філософії Сковороди.

Сковорода протиставляє "внутрішню людину" не лише тілу, а й "поверхній" психічного життя, відрізняє її від глибини, що називає "серцем". "Однак уявлення про "серце", – пише Чижевський, – є, скоріше передумова антропології Сковороди, ніж дальше уточнення та розв'яз ідеї "внутрішньої людини". "Серце" є корінь усього життя людини, вища сила, що стоїть поза межами й душі й духа, – шлях до "дійсної людини" веде через "переображення душі в духа, а духа – в серце" [17]. Сковорода хоче з різних боків ближче підійти до сутності серця, тому багато уваги приділяє цій думці. Серце є божественне в людині, у філософії середньовіччя характеризується як "душевна іскра", іноді серце є і раціональний принцип – думка, сім'я. Але наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення у бік містичного, символічного, зауважує Чижевський. Серце – принцип, що своїм напрямом визначає поворот людини до Бога чи від Бога. Тому-то Сковорода в душі своєї антитетички вирізняє два серця: старе, темне, тілесне з одного боку, й нове і чисте – з іншого. Чижевський підні-

має джерела "науки" про серце від Старого Заповіту, схоластики і заключає, що часто, як і в Сковороди, серце розуміється без деякого емоціонального забарвлення. Останнього виміру більшою мірою набуває у передромантиків і в німецькому романтизмі. Чижевський акцентує на особливому значенні "філософії серця" з XVII століття для української літератури, а в XIX столітті зустрічаємо емоціоналізм у представників українського духа – Гоголя, Куліша й Юркевича в етиці, філософії релігії. Вписаність ідеї серця Сковороди у контекст світового історико-філософського процесу для Чижевського очевидна: "Коли згадаємо про емоціоналізм у сучасній європейській філософії (Шелер), то почнемо уважніше ставитися до початків емоціоналізму Сковороди" [18].

Глибину "серця" Сковорода називає "безоднею". "Тим самим, – вважає Чижевський, – він наближається до всіх пізніших наук про "підсвідоме", або ліпше "позасвідоме". Він одрізняється, правда, від багатьох із пізніших представників "філософії підсвідомого" тим, що для нього душевна безодня серця зовсім не є темна глибина, джерело лише злого та ненормальних збочень. Глибина душевна – подвійна: зла та добра, темна та світла. Може ліпше було б говорити про дві безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)" [19]. Чижевський підкреслює оригінальність і систематичність вживання слова "безодня" для характеристики людського буття, що вигідно вирізняє Сковороду в межах містичної традиції, подібним мотивом в якій є "ненаситність" духу. Людина – "мікрокосм", "око його серця" відбиває в собі весь світ. Наука про мікрокосм для Сковороди "само собою зрозуміла" і він не зупиняється на ній довго. Чижевський зазначає, що поняття "мікрокосм" є натуралізоване містичне поняття і віддає належне залученню лише тих моментів традиції цього поняття, які могли "зробитися приступні Сковороді" [20].

Пізнання в науці Сковороди переходить безпосередньо в етичну практику та в містику. "Етика Сковороди, – пише Чижевський, – сконцентрована цілком коло аскетичних та містичних ідей: наука про спокій, конкретна наука про чесноти, відношення до світу є типово аскетичні думки; цілком ясно висловив Сковорода науку про обожнення, не менш ясно використав він і символіку злиття з Богом і символіку еросу; у згоді з містичною антропологією самого Сковороди та з традиціями містичної етики стоїть і характеристична для Сковороди наука про "нерівну рівність" [21].

Чижевський задається питанням: яке місце займає Сковорода в українській культурі нашої сучасності, яка в ній його функція? Це питання він ставить не пафосно, а в зв'язку із поширеною дослідницькою тенденцією розглядати життя й науки Сковороди на тлі лише російського

XVIII століття і його культурних традицій, "цілком ігноруючи життя українське", і розв'язує його в іншій оптиці, ніж попередні дослідники "сковородинства". Чижевський розкриває безпідставність багатьох суджень щодо оцінки джерел і вимірів філософського і літературного спадку Сковороди. "В житті і творчості Сковороди ми зустрічаємо виключно елементи українські, а не російські, — наголошує і аргументує свою думку Чижевський. — Значна роля західних елементів (див. всю нашу працю!) в духовному світі Сковороди не знайде собі паралелі в Росії т і х часів; до того західні впливи в Росії є, здебільшого, впливи "просвіченості", переважно французької, до якої Сковорода ставився з різким засудженням. Через зах.-європейську культуру Сковорода зв'язаний із античністю, що для Росії не грає в тих часах ніякої сутньої ролі; античність та її синтез або механічне змішування античних елементів із християнськими вяже Сковороду з українським бароком..." [22]. Дійсно, містичні течії в Росії зростають лише в останній третині XVIII століття, коли Сковорода є вже сформована особистість, а як письменник він визнає свій зв'язок із київською школою, Києво-Могилянською академією.

Ще один закид робили попередні Чижевському дослідники мови Сковороди: що він нехтує українською народною мовою, а використовує суміш "славянщини і російщини". Детальніша аналіза мови, зауважує лінгвіст Чижевський, показала, що в мові Сковороди українських елементів сила. "А вимагати від Сковороди, щоб він уживав народної мови в н а у к о в и х творах д о т о г о, як ця народна мова пережила свій розквіт як мова п о е т и ч н а у творах Котляревського, Шевченка та Куліша, — це значить забувати всяку історичну перспективу та всяку історичну справедливість" [23]. Українська літературна мова часів Сковороди є церковнослов'янською, але своєрідної "української редакції", вона не чужа мова Україні, а з мовою і стилем тодішньої російської літератури — нічого спільного, заключає Чижевський.

Сковорода і тема "мандрівника" цікавлять Чижевського з боку характеристичної для самого філософа парадоксальності думання: як сполучає тез, що життя є мандрівка та визнання прив'язаності людини до рідного краю, до свого народу, свого часу, які входять у Сковороди до поняття "покликання". "Поворот додому" Чижевський витлумачує в національному розумінні. Правда конкретизує: "національний "поворот додому" не був для Сковороди останньою, найвищою метою, але метою також він не був, не міг бути ні для кого за панування просвіченості, просвіченського космополітизму, й до пробудження національної думки в романтиці. Але Сковорода говорить те, що лише й можна було сказати, коли саме браку-

вало (теоретичних) підстав для обґрунтування національної проблеми: всі національні форми життя рівноварті, бо в усіх них може виявитися вічний сенс життя" [24].

Аналізуючи питання місця Сковороди в українській культурі Чижевський пише, що вплив його на українських письменників мінімальний, українські романтики не читали Сковороди (навіть П. Юркевич), тому з повним правом можна говорити про необхідність "знову відкривати Сковороду" [25]. "Сковорода є останній представник українського духовного барока, з другого боку, він — український "передромантик"; але бароко та романтика — саме ті періоди духовної історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток. Отож Сковорода стоїть у центрі української духовної історії..." [26].

У невеликому за обсягом, але узагальнюючому шостому розділі "Містика" Чижевський почасти підсумовує результати свого дослідження у попередніх розділах "усіх основних думок", які доводять містичний характер філософської системи Сковороди, міркує про містичний досвід самого "мисленника", а також розбирає його літературний досвід як містичного поета. Сьомий і останній розділ книги позначений "До джерел Сковороди". У коротких і дуже важливих замітках цього розділу, які стосуються аналізи тих книг, якими міг послуговуватись Сковорода у залученні до філософування і які складають джерельну основу його філософської системи, Чижевський підкреслює, що близькі відносили Сковороди до основних трьох філософських та релігійних традицій (схарактеризованих ученим у всіх попередніх розділах), а саме — платонізму, отців церкви та німецької містики, є цілком реальними в обставинах тодішньої України. Це обґрунтування основного висновку Чижевського: "Сковорода де в чому випереджає пізнішу романтику (українську та західну), ... він є найцікавіший слов'янський «передромантик»" [27].

Можемо оцінити внесок Д. Чижевського у вивчення філософської думки Григорія Сковороди як вагомих і помітних. Проведений ученим у книзі "Філософія Г. С. Сковороди" сумлінний фаховий текстологічний аналіз виявив глибинну "спорідненість" світобачення Сковороди з ідеями християнського містицизму в його німецькому варіанті, що дало змогу піднести вітчизняне "сковородинознавство" на якісно новий рівень. Встановлення факту впливів трьох європейських філософських та релігійних традицій (платонізму, отців церкви та німецької містики) дало змогу прояснити ряд "темних" місць у текстах українського філософа, зокрема, його символічну систему. Але при цьому для Чижевського формальний аналіз тексту був значимий тільки як шлях до відкриття сенсу і сам по собі неможливий без аналізу творів у контексті історичного розвитку

національної літератури і – ширше – у просторі європейської культури. На що постійно автор звертає увагу читача. Розуміння філософії як самоусвідомлення народом своєї культурної самобутності стало для Чижевського основою дослідження історії української філософії.

Якщо узагальнити, то безсумнівна цінність досліджень Чижевського в галузі історії полягає власне у постановці проблеми існування української філософської думки як окремої галузі європейської філософської традиції та обґрунтування її загальної концептуальної схеми.

Наразі вивчення історико-філософського доробку Чижевського важливе у вимірі інтеграції вітчизняних історико-філософських досліджень у європейський і світовий науковий простір та критики уявлень про ізолюваність української філософської традиції. Як історик філософії вчений одним із перших звернувся до питання про існування філософських рефлексій у духовній культурі тих народів, які традиційно розглядалися і сприймалися як "нефілософські" (приміром східні західні слов'яни), які лишилися осторонь магістрального шляху розвитку світової філософської думки. Він обстоював ідею багатовимірності культурно-історичного розвитку, надаючи великої ваги впливам західної філософської традиції, але водночас застерігаючи проти абсолютизації цієї традиції як універсального еталону.

Хоч як високо не оцінював Чижевський роль і місце Сковороди у розвитку української філософської і культурної спадщини, але вчений був переконаний, що Україна ще не подарувала світові свого великого філософа, оскільки за всю свою історію вона жодного разу не була цариною появи нового напрямку, який би поширився в інших країнах і вплинув на розвиток їх національної культури. Чижевський писав, що українська філософія – це справа майбутнього. Сподіваємося, що розвиток сучасної світової культури, складовою частиною якої виступає й українська, і є тим згадуваним майбутнім Чижевського.

ЛІТЕРАТУРА

1. Д. И. Чижевский. Избранное. В 3 томах. Том 1. Материалы к биографии (1894–1977). // Составители: Владимир Янцен, В. Валявко, В. Кортхаазе. – Издательство Русское Зарубежье, Русский путь. – 2007. – 877 с. – Часть IV. – С. 679.
2. Тема бароко виникає в роботах Чижевського наприкінці 20-х років: в 1929 році виходять одразу чотири статті

про Сковороду російською та німецькою мовами, а в 1934 році у Варшаві виходить книга Чижевського українською мовою "Філософія Г. С. Сковороди". В Україні за останні роки перевидавалася два рази: Чижевський Д. Філософія Сковороди. Харків, 2003; Чижевський Д. Філософські твори у чотирьох томах. Київ, 2005. Т. 1. С. 163–388.

3. Дмитро Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди. // Праці українського наукового інституту. Том. – XXIV. Серія філософія, книга 1. – Варшава. – 1934. – 224 с. – С. 3.
4. Там само.
5. Там само. – С. 4.
6. Там само. – С. 6.
7. Там само.
8. Там само. – С. 15.
9. Там само. – С. 23.
10. Там само. – С. 26–27.
11. Там само. – С. 32.
12. Там само. – С. 54.
13. Там само. – С. 54–56.
14. Там само. – С. 57.
15. Там само. – С. 87.
16. Там само. – С. 105.
17. Там само. – С. 111.
18. Там само. – С. 114.
19. Там само. – С. 120.
20. Там само. – С. 124–128.
21. Там само. – С. 181.
22. Там само. – С. 174–175.
23. Там само. – С. 175.
24. Там само. – С. 177.
25. Там само. – С. 179.
26. Там само.
27. Там само. – С. 208.

Губерский Л. В. Украинская философия как дело будущего: культурно-историческая перспектива Дмитрия Чижевского. Рассмотрено историко-философское наследие выдающегося украинского ученого, философа Д. И. Чижевского в связи с актуальными контекстами интеллектуальной мысли.

Ключевые слова: украинская философия, украинское барокко, немецкая мистика, Сковорода, Чижевский.

Hubersky L. Ukrainian philosophy as a matter of the future: Dmitry Chizhevsky cultural-historical perspective. Considered the historical and philosophical heritage of the outstanding Ukrainian scientist, philosopher D. Chizhevsky in connection with the actual context of intellectual thought.

Key words: Ukrainian philosophy, Ukrainian baroque, German mysticism, Skovoroda, Chizhevsky.