

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

3' 2009

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Феномен
радянської філософії

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БІЛИЙ
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Микола КИСЕЛЬОВ
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Ірина ДОБРОПРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Сергій КРИМСЬКИЙ
Марія КУЛТАЄВА
Василь ЛІСОВИЙ
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Авенір УЙОМОВ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО
Наукові редактори
тематичного випуску
Марина ТКАЧУК
Сергій ПРОЛЕЄВ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Валентина ЛУКОНІНА
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78
E-mail: f_dumka@ukr.net

Дизайн обкладинки

Є. Льницького

Технічний редактор

Т. Шендерович

Комп'ютерна верстка

Н. Коваленко

Підписано до друку 22.07.2009.
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 12,68. Обл.-вид. арк. 12,24
Наклад 550 прим. Зам. № 2462

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серії ДК №544 від 27.07. 2001 р.

Зміст

До читачів	4
ФЕНОМЕН РАДЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ	5 <i>Мирослав Попович (Київ)</i> . Про філософську культуру країни на ім'я «СРСР»
Візі	16 <i>Валентин Гусєв (Київ)</i> . Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистенціалізм 20 <i>Олег Білий (Київ)</i> . Самоцензура і філософський дискурс 22 <i>Роман Кобець (Київ)</i> . Геть від марксизму! або Досвід заперечення радянської філософії 25 <i>Анатолій Лой (Київ)</i> . «Філософія-покруч» 28 <i>Тарас Лютий (Київ)</i> . Кому потрібна «радянська філософія»? 32 <i>Олег Хома (Вінниця)</i> . Історія зарубіжної філософії в сучасній Україні: радянська «різома»
З історії	40 <i>Геннадій Аляєв (Полтава)</i> . Біля витоків радянської філософії. Богданов contra Ленін: наука проти віри? 53 <i>Петро Йолон (Київ)</i> . Павло Копнін та українська філософська думка 71 <i>Євген Бистрицький (Київ)</i> . Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати 90 <i>Сергій Грабовський (Київ)</i> . У пошуках істини: український неомарксизм 1960—1980-х 103 <i>Михайло Мінаков (Київ)</i> . Tenebrae seu lux ex oriente? Переоцінка радянської філософії в сучасній англо-американській історіографії
Ракурси	117 <i>Віктор Козловський (Київ)</i> . Імануїл Кант у «залізних обіймах» радянської філософії 127 <i>Марина Столяр (Чернігів)</i> . Ієрофанії часу в радянському хронотопі
Перспективи	140 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> . Доторк. Презентація проекту «Усні історії філософів»
ПРО КНИГИ	146 <i>Віктор Малахов (Київ)</i> . Перший погляд на книгу Ганни Горак «Сорок сороків»
НАУКОВЕ ЖИТТЯ	148 <i>Олена Вдовіна (Київ)</i> . Давньоруські історико-філософські читання пам'яті Вілена Горського стають традиційними
Abstracts	151
Вимоги до авторів	156

ДО ЧИТАЧІВ

Хто ігнорує власну історію, той приречений вічно залишатися в її полоні, задовольняючись лише ілюзією руху. Серед головних вад нинішнього філософського дискурсу в Україні маємо майже цілковите ігнорування проблеми його генеалогії, безпосередньо пов'язаної з реаліями радянської доби.

Ідеться не лише про відповідну тематичну лауну в царині історико-філософських досліджень. Через звернення до феномена радянської філософії здійснюється важливе самоусвідомлення сучасного філософського розуму, виявляються витоки багатьох його вад і специфічних рис.

Помилково дивитися на радянську філософію як щось цілком минуле. Її долученість до сьогоденного філософського мислення у різноманітних теоретичних, освітніх, організаційних ефектах, властивих його існуванню, не викликає сумніву. Тому «Філософська думка» вирішила привернути увагу українських інтелектуалів до осмислення радянської філософії як у форматі інтелектуальної історії, так і в безпосередній дотичності до стану і роботи сучасної української гуманітаристики.

Головне завдання ми вбачали не в тому, щоби створити єдиний, завершений образ радянської філософії, визначивши та аналітично опрацювавши всі його суттєві риси. Навіть сам термін «радянська філософія» радше є не чітко визначеним поняттям, а окресленням певного проблемного поля, в якому мають змістовно визначитися «філософія радянської доби» і «марксистсько-ленінська філософія», «советська ідеологія» і різноманітні варіації того самого «радянського марксизму» тощо. В цьому разі мета полягає не у створенні однієї концепції, а в започаткуванні зацікавленого та конструктивного діалогу, до якого б долучилися інші гуманітарії. Нашій гуманітарній спільноті бракує широких, значущих, компетентних дискусій, через які гуманітарне мислення досягло б справжньої інтерсуб'єктивності та нарощувало свій евристичний потенціал.

Ми запропонували висловити своє бачення радянської філософії багатьом представникам різних генерацій філософської спільноти — від «патріархів», переважна частина творчого життя яких збігла за радянської доби, до нинішніх аспірантів. Міркування тих, хто відгукнувся, представлено у першому блоці матеріалів числа. Сподіваємося, що доволі широке розмаїття думок та позицій, що дістали відображення в есеях та статтях, стануть продуктивним початком важливої та корисної для українських філософів розмови.

*Мирослав
Попович*

ПРО ФІЛОСОФСЬКУ КУЛЬТУРУ КРАЇНИ НА ІМ'Я «СРСР»

Наприкінці 1990-х років відомий французький вчений-русист Жорж Ніва організував у Женеві симпозіум на тему «Феномен радянської культури». Гострота цієї тематики стане зрозумілою, якщо ми проведемо паралель між СРСР і нацистською Німеччиною. Що стоїть за словами «культура нацистської Німеччини»? Чи існувала взагалі культура нацизму? Або ж те, що заміщувало у державі Гітлера звичайну культуру, радше належить назвати антикультурою? Якщо ми з достатньою легкістю готові прийняти найрадикальніші негативні оцінки культурного стану Німеччини 1930—1940-х років, то що нас утримує від так само радикальних оцінок так званої радянської культури?

Одним із найцікавіших на цьому Женевському форумі був виступ чудового артиста і глибокого аналітика Сергія Юрського. Він привіз із собою уривки з деяких радянських фільмів з його участю й запитував аудиторію: чи є тут та сама антигуманна тоталітарна культура (або антикультура), яку пов'язують із радянським режимом?

Такі питання можна порушити й стосовно *радянської* філософської культури. І, хоч би що кажи, ми муситимемо визнати (як і у випадку радянської культури загалом), що принаймні деякі її твори та результати можуть бути зараховані до досягнень європейської цивілізації.

Звичайно, існувала радянська філософія, що заслуговує на найжорсткіші та найрадикальніші критичні оцінки.

Щоб відповісти на питання, що являла собою офіційна радянська філософія, слід було б навести тут яку-небудь статтю з теоретичного друкованого органу партії, журналу «Большевик» (після XIX з'їзду КПРС — «Коммунист»). Око ковзає по бездоганим формульним реченням, які не містять жодної думки, доки не насторожить читача певне відхилення від стандарту або критичний закид на чийсь адресу. Так само писали партійні документи, які склалися з «постанов ЦК», ухвалених Політбюро або Секретаріатом (відповідно з грифом «П/. . . » або «С/. . . »), та «основного документа». Існували суворі правила написання таких документів: три абзаци на сторінку, по два епітети до іменника, наприклад, не «глибоке вивчення», а «глибоке, всебічне вивчення». Постанови були лише верхівкою айсбергу, а головним папером був так званий «основний документ», доповідна записка відділу, який «готував питання»; саме у ній містилися всі подробиці, а також були поіменовані критиковані, і залежно від міри винуватості їм призначали покарання у вигляді більш-менш жорсткого формулювання. При повторному розгляді питання про заходи щодо виконання попереднього рішення належало вказати у спеціальній довідці, що у критикованого письменника розсипано верстку чергової повісті, вченому не дозволено присвоювати шукане звання професора тощо — залежно від звичаїв доби могло відбутися й найжахливіше.

Таким був марксизм-ленінізм, так би мовити, у дії. Й були люди, які досконало володіли цією сакральною мовою, можна так сказати, марксистки *конкретні*, оскільки саме у цьому ремеслі продукування *правильних* текстів партійне керівництво вбачало справжню високу теорію. Офіційні філософи, виховані Сталіним ще на початку 1930-х років, академіки М. Мітін та П. Юдін, відрізнялися неймовірною неосвіченістю у будь-якому значенні цього слова; коли Мітіну, вже давно академіку, у МДУ створили кафедру діалектичної логіки, виявилось, що він не може її посісти, оскільки у нього був документ тільки про закінчення хедеру — єврейської початкової школи. В Інституті червоної професури він не стільки навчався, скільки керував різними політичними кампаніями, натомість із 1939 року був директором Інституту марксизму-ленінізму при ЦК ВКП(б) і дійсним членом Академії наук Союзу. Взагалі незрозуміло, де навчався П. Юдін, токар за фахом — закінчив він якийсь там «Ленкомвуз» 1924 року, потім опинився в тому самому Інституті червоної професури на таких самих ролях, що й Мітін, того самого 1939 року став членом-кореспондентом АН, у 1938—1944 роках був директором Інституту філософії АН СРСР й за сумісництвом керував усім книгодрукуванням як директор Об'єднаного державного видавництва СРСР, а також одночасно завідував кафедрою марксизму-ленінізму в університеті. П. Копнін розповідав, що на відміну від Мітіна Юдін мав почуття гумору й розреготався, коли його 1939 року повідомили

про те, що їх обох ЦК висуває в академіки; тому Мітін став академіком, а Юдіну дали всього-на-всього члена-кореспондента (академіка він отримав лише 1953 року). Натомість обидва мислителі пречудово володіли пером, коли треба було викривати чийсь відступи від марксизму-ленінізму, ідейні та методологічні похибки.

Функціонери, здатні писати лише догматичні формульні тексти та доноси явні та приховані, впливали — іноді вирішальним чином — на долі культури країни, саме вони й були втіленням тієї «філософії», якої потребувала влада.

Схарактеризовуючи керівників філософії у ті роки (найвпливовіших адміністраторів та типових філософсько-політичних письменників), доводиться посылатися передусім на дані, що характеризують їхні кар'єри, оскільки решта не є істотною. І це не має бентежити істориків тих часів, оскільки до філософії марксизму в тому її реальному вигляді, в якому вона існувала у тоталітарному та посттоталітарному суспільстві, не належить ставитися як до власне філософії; вона являла собою різновид політичної релігії.

Якщо говорити про філософію як філософську культуру тієї країни, яка мала назву «СРСР», то вона, звичайно, не звідна до офіційної догматики, особливо мізерної за своїм змістом у роки вивершеного сталінського тоталітаризму (1938—1953). Проте варто визнати, що, як і всі гуманітарні дисципліни, філософія була перетворена на якусь подобу богослов'я, що спиралося на сакралізовані тексти «класиків марксизму» і створило бюрократичну мовну культуру. Це й не дивно, оскільки тоталітарний режим перетворив ідеологію комунізму на політичну релігію зі своєю догматикою та своєю інквізицією.

Проведена вище аналогія з богослов'ям, на жаль, може бути продовжена. Як і в кожному віровченні, засади світогляду у догматичному марксизмі становлять канонічні «першоджерела» — сакралізовані незаперечувані тексти «класиків марксизму». До них додані постанови ЦК та особливо важливі тексти доповідей чинної першої особи партії та держави. Вони є джерелом цитат і утворюють вербальний простір, в якому рухається думка віруючого марксиста. Але у марксизмі виникає та сама проблема, що й у будь-якій догматиці, — проблема зв'язку «першоджерел» із сьогоденням та його практичними потребами. «Першоджерела» писали в конкретній обстановці, і їхній смисл стає дедалі менш зрозумілим з плином часу та втраченою контексту. Цитат же завжди можна навирізувати яких завгодно. Виникає потреба у тлумаченні, причому такому, яке має таку саму переконливу силу у віровченні, як і «першоджерела». Так народжується та частина віровчення, яку церковнослов'янською називають *Передання* (латиною *Traditio*) і яка стала предметом богослов'я.

Відзначу, втім, що так само писали теоретичні статті у католицьких *Observatore romano* та *Civilita cattolica*, оскільки такою взагалі є «теорія» та філософія у догматичних, на свій кшталт добре формалізованих системах, опанувати які означає вміти грати у відповідні мовні ігри. Якщо згадати про практику ранньохристиянських Вселенських соборів, то постанови ЦК із загальноідеологічних питань найчастіше схожі на *символи* — формулювання догматів, які містять ретельно відредаговані відповіді на богословські питання, а «основний документ» — на питання, що містять також і *анафематичну* частину.

Коли імператор Константин оголосив християнство державною релігією, він пішов на великий ризик, оскільки поклав на державу відповідальність за тонкощі віровчення, навколо яких у різних християнських центрах точилися запеклі суперечки. Він, на той час ще нехрещений, скликав Перший Вселенський собор і запропонував формулу єдиносутності Трійці, прийняту собором. Перший Нікейський собор ухвалив «Символ віри» (Credo), який у стислому вигляді формулював засади віровчення. Такого Credo у філософії марксизму не було, опертя на філософські «першоджерела», передусім «Анти-Дюринг» Енгельса та «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Леніна, було достатньо непевним у зв'язку зі складністю контексту, в якому ці книги було написано. Навіть за часів дуже ортодоксального Леніна, переконаного в тому, що весь марксизм є монолітним, немовби він «відлитий з однієї брили сталі», марксистські філософські тексти писали дуже різноманітно.

Сталін написав знаменитий четвертий розділ «Короткого курсу історії ВКП(б)» («Про діалектичний та історичний матеріалізм») і зобов'язав ставитися до нього як до символу віри, але ця праця через її жадливу порівняно з «першоджерелами» банальність не могла слугувати марксистським філософським богослов'ям і була негайно забута після смерті «класика». Марксистська філософія повернулася до стану пошуків «символу віри», і з'явилися різні версії, які негайно набували індивідуального авторського характеру й навіть не претендували на сакралізацію та офіційний статус. Виникла невизначеність: треба було чи то приймати філософські різночитання як належне, чи то офіційно затвердити певний новий символ віри. Новий «символ віри» не було прийнято — не та, що 1937 року, була загальна обстановка.

Тут почала виявляти себе багатолікість реальної філософської свідомості країни. Офіційна філософія, змушена реагувати на нові віяння, по-різному оцінювала публікації, смисл яких вона вловлювала дуже приблизно. Деякі представники наступної генерації ідеологічних функціонерів, які нічим по суті не відрізнялися від героїв 1930-х років за «стилем мислення» (наприклад, П. Федосеев та М. Йовчук), ставилися дуже доброзичливо до

таких нестандартних особистостей, як П. Копнін. Можливо, тут позначилися не тільки особистісні взаємні оцінки, а й деяка висока політика, про яку радянські громадяни тоді не могли висновувати, але яка стала зрозумілою після падіння комуністичної диктатури. Згадані вище філософи належали до дуже відповідальних співробітників апарату ЦК, які прийшли до нього після 1944 року, коли із Ленінграда до Москви переїхав А. Жданов і знову очолив ідеологічну службу партії та держави. До речі, Жданов сам писав свої доповіді й виявляв при цьому високу культуру партійного бюрократичного письма. Правою рукою його був філософ Г. Александров, спочатку перший заступник Жданова як начальника Управління агітації та пропаганди ЦК, а потім завідувача відповідного відділу ЦК. Про нього люди, які його знали, відгукувалися як про людину розумну, спритну й цілковито неморальну. Вже 1947 року його було усунено від великої політики, він став директором Інституту філософії АН СРСР. Праці Александрова цілком пустопорожні за змістом, але вже 1946 року цей майстер тавтологій став академіком. Дискусія щодо книги Александрова з історії філософії була нав'язана Жданову не стільки ворогами автора книги, скільки його, Жданова, політичними ворогами, і він змушений був завдавати ударів своїм землякам-ленінградцям, щоб уцілити самому. Сьогодні ми знаємо, хто стояв за спиною ворогів Жданова та його найближчих співробітників: це були інтриги на найвищому рівні, і відтіснив Жданова від влади могутній тандем Маленков — Берія. Після смерті Жданова наближені до нього люди стали жертвами так званої «Ленінградської справи» й були розстріляні.

Александров відсидів цей час в Інституті філософії, але після смерті Сталіна мало було не вивищився, ставши спочатку міністром культури. Проте недоброзичливці обірвали його кар'єру, виникла некрасива справа щодо морального розкладу, в якій разом з Александровим пав колишній завідувач відділу агітації та пропаганди ЦК Кружков. Александров переїхав у Мінськ директором Інституту філософії й незабаром помер. Федосєєв пішов з апарату ЦК 1955 року на посаду директора Інституту філософії АН СРСР, там став і академіком, і членом ЦК, у 1962—1967 роках був віце-президентом Академії наук, пізніше — директором Інституту Маркса, Енгельса, Леніна при ЦК КПРС. Цікаво, що про позитивну рецензію П. Федосєєва на книгу ленінградця М. Вознесенського, який отримав за неї Сталінську премію, а після смерті Сталіна був розстріляний, згадав М. Сулов в оприлюдненій у газеті «Правда» статті під моторошною назвою «Тов. Федосєєв хитрує». П. Юдін негайно опублікував брошуру з цієї тематики. Але тут помер великий вождь, і інтрига залишилася незавершеною.

Активну підтримку П. Копніну надавав академік Б. Кедров, але він належав до зовсім іншого типу філософів-марксистів, їхня співпраця мала цілком програмні засади.

Один із висуванців Сулова, Ф. Константинов, головний «істматчик» країни, став головним редактором журналу «Вопросы философии» ще будучи кандидатом наук, у порядку висування нових представників «сталінського племені» після XIX з'їзду КПРС; Ф. Константинов не відрізнявся від «старої» генерації ні за віком (всі згадані особи були приблизно ровесниками сторіччя), ні за способом думки. У 1954—1958 роках Константинов був завідувачем відділу агітації та пропаганди ЦК, потім головним редактором журналу «Коммунист», а з 1962 року — директором Інституту філософії АН СРСР. Його заступив на цій посаді П. Копнін 1968 року.

Вивчаючи твори офіційних радянських філософів, ми, можливо, знайшли б у них сліди справді важливої та цікавої ідейної проблематики, яка хвилювала суспільство. Але загалом ця культура бюрократичного письма замкнена на себе й у ліпшому разі відображає глибинні таємні інтриги, що роз'їдали правлячий політичний клас.

Слід також зазначити, що насправді «марксистське філософське богослов'я» далеко не було марксистським — навіть тексти Маркса далеко не всі були віднесені до «класичних». Лише 1956 року були опубліковані російською, та й то не повністю, «Філософсько-економічні рукописи 1844 року», ще кілька років довелося чекати на публікацію «Економічних рукописів 1857 року» та підготовчих рукописів до «Капіталу» (1863), а історичні твори Маркса з'явилися тільки в журналі «Вопросы истории». Чи належали ці та інші праці Маркса до філософської культури радянського суспільства? На це питання можна відповісти ствердно — понад те, слід наголосити, що «нестандартний» марксизм викликав величезний інтерес у читачів, особливо у молодих.

Незважаючи на те, та багату філософську спадщину дореволюційної Росії було розгромлено, залишки її жили й функціювали. Достатньо сказати, що С. Рубінштейн, видатний радянський психолог і філософ, у молодості належав до марбурзької школи неокантіанства. Добра стара філософська культура була збережена аж до радянського періоду завдяки, зокрема, таким професіоналам, як Валентин Фердинандович Асмус та Борис Олександрович Фохт. «Критична переробка» західної літератури також відіграла свою роль, і стати на шлях самоізоляції від вільного світу радянські лідери уже не могли.

Після повалення «культу особи Сталіна» інтереси філософів знову звернулися до деяких загадкових сюжетів, призабутих у 1930-ті роки. Йдеться про «систему категорій діалектики», «співвідношення формальної та діалектичної логіки» й так звану «проблему історичного і логічного». Безпосередньо у тому вигляді, в якому їх обговорювали, ці «дискусійні проблеми» являли собою, так би мовити, внутрішньовідомчі суперечки з приводу взаємного підпорядкування якихось теоретичних конструкцій,

яких насправді не існувало. Так, сучасна формальна логіка існувала й бурхливо розвивалася, а зіставляти з нею логіку діалектичну було дуже важко, позаяк ніхто не знав, що вона, ця остання, за така. Такі дискусії мали суто схоластичний характер, але ж і схоластика у специфічній і дуже дивній для сучасного сприйняття формі мала справу з логічним аналізом дуже серйозних проблем.

Реальна проблема полягає в тому, що нормативні аспекти пізнання та діяльності неможливо розкрити шляхом опису фактичного матеріалу. Хоч би скільки ми описували звичай людей різних епох та культур, ми не відповімо на питання, «що таке добре і що таке погане». Хоч би скільки ми досліджували історію пізнання, ми не зможемо встановити, який перебіг думки є правильним, а який — хибним. Джерелом оцінки мають бути певні норми та цінності, прийняття яких передують історичному досвідові.

Такою була позиція, найчіткіше сформульована за доби Модерну Кантом. Наприкінці XIX сторіччя альтернативна щодо філософії Канта позиція, передусім у соціальних та економічних дослідженнях, дістала назву історизму. Маркс слідом за Гегелем розвивав свої ідеї, спираючись, по суті, на концепцію історизму. Оскільки ж посилання на історію не замінюють логічного доведення, була створена концепція логіки особливого типу як історії, очищеної від випадковостей.

У суперечках навколо методології логічних досліджень, що розгорнулися після утвердження в логіці математичних методів, психологізм відстоював консервативні уявлення про логіку як емпіричний опис психологічної реальності мислення. За «формалістами» стояла перспектива сміливого розвитку методів математичного моделювання та застосування абстрактних формальних побудов у комп'ютерній техніці.

Звертання до досвіду сучасного точного знання було неминучим за умов науково-технічної революції, і концепція особливої священної логіки-діалектики валилася на очач.

Але ранній і взагалі «нестандартний» Маркс відкривав зовсім інше прочитання гуманітарних проблем філософії, ніж те, що узвичаїлося після догматизації спадщини «класиків».

Маю на гадці проблему людини у зв'язку з розвитком міжнародного права та міжнародних правових інституцій. Делегація СРСП (і також делегація УРСР) не підтримала Велику хартію прав людини, ухвалену 1948 року ООН (хоча група на чолі з Д. Мануїльським брала участь у підготовці тексту Хартії, а директор Сектору держави і права АН УРСР В. Корецький написав текст найважливішого вступного параграфа Хартії). Визнання природних і засадових прав людини, та й то формально, настало в СРСП тільки після підписання Гельсінкських угод 1975 року. Зрозуміло, з яких причин серйозно ставитися до проблеми прав людини ні в теорії, ні на практиці тоталітарний і

постполітарний режим СРСР не міг за жодних умов. Але у «нестандартному» марксизмі питання про природу людини порушували одразу, шойно йшлося про опредметнення та відчуження людської сутності (сутнісних сил людини).

Як імпульси, що надходили від позитивних наук, так і потреба в гуманізації ідеології загалом штовхали філософську самосвідомість радянського суспільства до нових рішень. Слід наголосити, що це не було простим запозиченням західних філософських концепцій: філософський неспокій нашої інтелектуальної еліти мав свої власні джерела.

Прикладом розвитку філософії у рамках, що існували в СРСР, але разом із тим у напрямку, що ніяк не вмщався у політичній релігії комунізму, може бути діяльність П. Копніна.

Праці, опубліковані Павлом Васильовичем до його переїзду до Києва, за тематикою можна віднести до вузько професійних. Але, починаючи з 1961 року, у Києві він публікує книгу за книгою, присвячені загальним темам марксистської філософії. Такими є «Діалектика як логіка» (1961), «Гіпотеза та пізнання дійсності» (1962), «Ідея як форма мислення» (1963), «Вступ до марксистської гносеології» (1966), «Логічні основи науки» (1968). Крім того, Копнін керував авторським колективом, який видав монографію «Проблема мислення» та резонансну тоді «Логіку наукового пізнання», перекладену невдовзі німецькою мовою. Незважаючи на присутність терміна «логіка» у назвах багатьох зі згаданих праць, завжди йшлося не про власне логіку, а про філософію або «діалектику як логіку».

У книгах та численних статтях П. Копніна викладено його власне бачення філософії марксизму загалом. По суті, Павло Васильович насправді писав про марксизм у його найістотніших загальних проявах, про його філософію, як їй, на думку Копніна, належало виглядати за сучасної доби.

Головний напрямок філософських та світоглядних шукань П. Копніна полягав у витлумаченні засадових ідей філософії марксизму так, щоб вони відповідали духові сучасної науки і явно були несумісними з догматикою політичної релігії.

Свій вступ на посаду директора Інституту філософії АН УРСР Павло Васильович ознаменував тим, що прочитав наукову доповідь про гіпотезу як форму мислення, яка згодом стала засадовою для статті та книги. Чому саме про гіпотезу, що приваблювало Копніна у словах Енгельса про гіпотезу як форму розвитку природознавства, «оскільки воно мислить»?

Виходячи з розуміння марксизму як віровчення, уникнути погромних утручань філософії в позитивне знання було неможливо. За цих умов наполегливі заклики Копніна обмежуватися у філософії тими питаннями, які належать до її компетенції (тобто стосуються її головного питання), не тільки послабляли ідеологічну агресію, а й були декларацією суверенітету філософської культури суспільства.

Разом із тим позиція П. Копніна не означала підтримки власне логічних (у розумінні сучасної формальної, тобто символічної, логіки) досліджень філософських проблем. Павло Васильович вважав, що формальна логіка давно перетворилася на особливу науку зі своїм власним предметом та апаратом. Щоправда, при цьому він усіляко підтримував філософів, які активно оволодівали того часу засобами сучасної логіки й намагалися розв'язувати філософські проблеми науки з використанням логічних засобів. Але ця підтримка мала виправдання у загальному прагненні до багатоманітності підходів у філософії у межах наукової коректності.

Ця остання обставина мала надзвичайно велике значення для Копніна. Він неодноразово наполягав, що філософія є наукою і навіть строгою наукою, й посилався при цьому на «класиків», можливо, навіть дещо іронічно. Але що значить «бути наукою»? Чи означає це, що головні положення філософії можуть бути висловлені мовою символічної логіки? Павло Васильович не вважав це можливим і, мабуть, із ним сьогодні треба погодитись. Ті риси наукового пізнання, які він виокремлював у так званій логіці наукового пізнання, й були для нього змістовною характеристикою науки, на відміну від перш за все догматичного віровчення.

Саме тому гіпотеза як «форма мислення» так зацікавила П. Копніна. Адже у «марксизмі-ленінізмі» та його філософії гіпотез немає й не може бути, натомість у науці не можна сказати нічого нового, не проходячи через стадію гіпотез. Згодом Копнін так само зацікавився як «формою думки» питанням або проблемою, що породжує можливі відповіді-гіпотези. Звичайно, під кутом зору логіки науки, ці змістовні уявлення потребували ясного й чіткого формулювання для того, щоб їх можна було перевірити засобами, теоретично бездоганими. Втім, йшлося аж ніяк не тільки про добре формалізовані мови й навіть передусім не про них. Але вже вимога висування альтернативних гіпотез показувала, що претензії на науковість деяких сфер суспільної свідомості, що оголосили себе марксистськими науками, позбавлені підстав.

Коли П. Копнін прийшов до Інституту філософії АН УРСР, він зібрав із співробітників та не-співробітників Інституту невелику творчу групу, доручивши їй розроблення концепції та проспекту задуманої книги «Логіка наукового пізнання». Із зарубіжних концепцій найближчою для нас виявилася філософія Карла Попера, але було б помилково сказати, що вона стала основою майбутньої книги. Згодом між авторами постала розбіжність і за царинами інтересів, і за концепціями та способами їх реалізації, але книга «Логіка наукового пізнання» була дуже корисною і містить деякі думки та узагальнення, які й сьогодні можуть набути плідного розвитку.

У результаті застосування, скажімо обережно, деяких критеріїв науковості до аналізу світоглядних проблем і обмеження філософії її власним

предметом, зрозумілим, зрештою, як ставлення людини до світу людини, П. Копнін вибудував загальну схему марксистської філософії, яка, на його думку, «відповідає сучасному рівневі розвитку філософії». У «Вступі до марксистської гносеології» ця схема виглядає так: 1) поняття світогляду; 2) головне питання філософії; 3) суб'єкт і об'єкт пізнання та практики; 4) пізнання і відображення, інформація, знак і знакова система; 5) істина та її критерій; 6) почуття і розум, емпіричне і теоретичне знання; 7) розсуд і розум, народження та розвиток теорії; 8) істина, краса і свобода. Виклад побудовано — і в цій, і в інших книгах — так, що всі заторкнуті автором питання є дискусійними, й запропоновані ним розв'язки були переконливими, але мали альтернативи й у будь-якому разі потребували розвитку й уточнення.

Звичайно, така позиція була на той час дуже ризикованою, оскільки давала привід для звинувачень у позитивізмі, чим противники Павла Васильовича не забарилися скористатися. Але виглядала вона бездоганно і, по суті, надавала філософії незалежне поле для роботи.

У сучасній філософській літературі висловлено так багато заперечень проти уявлення про суспільство як суб'єкт, що здається майже очевидним зв'язок цих уявлень із тоталітарною ідеологією та практикою. Критика ідеї надіндивідуальності суб'єкта, його співвіднесеності з анонімними соціальними силами була розгорнута ще наприкінці XIX сторіччя у школах неокантіанства, і з цими ідеями російська філософська публіка була ознайомлена давно. Чималою мірою завдяки С. Рубінштейну ідея активності суб'єкта, яку на свій копил розвивала Марбурзька школа, була засвоєна П. Копніним раніше, ніж наша філософська громадськість захопилася молодим Марксом. Але на захист Копніна треба сказати, що відстоювання суверенітету індивідуальності не належить до контексту пізнання. Прийнятність певних рішень може бути для індивіда зумовлена й суто індивідуальними, особистісними чинниками, але тільки не у визначенні істинності. Звичайно, проблема залишається достатньо складною, якщо йдеться про смисл тверджень абстрактної теорії, але у будь-якому разі визначення цього смислу для того, щоб стати сумісним із наукою та загальноприйнятним, має задовольняти деяких загальнозначущим критеріям.

П. Копнін звертається до змістовного уявлення про думку-ідею як абстракцію, тобто відсторонення від деяких властивостей об'єкта з метою виокремлення інших, найістотніших. Але — у дусі ідеології раннього Маркса — він розглядає це не просто як відчуження, а як побудову нового об'єкта, ідеального, що саме по собі свідчить про те, що у реальності такого об'єкта немає. Мислення як конструювання співвіднесене не з реальністю, а з можливостями, які вона містить. Ідею П. Копнін розглядав як прообраз можливих речей, якому ніколи не судилося втілитися у дійсність.

Поза сумнівом, запропонована П. Копніним концепція марксистської гносеології (а це означало, з його погляду, також і концепцію діалектики та логіки) побудована на засвоєнні ідей раннього Маркса, якими захоплювалася вся наша мисляча філософська громадськість після публікації 1956 року тому «3 ранніх творів». Проте вона відрізняється від численних версій неомарксизму, що виникли на цьому ґрунті на Заході. Ідеї Копніна більш помірковані, оскільки вони пристосовані до радянської посттоталітарної реальності. Та версія марксизму, яку запропонував П. Копнін, відкрита для дискусій та розвитку і могла би слугувати ідеологією політичного прогресу, що виключає катастрофічні розриви у розвитку. На жаль, влада не змогла відмовитися від принципу однопартійної диктатури, і ніякої різноманітності вона не терпіла.

Обговорення концепції П. Копніна — вже після його повернення до Москви на посаду директора Інституту філософії АН СРСР — набуло надзвичайно політично загостреного та бурхливого характеру. Для «викриття» його викликали донощиків із Києва, які помовчували під час його роботи у нашому місті, а на захист його виступили всі, хто — кожен по-своєму — шукав шляхів прогресу в духовній культурі країни.

Повертаючись сьогодні до думки найяскравіших людей нашої тоді ще спільної країни, ми виявляємо не тільки глибокі та нестандартні ідеї, а й можливість діалогу, неперервність традиції.

Переклад з російської *В. Недашківського*

Мирослав Попович — академік, директор Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України, головний редактор часопису «Філософська думка». Царина наукових інтересів — логіка, методологія науки, історія культури.

Візії

Чим далі збільшується історична відстань, що відділяє нас від радянських часів, тим відчутнішою стає потреба в осмисленні складного й неодно-манітного феномена, яким є радянська філософія. Що таке радянська філософія? Що визначало логіку її розвитку? Чи правильна її однозначна оцінка як ідеологічно зангажованого теоретизування? Які з її напрацювань витримали перевірку часом? Наскільки далеко ми відійшли від філософування «по-радянсь-кому» в наукових студіях і сфері освіти?

Часопис «Філософська думка» запропонував ви-словити своє бачення радянської філософії представ-никам різних генерацій філософської спільноти — від «патріархів», що жили і працювали за радянської доби, до нинішніх аспірантів. Одержана з їхніх від-гуків картина виявилася аж ніяк не вичерпна і радше мозаїчна, але вона дає підстави для подальшого обго-ворення.

Валентин Гусєв: Ув'язнена філософія: діамат та істмат vs червоний позитивізм та червоний екзистен-ціалізм. Побутує думка, що предметом історико-фі-лософського пізнання, критичної оцінки та осмис-лення можуть бути явища філософської культури не менш ніж півсторічної давнини. В такому ро-зумінні, минуло занадто мало часу, щоб «радянсь-ка філософія» могла стати предметом неупередже-ного аналізу. Ще живуть собі активні колись учасники філософського процесу радянської до-би, ще надто багато емоцій пов'язані з подіями тих

часів. Разом з тим ми стали свідками настільки бурхливих подій та карколомних змін у всіх сферах життя, що два десятиріччя, які відділяють нас від доби «розвиненого соціалізму», інколи видаються цілими сторіччями. Складається враження, що все це було в якомусь «іншому житті». Тому попри всі канони ми, мабуть, таки маємо сьогодні можливість об'єктивно оцінювати «радянську філософію» як певне історичне явище. І перше, що впадає у вічі, це подібність «радянської філософії», тобто філософії, властивої комуністичному суспільству, будь-якій іншій філософії, що виникає за умов несвободи, у межах теократичної або, краще сказати, ідеократичної політичної системи. За таких умов філософія, як відомо, втрачає самостійне значення (вона тут відіграє роль служниці) й позбавляється імпульсів творчого розвитку. Коли ж ідеться про «радянську філософію», то тут треба говорити не просто про «ідеологічну заангажованість», а про примусову підпорядкованість певним політичним цілям та умовам.

«Радянська філософія» була ув'язнена, відгороджена не уявними, а цілком реальними (фізичними) мурами від навколишнього світу та світової філософії, в тому числі від власної історії. Існували лише невеличкі «віконця» на кордонах, через які «радянська філософія» підхарчувувалася із джерел світової філософської думки. Це стосується у доволі обмеженому варіанті однією та вибірково поданої історії філософії, а також під назвою «критика сучасної буржуазної філософії» тогочасної «нерадянської філософії», доступ до якої мала невеличка купка «втаємничених». І в такому герметично замкненому просторі філософська думка «розвивала сама себе». Не дивно, що навіть комуністична партія, діяльність якої, зокрема, була покликана ідеологічно обслуговувати філософію, на одному із своїх «історичних з'їздів» досить критично оцінила цю філософію як «схоластичне теоретизування». Гадаю, що багато хто з моїх колег по «філософському цеху», які ще не пішли у «кращий світ», пам'ятає наше незадоволення, якщо не обурення такою оцінкою. Але, хоч як це дивно, то була досить влучна оцінка. «Радянська філософія» і справді мала всі ознаки середньовічної схоластики: це і залежність від релігії (партійної ідеології), і коментаторський характер філософування, і схиляння перед авторитетами, коли найголовнішим аргументом у дискусії вважалося посилення на класиків марксизму-ленінізму, і відірваність від життя (у нашому випадку від світового контексту). Цікаво, що здійснений Ф. Беконем на початку XVII сторіччя аналіз головних вад і причин неуспіху схоластичної філософії майже один до одного пасує й до «філософії радянської доби». Єдина відмінність полягає хіба що в тому, що «радянські філософи» отримували за свою роботу досить пристойну як на ті часи винагороду¹. Але результати та-

¹ Саме відсутність такої винагороди Ф. Бекон вважав одним із чинників, який стримував розвиток наукової та філософської думки.

кої роботи були, м'яко кажучи, незначними. Величні здобутки «радянської філософії» мали значення лише за умов відгородженості від решти світу: щойно мури було зруйновано, всі ці «здобутки» наче корова язиком злизала. Неначе весняні води змили хирляві споруди з піску та глини. Можливо, дехто з колишніх «радянських філософів», до яких я зараховую й самого себе, не погодяться з такою оцінкою і скажуть: не все було настільки погано за наших часів, не всі були партійними ортодоксами, було серед нас чимало талановитих, серйозних дослідників, авторитетних і шанованих філософів. Так, було, але ми зараз кажемо не про якості окремих особистостей, а про певне історичне явище. Багатьом талановитим людям «пощастило» жити та працювати за часів тотального домінування діалектичного та історичного матеріалізму. І не їхня провина полягала в тому, що вибір тем наукових досліджень для них жорстко полягав десь між критеріями «розвиненого соціалізму» та єдністю логіки, діалектики та теорії пізнання у «Філософських зошитах» В. Леніна. Ті, хто тяжів до фундаментальних філософських проблем, вибирали останнє. Всі свої таланти вони спрямовували на те, щоб з'ясувати, як правильно зрозуміти відомі слова «класика»: «не треба трьох слів, це одне й те саме». Чи пам'ятаєте ви всі ці «дискусії», всі ці підрахунки: скільки разів «класик» вжив зазначені терміни як синоніми, а скільки — як відмінні поняття? Все це була схоластика чистісінької води, нецікава сьогодні і безплідна з історичної точки зору.

І якщо з позицій сьогодення оцінювати філософські здобутки радянської доби, якщо спробувати дати чесну відповідь на питання, які з них витримали перевірку часом, то відповідь тут може бути дуже простою. Ми дуже легко дамо цю відповідь, чесно запитавши самих себе: а які з величезної кількості надрукованих за радянських часів книжок з філософії, навіть з тих, що належали перу «видатних радянських філософів», ми сьогодні можемо читати? Я навіть не кажу «із задоволенням». Адже хто сьогодні, позбавлений мазохістських нахилів, може із задоволенням читати праці, в яких без видимого розв'язання безконечно товклися проблеми на кшталт зазначених вище або ж такі «фундаментальні» питання, як співвідношення діалектичної й формально-логічної суперечностей, наукової об'єктивності та партійності, класових та гносеологічних коренів ідеалізму тощо. Які з цих книжок можна сьогодні порекомендувати студентам? Таких книжок обмаль, здебільшого це дослідження з історії філософії.

Інколи доводиться чути, що для багатьох філософів радянської доби діалектичний та історичний матеріалізм був лише ширмою, за якою під марксистською зовнішністю приховувалися й розвивалися певні напрямки тогочасної світової філософії. Приміром, говорять про так звані червоний позитивізм або червоний екзистенціалізм. У таких твердженнях є певний сенс, але вони лише підтверджують ту істину, що «радянська філософія»

була позбавлена внутрішніх імпульсів розвитку, що якусь змістовність вона отримувала або з минулого (з історії філософії), або із зовнішнього «ворожого» оточення. Цікавим і показовим також є той історичний факт, що після краху радянської системи серед численної армії «радянських філософів» майже не знайшлося ідейних марксистів, готових продовжувати за нових умов справу К. Маркса та В. Леніна. Йдеться не про тих численних викладачів «філософії», які під цією розпливчатою назвою продовжують і сьогодні викладати той-таки діамат, що свідчить лише про певну інерцію і нездатність виробити власну світоглядну позицію, йдеться про людей, які б свідомо і принципово позиціонували себе як марксистів. За винятком деяких одіозних постатей всі якось дуже легко погодилися з тим, що вчення К. Маркса і не всесильне, і не правильне, що марксизм — це лише один з багатьох «-ізмів», що існує багато цікавіших та ближчих до сучасності філософських теорій, погодилися й почали із задоволенням(!) читати, з одного боку, Вол. Соловйова, С. Франка, М. Бердяєва, І. Ільїна, П. Флоренського, Г. Флоровського, П. Сорокіна, а з іншого — Ж.-П. Сартра, М. Гайдегера, Ж. Маритена тощо. Серед професійних філософів майже не знайшлося людей, готових за нових умов (а це умови духовної свободи та відсутності штучних кордонів) продовжувати традиції «радянської філософії». Мабуть, саме через те, що продовжувати особливо не було чого...

Підсумовуючи, можна сказати, що «радянська філософія», будучи породженням комуністичної системи, явищем, саме існування якого могло мати місце лише завдяки штучним умовам, створеним цією системою, разом з нею припинила своє існування. На сьогодні вона має суто історичне значення і може цікавити хіба що істориків. Цікава як історичний феномен, вона, проте, аж ніяк не збагатила світову філософську думку ні великими іменами, ні філософськими відкриттями. І не могла збагатити, адже жорстке підпорядкування «радянської філософії» певним політичним та ідеологічним цілям не мало нічого спільного з тим вільним пошуком істини, який ми зазвичай називаємо філософією.

На цьому, здається, і можна було б поставити крапку. Але виникає відчуття несправедливості, коли засудженого під час оголошення вироку позбавляють права на останнє слово. Цікаво, а що міг би сказати на все це справжній марксист? Мабуть, від нього ми почули б таке. По-перше, вільним пошуком істини філософія ніколи не була. Точніше, була тією мірою й настільки, наскільки в ній були присутні елементи науковості. Але філософія, яка стає наукою, перестає бути філософією. Мабуть, найбільше відкриття марксизму саме й полягало в тому, що філософія по суті є ідеологічним явищем, ідеологією, з критики якої й починає К. Маркс. Як така ідеологія філософія впродовж усієї своєї історії була спробою надати реальності тому, що такою реальністю не є, ба більше — подати цю «неіснуючу

реальність» як засадову для всіх інших сфер буття. Так само, як, приміром, банковий чи то фінансовий капітал, який не має насправді самостійного існування і не є здатним самостійно створити жодної копійки, уявляється в капіталістичному суспільстві чимось самостійним та визначальним. Це не означає, що філософія разом з іншими формами ідеології впродовж багатьох сторіч свідомо вводила людей в оману, оскільки вона сама була лише продуктом, перекрученим віддзеркаленням певних суспільних відносин. Разом зі зміною цих відносин має припинити своє існування й філософія. Натомість має постати «дійсна наука про дійсне життя». Від усієї старої філософії, на думку К. Маркса та Ф. Енгельса, мають залишитися хіба що логіка та діалектика, тобто суто технічні науки, які формулюють певні правила оперування поняттями (ідеями). Інакше кажучи, марксизм оголошує кінець будь-якої філософії й несумісність справжньої науки з будь-якими формами ідеології. Згадаймо історію марксизму, коли послідовники К. Маркса, часто не розуміючи справжнього ставлення марксизму до філософії, довго не могли з'ясувати, на яку філософську систему він спирається. І це тривало, допоки В. Ленін не оголосив, що філософією марксизму є діалектичний та історичний матеріалізм. З цього, власне, й розпочалася історія «радянської філософії», в цьому й полягає суть цього історичного феномена. За іронією долі, те, що мало своїм змістом заперечення філософії, було перетворено на неї, те, що за своїм змістом було запереченням ідеології, було перетворене на її головне знаряддя. Зрозуміло, що існувати таке штучне утворення могло лише за спеціальних, штучно створених та силоміць підтримуваних умов. Тому разом зі зникненням цих умов зникає й сам феномен. Марксизм першим мав би погодитися з таким історичним вироком і наполягати на ньому.

Олег Білий: Самоцензура і філософський дискурс. Головним є питання — чи існувала радянська філософія не лише на інституційному рівні? Чи виходила вона за межі завдань, що їх визначали можновладці задля ідеологічного контролю суспільної свідомості? Ленінсько-сталінська доба в історії радянської філософії заслуговує на окреме соціокультурне, політологічне та психологічне дослідження. Серед чинників, які визначали долю філософської думки за тієї доби, визначальним був державний терор. Саме він вносив істотне коригування навіть у праці мислителів, «розбешених» вольностями дореволюційної освіти та відкритості кордонів, — випусника Київського університету «міноритарного ідеаліста» Валентина Асмуса, а передусім випусника Московського університету та будівельника Біломорканалу Олексія Лосева, на думці яких назавжди, хоча й по-різному, позначилася терористична педагогіка радянського режиму.

Сьогодні, на мій погляд, є сенс бодай пунктирно окреслити лише кілька притаманностей постсталінського періоду.

У структурі гуманітарних наук філософія посідала особливе упривілеюване місце. Її представники мали статус, який можна порівняти із статусом жерців у Стародавньому Єгипті або із статусом середньовічних теологів. По-перше, вони отримували право на доступ до сакрального знання, яким вважали будь-які філософські проблеми, по-друге, право на їхню інтерпретацію. Своєю чергою, у самому філософському цеху впродовж тривалого часу існував внутрішній поділ на цехові касты. Вищою серед них вважали касту, яку уособлювали дослідники, приписані до таких напрямків, як діалектичний та історичний матеріалізм. Саме вони здебільшого виробляли так звану методологічну базу досліджень, формули партійної політики тощо. Впродовж тривалого розвитку філософської мови було вироблено специфічний жаргон на ґрунті профанованої гегелівської діалектики, опертям якої була християнсько-теологічна метафізика, за влучним висловом Мартина Гайдегера. Політичним еквівалентом цієї метафізики була комуністична диктатура. Цей жаргон геть знищував головну передумову мислення, а саме вміння формулювати запитання, окреслити реальні суперечності, здатність вести діалог, чути та розуміти голос іншого, а не розгортати наступальну стратегію проти уявного опонента. Можна навіть говорити про паралелігійний профетичний дискурс діалектичного та історичного матеріалізмів.

Другою за значенням у філософському цеху була каста, яка працювала у напрямку критики буржуазної (читай немарксистської) думки. До неї зараховували навіть течії, які були в усьому зобов'язані своїм походженням марксизму, але які не відповідали тотемам і табу, виробленими ленінськими та сталінськими жерцями.

Але, зважаючи на різні ціннісні орієнтації, екзистенційний вибір тих, хто пов'язав свою долю з філософією, навіть за регламентації та цензури, що визначали траєкторію інтелектуального існування згаданих вище каст, виробляли різні операційні техніки, вводили в обіг матеріал, який уже самим своїм змістом ставив під сумнів ідеологічну догматику. Так, скажімо, до критиків буржуазної філософії цілком можна застосувати Гайдегерове «хто наслідуює, той і слідує». У цьому розумінні ми навіть можемо говорити про певні досягнення філософської думки, надто коли маємо справу з полемічною літературою, спрямованою проти неомарксизму Франкфуртської школи. Тут варто назвати насамперед такого дослідника, як Юрій Давидов.

Парадоксальним чином позитивну роль у лібералізації філософського дискурсу в СРСР відіграли чехословацькі події 1968 року. Справа в тому, що заскочені «празькою весною» радянські партійні зверхники були стурбовані пошуком своєрідного антидоту проти «ревізіонізму». До команди кри-

тиків було запрошено дослідників, які аж ніяк не відповідали ідеалу непохитних лицарів комуністичної ідеології. Серед них і одного з бунтівних умів — Мераба Мамардашвілі, для якого «марксистський цех» виявився фундаментальним проблемним полем, на якому він випробовував свої оригінальні філософські інтуїції.

Незалежно від посилення або послаблення машини ідеологічного нагляду невпинно розширялося «поле інтелектуальної свободи», реалізовувалися стратегії інтелектуального виживання за умов радянського режиму. Окремі галузі філософського знання, а саме логіка та методологія науки, певною мірою історія філософії, опинилися поза зоною досяжності компартійної цензури. З цієї ситуації ефективно скористався шерех філософів, впровадивши до філософського дискурсу низку сумнівних з погляду марксистсько-ленінської теології сюжетів. Тут можна згадати сюжети, пов'язані з історією логічних ідей у культурно-історичному контексті, філософський аналіз мови науки, що їх розгортав Мирослав Попович. Історія філософії стала, з одного боку, своєрідним дахом для відродження української національної самосвідомості (І. Іваньо, В. Нічик), а з іншого — вікном в Європу, адже відкривала офіційний доступ до «неканонічної» думки.

Проте брак повноцінного діалогу із світовою філософською думкою, фактична відірваність від магістральних тем західної філософії завадили становленню оригінальних філософських концепцій у так званій радянській філософії. І досі у переважній більшості посткомуністичних наукових розвідок дається взнаки брак діалогічного конфлікту, брак продуктивного сумніву та оскарження, домінують вторинність та реферативність. І якщо за радянських часів коло мислителів-володарів обмежувалось іменами Маркса, Енгельса, Гегеля, то нині їхнє місце поперемінно посідають вчорашні кумири західної думки, зокрема й особливо уособлювачі так званого постмодерну.

Роман Кобець: Геть від марксизму, або Досвід заперечення радянської філософії. Моє ознайомлення з тим, що називають «радянською філософією», розпочалося зі студентської лави. Трапилося це 1987 року, у своєрідний час офіційного домінування марксизму-ленінізму, суспільно-політичний доробок якого, мірою розгортання нового курсу КПРС на «гласність та перебудову», поступово почали піддавати дедалі більшим сумнівам. Вочевидь, що філософія діалектичного та історичного матеріалізму як одна з «трьох складових» офіційної ідеологічної науки на могла не викликати внутрішньої незгоди нової генерації, що претендує на осягнення істини та пояснення розмаїття явищ повсякденного життя. До неї ставилися як до необхідного, але все ж обтяжливого ритуалу, а справжній фокус філософських інтересів нової генерації знаходився поза її межами. Той стан філософії,

який склався наприкінці 1980-х років, слугував радше «негативною мотивацією», спонукав ідеологічно незгодних з «вірним, а тому правильним» вченням шукати теоретичні альтернативи. Безперечно, для студентів-філософів, яким за визначенням була притаманна яскраво виражена «метафізична потреба» (Кант), несприйняття марксистсько-ленінської доктрини не конвертувалось у зневагу до філософії як такої. Ми кинулися шукати тих філософів, які могли б надати нам чіткіше пояснення своїм почуттям незгоди з існуючим станом справ та теорією, яка цей стан легітимує.

При цьому будь-яка спроба у душі шістдесятників «оновити» марксизм, виявити внутрішню непослідовність політики КПРС доктринальним положенням матеріалістичної діалектики, розробити нові підходи до світоглядно-практичного освоєння дійсності в межах діалектико-матеріалістичного підходу видавались неприйнятними. Мабуть, таке бажання гранично-радикального відмежування від панівної філософії було зумовлене радше юнацькими та ідеологічними мотивами, але саме воно зробило нас скептично налаштованими до всіх внутрішніх дискусій, що мали місце у філософії СРСР упродовж 1960—1980-х років і були пов'язані з іменами Ільєнкова, Зінов'єва, Щедровицького, Батищева, «київської світоглядної школи» тощо. І навпаки, це внутрішнє прагнення «Геть від марксизму!» штовхало нас до тих дисидентів офіційної філософії, які намагалися дивитися «далі, глибше, ширше», ніж це приписував корпус праць Маркса, Енгельса та Леніна (Мамардашвілі, П'ятигорський, Лосєв, представники так званого «онтологічного повороту» та ін.). Саме воно спонукало нашу генерацію заглибитися в історико-філософські студії, що давало нам змогу, приміром, протиставляти філософію Гегеля примітивізованому викладу матеріалістично переосмисленої діалектики та із жадобою ознайомлюватися з важкодоступними на той час філософськими текстами ХХ сторіччя, сприяло опануванню іноземних мов, аби мати можливість ознайомлення з іншою, «справжньою» філософією, не скутою ідеологічними догмами.

Згадується філософський еквівалент «феномена товстих журналів», коли ми з нетерпінням чекали на свіже число «Вопросов философии», «Философских наук», «Філософської думки», аби ознайомитись з новою порцією перекладів західних мислителів. Ці переклади старанно студіювали, палко обговорювали, що розширювало наші уявлення про альтернативну марксизму тематику, мову, методи філософування та додавало аргументів проти «єдиного та переможного вчення». Це бажання віднайти альтернативу плюралізувало нашу генерацію в теоретичному сенсі: одні з його представників пішли шляхом психоаналізу, інші обрали феноменологію, хтось заглибився у філософські шукання російських любомудрів «срібного віку», були й такі, хто «пристрастився» до структуралізму, а хтось обрав стежу аналітичної філософії. Проте у цьому «первинному бульйоні» професійного

становлення, де домінувало прагнення вирватися з лабет марксизму за умов обмеженої кількості інших філософських джерел, відбувався багатообіцяючий процес зародження адекватної сучасним «цеховим» реаліям філософії, яка дала б нам змогу стати частиною загальносвітового наукового процесу.

Навіть такого фрагментарного та безсистемного ознайомлення з не-марксистською філософією було достатньо для того, щоб зрозуміти дві корінні вади, які перетворювали радянську філософію на нудотну та життєво неспроможну схоластику, — це предмет та мова філософування. Шкільна тематика діалектичного та історичного матеріалізму, викладати яку нас готували на філософському факультеті, була неадекватною «метафізичним потребам» сьогодення та ігнорувала ті явища, які найбільше цікавили наших сучасників. «Науковість» марксизму, який був покликаний переконати у невідворотності того, що діалектичні закони розвитку природи, суспільства та мислення призведуть до перемоги комуністичного устрою, цілковито не відповідав пошукам генерації «розвиненого соціалізму», яка хотіла розібратися насамперед у смисложиттєвих питаннях власного індивідуального буття. Найяскравішою альтернативою виглядала екзистенційна філософія із «супутніми» їй феноменологією та герменевтикою. Вони розширили наші уявлення про те, що може стати предметом осмислення, що філософія може бути на диво захоплюючою та цікавою широкому загалу, а не лише вузькому колу фахівців.

Іншим «каменем спотикання» у спробі ознайомитися з доробком радянських філософів була та мова, якою вони писали. При ознайомленні навіть з найскладнішими для опанування текстами західних мислителів (Ніцше, Гусерля, Гайдегера, Вітгенштайна) вражало те, «як» вони писали. Їхня мова виглядала природною, вишуканою, вони намагалися, нехай і не завжди успішно, прояснити непрості речі, уникали зайвого багатослів'я, кожне їхнє речення, здавалося, «було на місці», наголошувало увагу на важливих нюансах. І навпаки, книги радянських авторів справляли враження вимученості, демотивувального «пустослів'я», крізь хащі якого доводилося продиратись, аби надібати одну — дві не найглибші думки, що розлого й нудотно «обсмоктували» на багатьох сторінках воістину абсурдним, наукоподібним жаргонізмом. Ця своєрідна «естетична відраза» теж прищепила нашій генерації любов до першоджерел і трохи патологічне небажання читати сучасних коментаторів. Пам'ятаю, ще під час навчання викладачі були приємно вражені тим, як добре ми знали «пам'ятки філософської думки», і щиро не розуміли, чому ми не читаємо вітчизняних філософів 1950—1980-х років.

Резюмуючи, можна сказати, що нашу генерацію важко назвати «тонкими знавцями» радянської філософії, але ж ми «відчули різницю»...

Анатолій Лой: «Філософія-покруч». «Радянська філософія» виникла як суспільне явище доволі пізно, коли сталіністська модель за доби «хрущовської відлиги» явно втратила свою міць, стала об'єктом критики, нехай навіть паліативної, яку могла допустити існуюча система. До цього ідеократична система обходила примітивною псевдофілософією, а точніше антифілософією, що була частиною політвиховання. Догматичні положення, які були виписані Леніним у «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» або Сталінім для «Короткого курсу історії ВКП(б)», належало сприймати як священні тексти. Той люфт, мінімальна «шпарина свободи», яка виникла в системі, відіграла значну роль у формуванні іншої інтелектуальної атмосфери, особливо серед інтелігенції. Ідеологія повинна була рахуватися з критеріями здорового глузду, з відповідними умонастроями, запитами та потребами. Люди мають право на елементарний рівень добробуту та достатку, вони мають відчувати себе захищеними — це ті налаштування здорового глузду, які система не могла ігнорувати. Смилова суспільна ніша сприйняття радянської філософії конституювалась власне поза філософією, у царині здорового глузду, в ментальному просторі, що існував у середині радянської інтелігенції. Саме світовідчуття, яке тут мало місце, створювало передумови не тільки для радянської філософії, але й для яскравої літератури, мистецтва 1960-х років. У цей час переживає злет психологічна наука, в країну приходить соціологія, гуманітаристика починає розправляти крила.

По суті радянська філософія у ці роки пережила прихований розрив з попередньою ідеологічною ленінсько-сталінською псевдофілософією. Сталін залишився «поза бортом» офіційної догматики, хоча його тези з «Короткого курсу історії ВКП(б)» ще довго відтворювали у загальних навчальних курсах та підручниках. Дещо інше відбувалося з ленінською спадщиною. Ленін залишався беззаперечним авторитетом, до його догматики філософія була прикута міцним ідеологічним ланцюгом. Але класики радянської філософії шістдесятих здійснили тут феноменальний кульбіт, який можна вважати непересічним прецедентом «хитрощів розуму». Саме у цей період на гребінь філософського загалу піднімають «Філософські зошити» Леніна, що являють собою конспекти різних мислителів, передусім Гегеля. Ленін збагнув тут значення людської дії, практики. Це давало можливість по-іншому ставити базові питання, коли виявлялася обмеженість ленінської теорії відображення, на яку спиралася догматика попередніх років. Її прямо ніхто не заперечував, ще багато авторів писали великі трактати про теорію відображення та її значення для сучасності. Для сьогоднішнього читача видається незрозумілим, чому такої ваги, зокрема, набула дискусія про

едність діалектики, логіки та теорії пізнання. Нині вона виглядає цілковито схоластичною та надуманою. Але мимоволі провідні учасники дискусії (Копнін, Кедров, Шинкарук, Розенталь та ін.) у такий спосіб відвойовували простір для філософської рефлексії, позбавляли, хоча б мінімально, від залежності від догматичних стереотипів, які мали ідеологічний характер. Після цієї дискусії філософський та науковий загал усвідомив очевидну актуальність таких дисциплін, як гносеологія та філософія науки, яку могли називати і логікою наукового пізнання, і філософськими проблемами природознавства. Потяг до усвідомлення раціональних засад людської дії та відносин був значним. Звичайно, така настанова могла реалізуватись у теорії пізнання, але аж ніяк у соціальній філософії, де панувало псевдофілософське уявлення про наукові засади управління суспільством. Думку про раціональність комунікативної дії, її спонтанність щодо рівноцінних учасників соціальних взаємин, як це питання наприкінці 1960-х років ставили в європейській філософії, у нас абсолютно виключали, оскільки вона звучала б нонсенсом на тлі догмату про провідну та виняткову роль Комуністичної партії.

Необхідність зважати на настанови класиків марксизму (за допомоги всіляких партійних постанов та документів) зумовлювала неоднорідність, незбалансованість та суперечливість радянської філософії. Це була своєрідна «філософія-покруч». Ментальний стан радянської людини («совка»), коли думають про одне, говорять про інше, а роблять третє, — все це не могло не відобразитися й на філософії. Розуміння радянської філософії було по-своєму «герметичним» і розрахованим на свідомість людини, яка жила у цій системі з усією масою умовностей та вимог, які наповнювали її життєвий світ. Сторонньому важко було б узагалі збагнути сенс філософських конструкцій. Стан політичної несвободи, зрештою, важко подолати або якось перехитрити, подібно до того, як розум не може уникнути усвідомлюваного факту смерті. Призвичаювання розуму до факту власної несвободи дорого коштує для нього: він стає готовим до заниження своїх критеріїв, він опиняється на шляху власного самозаперечення та паралічу. Хоч як це дивно, саме жалюгідний стан пострадянської філософії є продовженням та платою за онтологічний факт несвободи, який мав місце раніше, коли філософський цех виявився нездатним протистояти тим тенденціям не просто вульгаризації розуму, а й втрати здорового глузду загалом за умов наявних «політичних свобод». Філософський загал опинився безсилим перед малоосвіченістю, клановістю, непрофесіоналізмом, непотизмом та іншими негативними явищами. Філософія, яка не зміцнює підмурки здорового глузду, вимушена втрачати контакт з реальністю, вона мимоволі симулює його наявність, перетворюючися на функціональний «симулякр». Отже, слабкість радянської філософії не подолана, вона повною мірою виявилася у стані

сучасного філософування та у відсутності елементарного дискурсу всередині професійного загалу. Сірість — це та постать, яка уособлює присутність радянської філософії у сьогодні. «Мертві хапають живих», — полюбляв повторювати у таких випадках Маркс. Будь-яка філософія є реальною й виявляється вона в тому, як люди мислячі орієнтуються в цінностях життєвих реалій. Коли замість цього саме філософське середовище легко окуповують «реальні пацани» — це ознака важкої хвороби філософської свідомості, успадкованої від радянської традиції.

Як бачимо, радянську філософію не варто оцінювати лише з теоретичної точки зору, перераховуючи її здобутки та недоліки на тлі інших філософій. Не менш важливо враховувати соціально-практичний контекст її існування, актуальність чого навіює сучасна практична філософія. Радянську філософію штучно обмежували щодо її контактів із соціальною реальністю, з ареалом можливих запитів та інтенцій, що йшли з боку публічного життя, оскільки останнє було самообмеженим у можливостях розвитку. Філософський загал не міг сформуватися як спільнота, яка існувала б і підтримувала себе сама за рахунок сповідування властивих інтелектуалам цінностей та принципів. Адже партійні органи турбувалися про підбір учасників цього загалу, їх навчання, виховання, кадровий підбір, засади дослідницької роботи тощо. Коли респект перед авторитетом зовнішніх вимог зник, якраз і виявився брак культури (згідно з Кантом), оскільки не було внутрішнього спокутування на ґрунті відповідних цінностей. Радянська філософія внутрішньо була розрахована на те, що нею користуються, заробляють, роблять кар'єру, маніпулюють тощо, але нею не живуть, її не сприймають як «покликання», як чинник «ціннісно-раціонального порядку», кажучи словами Вебера. Хоч як це дивно, у такому разі філософія не транслює цінності, які підтримують її статус та престиж не тільки у суспільстві, але й усередині філософського загалу. Радянська філософія була розрахована на існування в режимі соціального аутизму.

Цей успадкований недолік радянської філософії став нині розповсюдженим, а ізоляціонізм та хуторянство заганняють пострадянську філософію у глухий кут.

Зроблене вище зауваження про те, що посередність звужує ареал філософського мислення, коли ми сьогодні повною мірою відчуваємо «совковість» пострадянської філософії, її живучість, аж ніяк не означає, що за радянських часів у ній не було оригінальних, талановитих людей. Не варто перераховувати їх. Статті та книги цих людей читали не тільки представники філософського цеху. Звичайно, ті ідеї та концепції, які вони розвивали, значною мірою приховували світові тенденції. Якщо нинішній філософ легко і без проблем прив'язується до зарубіжних шкіл та традицій, посилячись на їхній матеріал і зрештою часто-густо збиваючись на переказуван-

ня та компіляцію, то його колезі раніше потрібно було виявити неабияку креативність і винахідливість у розвитку своїх думок, щоб уникнути підозр у заграванні з буржуазною філософією. Можливо, саме завдяки цій обставині філософський загал більше поцінував оригінальність власних здобутків, а тому цікавих особистостей більше пошанували. Ільєнкова або Мамардашвілі, Шинкарука або Іванова вирізняли не тільки різні підходи, але й стилістика. Разом з тим у тоталітарному суспільстві існували обмежені допуски в коло цікавих і читабельних поетів, психологів, критиків, це стосувалося й філософів. Існуюча боротьба за право допуску вимагала роботи не стільки «ліктями», скільки головою — це також був потужний психологічний чинник. У радянській філософії існували справжні неформальні авторитети, хоча система намагалась продукувати посередніх псевдозіркових особистостей у ранзі академіків, як це роблять в Україні досі. Академіки — носії офіційного курсу, хоч би яким «розмазаним» він був. Отже, філософія була неоднорідною та суперечливою, як і традиції в ній: одні з позитивним знаком, за яким стояли креативні, непересічні особистості, а з іншого — традиція тиражування усереднених та спрощених уявлень, де було «заведено так вважати». У цьому пункті радянська філософія була метафізичною та вульгарною одночасно.

У радянській філософії були свої надбання, деякі з них не втратили свого значення до сьогодні. Коли я перегортав видану у США і перевидану німцями колективну збірку «Загальна теорія діяльності», я не міг з приємністю не згадати радянських розробок цієї теми у найрізноманітніших модуляціях. Її розробка та осмислення мали дотичність до психології та соціології, культурологічних та історико-наукових досліджень. Для зарубіжного загалу транслятором діяльнісного підходу стала, хоч як це парадоксально, радянська психологія. Конкретно-аплікативність зазначеного підходу — його сильний бік.

Це те, що кореспондувало з пошуками у західній філософії. Але, знову ж таки, ідеологічні догми не давали можливості розвивати думку, наприклад, про комунікативний або емансипативний параметри людської дії, головну увагу було зосереджено на її предметних характеристиках. Можливо, ті внутрішні табу та обмеження, яких зазнавала радянська філософія, зумовили її несприйнятливність післярадянської генерацією. Кому потрібна філософія з обмеженими можливостями?

Тарас Лютий: Кому потрібна «радянська філософія»? Для мене як людини, котра почала студіювати філософію в університеті на початку 1990-х років, феномен «радянської філософії» (яка на той час переходила в стрімку ста-

дію присмерку і, здавалось, ось-ось має згаснути остання іскра її колись потужного пломеня) залишається загадкою не меншою, ніж кожний інший період. Щоправда, така зацікавленість тепер набуває більшого градусу ще й тому, що обраний час не є таким уже й віддаленим. І це розумієш пізніше, вже після того, як трохи минула ейфорія хвилі розпаду радянської імперії, коли ми з юнацьким максималізмом не сприймали нічого з того, що презирливо, хоча й правомірно називали «совком» або «совдепією». Але не йдеться про жодні розчарування.

Питання стоїть так: чому роздуми про «радянську філософію» настільки поодинокі й чому не завжди хочеться ятрити душу цими спогадами? Фокусуємо погляд саме на «радянській філософії», до того ж здебільшого в її українському прояві. У зв'язку з цим вважаємо не зовсім доречним порушувати питання про інші різновиди марксизму, оскільки деякі з них ґрунтовно досліджуються і не втрачають своєї актуальності (наприклад, неомарксизм Франкфуртської школи або теорія гегемонії Антоніо Грамші тощо). Якщо ж подивитися на незначні спроби звернутися до цієї теми, то помічаєш, що згадані розмисли не є всуціль однобічними та тенденційними. Але, попри все, їм бракує певної «обсяговості» вивчення проблеми. У жодному разі не мається на увазі якась «об'єктивність», але з точки зору того, хто може дізнатися про «радянську філософію» лише з відповідної літератури або переказів, її реконструкція може постати в оптиці своєрідного «апофатичного» способу бачення.

У цьому ключі хочеться зазначити таке: наше життя, включаючи передусім науково-академічну та освітянську сфери, сповнене своєрідними «епіфаніями» «радянської філософії». Майже повсюдно на інстинктивному рівні у ньому раз-по-раз вигулькують її колишні кшталти, втілюючись у лекціях, виступах, засіданнях, обговореннях, конференціях, кваліфікаційних роботах, монографіях тощо. Таке трапляється навіть з тими, хто навіть гадки не мав про виконання відповідних ідеологічних функцій. І в цьому легко переконатися, порівнявши принаймні підручники або наукову літературу теперішню і тодішню. Сліди є очевидними. Не треба вдаватися до зовнішньої академічної оцінки — достатньо зробити поправку на «макіяж» цитувань класиків марксизму-ленінізму.

Окремою складовою проблеми є релевантність наукових ступенів, тобто українських (кандидат, доктор наук) та їхніх західних відповідників (PhD, DScі тощо), особливо у контексті нашої «євроінтеграції». Ця відсторонена заувага важлива як приклад «роздвоєності» української науково-освітянської системи, коли в успадковані радянські конструкції намагаються імплантувати нові стандарти. Подібним чином справи полягають з перекладами українською мовою соціально-гуманітарної літератури. Владний істеблшмент, напевно, щоб не «платити двічі», вперто ігнорує підтримку цієї галузі,

позаяк звик жити за часів, коли Маркса українською формально цитували у перекладі з російської.

Зрештою, головною ознакою сучасності є те, що спосіб мислення поміняв «наповнення», а форма залишилася незмінною. Тобто не зникає звичка ставати в стрій і бути завжди напоготові полягти «в боротьбе за *это*». Це осоружно-примарне «это» продовжує блукати в нашій свідомості, нагадуючи міфологічного Протея, який має здатність набувати будь-якої поведоби. А. Лой слушно вказує, що до розгляду теперішнім філософським мисленням напрошуються показові паралелі: колишню ідею класової боротьби замінюють навмисним екологічним набатом, принцип партійності — абстрактним гуманізмом, а проблеми комуністичного суспільства — поверховими теоріями суспільства громадянського (*Лой А. Філософія — антипод вульгарності в ментальному естві людини // Україна Модерна. — 2009. — № 3 (14). — С. 147*). У повітрі ширяють бравурні заклики до чергового щасливого майбуття: комуністична свідомість раптово змінилася на національну, а суспільство має адаптувати європейські (або бодай якісь інші цивілізаційні) цінності. Немовби на доповнення сказаного історик Г. Касьянов підкреслює, що окремі відчайдухи нині з успіхом висувають цілком серйозні пропозиції щодо вивчення чогось на зразок «наукового націоналізму». Проте все це нагадує дивні дискусії, приміром, з приводу доцільності заповнення графи «національність» у паспорті. Однак такими заходами аж ніяк не викинеш з підсвідомого «советську владу», навіть приплюсувавши націоналізацію «всієї країни».

Абрисно описана ситуація реальності дає змогу виокремити таку колізію: ми нашвидкуруч розсталися з ярликами-наліпками «радянської філософії» в нашій свідомості, але не змогли позбутися її у підсвідомому. Саме про це розмірковує М. Мінаков (*Мінаков М. Невловима впливовість тоталітаризму: радянська філософія і сучасний інтелектуальний ландшафт // Україна Модерна. — 2009. — № 3 (14). — С. 207—227*), полемізуючи з підходом С. Пролеєва (*Пролеєв С. Мысль и страх: советская философия как ситуация мышления // Пізній радянський марксизм та сьогоднішня: Філософсько-антропологічні студії-2003. — Київ, 2003. — С. 28—41*), який кваліфікує «радянську філософію» як стан, що унеможливило мислення. Важко не погодитися з останнім, але з першим і поготів. І, властиво, саме тому, що цей феномен ми так широко окреслюємо, він вимагає прискіпливішого ставлення. Як наполягає М. Мінаков, «радянська філософія» не є монолітним утворенням. А тому варто придивлятися до неї, враховуючи відтінки її прояву: часові, стилістичні, тематичні тощо. Відтак, якщо кинути навіть побіжний погляд на період від 1917 до 1991 року, то неодмінно впадає в око його нерівномірність, позаяк він охоплює, умовно кажучи, становлення, тиск, «відлигу», ідеологічну зверхність і цинізм, а згодом — присмерк «радян-

ської філософії». Отже, мусить йтися про макро- та мікрорівні. Прикладом першого може бути розвідка американського історика та політолога А. Валіцького, в якій проаналізовано розвиток комуністичної утопії від Маркса та Енгельса до радянської детоталізації та декомунізації (*Валіцький А. Марксизм і стрибок у царство свободи: Історія комуністичної утопії*. — Київ, 1999). А варіантом локального виміру проблеми є праця В. Табачковського, що описує створення українськими філософами-шістдесятниками своєрідного анклаву свободи, де філософія розвивалась як логіка та методологія науки, як суспільно-політичне (світоглядне) знання або як вітчизняна історія філософії, зокрема через дослідження філософської спадщини Києво-Могилянської академії, затаврованої тоді як осередок «мракобісся» та «попівщини» (див.: *Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину філософів-шістдесятників*. — Київ, 2002).

Тож якщо ми говоримо про цілковиту нечулість до думки, а радше про неможливість мислення за умов підміни філософії ідеологічно-номенклатурним «катехізисом» радянського марксизму, базованого на двох «китах» — «істматі» та «діаматі», то в цій «вічній мерзлоті» потрібно віднаходити острівці, які ставали на той час, за влучним визначенням Маркса, «перетвореними формами» свідомості. Кризь страх та роздвоєність, властиві тому, хто наважувався займатися філософією, проступають особливі лакуни, в межах яких могла існувати філософська думка у «перетвореному» вигляді (як математична логіка, семантика, семіотика, філософія природознавства, врешті-решт, як «критика буржуазної філософії»). Звичайно, тепер легко називати людей, які самочинно або з примусу «ставали на горлянку власній пісні», «втраченою генерацією». Або говорити, що спроба переосмислювати спадщину «радянських філософів» на новий лад (інтерпретація в термінах «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму»), — це не виправдана модернізація. Такі погляди дедалі поширюються серед тих, хто студював філософію після 1991 року, й навіть серед їхніх старших колег.

Утім, неможливо спекатися цього «архіпелагу», відправивши його в забуття, подібно до того, як більшовики вчинили щодо «філософського пароплаву», на якому вислали з країни тих мислителів, які відзначалися своїми «буржуазними» поглядами. Звичайно, краще б не знати того досвіду, коли для показового нагадування про свободу як усвідомлену необхідність країна була обсаджена наглядовими вежами концтаборів. Було б так само добре, щоб ті, хто потрапив до Освенциму, не зазнали поневірян, перебуваючи там. Тому що не кожний досвід є потрібним. Але той, хто не здатний видобути досвід, — приречений на «вічне повернення того самого». Тому ми можемо ніколи не вийти з царства «радянської філософії», самі не помічаючи свого перебування там, і невпинно й безнастанно відтворюватимемо ситуацію не-мислення.

Ось чому самооманливим видається подальше ігнорування питання: як же нам ставитися до «радянської філософії»? Намагаючись порушити проблему, як це робив Достоевський, можна запитати: як з усією цією спадщиною жити далі? Можна поділяти думку еволюціоністів-прогресивістів, які вважали, що кожна наступна доба, за певних умов, неодмінно є досконалішою, ніж попередня. Стати на таку позицію означало б надзвичайно собі лестити, говорячи, що нарешті українська філософія випросталася з «гамівної сорочки» радянської доби й швидесенько виросла з коротеньких штанців «дитячої хвороби лівизни» первинного нагромадження та перерозподілу капіталу часів ранньої грабіжної незалежності.

Американська дослідниця Східної Європи Ен Еплблом у передмові до однієї із своїх книг із здивуванням пише про власні спостереження під час прогулянки празьким Карловим мостом, де вона побачила, як американці та європейці охоче розкупували радянську атрибутику та «прикрашали» нею себе (*Енплблом Е.* Історія ГУЛАГу. — К., 2006. — С. 11—12.). Її подив викликали легкість і всміхнена радість, з якою зірку із серпом та молотом чіпляли на кашкет, адже ніхто з оточення напевно не насмілювався б начепити на себе свастику. Отже, авторка зафіксувала показовий парадокс культури: якщо тоталітарна агресія стосується чужого, вона заслуговує на найсуворіше засудження. Але коли вона спрямована проти власного народу, то виявляється, що її можна толерувати. Між іншим, це стосується не лише пересічних людей, а й інтелектуалів. Так, у 1950-ті роки Ж.-П. Сартр вважав, що не потрібно говорити правду про існування концтаборів у СРСР, оскільки це образливо для французьких робітників. То, буцімто, лише зайвий привід для буржуазної преси брати на кпин радянську країну (пор.: *Мамардашвили М.* Естетика мышлення. — М., 2000. — С. 45). Але образливо це лише для того, хто не наважується користуватися власним розумом, говорячи мовою Канта, і принципово не бажає робити цього.

Потрібно зрозуміти, якою мірою «радянська філософія» стала нині детермінантою кожної децимі нашого життя. Виявляється, вона належить до тих речей, від яких несила відгородитися, оскільки ніхто і ніщо не зможуть змінити нас, крім нас самих. Тоталітарне минуле «радянської філософії» не достатньо визначати як просту моралістичну ілюстрацію, до якої за потреби доводиться постійно апелювати. Воно має стати подивом. Подивом перед тим, як людина здатна зректися самої себе або як вона навчається виживати у ситуації самозаперечення. Власне, тим подивом, з якого й починається філософія.

Олег Хома: Історія зарубіжної філософії в сучасній Україні: радянська «різома». Сьогодні можемо прочитати чимало текстів, автори яких налашто-

вані до радянської філософії вельми критично. Інколи ця налаштованість сягає свого логічного завершення у тезі про принципову нефілософічність цієї філософії: панування тоталітарної ідеології та відсутність свободи слова внеможливають філософування як таке, відтак останнє мало шанс постати або поза межами офіційної філософської спільноти, або після повалення радянського режиму.

Залишаючи дослідникам дискутувати із приводу правильного визначення того, що саме слід вважати «радянською філософією», я послуговуватимусь у цьому короткому дописі поняттям «філософія в СРСР», що є значно емпіричнішим і дає змогу вільніше описувати життєвий феномен, якому вочевидь затісно у межах надто суворого концептуального опису. Коли визнати, що «радянська філософія» зводиться лише до стандартних політвидавівських підручників із діамату й істмату для системи партполітнавчання, «коротких курсів», «коротких філософських словників» тощо, то, зрозуміло, це поняття не вичерпуватиме усього змісту «філософії в СРСР». Залишаючи осторонь вельми важливе питання періодизації цієї філософії (скажімо, 1937, 1957 і 1987 років існували різні можливості для філософського самовираження, позаяк «простий» ідеологічний тиск істотно відрізняється від прямого терору), зазначу деталь, найважливішу з обраного мною погляду.

Ідеологія значно спрощує філософські побудови, тому для викладання стандартного курсу діамату було цілком достатньо нашвидкоруч (і то хіба більш-менш) «вичуханого» в університеті учорашнього бульдозериста, що той, не маючи ґрунтовної середньої освіти, набув досить поверхової вищої. На цьому тлі справжніми інтелектуалами часто виглядали досвідчені відставні замполіти. І хоча штати філософських кафедр у провінційних інститутах формувалися часто-густо (хоч і тут не бракувало винятків) саме з огляду на партійну належність, а не на рівень обізнаності навіть із канонічною збіркою творів Маркса та Енгельса, попри все ситуація у «столицях» (зокрема й республіканських) була дещо іншою. Та коли не брати до уваги дисидентів чи напівдисидентів, що пішли на конфлікт із системою, ми усе одно зможемо пригадати чимало цікавих філософських постатей, принаймні зовні лояльних до панівного канону. Ця ситуація видається мені неминучою, адже, через просту статистичну закономірність, у царину філософії завжди потрапляла певна кількість людей, справді здатних досягти тут успіхів, а марксизм як такий, маючи досить шляхетне філософське походження, відкривав перед творчим розумом чимало цікавих перспектив. Зрештою, марксизм, як і діалектика або, наприклад, спроби побудувати «наукову філософію», — все це не в СРСР виникло і зі зникненням останнього не випарувалося. З іншого боку, ідеологічний тиск у філософії не може бути всеосяжним і рівномірним, завжди залишаються «мертві зони», в яких його сила з якихось причин істотно зменшується або й зовсім згасає.

Адже філософія з природи постає як спроба *раціональних відповідей* на граничні *запитання*, а де запитання, там цікавість, подив, сумніви, вибір варіантів, полеміка, отже, і свобода, принаймні внутрішня (до речі, досвід Сходу доводить, що свобода політична зовсім не є неодмінною умовою філософування). Тож наявність мізків і специфіка предмета неодмінно створювали умови для зневажливого ставлення професіоналів до офіційної догми. А прихована фронда завжди знаходить способи виявитися, тому філософія в СРСР, особливо у 80-х, була уже внутрішньо досить дистанційованою від ідеологічного офіціозу.

Філософську спільноту СРСР в цьому аспекті слід визнати досить розшарованою. Принаймні фахівці молодшого покоління, що формувались від 60-х, принаймні краща їх частина, вже не були осідком ідеологічної догми. Вони могли (причому досить різною мірою) бути ізольованими від світового контексту, проте виглядали достатньо своєрідними, цікавими, нестандартними. Звісно, все це було вельми значущим у межах загалом ізольованого філософського «ставка» і значно знецінилося вже після першого відкриття «вікон у світ» наприкінці 80-х, проте йдеться не про світові досягнення, а про те, чи була в СРСР філософія. На мій погляд, була і, до того ж, вона просто не могла бути, особливо від 60-х років, лише ідеологічною карикатурою, інша річ, що не могла вона й, досить великою мірою, не бути такою.

Ніхто, мабуть, і не спростовуватиме того факту, що серед представників філософської спільноти СРСР налічувалося чимало яскравих особистостей, людей талановитих і здібних до філософського пошуку. То як же оцінити їхній доробок сьогодні? Хтозна... Філософи з СРСР таки не очолювали світових рейтингів цитованості, проте визначити причину цього не так просто. Цілком можливо, пояснюється це не так «радянськістю», як загалом маргінальним статусом філософії на наших теренах, що чітко окреслилося ще у ХІХ столітті. Та хоч би якими справедливими були слова, наприклад, Петра Лаврова про незакоріненість філософії в культурному і громадському житті Російської імперії, філософування за його часів могло спиратися на спеціалізовану гуманітарну освіту, яку давали класичні гімназії. Тому, скажімо, Ленінова «критика» Берклі аж ніяк не була тоді нормативним зразком філософування.

Насильницька зміна філософських еліт, здійснена в СРСР, істотно підтяла загальнокультурне коріння філософії й понизила стандарти філософування, проте наслідки цього процесу були дещо різними для різних філософських дисциплін. У 1960—1980-ті роки спостерігалось виразне розмивання жорстких ідеологічних стереотипів у зв'язку з осмисленням понять «культура», «буття», «світогляд», «духовне виробництво» тощо. Ми можемо говорити про істотне урізноманітнення певних розділів діамату і «філо-

софських проблем природознавства». Звісно, ця тенденція мала, зрештою, спричинитися до відкидання ідеологічної догми і прийняття тих чи тих з-поміж табуйованих раніше «буржуазних філософій», проте це вказує принаймні на певний паралелізм проблематик між цими філософіями і «філософією в СРСР».

Що ж стосується історії філософії, особливо історії зарубіжної філософії, то ситуація у ній склалась значно сумніша. Оскільки ця царина завжди була переднім краєм ідейного «фронту», ідеологічні кліше зберігали тут особливу силу. Радянська історія філософії була суперідеологізованою, це позначалось і на методології, і на способі викладення, і на меті, що стояла перед нею. Історія філософії в СРСР представлена надто невеликою кількістю істотних здобутків (попри чималу кількість яскравих імен), і більшість із цих здобутків належали мислителям, що сформувалися ще за дореволюційних часів (як О. Лосєв і В. Асмус) й дивом вижили серед чисток і репресій.

Офіційна методологічна спрямованість на пошук проявів боротьби матеріалізму з ідеалізмом не лише породжувала час від часу до непристойності редукціоністські схеми, вона ще й значною мірою детермінувала свою опозицію, не даючи їй змоги розвинути до повноцінної альтернативної методології. Загалом «порядне» історико-філософське дослідження радянських часів виглядало так: у вступі — кілька принагідних цитат із класиків, у тексті — кілька сакраментальних згадувань про обмеженість «домарксистської» філософії, основний же текст присвячувався переповіданню змісту вчень минулого. Такий «емпіризм», позбавлений набридливих ідеологем, виглядав значно привабливіше за радянську правовірність, проте навряд чи призначення історії філософії полягає лише в описі. Опанування ж альтернативних історико-філософських методологій тривалий час було неможливим.

Ідеологічний вплив не слід розуміти прямолінійно. Радянські історики філософії, особливо у 1960—1980-х роках, принаймні краща їх частина, насправді не були вульгарними редукціоністами, чудово розуміючи обмеженість догми, вони незрідка добре знали іноземні мови й читали філософів минулого в оригіналі, мали доступ до більш-менш сучасної західної дослідницької літератури, ба й часто не втрачали нагод продемонструвати своє фрондерство. Варто зазначити, що навіть у 1930-х в СРСР видавали переклади мислителів минулого, і не лише соціалістів-утопістів чи офіційно визнаних матеріалістів, на кшталт Спінози, а й «корисних» ідеалістів, на кшталт Віко чи Гегеля. У 1963-му вийшли друком перші чотири томи серії «Философское наследие», що проіснувала понад 30 років і відіграла провідну роль у створенні текстологічної бази для навчання і досліджень. Не оцінюючи поки якості цих видань, можна констатувати, що історія філософії в СРСР, попри несприятливу ідеологічну кон'юнктуру, все ж не

зводилась до чистого ідеологізму, адже підготовка перекладу будь-якого твору Аристотеля, Канта чи Гегеля передбачає розв'язання цілої низки суто фахових проблем, *відтак і високої кваліфікації*.

Утім, ідеологією, що стримувала історико-філософські пошуки, був не лише марксистський історизм. Річ у тому, що радянська закритість, відірваність дослідників від світового філософського процесу об'єктивно обмежували можливості «фрондерства». Прихистком для істориків філософії в СРСР, які прагнули дотримуватися фахових стандартів, була здебільшого історико-філософська методологія XIX сторіччя з її сцієнтистським пафосом, редукціонізмом, прогресизмом. Отже, на мій погляд, не так ідеологічність була головною вадою історії філософії в СРСР, як *застарілість її ідейних альтернатив*.

Багато в чому панівна догма і опозиція збігалися. Наприклад, і марксизм і гегельянство, прагнучи науковості як ідеалу пізнання, взувалися здебільшого на точні науки: закономірне, всезагальне, універсальне були синонімами «істотного», решта — випадковим історичним тлом; «розвиненіші» вчення «знімали в собі» попередні, менш розвинені тощо. Провідні радянські дослідники, поділяючи цю метаметодологію, свідомо чи підсвідомо обирали за зразок твори на кшталт історико-філософських лекцій Гегеля чи Шелінга. Філософія розвивається від примітивного до вищого, її історія — шлях пошуків цього вищого. Цей сцієнтизм свідчив про майже повний розрив із риторично-софістичною традицією, яка завжди посідала важливе місце у філософуванні, привертаючи увагу до особливого, індивідуального, зрештою, в історії філософії — до окремого тексту як самоцінного предмета. Прояви цієї антириторичності в історико-філософських творах радянської доби зустрічаємо на кожному кроці.

Розгляньмо, наприклад, потужне, як на свій час, дослідження Михайла Гарнцева, присвячене проблемі самосвідомості в західноєвропейській філософії (М., 1986). У цій книзі Маркса не цитовано, Енгельса — одного разу, в Прикінцевому слові, Леніна немає навіть у списку літератури, виклад базується суто на першоджерелах, із 250 цитованих праць російськомовних лише 16, автор демонструє рідкісну ерудованість, зокрема обізнаність із творами англійських, німецьких, французьких, італійських колег. Здавалось би, йдеться про працю вочевидь «нерадянську». Однак і назва, і мета дослідження свідчать про ураженість сцієнтизмом: автор шукає «самосвідомість» від античних часів, і при тому, що це поняття виникло лише в XVII сторіччі у Лока (до речі, власне Локове поняття так і не проаналізовано), Гарнцев сміливо відшукує його аналоги в античних платоніків і аристотеліків, Августина, середньовічних схоластів, Декарта, щиро вважаючи, що такий ретроспективний аналіз є цілком прийнятним, і тому навіть не розмірковує щодо виправданості свого підходу. Звісно, Плотінів *synais-*

thesis у чомусь подібний до Локового self-consciousness, проте чи варто їх ототожнювати, «знямаючи» перше в другому? Йдеться ж про поняття, належні різним епохам, різним теоретичним системам, тобто значною мірою *несумірні*. Паралелі між ними є предметом дослідження, проблематизації, аж ніяк не беззастережного ототожнення. Однак сцієнтистському підході не властива увага до цих «нюансів», оскільки його цікавить передусім «суть справи», а не формальні «деталі», які «знямає» прогресивний рух історії філософії.

Саме такий редукціонізм панував у історико-філософській літературі радянського періоду, в якихось творах більше, в якихось менше. Наголошую: найчастіше, як-от у випадку М. Гарнцева, йшлося не про свідомий редукціонізм, а про некритичне сприйняття поширених методологічних моделей, про «дух часу», від якого неможливо повністю дистанціюватися. Цей дух часу з особливою яскравістю виявляв себе у термінологічному аспекті філософських перекладів радянського періоду. На той час російська перекладацька традиція ще практично не торкалася західної схоластики, отже, не мала відповідних напрацювань. Тому переклади латиномовних творів Декарта, Ляйбніца, Спінози становили чималу проблему саме щодо відтворення архаїчної, «немодерної» термінології, широко представлені в цих творах. Дивлячись на класиків XVII сторіччя поглядом майбутнього, очима Гегеля чи Фюрбаха, намагаючись висловити їхні ідеї мовою, що зазнала впливу німецької класики, марксизму тощо, забували про особливості тієї традиції, з якої вони виростили.

Показовим прикладом тут є двотомник російських перекладів Декарта (1989, 1994). Складається враження, що він позбавлений єдиного редагування: різні перекладачі по-різному перекладають ті самі Декартові терміни, чим вочевидь уводять в оману читача. В чому причина цієї недбалості? Як на мене, перекладачі зовсім не вбачали у своєму підході якогось ганджу. Хіба, зрештою, важливо, який саме термін ужити: «ум», «разум» чи «сознание»? Адже вони вельми близькі, «по суті» виражають одне й те ж, а для нас головне «суть». Приблизно такий спосіб міркування якраз і свідчить про прихований сцієнтизм, який не зважає на нюанси «знятої» схоластики, не визнає її внутрішньої самоцінності, її несумірності з іншими філософськими світами. Саме тому термінологічний тезаурус зарубіжної історії філософії радянських часів інколи нагадує сукупчення «зайвих деталей», що лишилися після розбирання і збирання наново годинника. За відсутності справжнього застосування і наявності розвиненої фантазії їх можна використати, наприклад, для відкорковування пляшок чи для пірсингу.

Між тим у розвинених філософських культурах історія філософії є чимось значно розмаїтішим. Наприклад, в аналітичній традиції не бракує спроб тлумачити філософське минуле, дуже схожих на радянські. Проте в Англії

чи у США, як і в інших філософських мекках сучасного світу, переважна більшість істориків філософії не є надмірними «концептуалістами», вони приділяють головну увагу текстологічному складникові, не надто глобальним, проте вельми ґрунтовним узагальненням, достовірно зафіксованим лініям філіації ідей, критиці історико-філософських стереотипів тощо. Найсучаснішим досягненням цієї, практично невідомої в СРСР, історії філософії є докладні термінологічні словники, присвячені творчості практично всіх провідних філософів минулого, докладний аналіз етапів їхньої творчості, емпірична критика різноманітних -ізмів, усталених ХІХ століттям і дуже великою мірою не відповідних філософським реаліям (згадаймо хоча б революційну працю Жана Лапорта (1945!), що змушує радикально змінити погляди на Декартів «раціоналізм» і його співвідношення з «емпіризмом»).

Якщо поглянути на сучасну українську історію філософії, то вона здебільшого живе за рахунок радянської спадщини, адже зорієнтована практично на ті самі методологічні кліше, що й радянські фрондери 1980-х. Хоча можемо говорити і про деякі «місцеві особливості». Позаяк за радянських часів годі було й думати про появу українських перекладів зарубіжної класики (останні такі спроби датуються «розстріляним Відродженням», надалі навіть твори Маркса та Енгельса перекладали фактично з російської) чи, скажімо, філії ІНІОН у Києві, то у нас не виникло власної текстологічної бази зарубіжної історії філософії. Остання в Україні, так би мовити, жила з російських перекладів, а перші власне українські переклади, що з'явилися в 1990-х, здебільшого ретельно відтворювали особливості російських «пробравів». Варто також зазначити, що ці переклади переважно виникали поза межами академічної спільноти, тому не дивно, що наші історико-філософські дослідження стосуються або вітчизняної традиції, або «загальної методології». Не бракує і прихованого методологічного сциєнтизму. Досі згадую розмову з одним авторитетним вітчизняним істориком філософії старшого покоління, який щиро не розумів, навіщо сьогодні витрачати зусилля на переклад Мальбранша — адже його давно «зняв» Гегель...

Фактично в Україні лише формується власна історія зарубіжної філософії, до того ж переважно на «безтекстовій» основі. Підставами для такого висновку є: а) слабка опрацьованість вітчизняної термінології (не впевнений, що нам не бракуватиме філософських термінів для перекладу Аквінатової «Суми теології», хоча буденна українська мова містить чимало слів); б) спирання вітчизняних істориків філософії переважно на вторинні джерела, звісно ж, не україномовні. Для нас характерне навіть таке дивне явище, як історик зарубіжної філософії, що не знає мови автора, якого вивчає. Українська історія зарубіжної філософії нині представлена переважно підручниками, натомість мала б працювати також і в дещо сучасніших жанрах.

Саме тому вважаю за можливе констатувати, що в царині історії зарубіжної філософії ми поки що не звільнилися від радянської спадщини, причому часто йдеться про гіршу її частину. Звільнення ж потребує колосальної праці. Перед нами нині майже чисте поле, на якому ще не розгорнуто навіть роботи «нульового циклу». Наша історія зарубіжної філософії передовсім має добре опанувати іноземні мови, відмінні від російської, запровадити в обіг визнані світом канонічні видання текстів філософів минулого, створити усталену термінологію для відтворення термінологій учень минулого, істотно реформувати систему історико-філософської освіти (про оновлення філософської періодики, створення хоча б однієї історико-філософської книжкової серії сучасного академічного формату, стали контакти із зарубіжними дослідницькими центрами наразі не згадую із міркувань гуманізму). Причому починати роботу слід вже сьогодні, а працювати — якісно і швидко (між тим внутрішню суперечність, властиву останній вимозі, практично ніколи не сприймали на наших теренах як «діалектичну»). Тому нині важко передбачити, коли саме ми звільнимось від радянської спадщини.

Валентин Гусєв — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Київського національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, філософія Нового часу, метафізика.

Олег Білий — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — філософія культури, політична філософія.

Роман Кобець — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Царина наукових інтересів — феноменологія, соціологія знання, філософія культури.

Анатолій Лой — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, онтологія, метафізика, історія класичної та сучасної філософії.

Тарас Лютий — кандидат філософських наук, науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, філософія культури, історія філософії.

Олег Хома — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства), директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus».

З історії

*Геннадій
Аляєв*

БІЛЯ ВИТОКІВ РАДЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ. Богданов contra Ленін: наука проти віри?

У травні 1909 року — буквально через 2—3 місяці після знаменитих «Віх», 100-річчя яких було широко відзначено філософським загалом, — побачила світ книга, ювілей якої, якби не розвалився Радянський Союз, відзначався б набагато гучніше і директивніше. Адже йдеться про фактичну «біблію» радянської історії філософії (та, власне, й філософії як такої) — ленінський «Матеріалізм і емпіріокритицизм», — книгу, яка, поряд із «Філософськими зошитами» (що подекуди навіть переважали за серйозністю філософських рецепцій, але безнадійно програвали за закінченістю і здатністю слугувати доступним для мас компендіумом історико-філософських знань), уособлювала майже все, що було написано класиком у цій спеціальній галузі знань, а тому була «мірилом» і «матрицею» будь-яких філософських пошуків. Незважаючи на те, що була написана переважно в полемічному жанрі (втім, як і багато інших «класичних» Ленінових творів) — як «критичні замітки про одну реакційну філософію», з метою «розшукати, на чому звихнулися люди, які підносять під виглядом марксизму щось неймовірно суперечливе, плутане і реакційне» [Ленін, с.а: т. 18, с. 10], — вона вже в 1920 році, волею скромного автора отримала статус «посібника

для ознайомлення з філософією марксизму, діалектичним матеріалізмом, а також з філософськими висновками з новітніх відкриттів природознавства» [Ленін, s.a.: т. 18, с. 11]. У «Короткому курсі» історії ВКП(б) книзі Леніна вже надається «величезне значення» в історії партії, оскільки вона стала не тільки захистом величезного теоретичного багатства марксизму, а й матеріалістичним узагальненням наукових здобутків і розвитку природознавства «за цілий історичний період» — а саме, за період від смерті Енгельса до виходу самої книги [див.: История ВКП(б), 1938: с. 98]¹. Саме до історичного факту виходу цієї книги був прив'язаний знаменитий параграф «Короткого курсу» «Про діалектичний та історичний матеріалізм», який на багато років уперед визначив ортодоксальний каркас радянської філософії.

Із крахом ідеологічної системи, однією із цеглин якої був «Матеріалізм і емпіріокритицизм», авторитет цієї історико-філософської «біблії» всух на очах. Згадали, зокрема, і про відповідь Ленінові з боку О. Богданова, про яку, власне, знали й раніше, але боялись говорити вголос, принаймні — у навчальних аудиторіях та офіційних виданнях, — і, «заради об'єктивності», надали слово цьому «ревізійністу», передрукувавши у 1991 році «Віру і науку» у «Вопросах философии». Але, власне, це вже було неактуальним, адже падіння Радянського Союзу потягло за собою формальне «розчаклування» всього, що було з ним пов'язане, передусім — класиків радянських суспільних наук. Формальне — оскільки від захвату і некритичної абсолютизації їх творів, ідей, висловлювань і думок (іноді їм приписаних) був майже миттєво здійснений перехід до зневажання і некритичного відкидання, до фактичного забуття усього їх спадку, без розбору того, що, можливо, мало-таки наукову цінність, і навіть без серйозного аналізу того механізму, який забезпечив кілька десятиліть панування цієї ідеологізованої науки, — бодай, заради убезпечення від подібних речей у майбутньому. Якоюсь мірою такий поворот думок можна зрозуміти, але не можна сьогодні погоджуватись із тим, що настільна книга кількох поколінь радянських філософів з легкістю опиняється на історико-філософському звалищі. Хіба вона не заслужила бодай об'єктивної наукової критики, — чи в нашій науці, власне, ще нічого не змінилось, крім розміщення знаків схвалення та засудження?

Можна цілком погодитись із думкою російських авторів про те, що «справді, В. Ленін є проблемою вітчизняної філософії радянського періоду, тобто завданням, яке ще тільки належить вирішити» [Емельянов, 2005: с. 483]. Звісно, в невеличкій статті ми не можемо ставити за мету розв'язання

¹ Означений історичний період, до речі, охоплює менше 15 років, і сам по собі, при безперечній важливості зроблених у цей час відкриттів, навряд чи давав підстави для таких узагальнень, які б залишилися придатними для аналізу будь-яких інших подальших наукових здобутків.

цієї проблеми. Ми хочемо лише ще раз повернутись до епізоду згаданої вище полеміки між Леніним і Богдановим, оскільки, на нашу думку, ця полеміка все ж залишається актуальною — з точки зору з'ясування тих «проформ», в яких відбувалось становлення феномену радянської філософії.

Для початку змалюємо короткий філософський портрет Ленінового опонента. Олександр Олександрович Богданов (справжнє прізвище — Малиновський, 1873—1928) може розглядатись як найбільш філософськи оригінальна фігура в марксистсько-позитивістському середовищі початку ХХ століття. Він намагався збудувати загальну філософську систему, в основі якої — соціальний матеріалізм К. Маркса, але доповнений «новітніми течіями думки», серед яких особливо виокремлювалася філософія Р. Авенаріуса як «найбільш закінчений і строгий вираз духу критики в пізнавальному ставленні до дійсності». Проте його не влаштувало те, що Р. Авенаріус не позбавився дуалізму фізичного і психічного. Отже, Богданов створює власну систему — «емпіріомонізм» («Емпіріомонізм», кн. 1—3, 1904—1906). Наближаючись до Е. Маха, він висунув ідею тотожності елементів психічного досвіду елементам будь-якого досвіду і виходив з уявлення про нейтральність елементів досвіду відносно «фізичного» і «психічного», про залежність цих характеристик тільки від зв'язку досвіду. Богданов запропонував розглядати фізичний і психічний ряди як субстанційно тотожні, такі, що розрізняються лише за типом своєї організації. Фізичне він трактував як «соціально-організований досвід», а психічне — як досвід суто особистий, індивідуальний, такий, що поки не став органічною частиною колективно напрацьованих систем уявлень. Власне, саме ця система стала об'єктом шаленої критики В. Леніна в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» як зразок «реакційної філософії».

У своїх подальших філософських пошуках, відкинувши діалектичний принцип «саморуку матерії», Богданов на місце діалектики висунув поняття організаційного процесу та ідею «тектології» як учення про організаційні процеси, про творчу зміну буття («Загальна організаційна наука (тектологія)», 1913—1922). Тектологію Богданов будував як новий етап розвитку емпіріомонізму, як перехід від монізму філософського до монізму наукового, який ґрунтується на універсалізації усього людського досвіду. Можна зазначити, що ці ідеї Богданова в подальшому були розвинені в теорії систем (зокрема, його сином — проф. О. Малиновським — у розробці загальнофілософських принципів системного підходу та його застосуванні в біології). Загалом, філософські і наукові здобутки Богданова дедалі частіше відзначаються сучасними науковцями. Його емпіріомонізм визнається *«оригінальною та цікавою філософською концепцією, яка по праву має посісти гідне місце в історії філософії»*. Метод «підстановки», зокрема, над яким глумився В. Ленін, сьогодні розглядається як важливе досягнення автора

«Емпіріомонізму», як прообраз методу моделювання, який отримав поширення в науці і філософії ХХ століття [див.: Садовський, 2003: с. 363, 354].

Повертаючись до «Матеріалізму і емпіріокритицизму», зазначимо, що книга Леніна залишилась практично поза увагою професійного філософського загалу (провідний часопис «Вопросы философии и психологии» її не помітив), а якщо і знайшла відгук, то найнегативніший². Нищівну оцінку Ленінового твору дав, зокрема, І. Ільїн у «Русских ведомостях». С. Франк, який на той час очолював філософський відділ «Русской мысли», в низці рецензій 1907—1910 років з приводу захоплень російських марксистів філософією Е. Маха та Р. Авенаріуса та відповідної полеміки, поставив марксизм взагалі на досить низький філософський щабель як неглибоке поєднання гносеологічного абсолютизму з релятивізмом, нігілізму з містичною вірою, а книгу Леніна охарактеризував як межу розумового і культурного падіння, до якої дійшов ортодоксальний марксистський догматизм (щоправда, й Богданові намагання замінити матеріалізм емпіріокритицизмом як «специфічно соціал-демократичною теорією пізнання» він абсолютно не сприйняв) [див.: Франк, 1910]. Натомість самі «фігуранти» ленінської критики — О. Богданов, В. Базаров, Н. Валентинов, П. Юшкевич, та ще представники ортодоксальної школи Г. Плеханова, що претендували на монополію філософського тлумачення марксизму (зокрема, Л. Аксельрод), звісно, не могли змовчати. До речі, видається, що вже в цьому епізоді, мовби в мініатюрі, структурована подальша історія радянської філософії з її майже суцільним відривом від розвитку традиційних філософських напрямів (які, своєю чергою, її майже не помічали) і перетворенням практично на внутрішньопартійну, суто ідеологічну справу.

Відповідь О. Богданова, яка з'явилася 1910 року, була, вочевидь, найбільш ґрунтовною. Новітніми авторами вона характеризується як «піднесення голосу на захист «свободи совісті» у сфері соціалістичної думки» [Коргунюк, 1991: с. 33]. Ленін, зі свого боку, залишив її поза увагою — якщо не вважати такою «увагою» партійний остракізм філософського опонента³. Власне, це також у подальшому стало сумною традицією охоронців чистоти радянської філософії — не відповідати на питання за

² Власне, іншого Ленін і не шукав від «наукової філософії», яку презирливо називав не інакше як «модною, професорською, еkleктичною» [див.: Ленін, с.а.: т. 18, с. 46, прим.].

³ Ми тут не торкатимемось історико-партійних перипетій взаємовідносин В. Леніна і О. Богданова. Свого часу, у 1980 році, ця історія стала предметом моєї дипломної роботи на історичному факультеті Харківського університету. Диплом називався «Критика В. І. Ленініним філософської ревізії махізму» і в цілому, звісно, був витриманий в належному ідеологічному дусі, хоча вже тоді я із здивуванням знайшов в університетській бібліотеці (не у спецховищі!) «Емпіріомонізм» Богданова та деякі інші твори «ревізійністів», що дало змогу, сподіваюсь, представити їх позицію більш об'єктивно.

суттю, а порушити справу про партійну відповідальність того, хто ставить питання. Але наскільки, власне, широкою була запропонована Богдановим свобода?

Передусім, зазначимо, що Богданов відповідає Леніну (власне, також і Плеханову) з позицій історичного матеріалізму⁴, згідно з яким «ідеологія визначається, кінець кінцем, виробничими відносинами» [Богданов, 1991: с. 40], — тобто, підкреслюючи свою марксистську прописку. Власне, і філософія в розумінні Богданова є ідеологією — тобто, сукупністю ідей, що організовують суспільний досвід і наукові здобутки, — відповідно, вона є «надбудовою», і тому розбудовувати її потрібно із з'ясування «базису», тобто вивчення виробничих відносин, економіки та інших сфер суспільного життя [Богданов, 1991: с. 83—84]. Свій емпіріомонізм він, як і перед цим, вважає цілком прийнятною для марксизму філософією. Інакше кажучи, полеміка між Леніним і Богдановим ведеться в межах однієї філософської школи, точніше — за право ці межі визначати і представляти. Це, власне, надає Богдановій відповіді подекуди подібного до ленінського колориту, — він сам називає свій твір філософським *памфлетом*, хоча й намагається відокремити себе від методу «В. Ільїна». Утім, його аналіз цього методу, справді, заслуговує на увагу.

До речі, чи знав Богданов, хто саме приховується за псевдонімом «Ільїн», під яким вийшов друком «Матеріалізм і емпіріокритицизм»? Безперечно, знав, адже працював з Леніним в цей період у безпосередньому контакті, і філософські спори між ними велись не тільки в пресі. Псевдоніми, власне, бралися революціонерами для обходу цензури, а «своїм» були добре зрозумілі. Тим більше, що Ленін уже використовував раніше цей псевдонім — наприклад, при виданні добре відомого «Розвитку капіталізму в Росії». До речі, Богданов проводить цікаве порівняння «Матеріалізму і емпіріокритицизму» з попередніми економічними працями «В. Ільїна». Закидаючи «Ільїну»-філософу показну (а насправді — поверхневу) вченість і гонорово-професорський тон, він відзначає, що в економічних працях цього автора такого немає. І головна причина тут, на думку Богданова, — те, що там автор «знає, що говорить...» [див.: Богданов, 1991: с. 74—75]. Богданов підкреслює «молодість» «Ільїна» як філософа — раніше філософських творів цього автора він не зустрічав. Підігруючи авторові «Матеріалізму і емпіріокритицизму», він кілька разів згадує і «Н. Леніна» як іншу особу, проте фактично в цих згадках продовжується та сама полеміка. Він навіть пише про «Н. Леніна» як послідовника «В. Ільїна», відповідаючи на його

⁴ До речі, за десять років до цього, в рецензії на «Короткий курс економічної науки», В. Ленін визнавав, що О. Богданов «послідовно додержується історичного матеріалізму» [див.: Ленін: т. 4, с. 36].

«Лист слухачам закордонної марксистської школи», — відповідаючи, власне, на ті самі прийоми полеміки, які характерні і для книги, а особливо — на створення з філософських питань «якоїсь неможливої політичної плутанини», у тому числі — шляхом прямих підтасовок і викривлень [див.: Богданов, 1991: с. 85—87]. Між іншим, ми дізнаємось звідси, що Богданов запрошував Леніна на свій публічний реферат з приводу розбору його книги, але той не прийшов.

Безумовно, у своїй відповіді Богданов досить влучно виявляє найбільш слабкі місця Ленінової (і Плеханової⁵) версії філософії марксизму, — при цьому подекуди стають виразнішими і певні слабкості його власної філософії, що впливають із загальних обмеженостей будь-якого позитивізму. Однією з принципових ліній його незгоди стає теорія істини. Виступаючи, по суті, з релятивістських позицій, він закидає автору «Матеріалізму і емпіріокритицизму» захист банальностей, які подаються як абсолютні істини («Наполеон помер 5 травня 1821 року»), а також інші, не зовсім узгоджені між собою ідеї стосовно співвідношення між абсолютною і відносною істиною («абсолютна істина є сумою відносних істин»). Разом все це означає, на його думку, що «боротьба за ідею абсолютної і вічної істини, боротьба проти принципу відносності будь-якого пізнання посідає в книзі центральне місце, і являє головний мотив, який повторюється в ній» [Богданов, 1991: с. 40].

Власне, справа тут не в тій чи іншій теорії істини. Богданов протистоїть Ленінові не стільки як представник позитивістської — релятивістської — теорії істини (позитивізм як такий цілком притаманний і самому Леніну⁶), скільки як борець проти авторитарного — релігійного по суті — стилю мислення. При цьому у своїх прикладах, що доводять неможливість стверджувати навіть, здавалось би, самоочевидні речі, Богданов доходить, по суті, до скептицизму на кшталт юмівського — адже йдеться навіть про заперечен-

⁵ Загалом, Богданов достатньо місця у своїй відповіді Ленінові приділяє його філософському вчителю — Плеханову, адже вважає, і небезпідставно, що основними своїми філософськими «манерами» Ленін завдячує саме філософському «гуру» російського марксизму.

⁶ Ще на початку своєї літературної творчості, у книзі «Економічний зміст народництва...», В. Ленін, зокрема, посилаючись на Маркса і Енгельса, писав про те, що «філософія не має ніякого права на окреме самостійне існування, і її матеріал розпадається між різними галузями позитивної науки» [див.: Ленін: т. 1, с. 407]. Подальший розвиток ленінської і радянської філософії віддзеркалює її загалом прагматичний, інструменталістський, а отже — позитивістський характер. Це підтверджується і майже забобонним неприйняттям «метафізики» — навіть при тому, що зміст цього поняття був змінений до невпізнанності (власне, «метафізика» не як «антидіалектика», а як «фідеїзм» взагалі могла розглядатись лише як божевілля недалеких і відсталих від науки людей).

ня самототожності особистості [див.: Богданов, 1991: с. 44]⁷. Релятивність істини постає ознакою наукового знання (можна навіть побачити в цій Богдановій позиції випередження майбутнього поперівського фальсифікаціонізму), натомість будь-яке ствердження істин абсолютних є ознакою віри. Твердження Леніна — явно невдале — про те, що сучасна геологія відображає природну історію землі і практично вже не може бути переглянута в майбутньому (натомість Богданов пропускає знамениту фразу про «невичерпність електрона»!), дає підставу Богданову стверджувати, що «джерело *такого* знання може бути тільки одне, а саме — віра, і віра сліпа» [Богданов, 1991: с. 45].

Отже, Богданов, передусім, повертає Леніну його власні стріли, запущені в бік «махістів», стосовно «фідеїзму» та інших навколорелігійних кроків думки. Цікавим у цьому відношенні є застосування Богдановим аргументації, пов'язаної із порівнянням ленінських цитат з цитатами «наших ідеалістів», зокрема С. Франка і М. Бердяєва. Так, він порівнює ленінське визначення «фідеїзму» як вчення, яке ставить віру на місце знання, з визначенням С. Франком релігії як «віри в реальність абсолютно-цінного». Богданов не приймає будь-який ідеалізм, що містить бодай натяк на обґрунтування «формули божества», і в цьому, очевидно, ідеологічно його позиція збігається з Леніновою, проте в самій ленінській аргументації він вбачає буквально повторення ідей цих самих ідеалістів. Богданов фактично закидає Леніну зраду історичному матеріалізму (!), оскільки Ленін робить поступку визнанню абсолютного на шкоду розкриттю соціальних передумов релігійної свідомості. Інакше кажучи, звинувачення противника у поступках релігійності для Богданова так само є «убивчим» аргументом, як і для Леніна, тому він і починає свою відповідь саме з цієї теми. Найважливішим при цьому є навіть не ті чи інші конкретні твердження щодо існування абсолютного — це, звісно, у Леніна знайти важко, — а сам стиль аргументації, який Богданов характеризує як авторитарний, а тому, по суті, релігійний, адже саме вірі, а не науці, властива беззаперечність та безапеляційність, тобто вимога зупинки наукового пізнання.

Богданов, безумовно, підмічає тут дуже важливу рису, яка характеризує в подальшому радянську філософію і яка була справді закладена ленінським ставленням до науки, а саме — Леніновим розумінням науки як підпорядкованої ідеології. Знамените ленінське гасло — «вчення Маркса всесильне, тому що воно істинне», — справді може бути схарактеризоване словами Богданова: «... Вимога *зупинки* наукового пізнання на певному пункті, декретування неможливості йти далі, якщо не в цілому, то хоча б у

⁷ Ленін, таким чином, був не так уже й неправий, звинувачуючи Богданова та інших російських махістів у наслідуванні юмізму [див.: Ленін: т. 18, с. 173—175]!

його частинах, якщо не в дослідженні, то в методі... Усюди *статика*, що спирається на *віру*, об'єкт якої — *абсолютне*» [Богданов, 1991: с. 48]. Абсолютне, знову ж таки, не стільки як Бог, скільки як певний комплекс ідей, освячений іменами визнаних класиків (хоча зовсім не обов'язково адекватних справжнім позиціям цих класиків).

Треба відзначити, що подібний авторитарний стиль аргументації та ідеологізація філософії уможливується у Леніна дуже простою, можна навіть сказати — примітивною історико-філософською схемою. Йдеться про відомий з часів Ляйбніца, але лише Ф. Енгельсом піднесений до рангу «основного питання філософії» розподіл філософів на «два великі табори»: матеріалістів і ідеалістів, а також виокремлення своєрідного прошарку *агностиків*, який, хоча і знаходиться «між» цими таборами, ідеологічно належить також до ворожого матеріалізму табору [див.: Ленін: т. 18, с. 23]. Власне, вся система Ленінової аргументації побудована на викритті того чи іншого філософа як ідеаліста — і «ніякі викрути, ніякі софізми» у вигляді тих чи інших філософсько-термінологічних новацій не могли зупинити цієї своєрідної процедури філософсько-партійної ідентифікації. «Хлоп'яцтвом було б, справді, думати, що вигаданням нового слівця можна відмогтися від основних філософських напрямів» [Ленін, s.a.: т. 18, с. 46].

Як приклад такого «хлоп'яцтва» наведемо класифікацію метафізичних систем М. Лосського, розроблену останнім у праці «Типи світоглядів» (1931). Між іншим, цей яскравий представник «професорської філософії» також покладає в основу своєї класифікації «негативне або позитивне ставлення різних метафізичних систем до ідеального буття і різних його видів» [Лосский, 1995: с. 9]. Але, залучаючи різноманітні критерії, він виділяє при цьому шість основних світоглядів: неорганічний і органічний актуалізм, неорганічний і органічний субстанціалізм, відсторонений і конкретний ідеал-реалізм, а також цілу низку супутніх систем і тенденцій. Можна уявити собі, що відповів би на ці «безпартійні» побудови Ленін — адже навіть простий термін «реалізм» як «затасканий позитивістами й іншими плутаниками» був неприйнятним для його історико-філософської матриці: «Я вслід за Енгельсом уживаю в цьому розумінні (тобто, як протилежність ідеалізові. — Г. А.) *тільки* слово: матеріалізм, і вважаю цю термінологію єдино правильною <...>» [Ленін, s.a.: т. 18, с. 50].

Принцип партійності філософії, зі всією наочністю проведений в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі», проглядається не тільки в чіткому розподілі всіх філософів (минулого так само, як і сучасності) на два табори — матеріалістів та ідеалістів, а також марксистів і антимарксистів (буржуазних підлабузників та ревізіоністів), — а й у безпосередній ідентифікації тих чи інших філософських конструкцій — не тільки, скажімо, соціально-філософських, а й онтологічно-гносеологічних, — з відповідними класови-

ми інтересами («тенденціями й ідеологією ворожих класів сучасного суспільства» [Ленін, с.а.: т. 18, с. 351]). Останнє викликає справедливе обурення Богданова. Та чи був він сам вільний від цього? Як насправді вірний послідовник історичного матеріалізму, він сам вимагав обґрунтовувати будь-які історико-філософські ілюстрації «серйозним соціальним аналізом ідей, що цитуються» [Богданов, 1991: с. 84]. Тому, власне, його обурення пов'язане скоріше не з усвідомленням антинауковості такого підходу, а з тим, що він сам, з точки зору партійного товариша, потрапив до ворожого класового табору.

Фактично сам Богданов також вважає марксизм виключною за своїм характером теорією. Частково навіть визначення цієї виключності збігається з визначенням Леніновим — йдеться про те, що тільки марксизм зумів «розпізнати істину», в цьому контексті — відкрити закон залежності будь-яких теорій від соціально-виробничих умов їх виникнення (тобто, «вчення історичного матеріалізму — істинне!»). Понад те, навіть і атрибут «всесильності» фактично присутня у богданівській характеристиці — адже тільки марксизм, відкривши цей закон, може «уникнути фатального виродження», яке неминуче очікує будь-яку іншу теорію в результаті розпаду тих суспільних відносин, в яких вона виникла. Тільки марксизм, залишаючись, подібно до будь-якої іншої системи ідей, «органічним результатом» цих відносин, може «піднятися над ними пізнавально» (прямо барон Мюнхгаузен, що витаскує себе за волосся з болота) — а отже, фактично порушити відкритий ним самим закон! Богданов намагається уникнути цього неприємного висновку апеляцією до абсолютного розвитку, фактично — до абсолютного релятивізму. «... Марксизм, ідеологія найпрогресивнішого класу, неминуче повинен був відкинути абсолютне значення за будь-якою системою ідей, у тому числі за своєю власною. Він висунув до самого себе вимогу безперервного розвитку у відповідності до змін життєвих відносин пролетаріату. І марксизм йде цим шляхом» [Богданов, 1991: с. 87]. Очевидно, в останньому твердженні Богданов має на увазі себе, а не Плеханова і Леніна, які уособлюють намагання надати марксизму форму абсолютної й остаточної істини. Проте сам Богданов, безперечно, потрапляє в пастку абсолютного релятивізму, адже немає впевненості, що в цих постійних змінах марксизм, власне, залишиться марксизмом — адже і пролетаріат може не просто змінити свої життєві умови, а взагалі зникнути. Який базис тоді відобразатиме «система ідей» під назвою «марксизм»?

Авторитарність Ленінового стилю філософування підтверджується ставленням до цитат з Маркса і Енгельса. Власне, це добре відома ознака будь-якого догматизму — використання методу цитування авторитетів як аргументу у доведенні власної позиції. Богданов, загалом, добре показує, як цим методом зловживає автор «Матеріалізму і емпіріокритицизму», і ми

можемо сьогодні лише визнати, що цей метод, на жаль, дійсно став у подальшому досить характерним для радянської філософії. Сам Богданов у цьому зв'язку готовий, радше, не відмовитись від авторитетів взагалі, а захистити їх проти можливих викривлень з боку недолугих послідовників. Так, він захищає Енгельса проти використання його авторитету Леніним у теорії абсолютної істини.

Але головна методологічна ідея Богданова з цього приводу видається цілком слушною й актуальною: «<...> Серйозна і цілісна філософська думка *не може* розбиватися на тисячі цитатних шматочків. Підбиваючи підсумки досвіду свого часу, вона прагне дати йому струнку і зв'язну форму» [Богданов, 1991: с. 71]. Слід визнати, що «цитатництво» стало в наступному справжньою хворобою радянської філософії. Принаймні, якщо говорити про її «середній» рівень, апеляція до цитат класиків та партійних рішень перетворилась згодом на переважаючий і навіть «убивчий» (для тих, хто з тієї чи іншої причини його не використовував) аргумент.

Між іншим, цікаво, що при такому «цитатному підході» власне Маркса Ленін у «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» практично не цитує. Його «відсилки» до класика в основному лише загальні, прямих цитат лише дві, і обидві — з переписки [див.: Ленін, s.a.: т. 18, с. 260, 349]. Апеляція до «численних висловлювань Енгельса» про те, що філософія марксизму є діалектичний матеріалізм, викликає справедливе здивування Богданова, адже у Маркса такого визначення зовсім немає, а щодо Енгельса, то його висловлювання з цього приводу далеко не такі численні, і, до того ж, досить суперечливі. Суперечливість їх має цілком позитивістський характер, адже у Енгельса йдеться, зокрема, про те, що сучасний матеріалізм є по суті діалектичним і не потребує більше ніякої філософії [див.: Енгельс, s.a.: т.20: с. 25], — тобто, діалектика має скоріше статус науки, ніж філософії. Цю позитивістську традицію далі продовжує Плеханов, у якого Ленін, безперечно, багато в чому навчився саме у філософії. Завдання діалектичного матеріалізму, з його точки зору, полягало в тому, щоб звільнити соціальну науку з лабіринтів суперечок, — так само, як раніше філософія це зробила стосовно природознавства, — після чого «філософія могла б сказати: *«Я виконала свій обов'язок, я можу піти»*, оскільки в майбутньому *точна наука* має зробити марними *гіпотези філософії»* [Плеханов, 1956: с. 148].

Богданов, як уже зазначалось, також репрезентує позитивістський напрям у філософії. Позитивізм Богданова виявився ще виразніше, коли він проголосив свою «загальну організаційну науку» — *тектологію* — фактичною заміною філософії як такої. Тим самим він долучився до тих численних мислителів ХХ століття, які з тих чи інших підстав оголошували про *кінець філософії*. Тектологія, за Богдановим, робитиме філософію зайвою, оскільки від початку стоїть *над* нею, поєднуючи з її універсальністю науко-

вий і практичний характер. Філософія як організація соціального досвіду отримує тепер лише частковий кредит довіри — вона може його організувати лише тією мірою, якою він реально зв'язується і об'єднується самим життям. Отже, головним завданням є реальне об'єднання організаційного досвіду людства, що повинна виконати загальна наука про організацію — тектологія.

Проте цей варіант майбутньої марксистської (власне, радянської) філософії залишився лише проектом. Полеміка Богданова з Леніним мала, зрештою, негативні наслідки для першого. Більш досвідчений у політичних інтригах, ніж в історико-філософських традиціях, Ленін переміг Богданова якщо не філософськи, то політично, забезпечивши його виключення з керівних більшовистських органів і фактичне ізолювання від революційної діяльності. Відповідно, подальші намагання Богданова так чи інакше продовжити розробку «пролетарського світогляду» (або «пролетарської культури») не могли вже позбутись тавра «філософського ревізійнізму».

Які ж можна винести уроки з цього початкового епізоду становлення (власне, ще передісторії) радянської філософії?

Радянська філософія — маємо на увазі, як уже зазначалось, її середній рівень, ортодоксальну форму, зразком для якої став саме «Матеріалізм і емпіріокритицизм», — формувалась від початку, власне, не як професійна філософія, а як партійна ідеологія, покликана теоретично обґрунтувати пролетарський світогляд і забезпечити перемогу марксизму та комунізму. З цих позицій вона просто відкидала «нікчемну нісенітницю неокантіанців, позитивістів, махістів та інших плутаників» [Ленін, с.а.: т. 18, с. 354], тобто не цікавилась суто спеціальними, «схоластично-метафізичними» пошуками новітніх філософських напрямів, записуючи їх усіх до розряду «реакційної буржуазної філософії». Її дратувала лише «зрада матеріалізму» тих чи інших марксистів-«ревізійністів», які, відповідно, отримували порцію значно більш нестриманої критики, ніж відверті класові вороги. Таким чином, ленінський принцип партійності визначив для радянської філософії зовсім іншу, відносно практично всієї філософії ХХ століття, орбіту розвитку.

Особливістю цієї «орбіти» була претензія на відкриття «ідеальної форми», тобто абсолютної істини, носієм якої виступали класики — К. Маркс і Ф. Енгельс — та їх вірні послідовники. «Вірність» перевірялась, передусім, через відповідність тим чи іншим цитатам, визначенням та словам класиків — перевірялась, відповідно, «найвірнішими» послідовниками, на статус яких під час описуваного нами епізоду претендували одночасно і Г. Плеханов, і В. Ленін, і О. Богданов. За логікою партійності — партійності «нового типу», теорію якої дещо раніше розробив В. Ленін, — таких «найвірніших» не могло бути багато; власне, «найвірніший» міг бути лише один, і на цю роль саме В. Ленін з його яскраво авторитарно-революційним стилем

мислення підходив краще, ніж також авторитарний, але занадто «професорсько-інтелігентний» Г. Плеханов, або «плутаник» О. Богданов з його чужою поєднанням граничного релятивізму і грандіозної утопії суцільного організаційного монізму, не позбавленої, проте, своєрідної ліричної романтики⁸. Саме ленінський авторитаризм, справедливо розкритикований Богдановим як інваріант релігійної віри, став методологічною платформою радянської філософії, стурбованої, передусім, не стільки тим, щоб «дати людям цільність і єдність погляду на світ» [Богданов, 1991: с. 83], скільки тим, щоб викрити всіх тих, хто цю єдність погляду так чи інакше порушує.

Протиставляючи ленінській вірі свою емпіріомоністичну науку, Богданов знаходився фактично в межах такого ж позитивістського підходу до філософії, якого, по суті, дотримувались і Ф. Енгельс, і Г. Плеханов, і В. Ленін. Подальший розвиток марксистської (радянської) філософії — чи то в ленінському, чи то в богданівському її варіанті, — був приречений до анти-метафізичності, до фактичної, погано прихованої позитивістської антифілософічності. Це насправді призводило до сором'язливого уникнення поняття «філософія» як самоназви, і заміни його «діаматом» та «істматом» як «світоглядом марксистсько-ленінської партії» [История ВКП(б), 1938: с. 99]; відповідно, всі ті, хто в межах радянської філософії намагався справді розвивати *філософію*, автоматично потрапляли до розряду «неблагонадійних». Доля самого Богданова — одного з перших російських марксистів, що претендував на оригінальність філософського пошуку, — в цьому сенсі досить показова. Його оригінальність, проте, не виходила за межі історико-матеріалістичного підходу до ролі філософії як класової ідеології. Відповідно, й роль Богданова як «захисника свободи совісті» у російському марксистстві не слід перебільшувати, адже його «наука» насправді мала на меті не стільки пошук об'єктивної істини, скільки «здійснення соціального ідеалу трудової гармонії в межах пролетарського класу» [див.: Богданов, 1991: с. 88].

Чи мають, таким чином, уроки ленінсько-богданівської полеміки виключно негативний характер? Інакше кажучи, чи погоджуємось ми з висновком іншого критика Леніна — Л. Аксельрод, — що в Леніновій аргументації «ми не бачимо ані гнучкості **філософського** мислення, ані точності **філософських** визначень, ані глибокого розуміння **філософських** проблем» [Ортодокс, 1991: с. 89], — тобто, власне, не бачимо філософії? Мабуть, така однозначна оцінка була б несправедливою і неправильною за суттю, і мало чим відрізнялась би від Ленінового ж стилю авторитарного мислення. «Матеріалізм і емпіріокритицизм», безперечно, виражає і формулює основні положення своєрідної філософсько-науково-ідеологічної програми — можливо, занадто спрощеної з філософсько-метафізичної точки зору

⁸ Масмо на увазі його художні романи-утопії «Червона зірка» та «Інженер Менні».

(«філософськи недорозвиненої», за словами М. Лосського [Лосский, 1995: с. 69]), але такої, що довела на практиці свою здатність «соціально організувати досвід» значно ефективніше богданівського емпіріомонізму або тектології. Розкриття механізмів і наслідків цієї організації, а відповідно і ролі в ній радянської філософської «біблії», поки що не може вважатись розв'язаною історико-філософською проблемою.

ЛІТЕРАТУРА

- Богданов А.* Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии. — 1991. — № 12. — С. 39—88.
- Емельянов Б.В.* История русской философии / Б.В. Емельянов, К.Н. Любутин, В.М. Рукавов, Ю.К. Саранчин. — М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2005.
- История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс.* — М.: Политиздат, 1938.
- Коргунок Ю.Г.* «Материализм и эмпириокритицизм» и его критики // Вопросы философии. — 1991. — № 12. — С. 27—38.
- Ленін В.І.* Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве (відбиття марксизму в буржуазній літературі) // Повне зібрання творів. — Т. 1. — С. 323—497.
- Ленін В.І.* Матеріалізм і емпіріокритицизм. Критичні замітки про одну реакційну філософію // Повне зібрання творів. — Т. 18. — С. 7—354.
- Ленін В.І.* Рецензія. *А. Богданов.* Краткий курс экономической науки. Москва. 1897. Изд. кн. склада А. Муриновой // Повне зібрання творів. — Т. 4. — С. 34—42.
- Лосский Н.О.* Типы мировоззрений // *Лосский Н.О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. — М.: Республика, 1995. — С. 3—134.
- Ортодокс (Л.И. Аксельрод).* Рецензия на книгу «Материализм и эмпириокритицизм» // Вопросы философии. — 1991. — № 12. — С. 88—91.
- Плеханов Г.В.* Очерки по истории материализма // Избранные философские произведения в пяти томах. — Т. II. — М.: Госполитиздат, 1956. — С. 33—194.
- Садовский В.Н.* История создания, теоретические основы и судьба эмпириомонизма А.А. Богданова // Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. — М.: Республика, 2003. — С. 340—365.
- Франк С.Л.* Философская распря в марксизме // Русская мысль. — 1910. — № 5. — С. 141—145.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. — Т. 20. — С. 5—338.

Геннадій Аляєв — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка. Царина наукових інтересів — історія російської філософії, методологія історико-філософського занннтя.

*Петро
Йолон*

ПАВЛО КОПНІН ТА УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

Видатна особистість, відходячи в історію, продовжує жити своїм особливим життям. Віддаляючися від сучасності, вона не зникає за обрієм, а вивищується над ним, реально взаємодіє з науковою спільнотою, справляючи практичний вплив на процеси, в яких була задіяна.

Звертаючися до особистості Павла Васильовича Копніна, розмірковуючи про його життя, осмислюючи його наукову діяльність в історичній ретроспективі, починаєш по-справжньому розуміти його місце у науці: ким він був для своїх сучасників і ким залишився для наступних генерацій філософів. Мені б хотілося відтворити образ Копніна як непересічної особистості, як значного дослідника та як далекоглядного організатора.

Доволі обсягова наукова література стосується переважно наукової творчості П. Копніна — оригінальності постановки та розв'язання актуальних філософських проблем, місця його ідей в історико-філософському процесі. Значно менше пишуть про нього як про вченого-організатора. Але ж те, що Павло Васильович у цій своїй іпостасі зробив для розвитку філософської науки, є не менш значущим, ніж його дослідження. До того ж багато які аспекти його наукової діяльності важко зрозуміти та пояснити без звертання до особистісних якостей вченого як організатора науки.

© П. ЙОЛОН, 2009
© Переклад з російської
В. Недашківського,
2009

Слід зазначити, що втілення в одній особі талантів дослідника та наукового менеджера — доволі рідкісне явище. А у творчості Копніна щасливо поєднувалися дослідницьке та організаторське обдарування, які яскраво виявилися за десятиріччя його перебування в Україні, де він працював у низці київських наукових центрів.

Передусім слід сказати, що Копнін був природженим генератором нових наукових ідей. Маючи загострене почуття проблемної ситуації та неабияке вміння вибирати правильний напрямок наукового пошуку, він у непростій та неоднозначній ідеологічній обстановці в республіці усвідомив, у чому полягають завдання розвитку філософської науки у «післякультурний» період. Вчений запропонував низку конкретних ідей та гіпотез, нових наукових напрямків, які наприкінці 1950-х — на початку 1960-х років поряд з іншими прогресивними тенденціями активізували філософське життя в Україні й радикально вплинули на умонастрої українських не тільки філософів, але й інших представників наукової інтелігенції.

Павлові Васильовичу були притаманні практичний склад розуму та здатність сміливо приймати не завжди прості рішення, зокрема стосовно інституційних змін — перетворення існуючих та формування нових лабораторій, кафедр, відділів.

Копніна вирізняло неабияке вміння розбиратися в людях, безпомилково вгадувати в них важливі (з точки зору позитивного або негативного суспільного резонансу, наукової та організаційної результативності, нарешті, наукової кар'єри) риси характеру. Особливо це стосувалося наукової молоді. Його кадрові рішення та призначення були часом дуже несподіваними, але, як виявлялося згодом, по суті правильними.

Йому взагалі було притаманне вміння своєчасно, швидко, рішуче й водночас обдуманно ухвалювати потрібні важливі рішення. Свою особливу методу прийняття таких рішень Павло Васильович навіть сформулював у жартівливому вигляді: а) поспішай повільно, тобто якщо у складній ситуації не знаєш, яке з можливих рішень буде правильним, не приймай ніякого, дай змогу подіям розвиватися своїм природним шляхом, і вони самі підкажуть правильне рішення; б) на все дивися з оптимізмом, оскільки не може бути так, щоб не було ніяк, завжди воно якось та буде; в) не тіш себе надією — люди завжди як люди, отже, беручи співробітника на роботу, подумай, чи можна буде його звільнити; якщо ні, то доброго працівника з нього не буде. У своїй серйозній частині метода передбачала обов'язкове обговорення рішень принципового характеру. Такі обговорення відбувалися також у своєрідній копнінській манері: свою пропозицію Павло Васильович надавав можливість обстоювати співбесідникові, на думку якого зважав, а сам займав позицію опонента. Якщо обстоювач виявлявся не в змозі спростувати аргументи опонента, то пропозицію відхиляли.

Непересічні менеджерські якості, різнобічні наукові інтереси та творчі досягнення у поєднанні з глибоким розумінням проблем розвитку української філософської думки за переломних 1960-х зробили Копніна знаковою постаттю у філософському житті республіки. З його іменем пов'язане створення наукового, організаційного та інституційного фундаменту творчого розвитку української філософської думки у наступні десятиріччя. Він був одним з тих, хто зробив необоротними нові процеси у багатьох галузях філософського знання. Творчий доробок та науково-організаційна практика П. Копніна становлять багатий матеріал для з'ясування того, що являла собою радянська філософія як феномен та за яких умов і в яких напрямках відбувалася її еволюція.

Для самого Павла Васильовича робота в Україні стала найпліднішим періодом в його науковій діяльності: саме тоді визріли та втілилися його найважливіші логіко-методологічні ідеї, були написані та опубліковані найзначніші наукові праці. За його ініціативою формувалися нові напрямки філософських досліджень та зміцнювалася їхня організаційна база, не без його безпосереднього впливу та благословіння увійшла до життя нова генерація філософів, здатна порушувати та розв'язувати сучасні проблеми на світовому рівні. Все це створювало міцний ґрунт і для його впливу на філософські процеси, що відбувалися не тільки в республіці, але й у Радянському Союзі загалом, і для впевненого виходу на міжнародну арену. Цей період відрізняється особливими рисами, що дає змогу виокремити його в окремішній — український — етап у науковій біографії Копніна, що тривав з 1958 до 1968 року.

Розпочався український період з роботи Копніна у Київському політехнічному інституті. Восени 1958 року Копнін полишає роботу завідувача сектором діалектичного матеріалізму Інституту філософії АН СРСР і, переїхавши до Києва, очолює кафедру філософії в Київському політехнічному інституті.

Причина переїзду на перший погляд була прозаїчною — квартирне питання. Насправді це була протестна реакція, якщо ваша ласка, демарш проти свавілля академічної бюрократії, яка, порушивши перед ним свої зобов'язання та встановлений порядок розподілу та надання житла, зневажливо поставилася до квартирних потреб вченого. Виділена для Копніна квартира раптом у позачерговому порядку була надана водію одного з віце-президентів АН СРСР. За словами Павла Васильовича, він розцінив такі управлінські дії як посягання на його людську гідність і у відповідь заявив, що не знаходить можливим і не бажає працювати у науковій організації, в якій вченого цінують нижче чиновничого водія. Цей епізод може видатися незначним, таким, що не заслуговує на згадку. Проте він вартий того, щоб звернути на нього увагу, оскільки яскраво ілюструє риси

характеру, які дають ключ до розуміння та пояснення багатьох вчинків та дій Павла Васильовича.

Робота у Київському політехнічному інституті тривала близько трьох місяців, але й за цей короткий термін вчений зумів стати значною постаттю у філософському житті Києва. Передусім його лекції, які викладалися чіткою, простою і доступною мовою, відрізнялися полемічністю і разом з тим гумором, привернули увагу студентів і зробили його популярним викладачем, лекції якого відвідували студенти з паралельних потоків. Він швидко вніс помітне пожвавлення у наукову та педагогічну роботу кафедри, налагодив тісні професійні контакти з філософами інших київських вузів, поступово стаючи лідером їхнього співтовариства.

На тлі стагнації філософії, яка переважала тоді в Україні, Копнін не міг не звернути на себе увагу творчо мислячих людей з київської спільноти філософів та тих вузівських керівників, які були занепокоєні станом філософської освіти в республіці. Її догматизм та ортодоксальність, аж ніяк не зжиті попри «хрущовську відлигу», викликали особливе неприйняття з боку вчених, які працювали у галузі конкретних наук, викладачів та студентів природничонаукових факультетів. Проти начотництва та примітивізму в лекціях, якими відрізнялася певна частина професури, протестували й студенти-філософи.

У ті часи Київський державний університет ім. Т.Г. Шевченка був єдиним вищим навчальним закладом в Україні, який готував фахівців з базовою освітою у галузі філософії. Проте в середині 1950-х років філософський факультет як самостійний навчальний підрозділ університету було скасовано й низведено до статусу відділення історичного факультету. Викладання філософських дисциплін значно скоротили, а замість нихувели курси лекцій з історії та журналістики. У підсумку стало незрозуміло, яких фахівців готує відділення: чи то істориків, чи журналістів, чи все ж таки філософів. До того ж ключові позиції у відділенні займала професура ортодоксального штибу, вихована на одіозних творах «фундаторів» та їхніх епігонів. Позиції ж молоді, по-новому мислячої й по-новому розуміючої сутність та предмет філософії, були дуже слабкими й не могли справити істотного впливу на якість освіти у цій галузі загалом.

Прихід наприкінці 1958 року Копніна в Київський університет на посаду завідувача кафедри діалектичного та історичного матеріалізму потяг за собою кардинальні зміни і в навчальному процесі, і в науковій роботі.

Очолована ним кафедра отримала статус опорної в університеті, що дало Копніну змогу безпосередньо впливати на роботу всіх філософських кафедр, на їхній навчальний процес і стати неформальним лідером і фактичним керівником філософського відділення університету. Завдяки його зусиллям удалося розширити та покращити філософські навчальні плани, перерозподілити курси лекцій на користь талановитих та перспективних

викладачів. Стало значно більше аспірантів з провідних філософських спеціальностей. Не зайвим буде зауважити, що при вирішенні кадрових питань першорядне значення мали для нього не формальні ідеологічні характеристики, а професійні якості співробітників.

Наукова робота на всіх кафедрах помітно активізувалася. Зароджувалися нові напрямки досліджень. Зокрема, за ініціативою Павла Васильовича була створена лабораторія конкретно-соціологічних досліджень. Вийшла друком низка ґрунтовних новаторських публікацій, зріс престиж університетських філософів. Будучи членом редколегії журналу «Філософские науки», а потім — «Вопросы философии», Копнін сприяв просуванню кращих українських авторів на всесоюзний рівень.

Особливе місце Копнін відводив публічним дискусіям з гострих проблем філософської науки — ініціював наукові конференції, симпозіуми, наради, семінари, організовував обговорення на вчених радах та засіданнях кафедр. Так, 1960 року він став ініціатором та одним з організаторів I Всесоюзної наради з проблем логіки та методології науки у Томську, учасниками якої були кілька українських філософів. Виняткове значення для розвитку української філософської думки мала міжвузівська наукова конференція «Діалектичний матеріалізм — філософська основа сучасної науки», яка відбулася в Києві у січні 1962 року. За складом учасників вона фактично була загальносоюзною — на ній були присутніми представники Москви, Ленінграда, інших наукових центрів Радянського Союзу.

У науковій біографії Копніна вона стала знаменною віхою. Саме на цій конференції у доповіді з проблем світогляду та філософського методу, у виступах під час численних дискусій він подав своє концептуальне бачення першочергових завдань розвитку філософської науки, у головних рисах сформулював цілісну програму раціоналістичного переосмислення змісту та методологічних функцій діалектичного матеріалізму та марксистської філософії загалом.

Ця програма передбачала раціоналістичне переосмислення предмета марксистської філософії з урахуванням його історичного розвитку та потреб сучасного стану науки та суспільства, визначення специфіки філософського знання та його місця в культурі. У ній висувалося завдання по-новому осмислити весь категорійний устрій матеріалістичної діалектики на ґрунті новітніх досягнень природознавства та суспільних наук, збагатити зміст філософських категорій, визначити їхні справжні методологічні та логічні функції у процесі наукового дослідження. Йшлося у програмі й про необхідність розширення системи категорій матеріалістичної діалектики за рахунок відновлення в її структурі невиправдано виключених, але історично вироблених та логічно обґрунтованих філософських категорій, а також уведення нових концептуальних засобів, які в єдиній системі з класични-

ми відображали б сучасні форми пізнання дійсності. У новій марксистській методології належало подолати протиставлення діалектики та формальної логіки. Одним з найважливіших завдань було названо необхідність використати досвід розвитку західної філософії у частині постановки та розв'язання гострих проблем сучасності.

Багато які з перелічених завдань були не тільки поставлені Копніним, але й розроблені в його фундаментальних наукових працях українського періоду [Копнін , 1961; 1962; 1963; 1966; 1968]. Якщо говорити загалом, то, спираючись на новітні досягнення природничонаукових дисциплін, у першу чергу теоретичної фізики, кібернетики, теорії інформації та моделювання інтелекту, формальної логіки, він обґрунтував власну концепцію матеріалістичної діалектики як логіки наукового пізнання, з позицій якої проаналізував логічні засади сучасної науки.

Слід зазначити, що раціоналістичне переосмислення філософської проблематики та методології пізнання аж ніяк не було спокійним, плавним процесом, який знаходив усезагальне розуміння та підтримку. В Україні, як і в Радянському Союзі загалом, процеси лібералізації філософського життя та філософського вільнодумства супроводжувала гостра ідеологічна боротьба. Частина українських філософів догматичного штибу рішуче виступала проти будь-яких філософських новацій, особливо проти розширення проблемного поля вітчизняної філософії шляхом звертання до проблематики, опрацьованої сучасною зарубіжною філософською думкою. При цьому у своїх нападках вони активно використовували арсенал засобів, успадкованих від часів культу особи.

На вже згаданій Міжвузівській науковій конференції це виявилось повною мірою, особливо на заключному засіданні, коли на обговорення була винесена монографія Копніна «Діалектика як логіка». Результати цього дослідження мислячі філософи оцінили належним чином. Наприклад, знаний вже тоді український вчений В. Шинкарук зазначив, що хоча у царині філософії якось не заведено говорити про наукові відкриття, проте саме так слід назвати розробку вченим проблеми теоретичного та введення в обіг логіко-методологічного дослідження такого істотного об'єкта та відповідного йому концепту, як наукова теорія. Ідейні ж супротивники Копніна виступили із запеклими нападками, звинувачуючи автора книги в антимарксизмі, ідеалізмі, метафізиці, ревізіонізмі. У відповідь Павло Васильович проявив неабиякі холонокровність та терпіння, вислуховуючи їхні тиради мовчки, немовби надаючи слухачам самим розібратися в суті проблеми й зробити свої висновки, іноді кидаючи короткі іронічні репліки, що викликали «сміх у залі» та розгубленість нападників.

На той час навколо Павла Васильовича утворилася група університетських самодостатніх філософів різних спеціальностей, які стали опер-

тям вченого при реалізації його починань і водночас самі могли розраховувати на його підтримку: доценти В. Босенко та М. Злотіна, які розробляли проблеми матеріалістичної діалектики; доцент В. Шинкарук, який досліджував класичну німецьку філософію та проблеми взаємозв'язку діалектики, логіки та теорії пізнання; доцент К. Ткаченко, який працював у галузі історичного матеріалізму; доцент А. Петрусенко, який займався філософськими питаннями сучасного природознавства; доцент В. Дмитриченко, який вивчав античну та вітчизняну історію філософії; доцент В. Павлов, який досліджував формальну логіку та філософські питання математичної логіки; доцент В. Кудін, який спеціалізувався у галузі естетики та філософії мистецтва, та ін. Вони склали ядро науково-педагогічного колективу й у подальшому перебрали на себе головні турботи щодо розвитку базової філософської освіти в республіці, піднесення престижу вузівської філософської науки. Слід особібно виокремити поважну роль Володимира Іларіоновича Шинкарука, доктора філософських наук, професора, майбутнього академіка АН УРСР та члена-кореспондента АН СРСР, відтак Російської АН, стартові можливості якого були закладені саме у цей період.

У цей час неминуче постало питання про відновлення у навчальній структурі університету повноцінного філософського факультету. І це справді відбулося, щоправда, вже у той час, коли Копніна було призначено директором Інституту філософії АН УРСР. А першим деканом відновленого факультету філософії університету став Володимир Шинкарук.

Щоб краще оцінити роль, яку відіграв Копнін у долі Інституту філософії АН УРСР, треба згадати, яким цей інститут був у ті далекі роки. У другій половині 1950-х років він являв собою дуже суперечливе утворення. З одного боку, вироста плеяда енергійних обдарованих філософів молодшої та середньої генерації, які вільно орієнтувалися у тенденціях розвитку західної та вітчизняної філософії того часу, професійно займалися науково-дослідницькою роботою й вимагали змін у діяльності інституту. З іншого боку, ключові науково-організаційні позиції там займали співробітники, які на чолі з директором, членом-кореспондентом АН УРСР Д. Острянином продовжували дивитися на філософію як на додаток до партійної ідеології, а на Інститут філософії — як на ідеологічний заклад. Левову частку у науково-дослідницьких планах того періоду та у публікаціях співробітників займала кон'юнктурна тематика, та й цю роботу не доводили до кінця — партійні настанови та ідеологічні кампанії швидко змінювали одне одного, а в унісон з ними так само швидко змінювалися тематичні та видавничі плани. В Інституті склалася ненормальна морально-психологічна обстановка. Затяжний безкомпромісний конфлікт між здоровою частиною колективу та «відстійним» керівництвом досяг свого апогею на початку 1960-х років і був розв'язаний у нечуваний досі спосіб: колектив відрядив

делегацію у ЦК Компартії України з вимогою замінити директора, який втратив авторитет. Неймовірно, але високий партійний орган, який завжди знав сам, що треба робити, прислухався до думки наукового колективу, й у грудні 1962 року директором Інституту філософії АН УРСР став Павло Васильович Копнін.

Прийнявши важку спадщину, він чудово розумів, що створити нормальну атмосферу для творчої роботи можна лише здійснивши радикальні структурні перетворення та кадрові переміщення. Новий директор скасував або реорганізував малопродуктивні наукові підрозділи, надавши їм нової наукової спрямованості, та створив нові; була впроваджена нова дослідницька тематика.

Павло Васильович розпочав з того, що скасував відділи діалектичного та історичного матеріалізму, офіційно мотивуючи своє рішення тим, що діалектичний та історичний матеріалізм є навчальними дисциплінами, тому розвивати їх — завдання вузівських філософів. Насправді їх скасування дало новому директорові змогу зменшити питому вагу кон'юнктурної тематики у наукових планах, розв'язати кадрові питання, вивільнити фінансові та штатні ресурси й спрямувати їх на зміцнення інших, повноцінних, а головне — нових дослідницьких напрямків. Це було нелегке рішення, прийняття якого за тих умов вимагало чимало мужності. Щоб якось урівноважити ситуацію, Копнін створив відділ філософських питань будівництва комунізму. Це мудре рішення стало пречудовим контраргументом проти ідеологічних нападок і дало можливість працевлаштувати тих наукових співробітників, які спеціалізувалися на суспільно-політичній проблематиці. Павлу Васильовичу вдалося швидко відновити нормальний морально-психологічний клімат у колективі, що, безперечно, є його однією з найбільших заслуг. У підсумку в колективі виробився свого роду імунітет проти будь-якого роду інтриг, який забезпечив здорову робочу атмосферу на наступні роки.

У царині наукової діяльності головна заслуга Копніна полягає в тому, що він активізував творчу роботу в усіх наукових підрозділах, укріпивши їх перспективною молоддю, і став фундатором нових науково-дослідницьких напрямків. Три найважливіших із них — логіка та методологія науки, історія української філософії та соціальні дослідження.

1963 року було створено відділ логіки наукового пізнання, який очолив сам Копнін¹. Його науковими співробітниками стали як ті, хто й раніше працював в Інституті, так і нові фахівці, пізніше відомі вчені — М. Попо-

¹ У брошурі «Павел Васильевич Копнин. Библиография учёных УССР» (Київ: Наукова думка, 1988), виданій за редакцією автора цієї статті П. Йолон, припустилися помилки, написавши, що П. Копнін став завідувачем відділу логіки наукового пізнання 1965 року.

вич, С. Кримський, Є. Ледников, В. Косолапов, А. Артюх та інші². З відділом логіки наукового пізнання у тісному зв'язку почав працювати відділ філософських питань природознавства, який докорінно змінив свою проблематику. Ядро відділу утворили відомі філософи: П. Дишлевий (завідувач відділу), М. Вільницький, Н. Депенчук.

Перед новим відділом стояло завдання: спираючись на новітні досягнення у галузі природничих та соціальних наук, використовуючи методологічний потенціал матеріалістичної діалектики та формальної логіки, яка тоді бурхливо розвивалася, здійснити конструктивний аналіз новітніх тенденцій та особливостей розвитку наукового мислення, науки загалом та її логічних засад; виробити відповідний концептуальний апарат і створити продуктивну категорійну схему, яка відображала б реальний процес пізнання дійсності; реконструювати процес наукового пошуку через діалектику послідовно змінюваних його логічних форм; збагативши зміст категорій матеріалістичної діалектики на підставі осмислення кардинальних зрушень у науковій та суспільній практиці, розкрити їхні нові методологічні та логічні можливості, пізнавальні функції.

За шириною розмаху та глибиною постановки філософських проблем це була грандіозна програма, розрахована на багато років. Її виконання перевищувало можливості навіть добре укомплектованих професіоналами інститутських наукових підрозділів. Тому до здійснення конкретних науководослідницьких проєктів, сформульованих у рамках програми, П. Копнін залучав кращих виконавців з-поміж вузівських філософів, а також знаних вчених-природознавців, які виявляли інтерес до логіко-методологічної проблематики.

Першим науково-дослідницьким проєктом такого роду стала підготовка та видання фундаментальної наукової праці [Проблеми мышления, 1964], в якій зусиллями філософів та природодослідників був здійснений систематичний аналіз наукового мислення, його сутності, форм прояву у пізнанні та способів функціонування на тому рівні розвитку науки, який постав на середину ХХ сторіччя. Було визначене місце наукового мислення у загальній характеристиці пізнавального процесу, вивчено механізми його розвитку, форми та головні різновиди, розкрито функції філософських категорій як засобів систематизації наукових знань. Автори подали оригінальну концепцію взаємозв'язку мислення та мови, ролі функції мовлення

² Того самого року завдяки зусиллям Павла Васильовича співробітником цього відділу по закінченні університетської аспірантури став автор цих рядків, що було не простою справою стосовно людини, яка не мала ні київської прописки, ні власного житла. Незабаром його було призначено вченим секретарем Інституту і він практично став безпосереднім учасником здійснення всіх науково-організаційних заходів П. Копніна

у становленні абстрактного мислення, його вивчення через аналіз мовних систем. Значне місце було відведене характеристиці методів наукового мислення, їхній своєрідності на теоретичній та експериментальній фазах наукового дослідження. У книзі було запропоновано розв'язання дуже актуальної для того часу проблеми так званого «машинного мислення», яка виникла у зв'язку із завданням моделювання розумових процесів та створення штучного інтелекту. Розвинені у книзі концепції для того часу відрізнялися новизною й справили чималий вплив на розвиток логіко-методологічної думки.

Наступним задумом став науково-дослідницький проект, який започаткував окремий науковий напрямок у галузі логіки та методології науки, зорієнтований на ліберальну раціоналістичну традицію. Метою цього проекту було створення та обґрунтування концепції наукового дослідження як конкретного пізнавального процесу, що реально здійснюється. У підготованій та виданій фундаментальній праці [Логика научного исследования, 1965] засобами формального та концептуального аналізу була досягнута реконструкція наукового дослідження як логічно послідовного процесу, простежено рух пізнавального акту від генези проблеми та формування емпіричної, фактологічної бази через різні шаблі абстракції до вищих рівнів синтезу та структуризації знань. У зв'язку з цим були піддані ретельному вивченню категорійні структури, які адекватно подають процес руху до істини: наукова проблема, науковий факт, абстракція, теоретична система, наукова теорія та межі її розвитку, система теорій та логічні принципи переходу від однієї теорії до іншої, наукова картина світу та світогляд. При цьому було продуктивно використано евристичний потенціал раціоналістично переосмисленої діалектики. Ця праця стала помітним явищем у вітчизняній філософії, спричинила великий науковий резонанс, отримала позитивні відгуки у вітчизняній та західній пресі й була перевидана за кордоном.

Звичайно, з позицій сьогодення розвинені концепції наукового мислення та логіки наукового дослідження потребують багатьох уточнень, але головні їхні ідеї не втратили свого значення. Проте для того часу в українському філософському середовищі, та й у радянському загалом, запропоновані концепції були, безперечно, новаторськими й справили істотний вплив на розвиток досліджень у галузі логіки, методології та філософії науки. Розробки у цій царині стали популярними серед українських філософів, у результаті було опубліковано чимало статей, вийшли друком солідні монографічні видання, було захищено кандидатські та докторські дисертації. Успішно працювали самостійні групи логіків та фахівців у галузі філософських питань природознавства: в Одесі — А. Уйомов та В. Костюк, у Харкові — Ю. Бухалов, у Черкасах — І. Васильєв, у Донецьку — В. Мельников, у Львові — М. Верников, в Ужгороді — Ю. Ломсадзе та ін. До логіко-

методологічної проблематики виявили непідробний інтерес чимало вчених з академічних інститутів природничонаукового профілю, серед них всесвітньо відомі В. Глушков, М. Амосов, А. Ахієзер, С. Гершензон, Р. Чаговець.

Склалася практика спільних з Інститутом філософії методологічних семінарів. Зокрема, відділ логіки наукового пізнання проводив постійні методологічні семінари з Інститутом кібернетики АН УРСР. Стали правилом спільні розробки та видання спільних наукових праць. Влаштували загальні теоретичні конференції, симпозиуми. Найважливішими з них, проведеними за ініціативою та під керівництвом П. Копніна, були I Всесоюзний симпозиум з філософських питань стосунку теорії тяжіння Айнштейна до релятивістської космології (Київ, 1964) [Философские проблемы тяготения, 1964], Всесоюзний симпозиум з гносеологічних проблем теорії вимірювань у фізиці (Ужгород, 1964), IV Всесоюзний симпозиум з логіки та методології науки (Київ, 1965) [Логика и методология науки, 1967]. На представницьких філософських форумах обговорювали міждисциплінарну логіко-методологічну проблематику, яка викликала всезагальний інтерес. В середині 1960-х років це набуло форми академічного логіко-методологічного руху, рушієм якого був П. Копнін та його найближчі однодумці. Рух об'єднував вчених у галузі філософії, основ математики і кібернетики, теоретичної фізики, філософської і математичної логіки, біології, психології, структурної лінгвістики, нетрадиційної культурології.

У післякопнінський період подальший розвиток досліджень у галузі логіки і методології науки в Інституті й республіці загалом тісно пов'язаний з науковою та науково-організаційною діяльністю М. Поповича та С. Кримського.

П. Копнін відіграв велику роль і в істотному зрушенні у характері та спрямованості досліджень історії української філософської та суспільно-політичної думки. Наприкінці 1950-х — на початку 1960-х років у цій галузі знання окреслився корінний поворот. У попередній період зусилля українських істориків філософії переважно були спрямовані на висвітлення суспільно-політичних поглядів окремих представників української культури, які були носіями так званої революційно-демократичної ідеології. Ці розробки спиралися, як правило, на публічні літературні джерела. Проте коли визріла потреба у систематичному висвітленні історико-філософського та культурного процесів в Україні в усій їхній різноманітності від стародавніх часів до наших днів, українські історики філософії та культурологи зайнялися пошуковою роботою в архівах Києва, Львова, Москви, Ленінграда, польських міст тощо. У результаті були розкриті унікальні культурні явища, які свого часу відіграли неоціненну роль у творенні не тільки української культури, але й культур інших слов'янських народів. Першим з них стала Києво-Могилянська академія, діяльність якої охоплювала великий істо-

ричний період, майже два сторіччя (1632—1817). Вона була першим вищим навчальним закладом європейського типу, який формував українську церковну та світську еліту. У ній зосередився тодішній світ науки та мистецтва України. Тут працювали видатні діячі науки та культури Феофан Прокопович, Іннокентій Гізель, Стефан Яворський, Мануйло Козачинський, Варлаам Ясинський, Георгій Кониський, Сільвестр Кулябка та інші, які залишили багатющу невивчену рукописну спадщину. Проте опанування її просувалося вкрай незадовільно. Воно пояснювалось не відсутністю уваги філософів та культурологів, а «непрístupністю самої теми»: твори були написані не-класичною латиною; не було ні інституційної, ні фінансової, ні організаційної підтримки; існували реальні ризики звинувачень у «милуванні старовиною» і «українському буржуазному націоналізмі».

Павло Копнін, чудово розуміючи значення філософських традицій у формуванні інтелектуальної культури та духовному розвитку суспільства, без жодних вагань підтримав інститутських істориків філософії. За його ініціативою наукові співробітники Інституту філософії на чолі з В. Нічик та В. Євдокименком розробили програму, яка передбачала переклад, наукову обробку та видання філософських праць професорів Києво-Могилянської академії, аналіз суспільно значущих ідей, виявлення їхніх коренів в європейській філософії та впливу на розвиток культури українського та інших слов'янських народів.

Але він також чудово розумів, що без певного ідеологічного прикриття успішне виконання накресленої програми буде неможливим. Тому з притаманною П. Копніну завбачливістю була підготовлена і опублікована в авторитетному виданні «Літературна Україна» (1967, 31 березня) спеціальна ідеологічно витримана стаття «Біля першоджерел філософської думки», авторів якої П. Копніна, доцента Київського педінституту І. Табачникова, В. Євдокименка важко було запідозрити у прихильності до українського буржуазного націоналізму. В статті історія української філософської думки подавалася як «вистраждані й сформовані в боротьбі демократичні та революційні традиції народу, його завоювання в галузі матеріальної та духовної культури, що ввійшли необхідним елементом у його сьогодення як необхідна основа подальшого поступу». Філософська та культурна спадщина Києво-Могилянської академії оцінюється як «величезні духовні скарби». В ній вбачався яскравий відбиток «антикріпосницької та національно-визвольної боротьби українського народу», утвердження «ідеї української державності й українсько-російського єднання». Проблема освяченості догматами православ'я ідеалів культурної спадщини Києво-Могилянської академії знімалася посиленням на відкриті Енгельсом закономірність про неминучість релігійної забарвленості соціальних та національно-визвольних рухів епохи середньовіччя. Розставивши таким чином класові, інтерна-

ціоналістські та атеїстичні акценти, можна було розраховувати на ідеологічну реабілітацію «непрístupної» тематики і недостатнє дослідження філософської спадщини розцінити як «досить відчутну заборгованість наших вчених перед наукою».

Далекоглядним рішенням П. Копніна було призначення Валерії Нічик керівником наукового вивчення філософської спадщини — науковця, здавалося, мало причетного до цієї справи, бо спеціалізованого в галузі філософських питань природознавства, що досліджує проблеми причинності. Майбутнє показало його цілковиту правильність. В. Нічик організувала навколо себе групу інститутських та позаінститутських вчених, які зробили в науку внесок першорядного значення. Свідченням того, наскільки раціонально була спрямована, продумана та вибудована ця робота, є успішне видання у наступні роки багатьох оригінальних праць киево-могилянських мислителів [зокрема: Прокопович, 1979; 1980; 1981] та науково-дослідних праць в цій царині [зокрема: Нічик, 1977; 1978]³.

Активізувалися й піднеслися на високий науковий рівень історико-філософські дослідження Інституту і в інших напрямках, зокрема розвідки П. Манзенка у галузі історії української філософської думки ХІХ сторіччя та радянського періоду, В. Горського — з історії філософії Київської Русі та методології історико-філософського дослідження, І. Іваньо — у царині систематичного вивчення історії розвитку естетичної думки в Україні та філософської спадщини Г. Сковороди.

Важливим наслідком цих інститутських починань стало також те, що вони стали стимулюючим прикладом для інших наукових колективів, наприклад, для виниклої у Львові потужної групи вчених, ядром якої стали дослідники історії української філософії М. Олексюк, М. Кашуба, М. Рогович. Предметом глибоких наукових досліджень стала також філософсько-культурна спадщина Острозької слов'яно-греко-латинської академії, Львівської братської школи тощо.

Ще працюючи у Київському державному університеті, П. Копнін викохував думку започаткувати в республіці соціологічні дослідження, якими вже професійно займалися вчені Москви та Ленінграду. Очоливши Інститут філософії, він упритул узявся за практичне втілення свого задуму. Щоб домогтися поставленої мети, Копніну належало подолати дві головні серйозні перешкоди — ідеологічного та кадрового характеру. У ті часи ще зберігалось тлумачення соціології як буржуазної науки, яке впливало з лєнінської критики соціологічних поглядів Пітирима Сорокіна. У цьому «завинила» й сама соціологія, яка порушувала проблеми й подавала рішення,

³ Цікаво, що коментаторські праці вийшли друком задовго до видання «оригіналів». — *Прим. редактора.*

які не вкладалися в рамки офіційних оцінок процесів та подій, які відбувалися у радянській дійсності. З «легкої руки» академіка Ф. Константинова побутувала настанова: єдиною марксистською соціологією є історичний матеріалізм. Копніну вдалося переконати українських керівників у необхідності та перспективності нового наукового напрямку. У цьому йому істотно допомогло звертання до досвіду московських та ленінградських колег. Київські чиновники, коли їм випадало ухвалювати складні рішення з далекосяжними ідеологічними наслідками, задавали одне й те саме запитання: «А як там у Москві?». Якщо у Москві щодо цього вже були відповідні прецеденти, то перспектива отримати позитивне рішення була дуже ймовірною. Звичайно, не могло йтися про заснування наукового підрозділу з назвою, в якій був би термін «соціологія». Тому створена Копніним у складі Інституту наукова одиниця отримала задовгу назву: відділ методології, методики та техніки конкретно-соціологічних досліджень.

Розв'язання кадрових питань новоутвореного підрозділу також вимагало нетрадиційних підходів. У Києві практично не було професійних соціологів. Таких фахівців у республіці не готували — ні у вузах, ні в академічних установах через аспірантуру. Копнін і цю ситуацію розв'язав з притаманною йому мудрістю та далекоглядністю. Він укомплектував відділ здібними молодими фахівцями — філософами та економістами, які виявили інтерес до соціологічної проблематики. Дуже важливим було те, що серед них опинився Ю. Сікорський, який закінчив університетську аспірантуру й захистив кандидатську дисертацію із соціальних питань мистецтва. Вільно володіючи іноземними мовами, він уже ґрунтовно вивчив західну соціологічну літературу й міг практично організувати соціологічне дослідження, зорієнтувати молодь. Очолив відділ досвідчений логік та методолог М. Попович, який цікавився також соціокультурною проблематикою і став хорошим учителем молоді.

Подальший розвиток цього напрямку пов'язаний з іменем висунутого П. Копніним талановитого соціолога та організатора В. Чорноволенка, вже відомого своїми працями з методології науки та соціально-політичної проблематики. Під його керівництвом остаточно сформувався науковий колектив, здатний професійно розв'язувати найскладніші теоретичні та практичні завдання. Соціологічні розробки цього колективу стали відомими, популярними, привернули увагу різних промислових підприємств, які зверталися із заявками про проведення соціологічних досліджень на господарних засадах. Уже в 1969 році створений науковцями Інституту проект соціального розвитку трудового колективу Львівського телевізійного заводу був удостоєний золотої медалі на ВДНХ у Москві.

Закладені Копніним ідейні, інституційні, науково-організаційні та кадрові підвалини забезпечили повноцінний розвиток нового наукового на-

прямку і в наступні роки. Розширювалася й ставала дедалі різномантнішою тематика відділу. У ньому вирости соціологи В. Осовський, В. Волович, В. Паніотто, К. Грищенко, І. Бекешкіна, М. Чурилов, що дало змогу на основі базового відділу створити нові соціологічні підрозділи, спеціалізовані в конкретних галузях. Установилося тісне наукове співробітництво з вузівськими соціологічними колективами, очолюваними, зокрема, В. Хмельком (Київ), О. Якубою (Харків), І. Поповою (Одеса), а також із соціологічними колективами Москви та Ленінграда.

З часом інститутські соціологічні підрозділи об'єднали у Відділення соціології Інституту філософії. А 1990 року його було виокремлено із складу Інституту й перетворено на самостійний Інститут соціології АН УРСР. Таким чином, з цілковитими підставами можна стверджувати, що Копнін є фундатором академічної соціологічної науки в Україні.

Успіхи українських філософів і соціологів були визнані та оцінені у країні та за кордоном, свідченням чого є поява в середині 1960-х років і широке використання у філософському середовищі країни назви «Київська філософська школа»⁴. Фундаментальні монографічні дослідження П. Копніна та його київських колег побачили світ у провідних московських видавництвах, були видані у Німеччині, Австрії, США, Мексиці, Індії та в інших країнах. Павло Васильович став визначною постаттю у філософському житті країни, дістав всеоюзне та міжнародне визнання. Він неодноразово репрезентував країну на багатьох престижних міжнародних філософських форумах, його запрошували читати курси лекцій в університетах та коледжах США, Куби, Данії, Німеччини, Югославії. 1963 року вчений був обраний від СРСР членом Виконавчого комітету Міжнародної федерації філософських співтовариств.

Незважаючи на широке громадське та наукове визнання, життя кожного вченого-суспільствознавця було в ті роки сполучене з багатьма трудноща-

⁴ Термін «Київська філософська школа» нерідко з'являється у навколонукових публікаціях і сьогодні. Проте його смисл різні автори визначають досить довільно: його асоціюють з розробкою то логіко-методологічної, то світоглядної, то філософсько-антропологічної, то соціальної проблематики; називають різних вчителів-засновників — кому що ближче. Насправді від самого початку про Київську філософську школу говорили не в тому розумінні, в якому говорять, припустимо, про Марбурзьку школу неокантіанства або про Львівсько-Варшавську логіко-філософську школу, тобто про певну наукову спільноту, об'єднану спільною ідейною спрямованістю. Під Київською філософською школою у прямому розумінні мали на увазі активізацію в республіці філософського життя та піднесення науково-дослідницької роботи, появу значної групи самодостатніх дослідників у всіх галузях філософії подібно до того, як це мало місце, скажімо, у Москві, Ленінграді, Новосибірську, Вільнюсі тощо. Це означало появу на «філософській мапі» країни ще одного успішного центру. Отже, термін «Київська філософська школа» мав переважно географічне значення і вживати його в інших значеннях немає жодних підстав. І це аніяк не применшує досягнень української філософської думки.

ми ідеологічного та організаційного характеру, які виникали, коли порушували серйозні питання розвитку філософської науки. Компартійна влада не полюбляла й не приймала оригінальних новаторських досліджень у царині суспільних наук, вважаючи їх небезпечними для панівної ідеології та існуючого ладу. Копнін та наукові співробітники Інституту багато разів зазнавали суворої партійної критики на різних зборах, нарадах та засіданнях.

Втім, Павло Васильович умів захищатися сам і захищати своїх соратників. Відомий випадок, коли хазяїн одного з високих партійних кабінетів, викликавши його до себе, повів розмову у брутальній, образливій формі. Копнін не знітився й не почав виправдовуватися, а рішуче заявив: «Я російський інтелігент і не дозволю зі мною так розмовляти. Якщо Ви не вибачитеся, я доповім про це першому секретареві». Високий партійний чин був змушений вибачитися й відпустити його без «керівних» указівок.

Особливо важке випробування довелося пережити Копніну, коли 1965 року була оголошена вакансія члена-кореспондента з філософії, яку, як передбачали, заповнить саме він. Проте члени відділення економіки, історії, філософії та права напередодні зазнали такого натиску, що на загальних зборах проголосували проти його кандидатури. І коли 1967 року знову постало питання про його членство в Академії наук, Павло Васильович навідріз відмовився висувати свою кандидатуру в члени-кореспонденти. До честі керівництва української Академії наук, воно врахувало цю обставину і оголосило вакансію академіка, що звучувало коло голосувальників до трьох осіб, достатньо незалежних, щоб протистояти тискові: це були академік АН УРСР і член-кореспондент АН СРСР М. Омеляновський (Москва), юрист зі світовим іменем академік АН УРСР В. Корецький, відомий економіст академік АН УРСР П. Першин. На цих виборах Павло Васильович Копнін був обраний дійсним членом (академіком) АН УРСР. Позиції його значно зміцнилися, можливості істотно зросли. Зрештою, його запросили до Москви, де у квітні 1968 року призначили директором Інституту філософії АН СРСР.

Повернення Копніна до Москви мало свою передісторію. Ще 1966 року Павло Васильович був викликаний до Президії АН СРСР та на бесіду з секретарем ЦК КПРС Павлом Демічовим, і Копнін дав попередню згоду очолити Інститут філософії АН СРСР. Але через невідомі причини рішення з цього питання загальмувалося. Несподівано на початку 1968 року питання постало вже у практичній площині. Проте на той час ситуація змінилася, й Павло Васильович вже не відчував бажання повертатися до Москви. У Києві він почував себе вже доволі комфортно, був обраний академіком, став центральною фігурою філософського життя у республіці, справляв вплив на філософські процеси, що відбувалися у країні, фактично був єдиним офіційним представником радянської філософської науки в міжнародних організаціях тощо. З переїздом до Москви треба було все починати спочатку.

Але відізвати свою попередню згоду він не наважувався, побоюючись викликати непотрібне йому незадоволення впливових керівників. Тому Копнін попросив прийому у першого секретаря ЦК Компартії УРСР, члена Політбюро ЦК КПРС Петра Шелеста, сподіваючись дістати у нього підтримку. Але надії Павла Васильовича не справдилися. Шелест заявив, що він як член Політбюро зобов'язаний передусім дбати про потреби країни, і якщо у Москві вважають, що Копнін повинен працювати там, значить він там і має працювати.

Портрет Копніна буде неповним, якщо не розповісти про його суспільно-політичні погляди, які справили безперечний вплив на спрямованість його теоретичних шукань та практичних дій. Він висловлював їх у вузькому колі осіб, яким довіряв і на розуміння яких розраховував. Час від часу Павло Васильович влаштовував так звані «виїзні засідання» очолюваного ним відділу логіки наукового пізнання. Іноді відділ у повному складі приймала у себе гостинна господарка Людмила Пилипівна, вірна помічниця Павла Васильовича, якій він багато в чому завдячував своїми успіхами. Найчастіше «виїзні засідання» відбувалися де-небудь у примісті. По обіді учасники «засідання» вирушали на прогулянку, під час якої обговорювали найрізноманітніші питання і, ясна річ, політичні теми. Павло Васильович викладав свої погляди чесно, чітко та з необхідною аргументацією, перетворюючи розмову на дискусію. Копнін вважав, що капіталізм, яким він постав на середину ХХ сторіччя, та соціалізм радянського зразка мають як позитивні, так і істотні негативні риси, але вони обидва не мають історичної перспективи. Істина перебуває десь посередині. Головний недолік радянської моделі соціалізму Павло Васильович вбачав у тому, що вона не залишає місця для свободи особистості та демократії, а тому не може забезпечити умов для поступального розвитку суспільства. Він відстоював своєрідну концепцію конвергенції соціалізму та капіталізму. Суспільство майбутнього має увібрати в себе все краще, що вироблено кожною з цих суспільно-економічних формацій: від соціалізму — вдосконалений з урахуванням досвіду капіталізму соціально-економічний устрій, ґрунтований на суспільній власності та принципі соціальної справедливості; від капіталістичної системи — історично вироблені норми прав людини та демократичні форми правління. Це нове суспільство має бути нічим іншим, як демократичним соціалізмом. У Радянському Союзі початок становлення такого суспільства, за переконанням Павла Васильовича, повинні були покласти процеси демократичних перетворень внутрішньопартійного життя з наступною екстраполяцією їх на суспільство загалом.

Елемент утопічності був явно притаманний цим очікуванням. Беручи до уваги наступні події та процеси, що розгорнулися у країні, не можна не дійти висновку, що Павло Васильович не тільки викладав і пропагував свої

погляди, але й транлював настрої та погляди, які вироблялися й циркулювали в колах московської інтелігенції, активним членом якої він був сам. Від них простежуємо прямий зв'язок з ідейним підґрунтям горбачовських дій щодо перевлаштування радянського суспільства й побудови «соціалізму з людським обличчям».

На закінчення залишається зауважити, що намальований тут образ Павла Васильовича Копніна є виключно позитивним. У зв'язку з цим у деяких читачів може виникнути запитання: «Чи належить це розуміти так, що Павло Васильович був ідеальною особистістю?». У відповідь слід сказати: він був людиною, і ніщо людське не було йому чужим. Але коли видатна особистість відходить в історію, все те, що міг мати на увазі запитувач, віддаляється від нас і безповоротно зникає за обрієм. З нами залишається велике, світле та святе.

Переклад з російської В. Недашківського

ЛІТЕРАТУРА

- Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. — Киев: Наукова думка, 1966.
- Копнин П.В. Гипотеза и познание действительности. — Киев: Госполитиздат, 1962.
- Копнин П.В. Диалектика как логика. — Киев: Изд-во Киевск. ун-та, 1961. — 448 с.
- Копнин П.В. Идея как форма мышления. — Киев: Изд-во Киевск. ун-та, 1963.
- Копнин П.В. Логические основы науки. — Киев: Наукова думка, 1968.
- Логика и методология науки: IV Всесоюзный симпозиум. Киев, июнь 1965 г. / Под ред. М.Э. Омелянковского. — М.: Наука, 1967.
- Логика научного исследования / Под ред. П.В. Копнина и М.В. Поповича. — М.: Наука, 1965.
- Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII века. — Киев: Наукова думка, 1978.
- Ничик В.М. Феофан Прокопович. — М.: Мысль, 1977.
- Проблемы мышления в современной науке / Под ред. П.В. Копнина и М.Б. Вильницкого. — М.: Мысль, 1964.
- Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 1.
- Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. — Київ: Наукова думка, 1980. — Т. 2.
- Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. — Київ: Наукова думка, 1981. — Т. 3.
- Философские проблемы тяготения Эйнштейна к релятивистской космологии / Под ред. П.С. Дышлевого и А.З. Петрова. — Киев: Наукова думка, 1965.

Петро Йолон — кандидат філософських наук, з 1972-го до 2002 року заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, нині провідний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії. Сфера наукових інтересів — системний аналіз та загальна теорія систем, проблеми онтології науки та реальності її об'єктів, проблематика ментальності.

Євген
Бистрицький

МЕТАФІЗИКА ПІЗНЬОГО РАДЯНСЬКОГО МАРКСИЗМУ: філософська теорія та її втрати

Поняття метафізики з часів радянської рецепції Маркса та Енгельса вважалося подоланим, чужим філософії марксизму. Традиційно йшлося про протиставлення революційного діалектичного мислення — закоснілому формально-логічному. Разом із тим, мала на увазі не лише дилема протиставлення немовби різних способів мислення про світ. Поняття діалектики слугувало також меті побудови діалектичного вчення про буття світу в цілому — природи та суспільства в перспективі їх прогресивного розвитку та взаємодії, на відміну від опису та пояснення існування речей у їхніх сталих формах. Марксистська офіційна філософія не могла не керуватися певними засадами мислення, які становлять *поняття метафізики як учення про останні основи буття і принципи пізнання, мислення*. Втім, пізні радянські філософи — Вадим Іванов один з них — пішли далі: серед ідеологічних нагромаджень різної філософської якості найталановитіші з них спробували сформулювати граничні засади тієї картини світу, яку сповідувала філософія марксизму. Насмілимося стверджувати, що Іванов спромігся виявити найдовершенішу формулу саме радянської марксистської метафізики.

© Є. БИСТРИЦЬКИЙ,
2009

Метафізична потреба пізнього радянського марксизму

Упродовж усієї еволюції радянського марксизму незмінним було загальне визнання метафізики як історично подоланого формально-логічного методу мислення та способу побудови філософії і загальної картини світу. Метафізика в усіх своїх іпостасях вважалася архаїчною завдяки діалектиці, розвинутій Гегелем і, далі — переосмисленою у вченні діалектичного матеріалізму. Проте, разом із державним культивуванням марксизму, так як його розуміли на різних шаблях суспільства та в академічних установах, для думаючих філософів завжди залишалась неусувна внутрішня потреба у відшукуванні останніх засад мислення — принципів світорозуміння. Інакше кажучи, там, де існувала можливість більш вільного мислення (а спроби моментально використати таку можливість завжди притаманні філософській спільноті, і не тільки їй), там, де починали думати відповідально, до «останніх засад», виникала потреба в метафізиці, тобто *метафізична потреба*.

Метафізична потреба в широкому розумінні — це, власне, спосіб буття людини, яка постійно ставить питання, що виходять за існуючі межі, завдяки чому можливе в тому числі існування критичного ставлення. У філософії йдеться про критичний пошук граничних засад мислення і буття. Це можна назвати теоретичною частиною філософування.

Приблизно до початку 60-х років, що співпало з так званою хрущовською відлигою, марксистська думка в межах радянської території задовольнялася теоретико-пізнавальними формулюваннями філософських принципів. Отже, як твердили кожна монографія або підручник, закони мислення — діалектика мислення — ототожнювалися із загальними закономірностями існування — розвитку — буття (відбивали ці закономірності).

Починаючи з цього часу, поруч із теоретико-пізнавальним підходом, поступово, з кульмінацією наприкінці 70-х — у середині 80-х років, розвиваються дві основні споріднені, але паралельні академічні течії. Одну з них я би назвав соціально-культурницькою філософією (Москва та Ростов), а друга — самоназвалася світоглядною школою (Київ). Відповідно, у представників таких течій змінюється предметне поле думання, поза яким мислення пусте. Я маю на увазі поступове відмирання в академічному філософському середовищі цікавості до вивчення діалектики категорій як таких — своєрідної діалектичної схоластики, яка займалася спекуляціями на тему взаємозв'язків і взаємопереходів універсальних категорій мислення. Заради справедливості відмітимо, що у вітчизняному середовищі це відмирання відбувалося досить повільно.

Емпірія повоєнної науково-пізнавальної революції, на яку орієнтуються філософи з кінця 1950-х, упродовж наступних 15—20 років заміщується новою змістовною панорамою, на тлі якої здійснюються філософські узагальнення (це предметне поле суспільних відносин, суспільних закономірностей тощо), та більш загальною увагою до гуманізму — до людини та «світу людини»: до світу культури взагалі. «“Світ культури” — це світ “самої людини”, який створюється від початку і до кінця нею самою» [Межуєв, 1977: с. 80]. Попереднього, загально-діалектичного, формулювання принципів світобачення стає недостатньо для такого, що перебуває в пошуку, філософського пояснення суспільно-культурного світу.

Справді, якщо згадати назавжди задану абетку радянського марксизму, редукція до трьох законів діалектики, так само як і накладання її категорій на суспільні та культурні процеси, різноманітність яких дається знаки навіть за умов помірною тоталітаризму, мало що дає в сенсі пояснень суспільства. Історична еволюція останнього стає для марксистської теорії дедалі менш зрозумілою — непідвладною для передбачень та пояснень. Попередні теоретичні спрощення сталінського марксизму трималися на прокрустовому насильстві у державно-керованому намаганні видалити або навіть знищити все, що виходило за знайомі ідеологеми. В умовах «хрущовської відлиги» та після неї вони почали втрачати свою значущість. Після державної романтики початку 60-х, підкріпленої ейфорією космічних досягнень країни за рахунок забуття потреб пересічної людини, стає яким примітивний утопізм заяви про досягнення близької мети — комунізму. Навіть якщо не брати до уваги вплив західного повоєнного досвіду демократії, уявлюється більш складна стратифікація людських відносин, ніж вона мала бути згідно з панівною ідеологією «класово однорідного суспільства». Поступово усвідомлюється те, що на основі партійної та керівної номенклатури виник новий клас, панівний за своїми ознаками, критика якого просочувалася з-за залізної завіси (див., наприклад: [Джилас, 1992, с. 227]). Всупереч ідеологічним догмам, відчуття соціального розшарування ще більше посилюється через очевидне відставання радянського населення в культурі споживання від західних суспільств з вільною ринковою економікою. Посилюються також прояви етнокультурного самоусвідомлення у різних національних спільнот у межах єдиного «радянського народу» («націоналізм» комуніста Петра Шелеста — один із близьких для нас прикладів).

Разом із тим, у рамках офіційної філософії, що оприлюднювалася в книгах та статтях, ніхто не може писати, отже, думати поза референціями до принципів діалектики та історичного матеріалізму. Це означало, що будь-який крок у напрямі переосмислення — мінімально критичної інтерпретації — наявного на той час філософського дискурсу в кінцевому під-

сумку вимагав прояснення таких принципів, критичного звернення до граничних засад.

Не вірте тим із професійно зайнятих філософією, які активно друкувалися за тих часів, включаючи й автора цієї статті, хто сьогодні твердить, що й тоді вони лише формально дотримувалися підцензурних правил «гарного тону», цитуючи в передмовах та наводячи у своїх текстах класиків марксизму: «Проте ми після вимушеного цитування та передмов друкували наші оригінальні, а, часом, і просто немарксистські речі». Річ у тім, що насправді вихід з лабет марксистської парадигми до інновацій, у тому числі запозичення (у одних — обмеженого, у інших — зухвало фривольного) інновацій із сучасної їм західної думки, що було характерним для філософів після «відлиги», не міг мати реального філософського значення. Реального, тобто такого, яке б чинило дійсний критичний опір традиційному радянському марксизму.

Дієва, іманентна критика філософії марксизму, що, до речі, залишається великим питанням для вітчизняної думки й до сьогодні, неможлива доти, поки залишаються критично нез'ясованими останні засади цього, марксистського, типу мислення. Додамо, що, очевидно, це стосується будь-якої системи думки, а ще більше — філософії зі свідомо покладеною або продуманою метафізикою. Без цього філософська думка є в ліпшому разі компіляцією чи історичним переказом, часто-густо — просто плутаними, втім — за умов накопичення органіки.

Відсутність теоретичної критики радянських попередників створює у філософському середовищі сьогодення провалля: відсутність локального нарративу власної національної школи філософського мислення. Цю щілину в тягlostі вітчизняної новітньої філософії намагаються надійно закрити саме історико-філософським матеріалом, у тому числі перекладами сучасних філософів Заходу. Втім, багаттю зовнішньої обізнаності важко розгорітися без наявності того, що, власне, й утворює горіння — умов можливості думання на власних засадах. Хоча, продовжимо метафору, за певних умов трапляється й самозаймання.

Хочу сказати, що так само, як і в пізню добу радянського існування, залишається критичною потреба, бажано це чи не бажано нашим філософам, у проясненні метафізики марксизму, навіть якщо остання як актуальний предмет заперечується; у виявленні граничних принципів, які лежать у її основі. Виникає потреба в формулюванні, сказати б, засад марксистської метафізики буття, прихованих під поверхнею заялжених фраз про діалектику. У цьому сенсі метафізична потреба сприймалася як критичний шлях назад, до первісних джерел. Критичний — тому що відповідна деконструкція марксистських положень розглядалася і як завдання достатньо самостійного філософського дослідження.

Завдання виявити, відновити це беруть на себе найкращі голови радянської марксистської традиції. Звернення до принципів, як і життя за принципами, крім доброї голови, завжди вимагає достатньої філософської мужності, яким би у буденному житті не був такий філософ. Метафізичний пошук ще більше ускладнює справу: адже ти опиняєшся на межі «фізики» відомого про суще і мета-«фізики», про яку, як правило, не бажають запитувати, оскільки вона, принаймні, межує з критикою існуючого.

У нашому випадку радянського марксизму виникла необхідність прояснити власну метафізичну потребу. Це означало зрозуміти наявну філософію не лише як певну систему гасел, понять і принципів, що їх «зверху» накладають на «суще» — світ — або на науково-теоретичні пояснення-змісти. Складність ситуації полягала в тому, що в пошуках, «яким є насправді буття», відповідальний філософ наштовхувався на необхідність формулювати відповідь на питання: яким є дійсне буття з погляду «справжнього» марксизму? Яким має бути розуміння буття, щоб ми були здатні пояснити, з точки зору філософії марксизму, ту різноманітну суспільно-культурну емпірію, яку раптом побачили чи то зустріли?

Виявлення онтології суспільного: назад, до Маркса

Заглиблення у філософську теорію вимагає зворотного руху до реконструкції автентичних джерел. Вихід у світ у 60-х роках автентичної редакції окремо виданого I розділу «Німецької ідеології» та «З раних творів» К. Маркса, нової для радянських видань творів класиків, надає зовнішній поштовх, хоча й стимулювалося окресленими вище причинами. Порівняно з критичним переосмисленням марксистського доробку, в західній соціально-гуманітарній думці процес переосмислення-у-минуле відбувається з суттєвим запізненням на ціле покоління філософів. Проте варто говорити не про історичне відставання, а про інший набутий історичний досвід життя в суспільстві, яке намагаються будувати силоміць — за проектом комуністичної ідеології *усуспільнення* («обобществления»).

Цілеспрямована діяльність з будівництва «нового суспільства» тотально розповсюджується на всіх і підкріплюється видимими практичними успіхами повоєнної хвилі індустріалізації. Поширений на суспільство в цілому, досвід «будівництва нового світу» виводить на перший план філософії поняття діяльності разом із міркуваннями про універсальність такої чуттєво-предметної (перетворюючої) активності людини як найглибшого пояснювального принципу. На рівні теоретичних узагальнень, що долають історичні відмінності, джерелом нового натхнення для талановитих філософів є марксистське підкреслення безумовного пріоритету людської діяльності, що «реально» змінює дійсність, здійснюється.

Явлена реалізація комуністичного проекту (1960-ті роки) висуває на перший план те, що намагаються здійснити у різний спосіб — ідеологічними, культурницькими, освітніми та соціально-економічними заходами: певну гомогенізацію структур життєвіту і формування масового переживання «радянської спільності». Останнє ідеологічно тлумачиться як успіх усупільнення виробництва та відносин між людьми (виникнення «нової исторической общности — советского народа»). Тому разом із поняттям діяльності увага дослідників зосереджується на «суспільному відношенні» як такому, на самому понятті «відношення». Поняття «відношення» в цей час серйозно досліджують логіки.

Професійній філософії залишається метафізичний шлях повернення *ad fontes* — іти до кінця. Питання: в якому напрямку, куди рухатися до джерел? Адже йдеться про ті самі теоретико-методологічні рамки міркувань, які очевидно задані назавжди: марксистське критичне переосмислення відповідних положень філософії Гегеля. Остання залишається кінцевим притулком будь-якого метафізичного поруху думки в межах радянського марксизму.

Звернення до автентичних гегелівських джерел, за всієї своєї радянської верхності та загальності, у 1960-ті й 1970-ті, якщо й не надавало відповідей на дразливі питання, попри те, поряд із діалектичними вправами розуму задавало метафізичну перспективу пошуків «дійсності» як такої. Адже, за Гегелем, пошуки відповіді на це питання, так само як і на інші фундаментальні питання — буття, відношення тощо, — це моменти самого буття, його діалектичного руху до «сутності» й «поняття». «Істиною буття є сутність». Дійсність є «моментом руху сутності», коли буття сушого (наявне буття) співпадає зі своїм поняттям, «для-себе-буттям», тобто коли здійснюється «дійсне» розуміння того, що з абсолютною необхідністю має бути («поняття»). Дійсність є єдністю сутності й існування; абсолютна дійсність — це субстанція, «покладання того, що є в собі та для себе»; дійсність тоді збігається зі своєю сутністю, коли вона «є безпосередня тотожність внутрішнього і зовнішнього у відношенні» (тут пунктирно згадано те в «Науці логіки» Гегеля, що дає змогу реконструювати схему мислення філософів, про яких ідеться).

«У своїй дійсності сутність людини є сукупністю (ансамблем) суспільних відносин», — твердили тези дозволено-авторитетного учня Гегелевої діалектики — раннього Маркса: практичне здійснення людиною «свого поняття» є реалізацією своєї суспільної сутності. Внутрішнє, сутнісне у відношенні людей має бути тотожним зовнішній дійсності.

Аксіому марксистського прочитання попередніх філософських уявлень про «дійсність людини» точно цитує Евальд Ільєнков, один із найавторитетніших радянських філософів 60-х—80-х років. Викриваючи «земну

основу ідеалістичних ілюзій стосовно ідеального», Маркс і Енгельс писали: «Та сума продуктивних сил, капіталів та соціальних форм спілкування, що її кожен індивід і кожне покоління застають як щось дане, є реальною основою того, що філософи уявляли собі у вигляді “субстанції” та у вигляді “сутності людини”, що вони обожнювали і з чим боролися...» (цит. за: [Ильенков, 1962: т. 2, с. 219]).

Дійсністю буття людини, згідно з граничним поняттям марксистської думки, є комунізм — кінцеве усупільнення засобів виробництва, капіталів та соціальних форм спілкування, а також самої людини (універсально розвинена людина). Схематичне рівняння марксизму: оскільки (соціальною) дійсністю є суспільна сутність людини, то все, що людина продукує, є, за визначенням, колективним (спів-буттєвим, якщо завгодно) за походженням, за своїм дійсним буттям. Саме тому будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними. Індивід має творчу здатність — продукувати значиму людську дійсність (споживчі вартості, в т. ч. речі культури та духовні цінності) у процесі праці лише тому, що в ньому «спрацьовує» його суспільна сутність як втілена у ньому (інтеріоризована) метафізично визначена сукупність суспільних відносин — суспільна форма. Поняття суспільної форми є найчастішою та базовою характеристикою процесу праці та її продуктів у політико-економічних творах Маркса: «... Позаяк люди так чи інакше працюють одне на одного, їхня праця набуває тим самим суспільної форми» [Маркс, 1983: с. 81]. Своєрідне резюме людської діяльності.

Отже, несправедливо, коли те, що вироблено і створено лише завдяки нашій внутрішній, колективній сутності, привласнюється одноосібно, приватизується у неправильно побудованих відносинах людей, що виправдовується завдяки виникненню ілюзорної ідеологічної свідомості. Все, що витворено, спродуковано будь-ким, починаючи від елементарних речей повсякденного життя і закінчуючи найвидатнішими витворами людського генія, — все це за своєю сутністю має останньою засадою суспільну взаємодію всіх нас і кожного разом, людство в цілому. Завдяки цьому джерелу продуктивності людей лише й можливе творення артефактів оточуючого світу людини, пізнання природних речей та технологічне використання сил природи. Комуністичне усупільнення всього буття є лише справедливим поверненням людині її відчуженої сутності, отже, є істиною буття¹.

¹ Цей схематичний виклад напрямку, в якому рухається Марксова думка від часу тезового визначення «дійсної» сутності людини, не слід сприймати як моралізаторський припис чи етичне твердження (див. дослідження цього питання: [Rawls, 2007: р. 319—374]). Лише аналіз поглядів Маркса щодо справедливості вимагав би такого аналізу фундаментальних філософських, політичних, публіцистичних та економічних творів класиків марксизму, який не дозволяли здійснювати ані наявні за часів радянсько-

З цього перегукування Маркса і Гегеля на рівні — підкреслимо ще раз — філософської теорії виникає низка питань, на які саме намагався відповісти пізній радянський марксизм. Це питання: яким є поняття людини, його «для себе буття», його суб'єктивне; яка сутність діяльності, практики; яким є або має бути світ; що є буття? Одна з найглибших відповідей — у рамках радянської практики марксистської філософії — була надана Вадимом Івановим.

Винайдення «чистої суспільності»

Мені можуть закинути, що повторити засадничі формули гегелівської діалектики і марксизму, хоч би це були підозрілі для ідеологічно застиглих форм положення раннього Маркса — революціонера у світогляді, — не таке вже й велике філософське досягнення. Це не так. Сказати про них заново і в новому суспільному контексті було складно й важливо. Варто лише згадати тогочасну загальну академічну атмосферу у філософії.

Це, по-перше, хвилі втягування у заскорузлий марксистський дискурс, сказати б, найбезпечніших доробків західної філософської думки. Сюди можна віднести й повернення до автентичних творів німецької класичної філософії кінця XVIII — початку XIX сторіч, і так звану критику сучасної західної філософії. Ідеологічно нейтрально, до речі, було займатися теорією пізнання, методологією наукового пізнання. Адже ви мали справу з предметним полем здійснення людиною науки — пізнання, спрямованого на позалюдську (позакласову також) реальність, природу. Займаючись цим, навіть майже безпосередньо переказуючи напівмарксистською мовою важливі положення західного позитивізму та постпозитивістських шкіл XX століття, можна було не дуже турбуватися щодо звинувачень з боку ідеологічних контролерів. Не слід забувати, що радянський марксизм у

го марксизму ідеологічні приписи, ані жорсткі рамки самої традиції такого типу філософування. Без публічного поширення академічної критики спадщини класиків, тобто без участі в обговоренні філософської спільноти немислимий будь-який прогрес у їх розумінні в перспективі сучасності. Джон Роулс, який спирається на ґрунтовну академічну традицію західної аналітики марксизму, так узагальнює свій аналіз окресленого тут питання: «Я приймаю твердження Маркса про те, що, коли ми відволікаємося від різних форм виробництва, які існували історично, ми маємо, вочевидь, визнати, що капітал та земля є продуктивними. Але, під кутом зору членів суспільства, якби вони були спроможні розглянути ці форми виробництва, то знайшли б лише одне релевантне соціальне джерело [власної продуктивності] — їхню об'єднану працю. Що власне турбувало їх — так це як мають бути зорганізовані соціальні та економічні інститути, щоби вони кооперувалися між собою на чесних підставах та використовували їхню спільну (combined) працю ефективно разом із силами природи у спосіб, що до якого має вирішувати суспільство як ціле» [Rawls, 2007: p. 351].

свій спосіб культивував «науковість» («науковий матеріалізм», «науковий комунізм» тощо), оскільки зберігав родинні зв'язки із класичною німецькою філософією, яка після Канта і Фіхте культивувала традицію *Wissenschaftlehre* (згадаймо наголос Гегеля на «науці» логіки, «науці» про явища духу), та загальну спрямованість на наукове світобачення модерної філософії. Розквіт радянської науки та «важкої» індустріальної технології, особливо з початку 1960-х років, стимулював виникнення негласного ідеологічного дозволу на розвиток філософських досліджень наукового знання, пізнання, історії науки тощо. Хоча й тут були свої «підводні камені», але не такі небезпечні, як для тих філософів, предметним горизонтом яких були суспільство, культура, людина.

У цій атмосфері повернення до метафізичних джерел власної традиції — марксизму — потребувало розуміння завдань філософії, відданості їй, сміливості думки, коли багато інших вроздріб торгувало смыслом.

Вадим Іванов протиставив усьому цьому відстоювання послідовної метафізичної позиції. Її суть зводилася до наполегливої постановки питання про людину в її марксистських, філософських формулюваннях. Що таке людина (якою є природа людини)? Що робить її людиною? Яка її сутність? Що відрізняє людину від нелюдини, наприклад, антропоїдів? — частина питань і пошуків дефініції людини, що їх традиційно відносять до розділу філософської антропології. Якщо людина (її сутність — згідно із прийнятою марксистською традицією) є визначеною, тобто є особливим існуванням, буттям, то в чому ця особливість полягає? Що з цього впливає для самої людини, а також для світу, який породжує людину? Крім того, за всіма цими останніми запитаннями стоїть питання про саму філософію, розуміння її завдань та методу.

Відповіді Іванова такі. Історичний початок людини, отже, людської історії, є «позачасовою особливістю», яка визначає критерії людськості. «Позачасовість» тут означає, що не існує способів віднайти в емпіричному світі, наприклад, методами антропологічних досліджень, залишків приматів-антропоїдів та «перших людей», віднайти фізіологічно явлений «місток» між «ще» антропоїдом і «вже» людиною. Місток еволюції між «ще нелюдиною» і «вже людиною» не існує у вигляді фізичних слідів поступової тілесно-органічної еволюції, які можна було б відшукати у фізичних залишках під час антропологічних розкопок. «Людина входить у світ нечутно», оскільки те, що є людиною, її сутністю — мета-, поза-фізично. Так само, як не існує і не може існувати наукових методів дослідження становлення — розвитку, якщо завгодно, *людини як саме людини* в історії. Це означає, формулює Іванов свої *philosophia principia*, що ми маємо припустити, що *differentia specifica* людини мусить бути практично всеосяжною, «наскрізною» рисою цілого історичного буття людини, яка є «моментом ус-

таленості» і лише так або так являє себе у подіях та діях людей [Іванов, 1977: с. 39].

Після цього для філософа вже не потрібні зайві коментарі: вся решта — лише розвиток цього апіорі людини та історії, яке покладено в основу. Людина виникає раз і назавжди (для власної історії, яка, вочевидь, зачіпає весь світ). Вона виникає як позачасове, позаемпіричне буття. Історичні явища й окремі індивіди є одиничними уособленнями цього всезагального «абсолютного начала», яке є «квінтесенцією загальнолюдського», «фокусом самосвідомості» людських поколінь, що замінюють одне одного [Іванов, 1977: с. 40].

Вадим Іванов міркує у традиції так званого діяльнісного підходу. Чуттєво-предметна діяльність є тигелем, у якому людське всезагальне перетворюється на створений людиною предметний світ, і навпаки. Тобто специфіка людської природи — всезагальності — є перетворююча активність як така, «всезагальна сила творення», «суб'єктивна основа практичної творчості» [Іванов, 1977: с. 58]. Вона існує лише у предметно-практичному перетворенні навколишнього світу, в актах практики. Отже, тепер можна говорити про так зрозумілу практичну діяльність як про «всезагальне сутнісне визначення людини, субстанцію її суспільного буття» [Іванов, 1977: с. 59].

Звідки береться сама «активність», всепроникаюча абсолютність діяльності, яка «всюдисуша у просторі її [людини] активності, а її межі видні або як предметний світ, на який вона спрямовується, або як... реальність, що виходить за межі діяльності та поля зору людини?» [Іванов, 1977: с. 66]. До Маркса «дійсний реальний еквівалент цього сутнісного визначення [діяльності] так і не був знайдений. Це вдалося зробити лише Марксу, який довів, що родовий, загальний характер людини та її діяльності має своїм дійсним джерелом та еквівалентом *суспільність* відношення людини до світу» [Іванов, 1977: с. 68].

Все інше у Вадима Іванова — лише інструментальний розвиток талановитим філософом, з тієї чи тієї — суб'єктивної чи зовнішньої — причини ув'язненого у необізнаності з історичними та, особливо, із сучасними йому критичними інтерпретаціями марксистської філософії у паралельному світі західної думки.

Проте прислухаймося до його інтерпретацій знайденого суспільного апіорі. «Суспільність не можна звести до якоїсь духовної субстанції або лише до тілесних відносин індивідів, оскільки власну тілесність останні завжди залишають при собі — вона володіє власним “тілом” у вигляді “реальної” колективності, яка постійно відновлюється та закріплюється екзотерично, у “предметному бутті промисловості”... Свідомість є інтеріоризована форма колективності, суспільності, і з цього боку виявляється, що

безсвідомо практика так само неможлива, як і *непрактична свідомість*», — все це моменти єдиного [Іванов, 1977: с. 85].

Говорячи про *суспільне априорі*, сформульоване Івановим, я нав'язую його мові непритаманну термінологію. Втім, це є суттю, квінтесенцією його думки. Він раз за разом намагається вказати на той факт, що ми мусимо припустити суспільнісність як останню засаду марксистського, а отже, філософського розуміння людини та світу людини. Іванов намагається реконструювати та зрозуміти у контексті свого часу марксистське формулювання синтетичних засад людського у людини, так само як, дозволю собі це порівняння, Кант викарбовує трансцендентальний аргумент — вводить поняття позаемпіричних засад для пояснення здатності людини виходити за межі власного, завжди обмеженого досвіду до простору синтетичних універсальних істин. «... Суспільнісність не тотожна сумі (і навіть системі — сперечається Іванов із так званим системним підходом до культури в радянській філософії) історично самодиференційованих людських функцій у рамках певного суспільства... Суспільнісність вселюдська, неминуща, загальноісторична... становить внутрішню сутність природи, ...виключну якість людини... Суспільнісність є тим, що робить індивіда і людство суб'єктом відношення до світу... вона являє собою *діяльність як таку*» [Іванов, 1977: с. 87].

Іванов оригінально для середовища талановитих радянських філософів вибудовує з наявного матеріалу — поверненням до самого Маркса й за допомоги напрацьованого у повоєнному марксизмі його колегами-сучасниками, і особливо Евальдом Ільєнковим, — *філософію*, метафізика якої спирається на припущення суспільнісності як особливого буття людини — останньої засади її смислотворчості та предметних відносин у світі.

Нове поняття досвіду

Незважаючи на те, що Вадим Іванов пояснював синтезуючу роль *суспільнісності* у звичній для того часу термінології суб'єктно-об'єктного відношення (у перетворювальній діяльності людини), проте він виходить за межі того, що можна назвати *гносеологізацією* філософії. Західний, впливовий у тому числі і в радянській філософії 60—80-х років логічний позитивізм, а потім і постпозитивізм, живив у пізній радянській *теорії пізнання* неокантіанську настанову на розуміння відносин людини і світу як пізнавального типу дилеми — *знаючий суб'єкт* як носій всезагального *vs об'єкт пізнання*, тобто частина предметного світу, яка може бути пізнаною через наукове пояснення. У свою чергу, діяльність завжди, у тому числі за ідеологічною інерцією, інтерпретувалася у марксистській філософії тих самих 60—80-х років як спосіб предметно-практичного перетворення світу як об'єкта суб'єктом, тобто абстракцією колективного суспі-

льного активізму. Розроблялися різні за якістю та науковим значенням уявлення про структуру діяльності, атрибутивні їй — цілепокладання (раціональність), творчість, антропогенні якості.

Звертаючись до *суспільності* людського буття, Іванов наштовхується на питання її онтології, тобто того, як і в яких вимірах *існує суспільність* як така. Зрозуміло, що тілесно вона являє себе у предметному світі, у світі культурних явищ і дій та вчинків людей. Але як вона існує «для себе», для людини?

Суспільність як сутність діяльності в тлумаченні Вадима Іванова має традиційні дві сторони — внутрішню (суб'єктивний полюс загального — свідомості, знання тощо) та зовнішню — суспільний світ і світ культури. Найпростіше, з огляду на існуючу традицію, було сказати, що вона як всезагальне існує у вигляді пізнавальної здібності, певного трансцендентального *суб'єкта*, свідомості, яка *самопізнає* та *самознає* себе (тобто *самосвідомості*).

Суб'єкт, якщо нам самостійно спробувати узагальнити його класичні визначення, які увійшли в марксизм, розглядається, по-перше, як висхідна інстанція діяльності, яка здатна самоініціювати всі можливі дії. По-друге, суб'єкт лише тоді може розглядатися як самоініціююча інстанція, *causa sui*, коли остання присутня в кожному моменті діяльності, тобто має субстанціальні ознаки. По-третє, у кінцевому рахунку, суб'єкт — це той або те, що здатне повністю контролювати не лише поточний перебіг діяльності, а й бути відповідальним (не в моральному сенсі) за її найвіддаленіші наслідки. Виникає образ панівної інстанції — суб'єкта, яка протиставляється світу — об'єкту, на який спрямована її діяльнісна ініціативність. Інакше кажучи, розуміння суб'єкта, навіть якщо йшлося про суспільну реальність, гносеологізувалося, повторюючи природничо-наукову установку пізнання. Тому підстави, на яких суб'єкт *відноситься* до світу, опановує його тощо, інтерпретувалися в термінах знання — у перспективі регулятивного для марксистської ідеології ідеалу *наукового* знання. Часто-густо філософи, відомі на теренах України, некритично поділяли цю точку зору, інколи підкріплюючи це цитуванням раннього Маркса (між іншим, поза дійсним контекстом його висловлювання): «єдиний акт свідомості є знання». Гносеологізм, який культивувався марксистською філософією, увійшов у спосіб думання, а в деяких застарілих випадках спрацьовує й до сьогодні, наприклад, коли намагаються інтерпретувати феномени культури як ментальні *сущі* — цінності, архетипи тощо.

Розвиваючи своє *суспільне априорі*, Іванов щасливо обминає цю небезпеку, спираючись на тиск очевидностей (і теоретичних досліджень діяльності у представників радянської психологічної школи Вигодського, Рубінштейна, Леонтьєва та їх послідовників). «Суб'єкт знаходиться в центрі багатьох предметно-специфічних діяльностей, — у них, а не в якійсь

абстрактній активності відбувається його дійсне життя. Але разом із тим, він не може дозволити собі загубитися у цій багатоманітній череді [подій], мусить піднятися над нею, не ототожнюючись із предметами діяльності, а лише перебуваючи в них» [Іванов, 1977: с. 136]. Це перебування в подіях життя не є *лише* вихід у пізнавальний простір всезагального, не є становлення *лише* суб'єктом пізнання та знання². Це своєрідне пізнання разом з опануванням всієї життєвої конкретності досвіду. Іванов уперше в рамках радянської філософії вводить та аналізує поняття досвіду: суб'єкт є суб'єктом *досвіду*. Досвід же за своєю функцією, що вній зосереджена його дійсна специфіка, є нереклексивним [Іванов, 1977: с. 143].

Відмінність легко відчуту за допомоги самого Іванова. Пізнавальна рефлексія має відрізнятися системністю, послідовністю, доказовістю. Досвід, сказати б, черпає із всього життя, тому він не має системи та причиннісної обґрунтованості так, як це має знання. Тому він не потребує доведень: досвід *неспростовний*. Знання — конструктивне; досвід — вільний від логічної конструкції. Знання — істинне чи хибне, оскільки дає або не дає можливість оперувати предметами; досвід — практичний, він не істинний, він — цінний. Знання — ми знаємо; досвід — проживаємо та можемо відчувати. Знання творить суб'єкта; досвід — особистість. Досвід здатний узагальнювати у мудрість; пізнання — у знання.

Пізнання, що спирається на досвід, є особливою формою пізнання — розумінням — інтерпретацією культурних смислів або «смыслового поля культури», яку треба осягнути [Іванов, 1977: с. 155]. Це означає, що поза об'єктивно-науковими діями (пошуку, датування, дешифрування текстів тощо) існує «інтерсуб'єктивний план, тобто відношення... співпричетності... що дає змогу досліднику ... ввійти в атмосферу минулої культури» (там само). Це майже все, що можна знайти у Іванова у, сказати б, «напрямі до філософської герменевтики». Але це, принаймні, наштовхує на такий шлях. (Цікаво, що, аналізуючи досвід, Іванов, не знаючи праць Гадамера, близький останньому в деяких пунктах пояснення, наприклад, як саме виникає досвід з повторів досвіду.)

Варто уявляти, в якому філософському контексті все це було сформульовано. Щоправда, цей «герменевтичний» здобуток був, як ми спробуємо довести нижче, випадковим як для цілого контексту пізнього радянського марксизму, так і для вектора думки Вадима Іванова, незалежно від його талановитих знахідок.

² Згадаймо тлумачення «життя» у Ніцше з боку Томаса Мана як своєрідний вихід «над» безпосередністю переживання, який водночас залишається самим переживанням, тим, хто переживає: «Адже в людині природа і життя переростають самих себе... й дістають дух, а дух є критичне судження життя про самого себе» [Манн, 1960: т. 10, с. 371].

Якщо філософія — це не тільки певний тип знання, а й досвід і буття людини, то, вочевидь, його не набереш лише з текстів, розмов про прочитані тексти та продукування своїх інтерпретацій тих текстів. Те розуміння, завдяки якому існує філософія, виникає *тут і тепер*; воно є своєрідним ре-зюме *das Da* нашого життя в нашому світі, як би хто його («свій світ») не розумів. І філософський досвід передається через життя, додаючи до фізики книг метафізику переростання самого себе — філософський талант, яким, безперечно, володів український Іванов з Ніжина.

Втрачені можливості?

З погляду філософських обширів, що книжно відкрилися на сьогодні й лише поступово співвідносяться нами з власним суспільним та особистим досвідом, набуваючи розуміння, можна і слід порушити питання *втрачених можливостей*: як саме та наскільки — на глибини чи висоту яких джерел — їх втрачено.

Провідні інтерпретації поняття суспільної сутності людини в радянській філософії 1960—1980-х років мали очевидно нереалістичний характер. Ми вже згадували, що марксистське поняття справедливості як теоретично-умовної рівності всіх давало наочний збій у його співставленні з суспільною реальністю пізньої радянщини. Втім, цей ідеологізований погляд, немовби в завтрашній новий світ, на філософську перевірку виявляється насправді лише новим виданням образу людської сутності, буття, часів класичної західноєвропейської метафізики. Спробуймо звернути увагу лише на дві принципові характеристики цього образу — його онтологічні модальності та внутрішню структуру. Мається на гадці, по-перше, у який спосіб філософія інтерпретує існування того, що приймається як *суспільність* або *ідеальне* як такі. По-друге, йдеться про своєрідну якість такого існування: його змістовне наповнення, а отже, його можливу структуру. Для скорочення ми скористаємося відомими в сучасній філософській думці критичними поглядами на класичні аналоги зазначених марксистських побудов.

Найбільш лапідарно відповідь на перше питання можна було б дати шляхом аналогії з критикою Едмундом Гусерлем картезіанського бачення буття *cogito*. Ми сподіваємося, що подібна вікова дуга співставлення зазначених вище метафізичних, по-суті, понять радянського марксизму з поняттям *ego cogito*, що лежить в основі традиції трансцендентального міркування в новоєвропейській філософії, не викличе особливих нарікань з боку колег. Щоб відвести хоча б частину таких, вкажемо лише на прямі «дозволи» проводити подібні паралелі з боку «класиків» філософії радянського марксизму. Наприклад, Евальд Ільєнков, формулюючи основні положення теорії ідеального, яка набула парадигмального значення (й почасти зберігає його в російському філософському дискурсі до сьогодні), протиставляє власну, «дійсно марк-

систську» концепцію ідеального чомусь «містично невловимому»: це — «чи то “переживання” неопозитивістів, чи то “екзистенція” екзистенціалістів, чи то інтуїтивно схоплювана безтілесно-містична “ейдетична сутність” Гусерля та подібних до нього» [Ильєнков, 1962: т. 2, с. 226]. Гусерль точно вказує, що, коли Декарт зупиняється на відкритті *ego cogito* як останньої інстанції сумніву, в якій ми вже не можемо сумніватися, він немовби «зберігає певний маленький шматок світу, як щось єдине безсумнівне для такого, що міркує по-філософськи, Я». Таким чином, Декарт вірить, що можливо, спираючись на цей збережений шматок дійсного буття, за допомоги дедукції розкрити поступово й усі інші рештки світу. На жаль, ставить свій діагноз Гусерль, Декарт «здійснює непомітний, але фатальний поворот, який перетворює *ego* у *substantia cogitans*, в окремий людський *mens sive animus* [свідомість, або душа] та в окрему ланку умовиводів за принципом каузальності» [Гуссерль, 1998]. Для Декарта наукова об’єктивність стає кінцевою засадою будь-якої об’єктивності та універсальності досвіду. Коротко кажучи, завершує Гусерль, «він став батьком абсурдного трансцендентального реалізму» [Гуссерль, 1998: § 10].

На відміну від несвідомого «фатального повороту» класичної європейської філософії самосвідомості, радянський марксизм цілком свідомо, і навіть з оптимізмом, погоджувався на субстанціалізацію того, що Маркс визначав як сутність людини та людського буття. Розуміння форм суспільної свідомості як ідеального відображення міжлюдських матеріальних відносин повторювало Гегелеву онтологію форм об’єктивного духу. Безстрашний теоретик ідеального у марксистській філософії, Евальд Ильєнков, прямо вказував на спінозизм марксизму в тому, що стосувалося розуміння ідеального. Мислення, ідеальне є лише атрибутом єдиної субстанції, іншим і останнім атрибутом якої є матеріальність світу. Якщо правильно розуміти спінозівське поняття субстанції, підкреслював Ильєнков, то філософське *causa sui*, самодіюче начало, абсолютний суб’єкт треба інтерпретувати в термінах людської діяльності. Саме перетворююча речі та світ суспільна людська діяльність є субстанційною єдністю мислення і речей, ідеального, духовного і матеріального світів. «Це чудово розумів Спіноза. Встановивши, що мислення є діяльність мислячого тіла, що має справу з реальними тілами в реальному просторі, а зовсім не... з “концептами”, він пов’язував “адекватні ідеї”, що їх виражають слова мови, якраз з умінням, зі здатністю відтворювати в реальному просторі задану цими словами форму — геометричний контур — об’єкта цієї ідеї» [Ильєнков, 1962: т. 2, с. 221]³.

³ Я називаю автора цієї статті безстрашним із двох причин. По-перше, Евальд Ильєнков, справді, не побоюючись наслідків, брав на себе відповідальність за метафізичні новаційні пошуки у радянській філософії. По-друге, треба було не мати остраху критичного сумніву щодо своєї марксистської послідовності, щоб, не вагаючись, звертатися до інтерпретації класичних філософських джерел через голови сучасних йому великих мислителів ХХ століття.

Нам важливо тут лише встановити фатальну ідеологічність такого кшталту інтерпретації ідеального, яка лише іншими словами висловлює те, що має на увазі Іванов, говорячи про *суб'єктивний полюс суспільності*.

І Ільєнков, і Іванов, як і багато інших, менш відомих радянських філософів, не давали собі самокритичного звіту, що вони малюють метафізичний образ суцільно гомогенного, однорідного та позачасового — апріорного — джерела людського буття. Як уже існуюча — «у своїй дійсності» — суспільна сутність людини *вже здійснилася у філософії*. Вона вже є у найсправедливішій теорії, а отже, є й у дійсності, культурі, хоч як би останні не співпадали в цей момент з їх теоретичним виглядом. Але дійсно фатальним для марксистської метафізики був не абстрактний, типово просвітницький оптимізм гонитви за апріорним ідеалом. Найфатальнішим для неї було те, що з цією філософською сутністю працювали як з довершеною реальністю, як з певною об'єктивністю, конгруентною матеріальним сутностям оточуючого світу.

Знову-таки, схематизуючи, можна дослідити, як цю реальність «суспільності» або «ідеального» намагалися формувати, скажімо, пропагуючи образ універсально розвинутої людини та відповідних освітянських, психологічних та педагогічних засобів її виоформлення. Отже, йшлося про її розуміння, в кінцевому рахунку, у термінах каузальності, хоча й інтерпретованою в рамках діалектики свободи та необхідності. Сутність світу людини в радянському марксизмі являла собою реальність, на яку можна і треба було впливати як на сукупність речей завдяки науково пізнаній закономірності.

Головна теоретична небезпека цього філософського доробку полягала в його принциповій нездатності тематизувати ту сферу людського буття, яка в філософії описується поняттям життєвого світу. Для порівняння: щоб зробити відкриття «життєвого світу», Гусерлеві високого періоду його творчості було необхідно сформулювати розуміння смислоутворювальної єдності самосвідомості (аподиктичного Я — кореляту будь-якої об'єктивності та універсальності досвіду) як, сказати б, межової трансцендентальності, полюсу всього смислоутворення, який сам принципово не тематизується в якості жодної реальності. Лише на цьому тлі стає можливим включити в обрії рефлексивного досвіду справді сучасної філософії те, що Гусерль називав повною конкретністю трансцендентального смислу світу, «завдяки якій останній являє собою постійно існуючий для всіх нас життєвий світ» [Гусерль, 1998: § 10].

Колись у приватній розмові М. Мамардашвілі провів цікаву для нашої теми паралель між філософськими побудовами Гегеля та Канта. Він зауважив, що, на відміну від гегелівської системи, критична філософія є принципово антиідеологічною. Очевидно, що Мамардашвілі мав на увазі саме

такий спосіб трансцендентальної аргументації, розвинутий Кантом, за якого будь-яка субстанціалізація ідеального полюсу людського буття була принципово неможлива, адже у засновника філософської критики суб'єктивність, конститутивна для людського досвіду, знаходиться за предметними межами досвіду, має характеристики речі-у-собі. І, навпаки, Гегелева субстанціалізація духовного сприяла його філософсько-ідеологічній дедукції, скажімо, необхідності просвітлено-монархічного устрою.

Очевидно, що й на рівні філософської теорії марксизму такий фатальний поворот відкривав зелене світло практиці ідеологічної пропаганди. Реальність, виправдана теорією, відсталого від її століття, збігалася із завданнями потужної ідеологічної машинерії — від радянської кіно- та літературної індустрії до безпосередньої ідеологічної пропаганди в освіті, через медіа тощо, у нав'язуванні образу народної, національно-культурної, освітньої *всезагальності* «радянського народу». Ідеологічна практика цієї метафізичної абстракції тягнула за собою повсякденне забуття особистісної та етнокультурної особливості й унікальності людського буття. Крім усього іншого, субстанціалізація людської суб'єктивності етично обґрунтовувала можливість оперувати з людиною як з предметом пропаганди та світоглядних маніпуляцій. Звідси — масове й абсолютно імморальне, з іншої точки зору, нехтування життям людських «одиниць».

По-друге, ця «справжня реальність» суспільності розумілася у вигляді однорідної, гомогенної буттєвої засади людського співжиття. Для її характеристики цілком достатньо кількох визначень поняття «поняття» з боку Гегеля: «поняття ж є абсолютна єдність буття і рефлексії» [Гегель, 1972: с. 10], або: «субстанція, вивільнена в якості поняття» [Гегель, 1972: с. 15]. Йдеться про таку всезагальну духовну (для-себе) реальність, яка, водночас, є максимально рефлексивною: «прозора для самої собі ясність», у якій зникає «взаємна непроникність» суших («субстанцій») [Гегель, 1972: с. 15]. Зі всіх можливих інтерпретацій, які містяться в цих Гегелевих визначеннях, оберемо лише одну: образ всезагальності, яка є прозорою для себе, для власного саморозуміння, яка подолала взаємну непроникненість тих частин, які вона охоплює.

Заснований на тих самих не подоланих марксизмом теоретичних засадах образ «всезагальної суспільності», який пропонували і Іванов, і Ільєнков (у понятті ідеального), містив у собі аналогічну перспективу розуміння людської спільноти. Остання з самого початку інтерпретувалася в термінах засадничої єдності її особливих явищ та визначень, єдності, яка на рівні ідеологічної машини пропагувалася всіма можливими способами: як «єдиний советский народ», етнонаціональна і культурна єдність («социалистическая по форме, национальная по содержанию» тощо). Радянський марксизм насильницьки втілював її не стільки задля створення, говорячи

словами Габермаса, «ідеально сприятливих умов для комунікативності» [Габермас, 2000: с. 21], скільки шляхом ідеологічної імітації соціальної єдності населення.

На цьому шляху теоретики марксистської філософії й гадки не мали, що вони обґрунтовували метафізичну залізну завісу для іманентної рецепції досягнень сучасної їм західної філософської думки. Метафізика радянського марксизму створила своєрідну теоретичну стіну, важку для руйнації шляхом послідовної філософської критики на відміну від Берлінської стіни, яка була розібрана, у тому числі на сувеніри, демократичним натопом за лічені дні та години. У вітчизняному інтелектуальному просторі поки що все робиться навпаки — спочатку сувеніри. Не важко, піддаючись масовому галасу, що завжди супроводжує історичні зміни, розшматувати ворожу ідеологію марксизму на подарунки — як на потребу новим міфотворцям, так і для притлумлення власного філософського сумління. Втім, його метафізична стіна таки залишається нерозібраною. Її теоретична руйнація шляхом критики була б (і залишається) потрібною для того, щоб ввести в філософський обіг теоретичний образ людського буття, яке принципово є неоднозначним, кінцевим, буттям-можливістю, буттям людини-особистості, людини-культури, буттям не у позачасовому світі насильницького ідеалу, але в цьому-світі-буттям. Вона потрібна для більш адекватного сучасності розуміння метафізики людської спільності як апіорі можливої комунікації різних людей, соціальних груп та життєвих світів, комунікації, у результаті якої виникає публічність відкритого суспільства.

* * *

Йдучи шляхом тлумачення *суспільності* як марксистського суспільно-навантаженого поняття, можна, насмілюючись стверджувати ми, провести осмислені та допоміжні паралелі з філософією *апіорі комунікації* К.-О. Апеля, концепцією *трансцендентального інтересу* О. Гьофе; продуктивно, здається, було б співставити *суспільність* із поняттям *публічності* Ю. Габермаса, який спирається на раннього Маркса в його проблематизації.

Все це, принаймні, створило би контрастне тло для нашого, тут і тепер, розуміння того, що було втрачено пізнім радянським марксизмом, для схоплення внутрішньої *розвиненої у собі структури суспільності, притаманної суспільствам із просуванням прав людини, свободи слова*. Це було б потрібно для визначення історично-висхідного пункту в суперечливому творенні людської інформаційної спільності доби Інтернету та глобалізації.

Без цього навряд чи можна зрозуміти та прояснити відмінності (інколи принципові) політичної традиції спільноти, яка складається на наших очах та за нашої участі, від західної традиції демократії, незважаючи на використання тих самих загальних понять та гасел.

Співставлення вітчизняного «справжнього» доробку радянського марксизму із західними філософськими школами важливе не лише для справжнього розуміння теоретичних підвалин сучасної практичної філософії — філософії права, політики, етики, культури. Це було б також значимим і для творення тяглості вітчизняної філософської нарації — для відтворення традиції самостійного думання на власному ґрунті.

ЛІТЕРАТУРА

- Габермас Ю.* Структурні перетворення у сфері відкритості. Дослідження категорії громадянське суспільство. — Львів, 2000.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логіки. Т. 3. Суб'єктивна логіка или учение о понятии. — М., 1972.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. §10. — СПб., 1998.
- Джилас М.* Лицо тоталитаризма. — М., 1992.
- Иванов В.П.* Человеческая деятельность — Познание — Искусство. — К., 1977.
- Ильенков Э.* Идеальное // *Философская энциклопедия.* — М., 1962. — Т. 2.
- Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // *Манн Т. Собрание сочинений.* — М., 1960. — Т. 10.
- Маркс К.* Капитал. Т. 1. Критика политической экономии. — М., 1983.
- Межуев В.М.* Культура и история. — М., 1977.
- Rawls J.* Lectures on the History of Political Philosophy. — Cambridge; L., 2007.

Євген Бистрицький — доктор філософських наук, з 1989 року завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження». Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

*Сергій
Грабовський*

У ПОШУКАХ ІСТИН: український неомарксизм 1960—1980-х

Однією з найвпливовіших і найцікавіших філософських течій ХХ сторіччя став неомарксизм. За всієї своєї різноманітності та внутрішньої суперечливості ця течія здобула велику кількість adeptів як на Заході, за умов вільного філософського дискурсу, так і на комуністичному Сході, де лексика та стилістика філософування були вимушено обмежені Марксовою парадигмою. І навіть достатньо численні випадки заперечувальників цінності та вагомості неомарксизму парадоксальним чином підкреслюють його значущість: адже стільки енергії на подолання того, чому ти не надаєш значення і що ти не вважаєш важливим, не витрачають.

Саме поняття неомарксизму зазвичай використовують як спільну назву філософських і —ширше — гуманітарно-наукових (психологія, історія, культурологія, мистецтвознавство, політекономія) течій, орієнтованих на певне коло ідей Карла Маркса та критично налаштованих щодо догматичного марксизму-ленінізму як офіційної ідеології комуністичних держав та партій в усіх їхніх різновидах. У межах неомарксизму традиційно виокремлюють два головних ідейних напрямки, які опонують один одному у перебувають у своєрідному діалозі: діалектико-гуманістичний та науковосцієнтичний. Виникнення перших концепцій неомарксизму здебільшого відносять до 1920—1930-х

років, коли, з одного боку, почалася публікація раніше невідомих інтелектуальній спільноті філософських і теоретико-економічних текстів Маркса, в яких містився значно обсяговіший спектр ідей, ніж у першому томі «Капіталу» та Марксовій політичній публіцистиці, які, разом з популяризаторськими працями Енгельса, становили на той час головний корпус «канонічного» марксизму. Крім того, звертання до низки положень третього тому «Капіталу», який тоді був виданий тільки німецькою мовою, стимулювало розвиток нестандартних як на ті часи політичних, економічних та філософських ідей (про передумови «царства свободи», про кооперативне та акціоноване виробництво як одну з адекватних форм економічної організації суспільства асоційованих виробників, про специфічну природу землеробської праці, про наукове постпромислове виробництво, про «соціальну матерію» тощо).

На Заході серед фундаторів неомарксизму були Дьордь Лукач (Угорщина) та Антоніо Грамші (Італія), теоретичні розробки яких започаткували діалектико-гуманістичний напрямок у марксистській думці. Він був у 1930—1940-х роках підхоплений Г. Маркузе, Е. Фромом, Т. Адорно, відтак Ж.-П. Сартром, Ю. Габермасом, М. Горкгаймером та іншими західними філософами, психологами та соціологами. У 1960-ті роки з'явився науково-структуралістський напрямок (Л. Альтюсер, Л. Коен, Д. Ельстер, Д. Ремер). Часом представники неомарксизму були членами комуністичних партій (і навіть активними), проте вони завжди займали нестандартну ідейну позицію і підтримували ревізійні рухи у цих партіях.

При цьому якщо на першому етапі неомарксистів осмислювали ширше коло питань історичного процесу, статусу та визначеностей його суб'єкта, досягнення соціально-культурної цілісності, то у передвоєнний та перший повоєнний час відбулося звертання до осмислення деформацій людського ества у ситуації ствердження тоталітарної несвободи, а також до того негативного досвіду, якого за таких умов набуває людина. 1960 — 1970-ті і частково 1980-ті — це світова доба неомарксизму, коли в його межах осмислюють найширше коло питань і коли його ідеї із Заходу потрапляють до СРСР, знаходячи тут сприятливий ґрунт (не в останню чергу тому, що тоді публікація «невідомого Маркса» відбулася і в Радянському Союзі). У ті часи неомарксизм з'являється або, точніше, відновлюється й на українських теренах, оскільки до того тут панували, м'яко кажучи, не надто сприятливі обставини для інтелектуального життя. Тепер же загальне пожвавлення культурних процесів і стабілізація соціально-економічної ситуації, поєднані з ідейними впливами з боку цілого шерегу як московських, так і польських (Адам Шафф, Лешек Колаковський) неомарксистів, призводять до появи українських мислителів (як філософів, так і інших гуманітаріїв), які розвивають цей напрямок суспільної думки.

Очевидно, не варто переповідати всі сюжети, пов'язані з розвитком неомарксизму; слід лише зазначити, що однією з його підвалин стали «Паризькі рукописи» (як їх називають на Заході) або «Економічно-філософські рукописи 1844 року» — назва, яка вкорінилася у радянській філософській традиції. Доступними широкому колу читачів України вони стали після публікації у російському перекладі наприкінці 1950-х років. Маркс, спираючись у цьому та інших ранніх творах на гегелівську ідею історичного поступу, розгортає теорію всевітнього справедливого суспільства, ґрунтованого на духовній свободі, матеріальному добробуті та високій культурі. Але на шляху до такого царства свободи (або ж комунізму) лежить капіталістична система, на той час уже панівна у Західній Європі. Головним чинником, який не дає можливості організації щасливого суспільства, є панівна приватна власність, передусім на засоби виробництва, коли переважна маса творців матеріальних та духовних благ виявляється, так би мовити, ні при чому у розподілі та користуванні цими благами, коли ці блага протистоять своїм творцям. Іншими словами, згідно з Марксом, така власність породжує феномен відчуження людини від власних сутнісних сил, утілених у продуктах праці, ба навіть від самої праці. А відтак слід шляхом насильницької кривавої революції знищити приватну власність, «експропріювати експропріаторів», таким чином перейшовши до царства свободи, де повною мірою розкриється творча людська сутність. Згідно з Марксом, комунізм — це завершений, досконалий гуманізм. Утім, можливий і грубий, вульгарний, антигуманний комунізм, який виникає на перших етапах руху до царства свободи. Його не слід боятися, треба тільки швидко долати цю стадію, щоб навіть згадка про приватну власність і відчуження людини від праці стерлася із суспільної пам'яті.

Тож маємо своєрідний парадокс «автентичного марксизму»: щасливе майбутнє, повний розквіт духовного та матеріального життя людей — а водночас неминуче кривавий шлях до цього, причому саме під час кривавої революції, згідно з Марксом, суспільство має оновитися та очистися. А носієм цих змін, єдиним «правильним» суспільним класом, є промисловий пролетаріат, найбільш неосвічена та гноблена частина соціуму, що згідно з діалектичною Марксовою логікою є спадкоємцем усієї класичної культури людства, його мистецтва, філософії та технології. Інші ж класи мають зникнути (яким саме робом, Маркс не деталізує) у вихорі революції.

Йдеться фактично про іноформу «хрестового походу» до «землі обітваної», тільки в атеїстичному обрамленні. Що ж стосується ества людини, то хоча і йдеться про його історичний характер, воно береться як цілісна, апріорі досконала даність, яку соціальні умови можуть зробити відчуженою, і тоді людське щастя та свобода полягають у здобутті («віднайденні») цієї сутності, цього ества.

Маркс намалював, як він вважав, вихід з майбутньої цивілізаційної кризи у вигляді руху до панування такого різновиду індивідуальної власності, що водночас є й власністю громадською. Ключ до розуміння цього чергового діалектичного парадокса міститься в його підготовчих рукописах до «Капіталу» (Grundrisse) та у третьому, виданому посмертно томі цієї праці, про який уже йшлося. У ході своїх студій Маркс, очевидно, несподівано для себе самого, виявив, що в індустріальному суспільстві, ґрунтованому на машинній праці, навіть на досконалих автоматизованих системах машин, жадане ним звільнення людини, її повернення до себе неможливе. «Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, за еством речей воно лежить по той бік матеріального виробництва» [Маркс, Енгельс, s.a.: т. 25, ч.2, с. 386—387]. Тим часом адекватний машинному, навіть системно-автоматизованому (про нього також йдеться) виробництву спосіб організації виробництва — це капіталізм. А згідно з Марксом, доки певний спосіб виробництва не вичерпає можливості свого розвитку, він не йде з арени історії. Отже, комунізм навіть теоретично неможливий, доки існує індустріальне суспільство. Подолання приватної власності стає можливим, коли засадовою для виробництва стане сила природи, «приручена» людиною, трансформовна нею, коли наука та знання стануть підставою суспільного виробництва, а вільний час — мірилом багатства, коли реалізується історична місія капіталу, і «всезагальне працелюбство... розвивається як всезагальне надбання нової генерації» [Маркс, 1980: с. 282].

Не будемо тут оцінювати, наскільки реалістичними були такі ідеї Маркса; зауважимо лише, що вони цілковито несумісні з настановами його ж «Маніфесту комуністичної партії» на швидку пролетарську революцію і взагалі з рушійною роллю пролетарів; після смерті свого друга Енгельс, намагаючись виплутатися з цієї ситуації, ввів поняття «пролетарі розумової праці» і почав наголошувати на тому, що революція не потрібна у країнах із загальним виборчим правом, оскільки це «країни, де народне представництво зосереджує у своїх руках всю владу, де конституційним шляхом можна зробити все що завгодно, якщо тільки маєш за собою більшість народу» [Маркс, Енгельс, s.a.: т. 22, с. 336—337]. Проте ні він, ні Маркс не дезавували своїх попередніх творів, зокрема «Маніфесту...», ба більше — перевидавали його з дедалі новими передмовами на підтвердження правильності головних ідей цієї програми радикальних насильницьких революційних перетворень. Але читачі шукали в цих текстах кожен своє — і знаходили нерідко несумісні концепти.

Це нагадування про речі начебто й добре відомі в інтелектуальному середовищі потрібне для того, щоб окреслити те проблемне коло та підґрунтя, з яких виростав і на які спирався на всіх етапах свого розвитку український

неомарксизм. Перший етап, коли, очевидно, є змога говорити про певне коло неомарксистських ідей як у самій підрадянській Україні, так і за її межами, — це кінець 1920-х років. Скажімо, концепції Миколи Хвильового несуть на собі очевидний відбиток ідей книги Лукача «Історія і класова свідомість» з її приматом суб'єктивного чинника і несприйняттям «марксистського позитивізму», що практично нівелював роль вольових рушіїв суспільних процесів. А економічні розвідки Михайла Волобуєва-Артемова про Україну як різновид «колонії європейського типу», про потребу формування економіки радянської України як цілісної національної економіки та про підготовку до прямого увиходження до майбутньої світової системи соціалістичних економік — це також недогматичний марксизм, тим більше не ленінізм і не сталінізм.

Водночас, перебуваючи з початку 1920-х років на еміграції поза межами радянської України (але до згорання українізації друкуючись у Харкові), письменник і політик соціал-демократичних поглядів Володимир Винниченко у романі «Сонячна машина» вийшов до філософсько-світоглядну проблематику, на високий рівень концептуальних узагальнень. «Прийняття людиною свободи, яку дає сонячна машина, — це вибір себе-новим — відродженням» [Петрів, 2006: с. 12], — стверджує Оксана Петрів, — адже за концепцією III частини «Сонячної машини» людина (після відчаю та жаху усвідомлення свого повсякденного емпіричного буття, а також буття абсолютної свободи існування) робить екзистенційний стрибок до трансцендентного — до «щастя злагоди з самою собою, зі світом і творить свою нову сутність» [Петрів, 2006: с. 12]. У 1930—1940-ві роки Винниченко розробляє ідею колектократії як певного соціально-економічного ладу, головними ознаками якого є поєднання особистої власності з вільною творчою працею, відсутністю найму та експлуатації робочої сили і панування принципу «люди працюють і творять цінності». До останніх днів Винниченко працював над рукописом, присвяченим філософсько-етичному вченню, якому він дав назву «конкордизм». Багато які ідеї цього вчення прямо чи непрямо перегуються з філософсько-антропологічними настановами раннього Маркса.

Після цього у розвитку українського неомарксизму настає певна пауза, аж до початку 1960-х років. Другий етап його розвитку характеризує спроба вписати ідеї гуманізму, національної свободи, провідної ролі науки у суспільних трансформаціях, всебічного розвитку людини, відмирання держави, всесвітньої єдності та солідарності народів, політичної демократії та загального виборчого права, пріоритетного розвитку культури у вільному суспільстві тощо (при їхній нерідкій взаємосуперечливості) у легальну інтелектуальну комунікацію. Знаковими для цього періоду є полемічна книга Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?», де автор заторкує цілу низку концептуальних питань національного буття, та стаття Михайла

Брайчевського «Приєднання чи возз'єднання? Критичні замітки з приводу однієї концепції», присвячена теоретико-історичним питанням українсько-російських стосунків. Ці тексти були призначені для друку у підцензурних виданнях, проте у радянській Україні вийшла друком тільки книга Дзюби — накладом кілька сот примірників, для службового користування партійного апарату. А власне філософські ідеї українського неомарксизму у цей період ще тільки «проблискують» у статтях Ігоря Бичка, Вілена Горського, Сергія Кримського, Володимира Роменця, Олександра Яценка та інших тоді молодих авторів.

Що стосується праці «Інтернаціоналізм чи русифікація?», то в ній Дзюба показував: те, що відбувається в УРСР, та й у СРСР загалом, фактично є продовженням — дуже езуїтським, дуже жорстким і систематичним — старої, притаманної імперській Росії політики нищення своїх національних околиць. Українська культура не тільки не знайшла належного їй провідного місця в Україні, але навіть не зрівнялася з російською, залишаючись десь далеко на другому місці як її доважок, робив висновок 34-річний Дзюба. Автор книги доводив, що при владі в СРСР реально стоять не марксистки, не послідовники Леніна, а чорносотенні російські шовіністи, які продовжують під новими прапорами та гаслами традиційну імперську політику: «Якби якийсь народ відмовився від своєї мови, це означало б, що він відмовляється від самого себе. Ясно, що такого бути не може. Історія досі не знає прикладів *добровільної* відмови народів від самих себе, тобто добровільного самогубства народів. Не було і не може бути такого ніколи, як не може людство хотіти самознищитися. Немає і тепер *добровільного* зречення українського народу чи його частини від самого себе, своєї мови. Те, що на поверховий погляд здається *добровільним*, насправді таким не є. Маємо *вимушену, під тиском обставин і дією серйозних причин* відмову частини українців від своєї мови і всі пов'язані з цим ненормальні наслідки для суспільства» [Дзюба, 1998: с. 150].

А чільний методологічний висновок цієї праці — нормальний розвиток людської цивілізації відбувається у наші дні саме у національних формах, і не може бути ні демократії, ні прогресу тоді, коли ці національні форми (власне, і змісти, здатні підвестися до вселюдського звучання) деформуються внаслідок дії зовнішніх чинників, тим більше таких брутальних, як кремлівсько-луб'янські.

У свою чергу, стаття Михайла Брайчевського «Приєднання чи возз'єднання?» наголошувала увагу на соціально-історичних чинниках взаємин України та Росії. Автор робив висновок про невідповідність для українців і соціально-реакційний характер поглинення Гетьманщини Московщиною: «На середину XVII сторіччя Україна була країною, в якій буржуазні елементи виступали досить рельєфно і починали відігравати роль головного чинни-

ка в історичному розвитку. Ці елементи логікою нового порядку були штучно задушені; вони виявилися неспроможними протистояти злагодженій і добре озброєній феодальній машині царської Росії» [Брайчевський, 2003: с. 342].

Ці два тексти, хоча вони й не були філософськими, заслуговують на пильну увагу, оскільки виходили на високий рівень концептуальних узагальнень і, поширюючись у «самвидаві», формували загальну атмосферу інтелектуального дискурсу та задавали певні критерії бачення соціокультурних та історико-теоретичних проблем. Крім того, хоча саме поняття «постколоніальні студії» тоді ще не існувало, але напрямок цей у західній гуманітаристиці вже висновували; отож праці Дзюби та Брайчевського цілком резонували з цим напрямком, який розвивався у перші десятиріччя якщо не в самому річищі, то принаймні під істотним впливом неомарксизму з його пафосом національної та соціальної рівності та гідності.

Третій етап розвитку українського неомарксизму — від 1972 року (коли були проведені масові арешти та «профілакткування» інтелігенції з метою унеможливлення подальшого існування вільного фахового гуманітарного дискурсу у будь-яких його формах) і до початку так званої «перебудови». На цьому етапі розвивається нелегальний дискурс з відповідними текстами авторства Юрія Бадзя, Юрія Литвина, Леоніда Плюща та ін. Найзначнішим текстом у межах цього дискурсу, очевидно, була книга Юрія Бадзя «Право жити». Перший варіант книги — 1400 сторінок рукописного тексту, на написання якого пішло п'ять років, де було досліджено проблеми існування України у СРСР і людини у системі тоталітарного соціалізму, 1977 року було викрадено КГБ. Автор почав працю над другим варіантом книги, який було вилучено 1979 року; цей текст прийшов до українського читача тільки через 17 років. Юрій Бадзя піддає критиці методологічні засади, з який російська та радянська історіографія підходила до більшості питань української історії, не визнаючи за Україною самодостатнього історичного процесу [Бадзьо, 1996].

Разом з тим парадоксальним чином, попри тиск з боку цензури, розвивається й сягає своїх кращих зразків — передусім у вигляді етапної для Інституту філософії колективної монографії «Человек и мир человека» — легальна неомарксистська філософія у межах «Київської філософської школи» (із супутніми виявами у психології та соціології). Власне, тут одразу виникає логічне запитання: адже йдеться про філософську, психологічну та соціологічну думку, яка існувала в межах академічних установ та вищих навчальних закладів, тобто була інституціалізованою. Чи можна кваліфікувати як неомарксизм (тобто апіорі ревізіонізм, з погляду комуністичної влади) те, що було зроблене в межах інституціалізованого концептуального розмислу? І якщо можна вести мову про такий неомарксизм, то чи був він змістовно українським, чи ж тільки територіально прив'язаним до УРСР та Києва?

Аргументовану відповідь на обидва ці запитання спробував дати Віталій Табачковський у низці статей і книг, серед яких вирізняється праця «У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників». На думку Табачковського, парадоксальним, але цілком логічним чинником, що спонукав певну частину офіційних філософів на ревізію ортодоксального марксизму, став сам марксизм, тільки — внаслідок ширшого доступу до творів Маркса — марксизм автентичний. «Адже потяг до автентичності означав розходження з традиційними витлумаченнями марксизму, оскільки супроводжувався апеляцією до тих мотивів цієї філософської доктрини, які були найбільш вибухонебезпечними (приміром, послідовна діалектичність спонукала до спроб застосувати її до самої марксистської філософської доктрини, виводила на питання про межі застосовності останньої; послідовна розробка принципу практики провокувала на з'ясування колізій людського ставлення до світу, сутнісної суперечливості людини тощо, а звідси було дуже недалеко до «ревізійоністів» з відомої югославської групи «Праксис» тощо)» [Табачковський, 2002: с. 51]. У поєднанні з гострим потягом до інтелектуальної новизни, до вивчення актуальних питань наукового і суспільного життя, нехай і в межах офіційно прийнятої термінології, з енергією лідера тодішніх київських філософів Павла Копніна це дало певні результати. До речі, логік і методолог науки Копнін не випадково поставив у центр своїх дослідницьких уподобань поняття «гіпотеза», «проблема», «ідея», що вони самим фактом свого існування неминуче вели до певного дистанціювання філософії від офіційної ідеології. А бурхливий розвиток у ті роки природничих наук змушував досліджувати реальну логіку наукового дискурсу та закономірності науково-технічної революції.

Іншими словами, «червоний позитивізм» зародився у середині 1960-х років як закономірний результат згуртування групи молодих філософів навколо директора Інституту філософії АН УРСР Павла Копніна. Він одразу ж одержав серед певних груп московських ортодоксів певною мірою слушну наліпку «ревізійоніста» і конституювався у, так би мовити, легалізований, недисидентський, але вільнодумний напрямок неомарксизму, що намагався врахувати та висловити (бодай у вигляді «критики буржуазної філософії») всі найновіші досягнення світової філософської думки. Проте українським цей «червоний позитивізм» у перше десятиріччя свого існування був тільки географічно: і справа не у мові, якою писали та друкували тексти (зрештою, деякі книги видавали й українською мовою), а у тій ментальній базі, соціокультурному наповненні, на ґрунті яких будували зазначені розмисли.

Викшталтування ж власне української неомарксистської течії — згідно з Табачковським, «червоного екзистенціалізму» (втім, ця наліпка з'явилася ще наприкінці 1960-х років) — відбувалося досить складним шляхом. По-пер-

ше, Павло Копнін був ініціатором вивчення та публікації великої маси текстів викладачів Києво-Могилянської академії XVII — XVIII сторіч (а цих викладачів у партійних колах розцінювали як «націоналістичних попів»), що не могло не відновити, бодай частково, власне українську філософську традицію. По-друге, наступник Копніна на посаді директора Інституту філософії Володимир Шинкарук від кінця 1960-х років розпочав здійснення «світоглядного повороту» в діяльності великої групи київських філософів, уже самою постановкою проблем вивівши розмисел за межі офіційної філософської традиції (у тому числі й «буржуазно-націоналістичної», яка на той час уже була в загальних рисах відома молодим київським філософам завдяки привезеним зі Львова естетиком Володимиром Мазепою книгам Миколи Шлемкевича). По-третє, певний імпульс у ті роки — на зламі 1960—1970-х років — академічній філософії дали кілька на той час молодих дослідників з-поміж дисидентів, які у 1972—1973 роках зазнали тих чи тих репресій, але все ж «закинули» певні ідеї до академічного середовища. Нарешті, свою роль відіграла й конкуренція зі всесоюзними філософськими центрами — Москвою та Ленінградом, яку можна було витримати тільки шляхом висування оригінальних (хоча й у певних межах) ідей; а ідеї ці народжуються не в останню чергу на ґрунті національних соціокультурних настанов.

Мірою розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став помітно впливати на науковців. Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури» [Шинкарук, 2004: с.246]. Іншими словами, логіка предмета повела за собою дослідників; і не тільки «червоні екзистенціалісти», а й «червоні позитивісти», бодай частково, долучилися до українського ґрунту, оскільки на їхні настанови не могло не вплинути дослідження шкіл логіки в Україні та категорійних структур українського світогляду.

Знаковими для українського неомарксизму 1970-х — першої половини 1980-х років стали кілька яскравих постатей філософів. Їхні характеристики у цій статті будуть не стільки об'єктивістськими, скільки особистісно-екзистенційними; втім, саме це впливає з досвіду тогочасного гуманістичного неомарксизму. Отже:

Вадим Іванов, який відновив у неявній, але самозрозумілій для інтелектуалів полеміці з Ленінінм та ленінізмом право на існування у філософії поняття «людський досвід» як одного з центральних і вихідних пунктів

філософування; Іванов «розкрутив» поняття «життєвий світ» так, як це мало кому вдається з-поміж теперішніх, наче вже й звільнених від тиску цензури мисленників.

Олександр Яценко, чий начебто наївні слова про мораль та ідеали, якими має вимірюватися і яким має відповідати будь-яка практична діяльність — від виробничої до політичної, і про любов, що їй належить бути альфою та омегою всіх людських дій, звучали ерессю тридцять років тому і видаються анахронічною дивовижою зараз.

Ігор Бичко, чи не єдиний з київських філософів, тексти якого друкували й коментували ще у 1970-ті роки «там», на «дикому Заході», причому коментатори небезпідставно зазначали: Бичко свідомо протиставляє гуманізм молодого Маркса радянському ленінізму; Бичко, який під виглядом «критики буржуазної філософії», скажімо, примудрився видрукувати ледь не весь текст Нобелівської лекції Альбера Камю з його нищівними знущаннями з «соціалістичного реалізму» та советчини назагал.

Микола Тарасенко, чий хитромудрі словесні завороти зрозуміти було вельми нелегко, який доскіпувався до всіх тонкощів суб'єкт-об'єктних та суб'єкт-суб'єктних стосунків у сфері людського, технологічного та природного буття, але ті, хто доходив розуміння, разом з ним долали всі етапи руйнації безграмотних ідеологем «класичного» ленінського «Матеріалізму і емпіріокритицизму».

Мирослав Попович, теперішній директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, знаний і в Україні, і за її межами, для одних — «український буржуазний націоналіст», для інших — «безродний космополіт», фахівець з логіки наукового пізнання, який сьогодні відхрещується від усіх різновидів неомарксизму, але в ті часи вочевидь перебував у його річищі; автор, крім іншого, кількох написань «у шухляду» книжок, друком з яких вийшла під час перебудови тільки одна-єдина — про Миколу Гоголя.

Павло Коннін, фундатор новітньої «Київської філософської школи», що про нього мені вже йшлося; зауважу тільки, що у роки приснопам'ятного «застою» цинічна професура Київського політехнічного інституту, яка обслуговувала радянський ВПК, а тому не мала жодних ілюзій щодо реальної могутності «всепереможних ідей марксизму-ленінізму», з ностальгією згадувала його лекції з філософії — як єдиного з-поміж київських гуманітаріїв, який мав клепку у голові і пояснив їм щось суттєве про світ, в якому вони живуть, і про них самих.

Володимир Шинкарук — людина, яка у зрілі роки не пропускала нагоди, аби виголосити усну чи друквану оду на честь «геніальних» творів Л.Брежнєва «Мала земля» та «Відродження» — і водночас вставляла в цю оду черговий неомарксистський крученик, скажімо, щодо вільної реалізації кожним потреби у будь-якій ним жаданій («сродній», як казав Григорій Сковорода)

діяльності, без будь-якого зовнішнього контролю та примусу. Шинкарук, який свій розділ у колективній монографії «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції», виданої у Києві 1976 року (українською мовою, між іншим), назвав так: «Науково-технічна революція — переворот у продуктивних силах суспільства». А кожен обізнаний з текстами Маркса добре знає, що переворот у продуктивних силах обов'язково тягне за собою переворот у виробничих відносинах та у політичній надбудові, тобто соціальну революцію. Тож ця революція мала стати наслідком НТР не лише на Заході, а й у СРСР. Шинкарук відповідно до автентичного марксизму до останніх своїх днів орієнтувався на людиноцентричне постіндустріальне суспільство, де у виробництві діє вже не сама людина, а перетворені і «загнuzдані» нею природні сили.

І ще одне зауваження: діалектик-матеріаліст Володимир Шинкарук насправді був ідеалістом вишого гатунку — в тому розумінні, що в центрі його філософування завжди були вищі духовні здатності людини, її ідеали, сподівання, мрії. Світ не ворожий людині, це її світ, тільки треба зняти запони, створені як самою людиною, так і обставинами, — ось яким було його кредо. До останніх днів, коли вже в незалежній Україні він писав про потребу вимірювати розвиток суспільства не економікою, а моральністю.

Віталій Табачковський, дослідження яким феномена практики довело його гранично непростий характер і який принципово не вдавався до редукації у бік матеріального виробництва чи революційної діяльності; практика у нього поставала як творення людини з усією гамою її внутрішніх та зовнішніх протиріч. Наприкінці 1980-х років саме Табачковський здійснив подальшу трансформацію світоглядної проблематики — тепер уже у бік постмарксистської філософської антропології в її класичних, а потім і посткласичних формах.

Валерій Босенко, котрий намагався в останній третині ХХ століття поєднати тотально-критичну діалектику розвитку з автентичними Марксовими ідеологемами середини ХІХ століття і при цьому вчив не так «технології мислення», як викликав нестримну жаду грамотно опонувати його монологам. Діалектика була для Босенка альфою й омегою власних концепцій, і до неї долучався ширій антиміщанський й антибуржуазний пафос, характерний для багатьох західних неомарксистів; у його виконанні філософія (всупереч волі самого Босенка) перетворювалася на різновид словесного мистецтва, що не надавалося до повторення іншими і водночас сприймалося багатьма колегами як сакраментальна «вульгарно-комуністична» версія марксизму.

Нарешті, не філософ, а психолог «високого» концептуального рівня, історик світової психологічної та творець власної психологічної школи — психології вчинку — **Володимир Роменець**. У найскладніші часи він зміг

домогтися публікації своєї багатотомної «Історії психології» українською мовою, створюючи тим самим неабиякий категорійно-поняттєвий апарат для майбутніх дослідників. Вчинок для нього поєднував предметну дію з рухом людини у соціальному просторі, а головне — з моральною насиченістю та мотивацією цієї дії. Маючи у своїх початках Марксові ідеї людиноформуючої практики, психологія вчинку виросла в оригінальну та цілісну концепцію.

Впадає в очі те, що у межах цього комплексу філософських пошуків не йшлося про віднайдення однієї наперед заданої істини; радше можна вести мову про намагання побудувати певну систему істин, людино- і культуро-сумірних. А це вже ревізіонізм із погляду марксистсько-ленінської ортодоксії. І ще одне свідчення неомарксистського і ревізіоністського характеру текстів згаданих (і цілого шерегу незгаданих) представників «Київської філософської школи». Річ у тому, що ці тексти ніяк не могли бути використані у стандартному вищівському курсі марксистсько-ленінської філософії, який базувався на відомому підручнику під редакцією академіка Константинова. У тому курсі й тем, що корелювали з розробками київських філософів та психологів, майже не було, а якщо й були, то згадані тексти просто-таки виламувалися за межі офіційних ідеологем.

Нарешті, останній, четвертий етап — «перебудова». Вона не призвела до появи якихось фундаментальних досліджень, ба навіть значних публіцистичних текстів, виконаних у річищі неомарксизму. Винятки — брошури Ігоря Бичка «Від сталінізму до гуманізму» та Оксани Забужко «Дві культури» та стаття Івана Дзюби «Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність?». Перший текст є певною мірою квінтесенцією сприйняття проблем гуманізму, демократії, соціальних трансформацій, свободи та інтелектуальної відповідальності у межах того різновиду неомарксизму, який називають «автентичним марксизмом», — проблема, мовляв, полягає передусім у тому, щоб «зняти з цінностей та ідеалів соціалізму їржу бюрократизму, очистити від усього нелюдського, чим намагалися їх підмінити» [Бичко, 1999: с. 45]. А істинність самих цінностей та ідеалів у межах такого розмислу вважали самоочевидною.

Втім, тут варто згадати й друге видання монографії Віктора Ковалю, присвяченої генезі нацистського тоталітаризму [Коваль, 1989]. Якщо у першому виданні, яке з'явилося на початку 1980-х, паралелі між нацизмом та більшовизмом радше вгадувалися, ніж прочитувалися, то у другому виданні автор уже міг дозволити собі прямим текстом вести мову про подібність гітлеризму та сталінізму, про соціокультурні та світоглядні підвалини виникнення та ствердження тоталітарних рухів, про роль тих чи тих філософських учень у формуванні ідеології тоталітаризму. Іншими словами, йдеться не про суто історіографічне дослідження, а про обсягову

теоретико-концептуальну монографію з філософськими та соціологічними екскурсами, виконану з позицій «гуманістичного марксизму».

Подальший розвиток українського неомарксизму виходить за межі радянського періоду. Зазначу тільки, що в межах власне філософії цей творчий напрямок (у поліфонії репрезентованих у ньому дискурсів) став мало популярним, натомість у періодичній пресі можна надібати чимало поси-лань на Маркса, але це або категоричне (і безграмотне) заперечення, або не менш категорична (і не менш безграмотна) апологетика. А тим часом спроби знайти значущу відповідь на ті «інтелектуальні ребуси», які свого часу сформулював Карл Маркс, і надбання критичної думки, випрацювані у 1960 — 1980-х роках, залишаються невикористаними, ба майже невідомими загалу.

ЛІТЕРАТУРА

- Бадзьо Ю.* Право жити. Україна в складі СРСР, людина в системі тоталітарного соціалізму. — Київ, 1996.
- Бичко І.В.* Від сталінізму до гуманізму. — Київ, 1999.
- Брайчевський М.* Приєднання чи возз'єднання? Критичні замітки з приводу однієї концепції // Переяславська рада 1654 року (історіографія та дослідження) / Ред. кол. П.Сохань, Я.Дашкевич, І.Гірич та ін. — Київ, 2003. — С.299 — 343.
- Дзюба І.М.* Інтернаціоналізм чи русифікація? — Київ, 1998.
- Коваль В.С.* «Барбаросса»: истоки и история величайшего преступления империализма. — Киев, 1989.
- Маркс К.* Капитал. Книга III. Часть 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Т.25. — Ч. 2.
- Маркс К.* Экономические рукописи 1857 — 1861 гг. / Часть I // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. — Т. 22.
- Петрів О.* Екзистенціальні ідеї Володимира Винниченка в контексті європейської соціальної філософії: Автореф. дис. ...канд. філос. наук. — Київ, 2006.
- Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. — Київ, 2002.
- Шинкарук В.І.* Поняття культури. Філософські аспекти // Вибрані твори : У 3-х т. — Київ, 2004. — Т. 3. — Ч. 2.

Сергій Грабовський — старший науковий співробітник Інституту філософії НАНУ, кандидат філософських наук. Сфера дослідницьких інтересів — філософія історії, філософія політики, соціальна екологія.

*Михайло
Мінаков*

TENEBRAE SEU LUX EX ORIENTE?¹ **Переоцінка радянської філософії** **в сучасній англо-американській історіографії**

Радянська філософія пішла в минуле разом із Радянським Союзом. Цей перехід в минуле цілої потужної інтелектуальної традиції був епохальною подією для культури країн, що постали на руїнах СРСР, і водночас лишився майже не поміченим для світу. Закритість і невідомість радянської філософії, її майже відсутність у світовій системі наукової комунікації, дедалі більше контрольованої західними центрами наукового виробництва, після її зникнення створили ситуацію, в якій вивчення радянського філософського спадку стало евристично складним і прагматично сумнівним заходом.

Радянська філософія була нерозривно, хоч і не всуціль, пов'язана з державою як в ідеологічному, так і в інституційному плані. Цей факт спричинив певну амфіболію значень у понятті «радянська філософія»: для одних це — філософія радянського марксизму, вираженого в поступі редакцій діамату та істмату, для других це — ідеологічна традиція, позбавлена філософського змісту, але з потугою робити ілюзію філософування, нарешті, для третіх вона є терміном, яким радше в географічний спосіб позначено всю філософську культуру СРСР, що склалася як багаточаровий

інтелектуальний феномен і в якій своє місце мали як марксистичні радянського «сповідання», так і їх критики.

Відмінності в оцінках радянського філософського спадку походять не тільки з наукової та ідеологічної кон'юнктури сьогодення, а й з відсутності розуміння самою радянською філософією того, що вона таке. Слід визнати, що історико-філософські пошуки в радянській філософії мають свою специфіку, пов'язану передусім із тим, що самоідентичність радянської філософії була вкрай невизначеною, недостатньо відрефлексованою в самій традиції під час її існування. Першими її дослідниками були або філософи, історики і політологи з країн, що були по той бік фронту «холодної війни», як, приміром, Йозеф Бохенський, або ж радянські дисиденти, наприклад, Олександр Зинов'єв. Радянську філософію переважно бачили як єдину традицію ззовні; в своїх межах вона недостатньо ідентифікувала себе, не досліджувала себе і особливості свого розвитку.

Також слід зазначити, що цільність і зв'язність філософських практик в СРСР довго залишалися поза увагою дослідників з історико-філософського цеху як ззовні, так і всередині СРСР. Однак у 90-ті роки ХХ ст. ця не-увага поступово почала змінюватися скромними дослідницькими проектами в Україні, Росії, США, Британії, Німеччині та багатьох інших країнах. У повороті від неухи до визначення актуальності дослідження доробку радянської філософії ми можемо побачити особливості поступу філософського процесу, його зв'язку з політичною та ідеологічною кон'юнктурою і, нарешті, утримати вплив кон'юнктури в розумних межах, що не заважають, а сприяють самоосмисленню філософії. З огляду на це, особливу цікавість має сучасна англо-американська історіографія радянської філософії.

Оцінка радянської філософії в англо-американській історії філософії постійно перебувала в полі «боротьби двох систем», в контексті суперництва цінностей. Однак це суперництво знало різні часи, переживало певну еволюцію. У час між двома світовими війнами радянська філософія була добре представлена в англослов'янському світі, цікавість до неї, хоч і з сильним політичним підтекстом, була очевидною. Так, у книзі П. Грісона, де описані всі англослов'янські тексти, присвячені «радянській Росії» у міжвоєнні часи, згадано кілька полемічних текстів, де західні філософи дискутують з радянськими [Grierson, 1943]. Передусім ідеться про «Московські діалоги. Дискусії з червоною філософією» [Necker, 1933] та «Комуністичну відповідь на світові потреби» [Necker, 1934] Дж. Гекера. Також Грісон згадує першу спробу описати радянську науку, в межах якої аналізується становлення філософської науки в СРСР, — книгу Дж. Кровзера «Радянська наука» [Crowther, 1936]. Судячи з цитувань та посилань, активного вжитку зазнавали англослов'янські тексти радянських філософів, власне книжки, видані в СРСР. Найчастіше згадуються «Політична економія» А. Леонтьєва [Leon-

тієв, 1935], «Діалектичний матеріалізм» В. Адорацького [Adoratsky, 1933] та сталіністська збірка текстів філософів-марксистів [A textbook, 1937].

Згадані книжки заклали певну комунікаційну модель у ставленні західних дослідників до радянської філософії. Тут уже помітне бачення доробку філософів СРСР як єдиної течії «червоного» марксизму та настанова до конфлікту і підозри до філософських положень. Разом з тим, очевидною є рівність у дискусії, розуміння спільного поля філософування. Радянська філософія сприймалась на Заході як ворожа, однак без сумніву — європейська інтелектуальна традиція.

Після Другої світової війни почався новий етап у вивченні радянської філософії англо-американськими дослідниками. Було видано кілька потужних високопрофесійних текстів, присвячених аналізу суспільної свідомості радянських людей, зокрема і її філософським підвалинам. Досвід відмінності радянського способу діяння-говоріння-мислення був очевидний для західних союзників і потребував очевидного аналізу.

Першу спробу зрозуміти радянську філософію права здійснив Р. Шлезингер у книзі «Радянська правова теорія: її суспільна основа та розвиток» [Schlesinger, 1945]. Зокрема, правник і філософ розглядає незахідний спосіб усвідомлення відмінності права і закону, застосування права і оформлення відповідних інститутів. Настанова аналізу Шлезингера — прикладна герменевтика, спрямована на розуміння потенційного ворога і підстав, на яких можливе порозуміння з ним.

Два важливіших для західної традиції тлумачення радянської філософії, які були видані ще до 1950 року, належать Джонові Сомервілю та Ісаї Берліну. Сомервіль у книзі «Радянська філософія. Дослідження теорії і практики» здійснив спробу аналізу радянської філософії як цілісного феномену, певної філософської традиції із загальними, притаманними всім її прихильникам, рисами [Somerville, 1946]. Дж. Сомервіль чітко і неоднозначно пише про завдання свого аналізу: його книга має відповісти на питання, «що таке філософія для радянського режиму» та «чи можемо ми жити в мирі з такою філософією» [Somerville, 1946: р. IX—X]. Дослідник блискуче виконує поставлені завдання, описуючи — і водночас конститууючи для західних філософів — головні риси радянської філософії. Зокрема, Дж. Сомервіль показує системну роль історичного та діалектичного матеріалізму для філософського поля в СРСР загалом, зв'язок філософії з етикою і мистецтвом, наукою та педагогікою, політикою та інституційним облаштуванням філософії. Нарешті, окремий розділ він присвятив ключовим контроверзам і суперечностям в історії радянської філософії. Підсумовуючи свій аналіз, автор указав на те, що основною рисою радянської філософії є її безпосередній зв'язок із практикою, повсякденним життям та функціонуванням суспільно-політичних інститутів: «Фактично, він (радянський

філософ. — М.М.) переконаний, що будь-які доктрини філософського поля... мають соціальні імплікації» [Somerville, 1946: p. 149]. Цей висновок Сомервіль перевіряє на зв'язку етики і мистецтва з повсякденним життям. Загалом, його книга була тим текстом, що остаточно закарбував образ інакшості і неєвропейськості радянської філософії, а також звузив цей образ суто до радянського марксизму.

Іншим фундаментальним текстом для конструювання західного образу радянської філософії була книжка Ісаї Берліна «Радянська свідомість: російська культура під комунізмом» [Berlin, 2004]². Чудовий есеїст і оратор, Берлін не давав собі надто багато завдань в аналізі філософського матеріалу з СРСР; його завданням було зрозуміти основний принцип інакшості радянської культури, її Духу. Тож він здебільшого цитує і посилається на радянських письменників і митців, а не на філософів. Його більше цікавить психологія та антропологія філософування в СРСР, аніж власне радянська метафізика. Він прямо порівнює радянських філософів із викладачами Святого Письма царських часів, зокрема в тому, що вони відмовлялися від будь-якого тлумачення «священних» текстів. Положення тексту мають сприйматись безпосередньо, прямо і без власних думок, що, тим самим, продукує беззастережний ідеологічний цинізм радянських мислителів. «Офіційні філософи — це цинічні попи сьогодення. Лекції з діалектичного матеріалізму йдуть просто з лекційних збірок викладачів, що не змінювалися впродовж останніх двадцяти років — відтоді як дебати між філософами були заборонені, навіть у ключі діалектичного матеріалізму. З того часу весь предмет перетворився на механічне переповідання текстів, чий зміст поступово вивітрився, оскільки вони стали надто сакральними, аби їх дискутувати... та застосовувати в інших дисциплінах, зокрема у економіці чи історії. Здається, і практики офіційної метафізики, і їхня аудиторія, рівною мірою знають про цю пустотність» [Berlin, 2004: p. 159]. Ця метафора — знайомий кожному західному освіченому європейцеві образ «схоластичної філософії» — стараннями Берліна та Сомервіля стала вихідною позицією для західних дослідників пізнішого часу у ставленні до радянської філософії та в певній сліпоті до тих інтелектуальних феноменів культури СРСР, що не вписувалися в усталену формулу.

Сомервіль і Берлін закрили тему радянської філософії для англо-американського академічного світу на два десятиліття. Континентальні філософи також перебували під впливом запропонованого образу. Тексти 50—80-х років ХХ ст., авторами яких були такі поважні філософи й відомі інтелектуали, як Г. Маркузе [Marcuse, 1957], Й. Бохенський [Bochenski, 1961; 1963], Т. Блеклі [Blakeley, 1964], Е. Ласло [Laszlo, 1967] та Л. Кола-

² Перше видання 1949 року вийшло друком в тому самому видавництві.

ковський [Kolakowski, 1978], відрізнялися радше аргументацією й тональністю, ніж висновком. Радянська філософія була визнана самототожною незмінною схоластичною традицією, знярядям тоталітарного контролю за науковою та суспільною думкою в СРСР. Інтерес до комунікації з такою філософією, звісно ж, був незначним, спричиненим хіба що бажанням полемізувати з позанауковою евристиком, оскільки наукової ваги така філософія мати не могла. Така ситуація зберігалася аж до Перебудови, майже до кінця існування СРСР.

Якщо разом із зникненням Радянського Союзу для пострадянської філософії на якийсь час ця тема втратила значущість, то в дослідницьких центрах США та Британії, країн, де суспільна думка однозначно приписує собі перемогу в «холодній війні», інерція аналізу в термінах суперництва залишалася ще довго. Аналітичні та оцінні дослідницькі рамки, що склалися в 50—80-ті роки ХХ ст. в англо-американських університетах, з одного боку, підкидали старі шаблони, а з іншого — спонукали дослідників до продовження досліджень радянської філософії. І саме зміна в ставленні англо-американських дослідників до радянської філософії в часи після 1985 року є вартим уваги феноменом, в якому відбувається нове відкриття «радянської філософії» і переоцінка власних підходів західних філософів до комунікації з інакшими типами філософування.

Тож у поле нашого зору потрапляють історико-філософські тексти англomовних дослідників, присвячені дослідженню та осмисленню радянської філософії і видрукувані починаючи з 1985 року. Серед низки книжок, насамперед, слід назвати «Марксизм в СРСР: критичне дослідження сучасної радянської думки» Дж. Сканлана, який виступив критиком узвичаєної та політизованої настанови до вивчення радянської думки [Scanlan, 1985]. Він, зокрема, вказує на різноманіття течій і мислителів у СРСР, які не підпадають під узвичаєне бачення радянської філософії як «радянського марксизму».

Наступною віхою у переоцінці власних підходів для західної історії філософії стала колективна монографія американських та європейських істориків філософії «Філософська советологія: у гонитві за наукою» [Daht, 1988]. Ця книга вперше порушила питання про системну обмеженість советології в її розумінні подій та процесів у СРСР, зокрема в інтелектуальному та суспільному житті людей. Аналізу піддавали як те, наскільки збігається марксизм-ленінізм із межами радянської філософії, так і словник класиків советології — Бохеньського, Бжезинського та інших. Ці дві праці стали своєрідним вододілом у західній традиції розуміння радянської думки.

В 90-ті роки ХХ сторіччя стало набагато більше публікацій, присвячених радянській філософії. Центральними фігурами в колі західних дослідників радянського інтелектуального спадку стали Лорен Грегем, Дейвід

Бекгерст та Еверт ван дер Цверде. Лорен Грегем — американський дослідник старшого покоління. Він став істориком радянської науки наприкінці 60-х років, і його тогочасні тексти не виходили за межі усталеної настанови³. Однак після роботи Сканлана Л. Грегем дещо змінив свою позицію і, маючи тридцятирічний досвід дослідження радянської науки, написав дві книжки, в яких описано та проаналізовано зв'язки науки, філософії і суспільства з набагато меншим ідеологічним підтекстом [Graham, 1987; 1990]. Останні твори здобули не тільки підтримку на Заході, а й були перекладені російською і мають високий рівень цитування серед дослідників країн колишнього СРСР [Грэхэм, 1991]. Дейвід Бекгерст — історик філософії нового покоління, що постало вже після «холодної війни», автор великої кількості досліджень радянської політичної філософії та доробку окремих філософів — Е. Льєнкова, В. Виготського та інших [Bakhurst, 1991; 1995; 2005; s. a.]. До цього ж покоління належить і Еверт ван дер Цверде, чії праці переважно спрямовані на вивчення західної історіографії радянської філософії [Zweerde, 1997; 2003]. Всі троє зазначені дослідники є найцитованішими в сучасній західній (не тільки англомовній) літературі, присвяченій радянській думці, і репрезентують новий підхід до аналізу радянського спадку в філософії, який характеризується увагою до розмаїття тем, змістів, словників і форм радянської філософії.

З огляду на критичні зміни у вивченні радянської філософії в англо-американській історико-філософській традиції після 1985 року, далі я пропоную подивитись на три аспекти, характерні для сучасних⁴ англо-американських досліджень радянської філософії. *Перший аспект* стосується пояснення мотивації сучасного західного дослідника вивчати радянську філософію. Завдяки проясненню цих мотивів ми побачимо як ті ознаки радянської філософії, що визнаються в зазначеній спільноті інтерпретаторів актуальними, так і ті передискурсивні погодження західних філософів, які визначають їх здатність сприймати інші філософські традиції та вступати в діалог з ними. *Другий аспект* — це контекст, в якому сучасні англо-американські філософи пропонують вивчати спадок радянської філософії. Розглядаючи його, ми можемо знайти відповіді на питання про контекст, в якому наші західні сучасники намагаються описати розвиток радянської філософії. *Третій аспект* стосується спроб визначення радянської філософії, включно з особливостями опису предмета історії радянської філософії та її визначальними характеристиками. Крім того, тут ми розглянемо

³ До числа таких текстів слід віднести: [Graham, 1927—1932; 1972; а також: Graham, Loren, 1983].

⁴ Тут і надалі, зважаючи на зазначені вище зміни, сучасними будуть називатися ті історико-філософські дослідження, що були оприлюднені після 1985 року.

спроби періодизації розвитку радянської філософії і питання про те, що є основним критерієм для визначення цього розвитку. Також ми оглянемо списки філософів, яких визнають радянськими і чий доробок становить інтерес для західних дослідників. Разом із тим, огляд цих трьох аспектів дасть нам змогу краще зрозуміти і ті філософські процеси, що відбувалися в СРСР упродовж його існування, і ті, що відбуваються сьогодні в західній історії філософії.

Щодо першого аспекту, майже всі сучасні англо-американські дослідники радянської філософії в своїх текстах дедалі більше уваги приділяють поясненню, чому саме варто досліджувати філософську культуру СРСР. Питання евристики таких досліджень і особистої мотивації вочевидь стоїть серед чільних проблем. Так, Л. Грегем, зважаючи на відмінність образів СРСР серед різних поколінь англо-американських інтелектуалів, апелює до двох аргументів, які, на його думку, виправдовують увагу сучасників до зниклої традиції. Перший аргумент стосується несумірності кількісних показників цієї традиції та обізнаності Заходу із нею. Він артикулював цю несумірність так: «У 1980-ті роки у Радянському Союзі було інженерів та вчених більше, ніж у будь-якій іншій країні світу, однак досягнення цієї спільноти дуже мало відомі на Заході» [Graham, 1987]. Фактично, історик філософії та науки вказує на недостатню поінформованість про стан речей у філософії СРСР в своїй спільноті. Так само і другий аргумент стосується інтересу Заходу. Однак тепер уже йдеться не про необізнаність про минуле, а про можливості, які дають радянські студії для саморозуміння західної науки. Грегем вказує, що вивчення розвитку і занепаду радянської науки дає змогу подивитися на розвинену модерну наукову практику в умовах інших, ніж на Заході [Graham, 1987: р. 2]. В обох випадках аргументація стосується радше інформаційної, ніж герменевтичної евристики, з утриманням чіткого вододілу між «західною» та «східною» традицією.

Представники молодшого покоління дослідників аргументують на користь студій радянської філософії у більш універсалістський спосіб. Так, Дейвід Бекгерст висуває три тези на захист своїх досліджень. По-перше, вивчення радянської філософії дає можливість філософії поглибити загальне філософське знання про саму себе. По-друге, безпідставність інтелектуальної пихи Заходу може бути подолана зусиллями лише самих західних інтелектуалів, зокрема через подолання упередження, що «радянська філософія — це суперечність в самій назві» [Bakhurst, 1991: р. 1]. Нарешті, третя теза Бекгерста — радянські філософські студії дають матеріал для розуміння підстав нерозуміння Заходом радянської філософії і, можливо, радянського способу мислення [Bakhurst, 1991: р. 2]. Всі тези стосуються розуміння універсальних рамок філософії та необхідності перевірки інституціалізованої комунікації західної філософської традиції з іншими.

В цьому ж річищі мислить і Еверт ван дер Цверде. Цей дослідник присвятив кілька текстів перевірці власних мотивацій для вивчення радянської філософії. Своєрідну сповідь подає він у статті «Повернення до радянської філософії»: «Перебираючи свою бібліотеку, я осягнув, що значна частина перевантажених полиць була забита зібраннями творів Володимира Ілліча Леніна, підшивками «Вопросов философии» з 1982 року, підручниками з діалектичного матеріалізму, а також книжками Густава Ветера, Йозефа Бохенського та багатьох учнів Бохенського, присвячених радянській філософії. З яких причин мені б не позбавитися їх, аби звільнити місце для нових матеріалів? Колись давно я вже викинув підшивки “Коммуниста”, тож чому б не зробити те саме і з “Вопросами философии”? Чи читатиму я — чи хтось інший — ще колись цю радянську писанину?» [Zweerde, 2003: р. 315]. Питання поставлене руба як щодо радянського інтелектуального спадку, так і щодо його західної рецепції. Та ще й запитано так, як, напевно, вже не раз запитували філософи й історики філософії і на Сході, і на Заході.

Докладнішу відповідь на своє — і не тільки — питання, історик філософії дає в одному з найгрунтовніших на цей день досліджень історіографії радянської філософії — у книзі «Радянська історіографія філософії». Тут автор зосереджується на трьох аргументах на користь досліджень. Передусім ідеться про те, що радянська філософія — це період у розвитку російської філософії. Разом із тим, ван дер Цверде закликає обережно ставитись до цього аргументу: мовляв, ще не зрозуміло, наскільки «російською» є радянська філософія [Zweerde, 1997: р. x]. Таку обережність спричинено сумнівами в тому, що радянська філософія географічно і культурно продовжує російську філософську традицію. І тут важливо переглянути твердження **М. Бердяєва** про російське коріння радянського комунізму, некритично засвоєні інтерпретаторами. Другий аргумент ми вже зустрічали. Він стосується того, що «оцінка внеску радянських філософів до загальнофілософського доробку ще попереду» [Zweerde, 1997: р. x]. Знову йдеться про недостатнє знання фактичного матеріалу про події в еволюціях радянської філософії, відсутність зрозумілої географії та стратиграфії філософії в СРСР, її функціонування поза ідеологічним полем тощо. І нарешті, третій аргумент стосується виведення висновків про небезпеку надтісної співпраці влади й філософії та ролі філософії у встановленні тоталітарної системи.

Наведені аргументи на користь провадження досліджень радянської філософії свідчать про те, що ідеологічна конфліктність тлумачень, характерна для західних дослідників⁵, зменшується, і збільшується наукова ев-

⁵ Висока конфліктність тлумачень радянських «критиків буржуазної філософії» добре відома. Однак для західних філософів факт власної ідеологічної ангажованості був досі не таким очевидним.

ристика досліджень. Також очевидним є той факт, що чим далі від «холодної війни», тим менше сумнівів викликає філософський статус радянської філософської традиції. Однак це визнання почасти ґрунтується на іншому визнанні, а саме — того факту, що англо-американська традиція не має достатньої інформації для дослідження радянського доробку в філософії.

Розглянуті аргументи стосувалися актуальності питання про радянську філософію для сучасної філософської думки. Однак що в самій радянській філософії викликає суто філософський інтерес? Які теми й ідеї радянської філософії визнаються за актуальні?

Загалом, у сучасній англо-американській літературі зустрічаєш переважно два набори таких тем. Перший стосується традиційного діамату і підтримується традицією, закладеною старою школою. Найвиразніше цю думку подано у Лорена Грегема в таких рядках: «Сучасний радянський діалектичний матеріалізм є вражаючим інтелектуальним досягненням. Поліпшення ранніх положень Енгельса, Плеханова і Леніна, та їх перетворення на систематичну інтерпретацію природи є найоригінальнішим інтелектуальним творінням радянського марксизму. Розвинутий найталановитішими його прибічниками, діалектичний матеріалізм, поза сумнівом, є щирою та обґрунтованою спробою зрозуміти та пояснити природу. За універсальністю і ступенем опрацьованості діалектично-матеріалістичне пояснення природи не має собі рівних серед сучасних систем думки» [Грэхэм, 1991: с. 470]. Окрім того, діамат створив умови для утримання єдності природознавства та філософії, що на Заході не має аналогів. Таке виокремлення діамату, зрештою, пов'язане з двома упередженнями минулого часу: до уваги в радянській філософії беруться теми тільки «верхнього поверху» радянської філософії і лише магістральні теми. Увага до інших тем менша, оскільки, як здається, вони не є суттєвими для радянського марксизму, а отже й радянської філософії.

Для нового покоління дослідників цікавим у радянській філософії є, передусім, те невідоме, що залишалось поза увагою старої школи, і теми, які й сьогодні цікавлять філософів. Що стосується останнього, то Дейвід Бекгерст перелічує цікаві теми в такому порядку: 1) соціальна концепція людини (людина як сукупність соціальних відносин); 2) концепції діяльності (т. зв. «діяльнісний підхід») та спілкування у співвіднесенні їх зі свідомістю та особистістю; і 3) натуралізм у поєднанні з історизмом [Bakhurst, 1995]. Цікавість до зазначених питань у філософів та істориків філософії має всі ознаки наміру зрозуміти та застосувати їх до проблематики сьогодення. Таким чином, історико-філософська студія збігається з верифікацією підходів минулого на питаннях нашого часу.

Тут важливо зазначити, що зміни, які сталися у сприйнятті радянської філософії серед англо-американських (і ширше — західних) дослідників,

безпосередньо стосуються реконтекстуалізації образу філософії СРСР. Якщо для старої школи характерно було розглядати філософію в СРСР крізь призму «советології», особливої ідеологічної стратегії вивчення, оцінювання і комунікування з усім, що пов'язане з Радянським Союзом, тобто в контексті надто заідеологізованому та пов'язаному з політичною прагматикою, то дослідження нового покоління все далі відходять від ідеологічного інтересу. Натомість новий контекст є дедалі більше суто науковим і великою мірою позитивістичним. Цей процес зміни контексту розгляду радянської філософії супроводжується і переоцінкою підходів старої школи. Ставлення до попередніх підходів артикулював ван дер Цверде, який вбачав у «євроцентричній» позиції Бохенського, що, в свою чергу, мала важливий вплив і на англо-американську традицію, вираз неотомістського застарілого погляду на інші філософські традиції. Фактично, суперечку між «бохеньціанцями» та радянськими марксистами можна описати як політично-філософську полеміку сцієнтистів [Zweerde, 2003: p. 319]. Іншим прикладом реконтекстуалізації є проект «оживлення» філософії освіти, запропонований Дейвідом Бекгерстом. Він висунув неординарний проект оновлення порядку денного сучасної філософії освіти через звернення до тем і питань, порушених у творах Евальда Ільєнкова. Зокрема, американський філософ пропонує до постдьюїанського переліку питань п'ять тем, а саме: 1) ставлення до освіти як соціальної інженерії, 2) освіта як засіб контролю та спрямування людського розвитку, 3) неонатуралістична концепція свідомості як *tabula rasa*, 4) особливий утопізм у конструюванні освітніх підходів та 5) розгляд системи освіти як технічної проблеми (див.: [Bakhurst, 2005]). У цій пропозиції дістає вираження інакшість евристичної площини, результатів нового способу сприйняття доробку радянських філософів. Дослідники нового покоління пропонують для розуміння радянської філософії позаполітичний та неєвроцентричний підхід. Це аж ніяк не означає, що прибічники такого підходу не засуджують ідеологічний контроль над філософією чи інституційні обмеження філософського процесу в СРСР. Проте вони не готові задовольнятися штампами, що самі походять з віджилих ідеологічних настанов. Перехід від «советологічного» контексту до «наукового» (в сенсі — позаполітичного) у вивченні радянської філософії дає чимало цікавої поживи та нової енергії для філософських дебатів та міждисциплінарної комунікації сьогодення.

Зі зміною контексту і мотивації відбулось і переосмислення самого предмета в сфері досліджень радянської філософії. Репрезентативним визначенням радянської філософії слід вважати дефініцію, дану Евертом ван дер Цверде в «Радянській історіографії філософії»⁶. Тож радянську філо-

⁶ Ця репрезентативність пов'язана передусім з метою книги, а саме з тим, що цей дослідник намагався узагальнити західне визначення радянської філософії.

софію визначено за «філософську культуру», яка характеризується тим, що «була вмістилищем ідеології», «на відміну від західної філософської культури, не була спонтанно створена та відтворена її учасниками, але мала за-мовлення згори, від Партії» і була утворена «під сильним впливом Маркса і Гегеля» [Zweerde, 1997: р. IX—X]. Ключовими положеннями радянської філософії західні дослідники визначають використання Енгельсового діалектичного матеріалізму як фундаменту філософських позицій, що дають «матеріалістичну відповідь на онтологічну частину, реалістичну відповідь на гносеологічну частину “основного питання” філософії, та діалектичну відповідь на питання про метод» [Zweerde, 1997: р. 19]. Попри відмінні напрями, загальні рамки радянської філософії описуються як такі, що були задані ленінським поєднанням філософських положень Гегеля і Маркса і виражені у специфічних загальноприйнятих положеннях. Серед них — те, що, «як будь-яка форма соціальної свідомості, філософія віддзеркалює історичний розвиток суспільства за допомоги класової боротьби» [Zweerde, 1997: р. 18]. Крім того, за визначальну протилежність у радянській філософській культурі було прийнято розглядати історію філософії як боротьбу двох таборів — «матеріалістів та ідеалістів» [Zweerde, 1997: р. 19].

У цьому визначенні, звісно ж, є певна суперечність. З одного боку, йдеться про «філософську культуру», за якою визнається багатоманітність позицій і їх незвідність тільки до марксизму, а з іншого — вивчення все ще сфокусовано саме на радянському марксизмі. Ця суперечність, звісно ж, походить із намагання узгодити погляди старої і нової шкіл.

Та сама суперечність дається взнаки і в першій спробі цілісної періодизації розвитку філософії в СРСР. Еверт ван дер Цверде запропонував розглядати поступ радянської філософії як процес із поділом на сім періодів. Перший період відзначався дедалі більшим переплетінням політики і філософії у тринадцять років між 1917 та 1930 рр. Другий період був часом побудови радянської філософії у буремні 1931—1946 роки. Третій період було підпорядковано логіці «холодної війни» (1947—1954). Четвертий період — відлизи у марксистсько-ленінській філософії (1955—1966 рр.). П'ятий відзначався маргіналізацією неофіційних течій і професіоналізацією академічної та офіційної філософії у 1967—1975 рр. Так, приміром, у цей час такі важливі для сьогодення філософи, як Лосєв, Біблер та Мамардашвілі були маргінальними і маловпливовими філософами, натомість офіційна філософія була найпомітнішою та визначальною для суспільної думки [Zweerde, 1997: р. 47]. А спроби розвинути марксизм, скажімо, у філософії Ільєнкова, придушувалися заради збереження марксизму як «інституційної філософії» [Zweerde, 1997: р. 48]. Шостий період, десятиріччя між 1976 і 1985 роками, характеризувався стагнацією у філософії. Саме в цей період радянська філософія досягає меж можливого, дозволеного радянською системою.

Останній, сьомий період був часом Перебудови і кінця радянської філософської культури.

Окрім того, що ця періодизація є першою системною спробою описати процес еволюції радянської філософської культури, нам важливо побачити, який саме критерій покладено в основу поділу її шляху. Цей критерій — зміни у зв'язку між владою і філософією, який виражався у домінуванні на офіційному шаблі положень, обраних (а часто і сформульованих) за допомоги політичних інститутів. Зміна панівних положень в офіційній філософії задавала й теми інших «поверхів» та течій радянської філософської культури. Разом з тим, приписування виключної ролі змінам в офіційній філософії завдає шкоди для розуміння впливовості і популярності філософських ідей багатьох і по сьогодні актуальних філософів — від М. Бахтіна і Л. Виготського до В. Біблера і М. Мамардашвілі.

З визначенням радянської філософії пов'язана і деяка невизначеність із критерієм, кого визнавати радянським філософом. Нова школа, попри зазначене визначення радянської філософії, до радянських філософів залучає всіх мислителів, хто видавався і перебував у бодай мінімальній філософській комунікації. У вивченні початків радянської філософії особливу увагу дедалі більше приділяють не так доробку Л. Аксельрод та А. Деборіна, як матеріалістичним поглядам Л. Виготського, О. Опаріна, В. Фока, О. Шмідта і А. Колмогорова, а також формалізму М. Бахтіна та В. Волошинова. Філософію 30—50-х років ХХ сторіччя вивчають за текстами не тільки І. Мічуріна, Т. Лисенка та М. Мітіна, а й К. Леонтєва, В. Асмуса та О. Лосєва. Останні тридцять років радянської філософії репрезентують дедалі більше Е. Ільєнков, Ф. Михайлов, В. Біблер, В. Лекторський, В. Давидов та багато інших філософів. З усього наведеного списку радянських філософів найбільше уваги серед англо-американських дослідників приділяють радянській філософській трійці, до якої входять М. Бахтін, Л. Виготський та Е. Ільєнков. Так, скажімо, із філософського доробку М. Бахтіна з 80-х років минулого століття було видано десятки праць⁷ і перекладено англійською більшість його текстів⁸.

Тож, з огляду на зазначені суперечності у визначенні радянської філософії в працях англо-американських дослідників, слід указати, що вони походять зі старої школи. Однак чим далі від «холодної війни», тим більше уваги приділяється не конструкту «радянський марксизм», а ідейному доробку окремих філософів, що жили та працювали в СРСР, та змістам і фор-

⁷ До найцитованіших досліджень належить п'ятірка праць: [Holquist, 1990; Coates, 1999; Materializing Bakhtin, 2000; Bakhtinian perspectives, 2004; Beasley-Murray, 2007].

⁸ Серед англомовних перекладів слід навести такі: [Bakhtin, 1981; 1984a, b; 1986; 1990; 1993].

мам живої філософської думки на радянських теренах. Деідеологізація західної традиції у вивченні філософії СРСР дала змогу застосувати наукові позитивістські підходи до текстів й інформації про радянських філософів. Такі підходи вочевидь створюють підстави для провадження глибоких наукових досліджень радянської філософії на Заході і, опосередковано, дадуть можливість і українським дослідникам повернутися до вивчення минулого власної філософської думки. Аби негативні риси радянської філософії справді пішли в минуле, а нова парость у сучасній східноєвропейській філософії не опинилася в тіні минулого, осаді смислів, що лежать у фундаменті нашого мислення, та узвичаєні рамки філософських установ мають бути досліджені та знайомі нам і наступним поколінням. Уроки радянської філософії — уроки тотальної покори і бунтівної свободи — мають бути вивчені і засвоєні заради сучасності та майбуття філософії і в нашій країні, і в інших країнах, що колись входили до СРСР, і в інших філософських культурах.

ЛІТЕРАТУРА

- Грэхэм Л.* Естествознание. Философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. — М.: Издательство политической литературы, 1991.
- A textbook of Marxist Philosophy.* — Gorkii: Leningrad Institute of Philosophy, 1937.
- Adoratsky V.* Dialectical Materialism. — Leningrad: UchPedGiz, 1933.
- Bakhtin M.M.* Art and Answerability: Early Philosophical Essays. — Austin: TUP, 1990.
- Bakhtin M.M.* Problems of Dostoevsky's Poetics. — Manchester: Craplin Press, 1984.
- Bakhtin M.M.* Rabelais and his World. — Bloomington: TUP, 1984.
- Bakhtin M.M.* Speech Genres and Other Late Essays. — Austin: TUP, 1986.
- Bakhtin M.M.* The Dialogic Imagination. — Austin: TUP, 1981.
- Bakhtin M.M.* Toward a Philosophy of the Act. — Austin: TUP, 1993.
- Bakhtinian perspectives on language and culture: meaning in language, art, and new media / Ed. by F. Bostad et al.* — N. Y.: Palgrave Macmillan, 2004.
- Bakhurst D.* Consciousness and revolution in Soviet philosophy. — Cambridge: CUP, 1991.
- Bakhurst D.* Il'enkov on Education // Studies in East European Thought. — 2005. — Vol. 57, № 3—4. — P. 274—275.
- Bakhurst D.* Social being and the human essence: An unresolved issue in Soviet philosophy // Studies in East European Thought. — 1995. — P. 33—35.
- Bakhurst D.* Social memory in Soviet thought // An Introduction to Vygotsky / Ed. by H. Dariels. — N. Y.; London: Routledge, 1996. — P. 177—198.
- Beasley-Murray T.* Mikhail Bakhtin and Walter Benjamin. Experience and Form. — N. Y.: Palgrave Macmillan, 2007.
- Berlin I.* The Soviet mind: Russian culture under communism. — Washington: Brookings Institution Press, 2004.
- Blakeley T.J.* Soviet philosophy. — Amsterdam: Reidel, 1964.
- Bochenski J.M.* The dogmatic principles of Soviet philosophy. — Amsterdam: Reidel, 1963.

- Bochenski J.M.* The Poverty of Soviet Philosophy // Soviet Society / Ed. by A. Inkeles, K. Gehler. — Boston: Houghton Mifflin Co., 1961. — P. 454—459.
- Coates R.* Christianity in Bakhtin. God and the exiled author. — Cambridge: CUP, 1999.
- Dahm H., Blakeley T. J., Louis K. G., Kline G. L.* Philosophical Sovietology: the pursuit of a science. — Amsterdam: Reidel, 1988.
- Crowther J.G.* Soviet Science. — L.: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1936.
- Graham L.R.* Between Science and Values. — N. Y.: Columbia University Press, 1983.
- Graham L.R.* Science and philosophy in the Soviet Union. — N. Y.: Knopf, 1972.
- Graham L. R.* Science and the Soviet Social Order. — Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Graham L.R.* Science, Philosophy, and Human Behavior in the Soviet Union. — N. Y.: Columbia University Press, 1987.
- Graham L.R.* The Soviet Academy of Sciences and the Communist Party, 1927-1932. — N. Y.: Princeton University Press, 1967.
- Grierson P.* Books on Soviet Russia (1917—1942). — L.: Methuen & Co, 1943.
- Hecker J.F.* Moscow Dialogues. Discussions in Red Philosophy. — Cambridge, 1933.
- Hecker J.F.* The Communist's Answer to the World's Needs. — Cambridge, 1934.
- Holquist M.* Dialogism: Bakhtin and his world. — L.: Routledge, 1990.
- Kolakowski L.* Main Currents of Marxism. — N. Y.: Oxford University Press, 1978. — 3 Vols.
- Laszlo E.* Philosophy in the Soviet Union: a survey of the mid-sixties. — Munich: Kluwer Academic Pub, 1967.
- Leontiev A.* Political Economy. A Beginner's Course. — Leningrad: USSR press, 1935.
- Marcuse H.* Soviet Marxism. A Critical Analysis. — N. Y.: Columbia University Press, 1957.
- Materializing Bakhtin.* The Bakhtin Circle and Social Theory / Ed. by Cr. Brandist. — Oxford: Macmillan Press, 2000.
- Scanlan J.P.* Marxism in the USSR: a critical survey of current Soviet thought. — Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Schlesinger R.* Soviet Legal Theory: Its Social Background and Development. — Washington: K. Paul, Trench, Trubner, 1945.
- Somerville J.* Soviet Philosophy. A Study of Theory and Practice. — N. Y., 1946.
- Zweerde E. van der.* Soviet Historiography of Philosophy. — Dordrecht: Kluwer, 1997.
- Zweerde E. van der.* Soviet Philosophy Revisited — Why Joseph Bochenski Was Right While Being Wrong // Studies in East European Thought. — 2003. — Vol. 55. — № 4. — P. 315—342.

Михайло Мінаков — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії і релігієзнавства НаУКМА, науковий секретар Кантівського товариства в Україні. Сфера наукових інтересів — історія філософії, епістемологія, політична філософія.

Ракурси

*Віктор
Козловський*

ІМАНУЇЛ КАНТ У «ЗАЛІЗНИХ ОБІЙМАХ» РАДЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: декілька нотаток до нашої недавньої інтелектуальної історії

Радянську філософію — це вельми дивовижне, парадоксальне явище ХХ сторіччя — важко уявити без усвідомлення її витоків. Звісно, коли йдеться про таке, значною мірою, штучне утворення, як радянське філософування (оскільки відбувалось воно за умов відсутності духовної свободи), ми мусимо мати на увазі найближчий ідейний контекст її генези — це не тільки і не стільки тексти Маркса, а, передусім, ленінсько-сталінські опуси, які відіграли неабияку роль (можливо, вирішальну) у становленні й оформленні її структури, основних сюжетів і концептів. Занурення в марксистські тексти (звісно, у відредагованих російськомовних перекладах, з яких згодом були зроблені українські переклади) розпочалося значно пізніше, десь у середині 1960-х років. Саме в цей час ми спостерігаємо більш-менш серйозне вивчення Маркса, і не лише економічних робіт, а й ранніх його філософських рукописів, у яких, з одного боку, відчувався живий імпульс німецького ідеалізму (особливо Гегеля і до деякої міри Фіхте), а з іншого — його пристрасне заперечення, відмова від нього, причому ця відмова спиралася на нового «філософського ідола» тієї доби — Л. Фюрбаха.

Отож, не викликає подиву, що зі смертю Сталіна поступово і вельми обережно розпочалось

© В. КОЗЛОВСЬКИЙ,
2009

студіювання історії філософії, різноманітних традицій і течій філософської думки, звісно, під жорстким ідеологічним контролем. Німецька філософія не стала винятком, тим більше, що вона завжди сприймалась як важливий фактор становлення марксизму. Власне, йдеться про філософію, що вийшла на авансцену європейського духовного життя під орудою відносно невеликої плеяди мислителів — Канта, Фіхте, Шелінга і Гегеля, що своєю напруженою систематичною працею створили духовний феномен, який, згідно з відомою і популярною у марксистських колах класифікацією Ф. Енгельса, отримав назву *класичної німецької філософії*¹.

Для багатьох радянських дослідників звернення до німецької філософії було пов'язане із запобіганням, принаймні, декільком взаємопов'язаним професійним небезпекам: 1) занурення у вивчення тих історико-філософських традицій і постатей, які не витворили якихось значних, яскравих філософських ідей і концепцій (це, зазвичай, стосувалось здобутків так званих революціонерів-демократів) або ж філософські погляди яких можна було вивчати лише за чітко визначеними ідеологічними стереотипами, які досить однозначно твердили, що, наприклад, французьке просвітництво необхідно розглядати як матеріалізм і водночас як ідеологічне підґрунтя Великої французької революції, чи, як казали в ті часи, матеріалізм «знизу» (марксистською мовою це означає — у своїх поглядах на природу і людину) й ідеалізм «зверху» (у своєму розумінні суспільства й історії);

2) для більшості радянських філософів завжди існувала цілком реальна небезпека опинитись у когорті «славних» представників діалектичного та історичного матеріалізму. Перспектива вочевидь вкрай сумна, з огляду на те, що задля того, щоб стати фаховим «діаматчиком» (особливо в 1930—1950-ті роки), зовсім не потрібні були якісь глибокі історико-філософські знання, наукова і гуманітарна ерудиція. Для цього цілком достатньо було знати переклади кількох текстів Маркса і Енгельса, а за сталінських часів ситуація виглядала ще простішою — викладання в університеті марксистської філософії передбачало достеменне знання, передусім, кількох невеличких статей Леніна, а саме: «Три джерела і три складові частини марксизму», «Про значення войовничого матеріалізму», його ж-таки дуже гнівної за своїм пафосом, брутальної за тоном і «викривальної» за спрямуванням книжки «Матеріалізм і емпіріокритицизм», а також вкрай спрощеного, примітивного сталінського опусу «Про діалектичний та історичний мате-

¹ Відома брошура Ф.Енгельса «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie», як відомо, дала назву цілому періоду німецької філософії, що тривав приблизно 50 років і охопив філософські здобутки Канта, Фіхте, Шелінга і Гегеля. Звернімо увагу, що у Енгельса йдеться про *класичну німецьку філософію*, а не *німецьку класичну філософію*, як ми це частенько подибуємо у радянських авторів.

ріалізм». Пізніше, вже після війни, до цього «філософського канону» додалось ще кілька нових текстів «вождя народів» та розгромні ідеологічні доповіді Жданова. І це, власне, становило весь «інтелектуальний багаж», який вважався цілком достатнім для викладання марксистсько-ленінської філософії. Як не дивно, але з цими «філософськими скарбами» можна було почуватися цілком впевнено в тогочасному професійному середовищі, вважатись добрим викладачем.

Від чого, власне, забезпечувало і що уможливило для радянського дослідника звернення до німецької спекулятивної думки? За всіма радянськими ідеологічними взірцями, німецька філософія розглядалась як найближче джерело марксизму (поряд з французьким утопічним соціалізмом і британською класичною політекономією). Тому не дивно, що вивчення здобутків Канта і Гегеля (значно менше це стосувалося Фіхте і Шелінга) відповідало загальним концептуальним настановам «революційної філософії» Маркса, Енгельса і Леніна. Не випадково, починаючи з кінця 50-х і впродовж 60-х років минулого століття на радянських філософських теренах з'явилась низка праць, присвячених різним аспектам так званої класичної німецької філософії. Вочевидь, першість за кількістю досліджень міцно «тримала» філософія Гегеля. Досить назвати хоча б декого з тогочасних «метрів», які створили те, що можна назвати «радянським гегелезнавством», — К. Бакрадзе, М. Овсянников, А. Касимжанов, В. Шинкарук, М. Булатов, Г. Кармишев, А. Гулига, Е. Ільєнков, Т. Ойзерман, М. Мамардашвілі, В. Соколов, І. Нарський, В. Погосян та ін. Цей інтерес зумовлювався також тією обставиною, що наприкінці 50-х років, після двадцятирічної перерви, вдалось, нарешті, завершити чотирнадцятитомне видання російськомовного зібрання творів Гегеля (наприкінці 1950-х років вийшли праці, що увиразнюють важливі частини системи фундатора «абсолютного ідеалізму» — «Філософія духу» [третій том] і «Феноменологія духу» [четвертий том]). Цікаво, що являло б собою радянське гегелезнавство, якби це вистраждане, довготривале (майже тридцять років) видання перекладів Гегелевих творів не побачило світ? Звісно, та обставина, що Гегель і його доктрина стали такими популярними (навіть на певний час модними) темами тодішніх публікацій, дисертаційних досліджень, великою мірою залежало не тільки від благотворної атмосфери «хрущовської відлиги», а й від того, що Гегелева філософія, особливо це стосувалось діалектики автора «Науки логіки», розглядалась як найближча «предтеча» марксистського методу пізнання і революційного перетворення світу. Це, безперечно, відіграло неабияку роль в ідеологічному обґрунтуванні (яке було вкрай важливим і необхідним) звернення до Гегеля багатьох радянських дослідників.

До цього треба долучити ще декілька причин: по-перше, творці німецького спекулятивного ідеалізму не мали безпосереднього «контакту»

із засновниками марксизму, з їхнім «вічно живим вченням». Кант і Фіхте, Шелінг і Гегель витворювали свої системи задовго до появи перших робіт Маркса і Енгельса². Цей, здавалось, малозначущий, навіть банальний факт мав для марксизму свої вельми неоднозначні наслідки, оскільки тексти німецьких філософів вочевидь не могли заподіяти ніякої критики «класикам марксизму», в той час, як «пролетарська філософія» містила цілу програму вивчення, тлумачення принципів німецького ідеалізму, програму, з якою змушені були рахуватися всі, хто намагався досліджувати Канта чи Гегеля з марксистських позицій; по-друге, — і це, можливо, є найвагомішим мотивом — незважаючи на всі ідеологічні обмеження і перестороги, студіювання німецької філософії давало радянським авторам відчуття наближення до скарбниці «світової мудрості», оскільки, за тематичним обширом, концептуальною розгалуженістю і систематичністю ця філософія сприймалась як останнє слово, найбільше, найвище досягнення домарксистської думки: «Німецька класична філософія, — писали В.Шинкарук і М.Булатов, — є вища ступінь розвитку буржуазної класичної філософії» [Шинкарук, Булатов, 1975: с. 17]. Таке розуміння провокувало певні методологічні наслідки — усвідомлення того, що не лише марксизм накидає на німецьку філософію своє бачення, а й відбувається зворотний рух думки — студіювання філософії Канта і Гегеля нібито «збагачує» марксизм, надає йому «другого дихання», розкриває його приховані можливості, демонструє концептуальну складність, гнучкість марксизму, а не «істматівську» вбивчу простоту і «діаматівський» мертвий схематизм, з їх базисом і надбудовою, класовою боротьбою як рушійною силою історії та трьома законами діалектики. Апеляція до німецької філософії додавала зовнішньої привабливості всім цим «теоретичним» постулатам радянської філософії.

Утім, попри всі теоретичні й ідеологічні передумови, треба пам'ятати про одну річ — «пожвавлення» в царині радянських досліджень Гегелевої філософії, мабуть, було б не таким масштабним без наявності корпусу перекладів текстів шанованого марксистами німецького діалектика³.

² Винятком є Шелінг, який розпочав свою філософську діяльність ще за часів Канта, однак свою останню систему (п'яту чи шосту, які він спромігся створити за своє тривале життя) він виклав у 40-ві роки XIX ст., коли вже з'явилися перші роботи Маркса і Енгельса. Останній, як відомо, слухав декілька лекцій старого професора в Берлінському університеті. Але так звана «пізня філософія» Шелінга не могла ніяким чином вплинути на формування вкрай радикальних поглядів авторів «Маніфесту комуністичної партії». Хоча слід зазначити, що Енгельс угледів в лекціях автора «Філософії одкровення» цікаві, вельми не класичні ідеї щодо співвідношення розуму і досвіду, а також стосовно проблеми буття.

³ Оприлюдненням «Феноменології духу» (у 1959 році) завершилося видання російськомовних перекладів Гегелевих текстів. Зазначмо, що і тепер, через сорок років, ніхто з російських фахівців не ставить під сумнів більшість з існуючих перекладів Гегеля, що увійшли до складу чотирнадцятитомного зібрання. Цікаво, що за радянських часів не

Що ж до засновника класичної німецької філософії, то до більш-менш серйозних кантознавчих студій радянська філософія підійшла пізніше, ніж до вивчення Гегеля, приблизно десь на початку 60-х років. І знову ми стикаємось з «радянською специфікою», що й у випадку з Гегелем — зацікавленість Кантом зростає водночас з підготовкою відомого російськомовного шеститомного зібрання творів Канта, видання якого (впродовж 1963—1966 років), у свою чергу, суттєво стимулювало нові дослідження філософської спадщини кенігсберзького мислителя. Характерною особливістю цього видання стали великі вступні статті до кожного тому, авторами яких були відомі радянські дослідники (В. Асмус, А. Гулига, Т. Ойзерман та ін.). Безперечно, ці статті виконували не лише інформаційну й пізнавальну функцію, а, передусім, доктринально-регулятивну, оскільки ставили за мету спрямувати будь-які можливі тлумачення в «правильне» річище, убезпечити читачів і дослідників від можливої переоцінки як значення Кантового творчого спадку в цілому, так і окремих його частин і розділів зокрема. Відтак, за 10—12 років — з кінця 1950-х до початку 1970-х років — вийшли друком кантознавчі студії В. Асмуса, Ж. Абдільдіна, К. Бакрадзе, Ю. Бородая, Я. Голосовкера, Б. Григор'яна, А. Карапетяна, Т. Ойзермана, С. Попова, Г. Тевзадзе, П. Шашкевича та інших⁴. Побіжно зазначимо, що суттєве зростання кількості кантознавчих студій спостерігалось у 70—80-ті роки минулого століття.

було видано жодного україномовного перекладу Гегеля. Це сумне правило було порушене лише наприкінці 1990-х років, коли вийшли друком україномовні версії «Філософії права» та «Феноменології духу». Аналогічна ситуація спостерігалася з україномовними перекладами Канта. До останнього часу їх взагалі не було (щоправда, іноді згадують про якийсь український переклад «Пролегомен...», що, здається, вийшов мізерним накладом чи то у Львові, чи то у Канаді(?) у 1930-ті роки. Здається, цей переклад минулого року перевидали у Львові). Отож, в Україні перші переклади текстів Канта з'явилися на початку 2000-х років. Вийшли головні трактати засновника трансцендентального ідеалізму: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Пролегомени...», а нещодавно, у складі збірки, великі фрагменти «Критики здатності судження» та «Антропології з прагматичного погляду». Наразі можна констатувати лише факт появи цих перекладів і не вдаватися до обговорення їхньої якості. Це окрема і досить складна проблема.

⁴ Особливої уваги заслуговує чимала книжка В. Асмуса «Імануїл Кант» (1973), де, на противагу домінуючій тенденції, більш-менш систематично викладені всі частини Кантової філософії, хоча й не рівноцінно. Але і цей відомий радянський дослідник не міг обійтись без суто ідеологічних кліше на кшталт: «Кантівський ідеалізм і агностицизм, їх зв'язок з реакційним змістом філософсько-історичних і політичних доктрин Канта були причиною численних критичних суджень про кантівську філософію, які висловлювали класики марксизму і особливо В.І. Ленін» [Асмус, 1973: с. 105]. Не меншу зацікавленість у тогочасних читачів викликали книжки А. Гулиги (в жанрі філософської біографії) про героїв німецької філософії — Канта, Гегеля і Шелінга, які були видані у 1970-ті роки минулого століття.

Водночас існував ще один потужний стимул для розширення кантознавчих студій — ювілей — 250-річчя з дня народження великого німецького філософа. Відомо, що цю подію світова філософська громадськість широко відзначала в 1974 році. Вийшла низка нових публікацій, відбулись світові кантівські конгреси, семінари. Чи не вперше радянська філософська спільнота мала змогу долучитись (хоча й частково, на рівні радянських «філософських генералів», академіків і членів-кореспондентів) до цих подій. Це свідчило про певні зрушення, «послаблення» тиску з боку ідеологічної системи, бо, як відомо, всі попередні Кантові ювілеї (наприклад, у 1949 році, коли в світі відзначали 225-річчя з дня народження Канта) радянська філософська громада тихо і смиренно проігнорувала. Бо й насправді, для чого вивчати і популяризувати мислителя, ідеї і принципи якого «зняв» у своїй більш довершеній (хоча й недосконалій, оскільки це — прерогатива марксизму-ленінізму) системі Гегель! Для сталінської доби Кант постає малозначуща, у кращому разі, лише «момент» Гегелевого філософування або щось на кшталт «феодальної реакції на Французьку буржуазну революцію». І це в той час, коли Кант, як ніхто зі славної плеяди «класичних німецьких філософів», послідовно відстоював права людини, її свободу, обґрунтовував засади міжнародного права задля об'єднання європейських держав у «добровільний союз народів» з метою встановлення «Вічного миру»!

Отож, ювілей збурих хвилю нових кантознавчих досліджень і публікацій. Так, у цей час вийшла монографія В. Шинкарука «Теорія пізнання, логіка і діалектика І. Канта» (1974), а також збірка «Критичні нариси з філософії Канта» (1975), авторами якої були вітчизняні фахівці, співробітники Інституту філософії — М. Булатов, В. Горський, В. Табачковський, О. Льченко, В. Малахов, Л. Озадовська і Е. Причепій. У Москві також вийшла збірка (під редакцією Т. Ойзермана), присвячена кантівській проблематиці: «Філософія Канта і сучасність» (1974). Новим і цікавим моментом цієї колективної монографії стали статті П. Гайденко і Н. Мотрошилової, в яких розкривався зв'язок феноменології і фундаментальної онтології з кантівським трансценденталізмом.

Постає питання — на які аспекти Кантової філософії звертали особливо прискіпливу увагу тогочасні радянські дослідники? Відповідь така: з усієї складної, розгалуженої системи кантівської трансцендентальної філософії більшість дослідників обирали теоретичну філософію Канта, тобто ту проблематику, що сконцентрована в першій «Критиці» та в деяких ранніх працях німецького мислителя, які традиційно розглядалися як етапи становлення його критичної філософії. Серед ранніх, докритичних робіт Канта зазвичай відносили його натурфілософський трактат «Загальна історія та теорія неба», оскільки в ньому начебто філософ розгорнув ма-

теріалістичну за своїм змістом і діалектичну за формою теорію виникнення Сонячної системи.

Таким чином, обмеження вивчення Кантової філософії її теоретичною частиною виправдовувалось тим, що, як і у випадку з Гегелевою доктриною, саме ця частина філософії Канта уможлиблює краще зрозуміти важливе, як на той час, питання щодо тотожності чи єдності (зазначимо, що і на цій термінологічній «ниві» також точились запеклі суперечки) логіки, діалектики і теорії пізнання. Відомо, що з кінця 1950-х і впродовж 1960-х років це питання перебувало в центрі палких дискусій, збурило велику кількість публікацій. Радянська філософська спільнота чи не вперше за свою коротку, багатостраждальну історію свідомо розділилась на різні табори, прибічники яких у бажанні обґрунтувати свою позицію намагались віднайти якісь додаткові теоретичні аргументи чи то у Леніна (у цей час стають популярними його нотатки, зібрані і видані під загальною назвою «Філософські зошити»), чи то у Гегеля і Канта, замість того, щоб, як це відбувалось раніше, кидати у вічі своїм опонентам вбивчі ідеологічні звинувачення і образи. «Героями» цих інтелектуальних баталій стали М. Розенталь, П. Копнін, В. Шинкарук, М. Булатов, М. Алексєєв, В. Рогожин, Б. Кедров, М. Руткевич, А. Касимжанов, В. Черкесов та ін.⁵

У 1950—1970-ті роки минулого століття в радянській історико-філософській науці розгорнулася ще одна дискусія — про співвідношення (чи єдність — про це також сперечались) логічного та історичного принципів пізнання. Відомо, що ідею єдності цих методологічних принципів сформулював і послідовно застосував ще Гегель у своїй логіці й історії філософії. Ніхто із знаних і впливових радянських теоретиків не ставив під сумнів єдність логічних і історичних засад пізнання. Більше того, в 1950—1970-ті роки обґрунтуванню евристичності ідеї такої єдності було присвячено низку праць відомих дослідників — М. Розенталя, Б. Кедрова, Е. Ільєнкова, В. Вазюліна та ін. Звернення до їхніх праць свідчить про ту повагу, з якою сприймався цей методологічний постулат тогочасною радянською філософською спільнотою. До того ж, послідовне дотримання цього принципу вимагало від радянських дослідників надавати перевагу більш пізнім філософським доктринам, оскільки, згідно з методологічною настановою «принципу єдності логічного та історичного», саме в цих, пізніших за часом своєї появи, доктринах найповніше втілюються ті ідеї та концепти, на які попередники не звертали особливої уваги, розглядаючи їх лише як щось побічне для своєї системи. Як приклад зазвичай згадували кантівську «негативну

⁵ Своїм дослідженням кантівської філософії В. Шинкарук також долучився до цього дискурсу. М. Булатов присвятив цій проблемі свою монографію «Ленінський аналіз німецької класичної філософії» (1974).

діалектику», з її начебто «механістичною» системою категорій (без «іманентних» переходів однієї категорії в іншу — як у Гегеля!) на основі так званої «тріади», а також славетні антиномії розуму, тоді як пізніша за часом спекулятивна логіка Гегеля є значно вагомішою моделлю «позитивної діалектики», оскільки включає кантівські діалектичні ідеї як необхідні моменти конститування власної спекулятивної системи. На моє переконання, такий лінійний погляд на динаміку філософських систем відіграв особливо деструктивну роль у сприйнятті Канта, його філософської проблематики⁶.

Цей, здавалося, сумнівний і вкрай обмежений з багатьох причин (як на сьогодні) підхід до вивчення духовно-історичних явищ, зокрема до «філіації» філософських ідей, потребував для свого спростування чи хоча б якогось обмеження, як на той час, додаткової аргументації і певної сміливості⁷.

⁶ До цього слід додати, що радянське кантознавство майже ніколи не зверталось до аналізу рукописних нотаток і лекційних курсів німецького філософа, вивчення яких для західного кантознавства вже давно стало ознакою професійності. Не випадково цілі пласти кантівської думки — його погляди на історію, релігію і виховання, а також майже всі його «пізні» тексти — логіка, антропологія, метафізика звичай та великий манускрипт «Opus Postumum» за доби «розвинутого соціалізму» ніким і ніколи по-справжньому не досліджувались. Ніхто з радянських авторів не наважився розібратись з його курсом лекцій з фізичної географії, хоча ще за життя Канта його учні видали двотомну працю «Фізична географія», де на підставі студентських конспектів викладені основні ідеї цієї університетської дисципліни, яку кенігсберзький професор викладав найдовше — 40 років! Це стосується також його курсів лекцій з метафізики, включно з емпіричною і раціональною психологією, природною теологією тощо. Всі ці курси увійшли до складу найвідомішого Пруського академічного зібрання текстів І. Канта (видання розпочали ще 1900 року В. Дильтай, В. Віндельбанд, Б. Ердман, Е. Адикес, Е. Касирер та ін.), до якого у радянських дослідників «руки» так і не дійшли. Зазвичай все обмежувалось зверненням до перекладів, що увійшли до складу російськомовного «шеститомника». І справа тут не у відсутності доступу до цього видання (основна частина томів, де були представлені рукописи і нотатки, була наявна у наукових бібліотеках Москви) чи у якихось мовних проблемах — більшість радянських дослідників німецької філософії добре знали мову оригіналу, — проблема в іншому — у якомусь психологічному «ступорі», внутрішній самозабороні звертатись до оригінальних текстів, що значною мірою підживлювалась страхом вийти за межі тих перекладів, що були офіційно видані (і відтак, «затверджені»). Така, на жаль, характерна прикмета радянської доби.

⁷ Так, В. Шинкарук упритул підійшов до розуміння того, що «філософія Канта, попри увесь свій визначальний вплив на подальший розвиток німецької класичної філософії, зберігає самостійне значення і потребує під час свого розгляду широкого, синтетичного підходу, який враховував би і вади діалектичного ідеалізму і обмеженість метафізичного матеріалізму» [Шинкарук, 1974: с. 326]. Тобто, Шинкарук фактично поставив під сумнів методологічну ефективність канонічного марксистського принципу лінійного розвитку духовних явищ, зокрема філософської думки. Вже у 1980-ті роки гегелівський принцип зняття (Aufheben), який становить основу лінійного розгляду духовних феноменів, намагався переглянути Ю. Кушаков у своїх студіях Л. Фюербаха.

Десь у середині 1970-х років у царині радянських кантознавчих досліджень постає ще одна проблема — питання, як «адекватно» перекласти і відповідно «правильно» тлумачити важливий кантівський концепт «Ding an sich» (особливо коли Кант додає до цього ще «selbst»). Стосовно цього питання погляди розділилися — представники традиційного підходу (наприклад, Т. Ойзерман) вважали, що усталений переклад цього концепту як «річ у собі» цілком прийнятний, тим паче, що такий варіант перекладу був запропонований ще Леніним, у його книжці «Матеріалізм і емпіріокритицизм». «Прогресисти» (зокрема, А. Гулига) доводили правомірність перекладу цього терміна як «річ сама по собі». Парадокс полягав у тому, що «прогресисти» також апелювали до «вождя», зокрема до його усних бесід з молодими слухачами марксистських курсів, де на питання одного зі слухачів щодо прийнятності перекладу кантівської «Ding an sich» як «річ сама по собі» Ленін нібито відповів у тому сенсі, що такий переклад цілком можливий, але, на погляд «вождя революції», не завжди доцільно рішуче змінювати усталені погляди на ті чи інші ідеї й концепти, хоча молодь має нестримне бажання все переробити, відмовитись від усього сталого, традиційного і незмінного⁸.

Суттєві зміни в тематичі і методології вивчення Канта ми подибуємо в кінці 80-х років ХХ сторіччя, в епоху так званої перебудови. Показовою в цьому плані є збірка «Етика Канта і сучасність» (1989), що вийшла в Ризі. Автори цієї збірки — Л. Чухіна, М. Кіссель, Т. Кузьміна, Е. Соловійов, Ю. Бородай і М. Мамардашвілі — значно розширили тематичне поле кантознавчих студій за рахунок включення нової проблематики — це і проблеми людини, свободи і антиномій моральної свідомості (а не лише антиномій спекулятивного розуму); і теологічні витоки категоричного імперативу. І що зовсім виглядало по-новому, так це звернення до політико-юридичних здобутків Канта та його доби. Дехто з авторів (Мамардашвілі, зокрема) запропонував певні методологічні інновації (елементи феноменології і герменевтики), що також було незвичним явищем для радянської філософії. Отож ця добірка статей, як на мене, стала першим кроком у започаткуванні

⁸ Треба також пам'ятати, що «Ding an sich selbst» зрівняв за змістом з «Ding an sich» і переклав ці концепти як «річ в собі» М. Лоський у своєму перекладі «Критики чистого розуму», що вийшов у 1907 році. Переклад був зроблений з другого видання (1787) «Критики». Попри наявність такого смислового спрощення цих термінів, його переклад став важливим кроком у російському кантознавстві, особливо якщо взяти до уваги одну вагому обставину — він значно розширив свій переклад за рахунок включення до нього всіх найважливіших частин з першого видання «Критики» (1781), які Кант вилучив з тексту під час підготовки другого видання. Саме цей переклад за радянських часів став базовим для більшості перевидань «Критики чистого розуму», зокрема саме він увійшов (з деякими виправленнями) до третього тому російськомовного шеститомника творів Канта.

чогось нового — «пострадянського» філософського погляду на духовні явища, тексти і постаті власної історії. І не випадково, що саме Кант уможливив цей перший крок, оцей новий погляд на філософію.

ЛІТЕРАТУРА

Асмус В.Ф. Иммануил Кант. — М., 1973.

Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. — К., 1974.

Шинкарук В.И., Булатов М.А. Предпосылки формирования философии Канта // Критические очерки по философии Канта. — К., 1975.

***Віктор Козловський** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА. Сфера наукових інтересів — історія філософії, філософська антропологія та соціальна філософія.*

Марина
Столяр

ІЄРОФАНІЇ ЧАСУ В РАДЯНСЬКОМУ ХРОНОТОПІ

Численні спроби ідеологів ХХ — початку ХХІ сторіччя маніпулювати свідомістю пересічних громадян не можуть не привертати уваги науковців до вивчення феномена ідеології, джерел її енергетики та засобів впливу на людей. З цього боку досить цікавим предметом дослідження є вже трохи призабута радянська ідеологія. Останню або сприймали некритично, або піддавали нищівній критиці, після якої, як то кажуть, не залишається каменя на камені. І в першому і в другому напрямках говорити вже немає про що. Ми пропонуємо придивитися до радянської ідеології як *цивілізаційного феномена*, що має певні релігійні риси. Це є об'єкт нашого дослідження. Що ж до предмета статті, то його можна визначити як *релігійність (або псевдорелігійність) радянського світогляду та способу життя, що відобразилася у розумінні часу та побутуванні часового компонента радянського хронотопу*.

Для класиків марксизму християнство було «минулим, яке ненавидять». Частково через ненависть до християнства зв'язок з ним утримувався у негативній формі. Відповідно в радянській філософії замовчували ті матеріали, які могли б кинути світло на приховану релігійність ідеології. Проте навіть на профанному рівні ця таємниця іноді вирирала. Згадаємо А. Луначарського та М. Горького, яких В. Ленін дуже жорстко критикував за богобудівництво. У цьому протистоянні В. Ленін фактично зазнав поразки. Хоча богобудівники «покаялися»

в своїх помилках, але їхні невдалі спроби реалізувала ідеологія наступного періоду: «Дату народження Сталіна онуки зроблять засадовою для завтрашнього літочислення, щоб остаточно закріпити новий стиль суспільного устрою», — писав Л. Леонов у статті «Вдячність» у газеті «Правда» [Леонов, 1949]. М. Хрущов у знаменитій доповіді XX з'їзду КПРС «Про культ особи та його наслідки» ідеологію часів Сталіна подавав як релігійну за своєю сутністю. Він називав її далеким від духу-марксизму-ленінізму звеличенням однієї особистості, перетворенням її на якусь надлюдину, що володіє надприродними якостями, подібно до Бога [Хрущев, 1956].

Але йдеться не про окремі «єретичні» варіанти марксизму, а про засади комуністичної ідеології як такої. У першій половині XX сторіччя найфундаментальніший аналіз релігійних ідей марксизму здійснили М. Бердяєв, С. Булгаков, С. Франк. З точки зору М. Бердяєва, комунізм як релігія вороже ставиться до будь-якої релігії, особливо до християнської, бо бажає бути тією релігією, яка йде на зміну християнству та претендує відповісти на релігійні потреби людської душі [Бердяєв, 1990, с. 129]. Предметом віри цієї релігії філософ називає месіанську роль пролетаріату [Бердяєв, 1990, с. 83]. А С. Булгаков вважає марксистський атеїзм релігійною вірою навиворіт, яка набуває войовничої, догматичної та наукоподібної форми [Булгаков, 1991, с. 50]. Головними догматами цієї релігії є людинобожництво, просвітництво та віра у безмежний прогрес [Булгаков, 1991, с. 54]. С. Франк розглядає комуністичну ідеологію як єретичне вчення утопізму, змістом якого є викривлення християнської ідеї спасіння, джерелом якого стверджено насильницьку діяльність держави [Франк, 1992, с. 379].

Деякі сучасні дослідники вважають, що комуністичний світогляд саме тому охопив широкі маси людей, що імітував релігію. Марксизм при цьому називають псевдорелігією (Е. Соловйов), антихристиянською ерзац-вірою (А. Ігнатов), релігією антихриста (В. Лекторський), системою релігійних вірувань (А. Лебедев), матеріалістичною вірою (М. Епштейн), еkleктичною релігією, що увібрала ідеї багатьох релігій світу (Р. Занер) тощо. Навіть К. Поппер, який захищає вчення Маркса від спроб його ірраціоналістичного тлумачення (К. Попперу не сподобалося порівняння марксизму з до-рабеньським макавейським юдаїзмом, яке здійснив А. Тойнбі), пише: «в марксізмі... релігійний елемент очевидний» [Поппер, 1994, с. 212].

Що ж до *релігійної культурології*, то в її контексті будь-яка культура впливає з певного релігійного культу, незалежно від емпіричного змісту цієї культури, який може бути поза релігійністю [Зеньковський, 2001, с. 260]. Так, наприклад, М. Вебер досліджує підвалини західного капіталізму, стверджуючи, на противагу Марксу, що матеріальний спосіб виробництва має своє коріння в релігії, а не навпаки. Таємничий, сакральний, потойбічний сенс або *ієрофанію* несе в собі будь-який артефакт світської культури, вважає

М. Еліаде. Він пише, що *деформована релігійність* виявляє себе не тільки у політичних містифікаціях, але й у світських та навіть в антирелігійних рухах [Еліаде, 2001, с. 110]. Найкатегоричніше сформулював думку щодо сучасної культури протопресвітер О. Шмеман, який антирелігійні та антихристиянські ідеї ХХ сторіччя назвав «збожеволілими християнськими істинами», плодами секуляризованої есхатології [Шмеман, 2001, с. 512].

Якщо поглянути на феномен деформованої релігійності в контексті енергійного дискурсу ісихастського вчення, то поняття ієрофанії набуває значення не тільки певного сакрального сенсу, але й енергії, що живить різні артефакти культури. З нашої точки зору, *головною фігурою замовчування в радянській культурі є сфера запозичення та викривлення християнських сенсів та паразитування на їхній енергії*. Спробуємо продемонструвати цю тезу на прикладі деяких ієрофаній часу в радянському хронотопі.

«*Нова ера*» по-радянські. Поняття «нової ери» в радянській ідеології є граничним пунктом у низці понять, що несуть у собі ієрофанію Нового Заповіту. Граничність при цьому є виразом максимальної віддаленості від вихідного поняття як першотексту, архетипу (першообразу) та передподії.

Григоріанський календар 1582 року засадовим для нового літочислення зробив рік народженні Ісуса Христа. Отже, про час певної події з того часу говорили: «такий-то рік від Різдва Христова». Це була спроба протистояти не тільки секуляризації культури Нового часу, а й її дехристиянізації. Секуляризованим варіантом того самого вислову є вираз «рік нашої ери». І хоча впродовж деякого часу ці словосполучення вживали як синонімічні, євангельський зміст поступово відходить на другий план.

Що ж до радянської ідеології, то вираз «нова ера» в ній має яскраво виражене антихристиянське наповнення. Можна виокремити два варіанти такого вживання. По-перше, в широкому розумінні воно позначає добу, що почалася з Ренесансу. Ігноруючи неоднозначність культури Відродження та Нового часу, в якій поряд з рухом «від християнства» існувала культура і протилежної спрямованості, ідеологи формують образ модерного європейського історичного процесу як дії, домінантою якої є антихристиянський та антицерковний зміст. По-друге, вузьке значення слів «нова ера» в радянській ідеології — це час переходу від капіталізму до комунізму. *Відповідно Жовтнева революція поступово вимальовується як вихідний пункт цієї ери та змістовний наповнювач усіх проявів нового життя*. У багатьох радянських книжках у вступній частині можна було прочитати: «та тільки Велика Жовтнева революція поклала початок дійсному». Далі йшлося про розквіт конкретної форми діяльності чи суспільних відносин. *Жовтневій революції приписували особливий сакральний сенс, з позиції розуміння якого тільки й можливо оцінити всю історію людства. А це означає, що Жовтень постав у цій картині світу як пролетарський Великдень*.

Треба зазначити, що коли комуністи називали жовтневий заколот пролетарською революцією, вони суб'єктивно нікого не обманювали. Як пояснює це явище М. Бердяєв, більшовики не сприймали пролетаріат як певну емпіричну реальність, бо в такому розумінні пролетаріату майже не було. Вони *надихалися релігійною ідеєю пролетаріату як месії*. Носієм же ідеї може бути і незначна кількість людей, що до пролетаріату не мають жодного стосунку [Бердяєв, 1990, с. 88].

Ієрофанію Старого та Нового Заповіту можна побачити і в поняттях «передісторія» та «дійсна історія». Під дійсною історією розуміли комуністичну стадію розвитку суспільства. Передісторію називали часом дії стихійних законів розвитку суспільства. Теоретичне усвідомлення закономірностей історичного процесу вважали заслугою К. Маркса, а свідомі дії у напрямку суспільного прогресу, практичне опанування законів історії пов'язували вже із «соціалістичними перетвореннями» В. Леніна та його послідовників. Передісторію, в свою чергу, розділяли на два періоди — до та після виникнення «приватної власності». Факт появи «приватної власності» в марксистському віровченні є ієрофанією гріхопадіння (хоча реально йшлося не про якусь специфічну «власну власність» — джерелом зла вважали власність як таку). Відповідно «чисте минуле» мали в Радянському Союзі тільки ті, хто ніякої власності (в тому числі інтелектуальної — «ми академії не закінчували») ніколи не мав, хоча загалом слово «минуле» в тому суспільно-політичному житті несло в собі «презумпцію провини».

Найвідвертіше визначення історії в радянській «історичній науці» з точки зору оголеності ідеологічної зверхності висунув академік М. Покровський: історія — це політика, спроектована в минуле. Офіційно це положення було відкинуто, «методологію» М. Покровського критикували та заперечували. Але, хоч як дивно це звучить, реально саме такий принцип був головним у радянській історіографії і певною мірою залишається таким у пострадянський період. При цьому ідеологічна точка зору постає як абсолютна істина, невллома для критичного дискурсу, як одкровення.

Крім історичного часу марксистська філософія говорить і про час доісторичний. Ієрофанією Бога в марксизмі є матерія, яку розглядають у трьох «іпостасях» — природа, що діє в доісторичному часі, передісторія та дійсна історія (комунізм як царство Боже на землі). Незмінності Бога в християнському розумінні марксизм протиставляє принципову змінність матерії та її «іпостасей» — природи та історії.

Ненавість до минулого, перш за все до християнського минулого, — один з китів радянського хронотопу. А ось деякі артефакти культури, в яких ця риса ідеології матеріалізувалася. У кінофільмі «Волга-Волга» (1938 рік, режисер Г. Олександров) час від часу з'являються титри, в яких називають номер дня якоїсь невідомої сучасному глядачеві «шестиденки». Це

пам'ятка про ту боротьбу, яку ідеологія вела проти самої згадки про свято Воскресіння Христа. Спочатку було введено «п'ятиденку» (тиждень з п'яти днів), потім «шестиденку», тільки перед самою війною дозволено було повернутися до семиденного тижня. При цьому кожного разу неділя припадала на робочий день [Революционный календарь...]. Це призвело до того, що навіть у пострадянський час неділя залишається для більшості людей десакралізованим днем, який не асоціюють з Христовим Воскресінням. Але хоча радянська влада боролася з проявами релігійності на всіх рівнях, включаючи побутовий, єдині «рибні» дні для всіх закладів громадського харчування були фактично ієрофанією пісних середи та п'ятниці. *Вівторок та четвер стали днями радянського десакралізованого, безблагодатного «посту».* І цей порядок ще зберігся у пострадянські часи в деяких закладах харчування.

Порівняння цих фактів підтверджує гіпотезу, що той варіант заперечення християнських сенсів, який хоча б у карикатурній формі не мав у собі певного фрагменту першотексту або ієрофанії, був приречений на небуття, як були нежиттєздатними «п'ятиденка» та «шестиденка». Ще краще видно енергетичні переваги певних артефактів культури на прикладі радянських свят. Скільки ієрофаній свідомо і несвідомо намагалися «втулити» в найголовніше ідеологічне свято — день Жовтневої революції (тут і ієрофанія пролетарського великоддя, і «благовістя» про майбутнє царство Боже на землі, і ієрофанія початкового часу, народження нового життя). Але цей день так і не став улюбленим святом народу. Справа в тому, що святкування Нового року стихійно притягнуло до себе більшу енергію, бо спиралося на сенси, наближені до християнських.

Був період, коли влада забороняла влаштовувати ялинку як «пережиток буржуазного суспільства». О. Солженіцин у книзі «Архіпелаг ГУЛАГ» наводить випадок, коли у Свердловську було інспіровано справу тридцяти вчителів середніх шкіл на чолі із завідувачем обласного відділу народної освіти. Із заарештованих п'ятеро було закатовано на смерть під час слідства. Двадцять чотири померли в концтаборах. Тільки тридцятий повернувся та був реабілітований [Солженицын, 1989, с. 46]. Ялинку тоді купляли таємно, не вибираючи — вона була повністю загорнута в якусь стару ряднину [Пальян, 2003, с. 287]. Але у певний момент радянські ідеологи зрозуміли, що Різдво їм не перемогти прямою заборонаю, і дозволили влаштовувати секуляризований варіант свята — Новий рік. Саме тому Новий рік відтягує на себе деякі зовнішні атрибути низки різдвяних свят. У радянські часи бій кремлівських курантів відігравав роль єдиних для всієї країни псевдодзвонів, а замість віфлемської зірки ялинку прикрашали п'ятикутною (народ все ж таки віддав перевагу тій верхівці, яка нагадує багатоярусне шатро барокового храму). Дід Мороз — залишки дня святого Миколи. Колядувати та посівати дозво-

ляли тільки на Новий рік. Колядникам виносили один — два карбованці або дрібні монетки.

Ще одна ієрофанія Нового року вимальовується в традиції загадувати бажання. При цьому той, хто загадує, вірить, що його звертання може бути почуте саме на межі двох років. Ким почуте? Це питання, як правило, не ставлять. Згадайте слова пісні, що звучить на початку фільму Е. Рязанова «Іронія долі»: «О, хто-нібудь, приди, нарушъ чужих людей соединенье и разобщенность близких душ!». Ці слова дуже нагадують молитву. Мені здається, що саме кінорежисер Е. Рязанов найглибше зрозумів *духовний стрижень Нового року як десакралізованого Різдва*. Цим стрижнем є майже підсвідома надія на особливу, єдину та неповторну любов — любов як диво, любов як Божий дар [Столяр, 2004, с. 128]. Відповідно головний міф радянського Нового року — це міф про межу двох років як унікальний момент перетину часу та вічності, коли може відбутися будь-яке диво, найбільшим з яких є Любов. Цей міф надихав (і зараз надихає) тисячі людей, які напередодні свята нервують і поспішають так, нібито назавжди вирішується їхня доля.

Ненавість до минулого в усіх його проявах є досить стійким компонентом радянського хронотопу з тією різницею, що у першій половині ХХ сторіччя (умовно) ця ненавість була спрямована на дорадянське минуле, а наприкінці сторіччя — на радянські часи. Ця стійкість вимагає пояснення, бо «чиста» ненавість, яка не паразитує на позитивній енергії, не може постійно відновлюватися. Мені здається, що тут ми маємо справу з перетвореним образом ненависті до гріховності, яка у християнському варіанті спрямована проти власного гріха, проти пристрастності свого серця. У цій ненависті проглядає в карикатурному варіанті позитивна віра в можливість почати з «чистого аркуша». Для прикладу наведу концепцію кінорежисера Т. Абуладзе. Свого часу його картина «Покаяння» з великим успіхом пройшла екранами Радянського Союзу. У фільмі викривлено не тільки євангельський сенс покаяння, але й головну ідею античної трагедії Софокла «Антігона», фрагмент сюжету якої використовує автор. Якщо Антігона Софокла виконує споконвічний божественний закон поховання померлого, ризикуючи власним життям, то героїня Т. Абуладзе, навпаки, постійно викопує мерця, закликаючи до покаяння людей, що брали участь у репресіях. Зрозуміло, що мерць тут є не стільки тілом померлого, скільки темною сторінкою історії, яку не треба забувати, але наголос усе ж таки зроблено на зреченні сина померлого від свого батька. І цей факт ще раз підтверджує хамську подобу батьків та дітей, які не бачать у власному серці тих самих пристрастей, що призвели до злочинів їхніх предків, бо вважається, що найважливішою передумовою «чистого» життя є засудження (знищення) інших, а не власне покаяння. Цікаво, що наприкінці існуван-

ня радянської ідеології, за доби її глибокої кризи, шире захоплення викликає той самий образ «покаяння», який демонструють нам політичні процеси 1930-х років.

Ще один характерний для радянської культури факт з цього фільму. Зреченню сина передує загибель онука, який у відчаї накладає на себе руки. Смерть дитини «відкриває очі» його батьку, який викидає з могили діда загиблого. Смерть хлопця стає тією жертвою, яка дає поштовх ненависті, а ненависть, у свою чергу, розглянуто як знаряддя очищення від батьківських гріхів.

Культ майбутнього та його жертви. Коли ми говоримо про цей культ, то в ньому треба розрізняти три групи жертв. По-перше, існували люди, яких свідомо знищували як ворогів. По-друге, були жертви, які добровільно приносили самих себе на «вівтар майбутнього». І, нарешті, існували жертви, які виявляються як такі лише завдяки спеціальному культурологічному аналізу. До першої групи належали ті люди, які в контексті культу майбутнього асоціювалися з минулим. Це священики, ченці, просто віруючі, представники дворянства, буржуазія. На них дивились як на непотріб, якому місце виключно на смітнику історії. Статусу жертви в межах ідеології вони не мали.

До свідомих жертв належать революціонери, моральний кодекс яких передбачав принесення себе на вівтар революції. Джерелом цього кодексу був «Катехізис революціонера» С. Нечаєва. Жертовна роль революціонерів була лише відбитком їхнього служіння новоявленому месії — пролетаріату, який офіційно відіграє роль священної жертви. За марксистської ідеологією пролетаріат знищує себе як клас і таким чином знищує класовість як таку. Марксистські ідеологи не стидуються викрадення слів тропаря Великодня «смертю смерть поправ», вважаючи істинними спасителями людства робітничий клас та його пророків. Але ієрофанія невинної жертви не знаходила виходу в образі пролетаріату як месії, оскільки згідно з тією ж теорією на робітничому класі все ж таки є «родимки капіталізму», пролетаріат не є повністю вільним від забобонів минулого тощо. Саме тому культ майбутнього вимагав ще й інших — принципово «чистих» жертв.

Роль невинних жертв у радянському ідеологічному культурі першої половини ХХ сторіччя, з нашої точки зору, відіграють діти. Найяскравіше це демонструє матеріал творчості таких несхожих радянських письменників, як А. Платонов та А. Гайдар. Йдеться про два паралельні за змістом твори — «Котлован» А. Платонова та «Військова таємниця» А. Гайдара. Аналізуючи тексти цих творів, можна побачити, що енергією прориву в майбутнє ідеологія тих часів вважає ненависть до теперішнього та минулого. При цьому показано, що найбільший сплеск ненависті до минулого відбувається тоді, коли гине те, що належить священному майбутньому, коли вмирає дитина. Отже, в дитині люблять не тільки майбутнє, недосяжне для дорослих, але й

ту невинну жертву, що може дати найсильніший поштовх боротьбі. Це принесення дитини на вівтар ненависті в культурі, яка проголошує дитину своїм головним кумиром, просто описано, констатовано А. Гайдаром, але чітко відрефлектовано А. Платоновим [Столяр, 2002, с. 111].

Йдеться про ту жахливу любов до дітей, яку проаналізував ще Ф. Достоевський в образі Івана Карамазова. Любов Івана до дітей є іншим боком його ненависті до дорослих («Хай би їх усіх чорт узяв», — каже він, тобто бажає їм навіть не смерті, а вічної пекельної муки). З іншого боку, любов він відчуває тільки до далеких від нього дітей: жодна дитина, що знаходиться поряд з ним, не знаходить у нього ні співчуття, ні допомоги. Сутність жахливого як такого в «любові» Івана до дітей полягає в тому, що йому потрібні дитячі сльози і страждання для того, щоб словами великого інквізитора сказати Христу: «Не приходь більше ніколи». І додати вже від себе особисто: «Від вічного блаженства відмовляюся». Збираючи з різних періодичних видань випадки дитячих страждань, Іван Карамазов використовує ці приклади як знаряддя ненависті і богоборського протесту [Достоевський, 1994, с. 256—257].

З роздумами Ф. Достоевського та А. Платонова про культ майбутнього та його жертви перегукується творчість відомого російського художника П. Філонова. На його картині «Голови» (1910 рік) ми бачимо натяк на абстрактне майбутнє, яке символізує образ мертвої дитини, намальованої у центрі полотна. Особливо жахливо виглядає личко дитини тому, що воно покрите рум'янами та білилами, нібито такі хитрощі можуть зробити його схожим на живе дитя. Це мертво тільце оточують люди, що стали напівтрупами, і постаті язичницьких богів, від яких уже відвалюються шматочки плоті, що розкладається. Але у деяких людей на картині очі піднято догори, і світло, що ллється звідти, робить ці очі живими.

Другу половину XX сторіччя характеризує зміна поняття жертви. Події революції та громадянської війни відходять на другий план. Революційний приклад був не тільки не актуальним для тодішнього суспільства, але й просто небезпечним. (Це могли б продемонструвати матеріали, що стосуються молодіжного підпільного руху.) М. Хрущов обіцяє побудову комунізму в межах життя існуючої генерації, а це означає, що теперішньому часу в ідеології починають приділяти більше уваги. Можна було б припустити, що перенесення наголосу з майбутнього на теперішній час призвело до того, що головними в ідеологічному культі стали жертви заради сьогодення — герої Великої Вітчизняної війни. Насправді було навпаки: саме війна дуже сильно сприяла відродженню християнського світогляду, зокрема християнського відчуття часу. З іншого боку, з перемогою над фашистською Німеччиною в життя радянської еліти увійшла розкіш, а разом з нею і гедоністичні цінності життя. Зазначимо, що в гедоністичному хронотопі,

який найбільше поширюється у пострадянський період, також найбільшу увагу звертають на сьогодення. Але на відміну від християнського розуміння сенсу життя тут відсутній зв'язок теперішнього та вічного, людини та Бога.

Якщо ж говорити не про героїзм народу під час Великої Вітчизняної, а про ідеологічне оформлення культу жертви війни, то треба зазначити, що в цьому культурі були численні язичницькі запозичення (прямокутні тумби з рельєфними зображеннями, що відтворюють форму жертovníків; поховальні кручі; ритуал принесення клятви на могилі; звичай справляти на могилі тризну тощо) та навіть інфернальні елементи (вічний вогонь у християнстві є символом геєни, а «загиблими» називають тільки тих, хто пішов до пекла).

Як на мене, не ідеологія відіграла активну роль у створенні образу перемоги та шануванні її жертв. Навпаки, ідеологія паразитувала на невичерпній енергії дійсної любові тих, хто поклав «душу свою за друзів своїх» (Ів. 15: 13).

Що ж до культу майбутнього, то він звужується до культу науки, особливе значення в якому відводять космонавтиці. Але це питання стосується ієрофаній простору, а не часу (згадайте концепцію воскресіння, якою надихався такий представник російського космізму, як М. Федоров).

Відмирання віри в комунізм як вектор віртуального часу радянської ідеології збігається з поворотом від комунального побуту до сімейного, підвищенням рівня матеріального життя та появою телебачення. Віртуальне майбутнє поступово втрачає свій сенс головного часу і стає певним заспокоюючим ідеологічним тлом «упевненості у завтрашньому дні», на якому перебуває сьогодення. (До речі, ця «впевненість у завтрашньому дні», за якою ще сумують люди пострадянської доби, є перетвореною формою християнської ідеї промислу Божого.)

Кризу комуністичного хронотопу зафіксовано у багатьох артефактах радянської культури. Наприклад, в «Іронії долі» Е. Рязанова хронотоп уже принципово інший: не майбутнє, а теперішнє розглянуто як той час, в якому можлива найповніша реалізація особистості. Теперішнє розтягують, смакують як добірне вино. Майбутнє виглядає загрозливо. Згадайте прогноз Іполита: «Завтра настане похмілля. Порожнеча» або скептичне «поживемо — побачимо» матері Євгена. Та все ж щасливе тепер у фільмі перемагає загрозливе майбутнє. Для радянського кіноглядача Надія та Євген залишаються назавжди молодими та щасливими. Саме тому глибоке розчарування викликав фільм «Іронія-2», який було знято через тридцять років. Світ доброї різдвяної казки було зруйновано. Ось тут і доречно сказати: «Порожнеча...».

І хоча офіційна пропаганда від ідеї комунізму не відмовлялася навіть за часів М. Горбачова, на рівні особистих уявлень комуністичне майбутнє було вже чимось досить абстрактним, якщо не курйозним. У фільмі «Кур'єр» ре-

жисера К. Шахназарова є сцена, де головний герой нібито серйозно говорить своїм колегам про комуністичне майбутнє. За цією його фразою настає довга пауза: начальник із секретаркою виразно переглядаються, вирішуючи, з ким вони мають справу — з блазнем чи з провокатором від КДБ. І перше і друге мають бути покарані: «Підеш на овочеву базу, прийшла рознарядка».

Письменник А. Воронцов позначає два крайні пункти в еволюції радянського хронотопу піснями «Наш паровоз, вперед лети, в коммуне остановка» та «Постой, паровоз, не стучите, колеса» [Воронцов, 2006, с. 203]. Перша пісня відображає хіліастичний напрямок радянської ідеології — спрямованість до царства Божого на землі. Друга вказує на відмову від хіліастичної мрії.

Для марксистської філософії та ідеології, базованої на поняттях першої, зрозуміти певне явище означало побачити його «в розвитку». Фактично такий підхід часто не мав нічого спільного з науковим дослідженням певної реальності як динамічної. В дійсності йшлося про бачення чогось крізь призму викривленої «есхатологічної перспективи». С. Булгаков пише про *перетворену есхатологію*, коли відсутність внутрішнього духовного життя людина намагається заповнити та компенсувати зовнішніми діями та відносинами, певною історичною програмою, що реалізується завжди і скрізь не на собі, а на чужій шкірі [Булгаков, 1999, с. 140].

Цікаво, що *власну орієнтованість на віртуальний час комуністична ідеологія завжди приписувала християнству*. Справа в тому, що в християнському світогляді, по-перше, минуле, теперішнє та майбутнє не протиставлено. Навіть минуле не розглядають як час утрачених можливостей, бо сам Христос зійшов у пекло, щоб вивести з нього тих праведників, які померли до Його пришествя. Крім того, існує покаяння, яке змінює минуле. По-друге, *найважливіша часова вісь у християнському світогляді — це вісь, яка з'єднує теперішній час з вічністю*. Аскетична православна практика спрямовує людину до вічності не з майбутнього, а завжди з теперішнього. Тільки «зараз» людина може допомогти іншій людині, помолитися, покаятися тощо. Любов до ближнього (в тому числі й до ворога) в тому часі, яке називають «тепер», є проявом любові до Бога, запорукою вічності.

За своєю сутністю християнський есхатологізм та хіліазм (витоки останнього слід шукати в юдейському месіанізмі) є несумісними вченнями. Вони зближуються лише за умов редукування есхатологічного вчення, як це відбулося в ідеології марксизму. Проте ця «зустріч» хіліазму та псевдоесхатології мала довгу передісторію. Хіліазм як вчення про тисячолітнє царство Христа на землі є відомим у двох варіантах. Перший мав яскраво виражений гедоністичний присмак. Такого вчення дотримувалися прибічники деяких еретичних вчень — евіоніти, монтаністи, Апполінарій та його послідовники, які вважали, що царство Христа буде часом *фізичної насолоди вірних будь-якими земни-*

ми благами. Другий варіант під тисячолітнім царством Христа на землі мав на увазі *духовне блаженство праведників уже в цьому житті*. В останній інтерпретації окремі хіліастичні ідеї висловлювали й деякі святі отці до прийняття церковного рішення з цього питання, тобто до Другого вселенського Собору (381 рік), який засудив хибні погляди Аполлінарія, в тому числі його вчення про тисячоліття Христове [Макарий, 1857, с. 491—493].

Тисячолітнє царство Христа, про яке йдеться в Апокаліпсисі, визначене у православній та католицькій традиціях як час існування християнської церкви. Проте в історії західного християнства поряд з католицьким баченням існують сектантські інтерпретації, що поєднують революційно-комуністичні та хіліастичні ідеї. Як вважає С. Булгаков, уся західноєвропейська середньовічна історія революційно-соціалістичних, а разом з цим і релігійних рухів може бути викладена як продовження історії юдейського хіліазму в псевдохристиянських формах [Булгаков, 1999, с. 133].

М. Бердяєв пояснює руйнівний характер російської революції поєднанням у сектантському псевдорелігійному менталітеті російських соціалістів апокаліптичної та нігілістичної засад, які легко переходять одна в одну. У праці «Витоки та сенс російського комунізму» М. Бердяєв пише: «Нігілізм є негатив російської апокаліптичності. Він є повстання проти неправди історії, проти брехні цивілізації, вимога, щоб історія скінчилася й почалося зовсім нове, позаісторичне або надісторичне життя» [Бердяєв, 1990, с. 38].

Особливістю радянської ідеології було поєднання псевдоесхатологічного вчення про повну руйнацію існуючого життя з хіліастичним уявленням про початок нової ери: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим». Та зустрічаються і майже дослівні «цитування» з Апокаліпсису:

И неслась неудержимо
С гривой рыжего коня
Грива ветра, грива дыма,
Грива бури и огня.

Цей рудий кінь відомий нам за книгою Одкровення (Об'явлення) святого апостола та євангеліста Івана Богослова. А вставлено цей образ у дуже популярну радянську пісню — «Пісню про тачанку» (слова М. Рудермана, музика К. Лістова). Схожий образ знаходимо у В. Маяковського. В його вірші «Я та Наполеон» (1915 рік) є такі слова:

Видите!
Флаги по небу полощет.
Вот он!
Жирен и рыж.
Красным копытом грохнул о площадь,
Въезжает по трупам крыш!

У цьому контексті Страшний суд — це є суд перед обличчям духу руйнування або «революційний суд»: «Для нас с тобой есть Высший суд — Октябрь семнадцатого года» (пісня М. Добронравова та О. Пахмутової «Жовтень сімнадцатого року»).

У другій половині ХХ сторіччя тема апокаліпсису частково звільняється від хіліастичних ідей. Осмислення факту наявності нової, ядерної зброї сприяє розведенню вчень про кінець світу та про тисячолітнє царство Боже на землі як несумісних. Найрельєфніше образ нової есхатологічної картини малюють у своїй пісні «Бухенвальдський сполох» О. Соболев та В. Мурадєлі:

Слушайте, слушайте: гудит со всех сторон —
Это раздается в Бухенвальде
Колокольный звон, колокольный звон.
Это возродилась и окрепла
В медном гуле праведная кровь,
Это жертвы ожили из пепла
И восстали вновь, и восстали вновь...
Слышите громовые раскаты?
Это не гроза, не ураган.
Это вихрем атомным объятый
Стонет океан, Тихий океан.

Ієрофанія Страшного суду як остаточної справедливої відплати живить багато артефактів культури різних часів. Серед таких артефактів можна назвати народну казку, детектив, авторську казку, телесеріал тощо. Ослаблення ідеологічного образу есхатології закономірно позначилося на поширенні та популярності цих жанрів художньої творчості в радянській культурі кінця ХХ сторіччя та у пострадянський період.

Таким чином, хронотоп радянської ідеології не був застиглим, у ньому відбувався певний внутрішній рух. Так, мав певне значення вплив на ідеологію альтернативних до її змісту артефактів культури (окремих творів мистецтва, філософських, моральних ідей тощо). Якщо говорити про філософію, то в ній точилася запекла боротьба між тими, хто відтворював філософію як служницю псевдорелігійної ідеології, та тими, хто намагався жити і мислити у просторі свободи, у «часі», що його називають вічністю. Але це питання вже виходить за межі нашого дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. — 222 с.
- Булгаков С.Н.* Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (Религиозно-философские параллели) // Труды по социологии и теологии: В 2-х т. — М.: Наука, 1999. — Т. 2. — С. 97—142.
- Булгаков С.Н.* Религия человекобожия в русской революции // Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. — Новосибирск: Наука, 1991. — 350 с.
- Воронцов А.В.* Почему Россия была и будет православной. — М.: Вече, 2006. — 320 с.

- Достоевський Ф.М.* Братья Карамазовы: Роман в 2-х т. — Киев: БМП «Борисфен», 1994. — Т. 1. — 480 с.
- Еліаде М.* Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. — Київ: Основи, 2001. — 591 с.
- Зеньковский В.В.* Идея православной культуры // Православие: pro and contra. — СПб., 2001. — С. 258—278.
- Игнатов А.* Отрицание и имитация: две стороны коммунистического отношения к религии // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 25—30.
- Лебедев А.А.* «Последняя религия» // Вопросы философии. — 1989. — № 1. — С. 35—55.
- Лекторский В.А.* Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 3—9.
- Леонов Л.* Благодарность // Правда. — 1949.
- Макарий, епископ Винницкий.* Православно-догматическое богословие: В 2-х т. — СПб.: Типография Григория Турусова, 1857. — Т. 2. — 520 с.
- Пальян З.* О семье Плаголевых // Семья в постатеистических обществах. — Киев: Дух и литера, 2003. — С. 285—294.
- Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги: В 2-х т. — Київ: Основи, 1994. — Т. 1. — 444 с.
- Революционный календарь* — борьба большевиков с христианской неделей // <http://www.rusidea.org/?a=25100105>.
- Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ // Новый мир. — 1989. — № 8. — С. 7 — 94.
- Соловьев Э.Ю.* Секуляризация — историцизм — марксизм (тема человекобожия и религии прогресса в философской публицистике С. Н. Булгакова) // Вопросы философии. — 2001. — № 4. — С. 31—37.
- Столяр М.Б.* Архетипи дитини, сім'ї, жінки в культурі першої половини ХХ століття (на матеріалі творів А. Платонова і А. Гайдара) // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету. Серія «Філософські науки». — Чернігів, 2002. — Вип. 14. — С. 109—113.
- Столяр М.Б.* Різдвяна казка в землі забуття // Філософська думка. — 2004. — № 3. — С. 125—135.
- Франк С.Л.* Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. — М.: Политиздат, 1992. — С. 378—395.
- Хрущев Н.С.* О культе личности и его последствиях: Доклад на закрытом заседании XX съезда КПСС 25 февраля 1956 года // <http://lib.ru/memuary/hrushew/kult.txt>.
- Шлеман А., протопресвитер.* Церковь и мир в православном сознании // Православие: pro and contra. — СПб., 2001. — С. 499—514.
- Эпштейн М.* Эдипов комплекс советской цивилизации // http://magazines.russ.ru/novy_mi/2006/1.
- Zaehner R.C.* Dialectical materialism // The Hutchinson Encyclopedia of Living Faiths / Ed. by R/C/Zaehner. — Helicon, 1993. — P. 393—407.

Марина Столяр — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія історії, філософські проблеми цивілізації, ідеології та релігії.

Перспективи

Тетяна
Чайка

ДОТОРК Презентація проекту «Усні історії філософів»

*Слово от слова ложится
не близко и не далеко;
от слова до другого слова —
безмолвие, отмеряно мерой:
а между ними почиет
непостижимая Шехина.*

С. АВЕРИНЦЕВ.
Скиния Завета

Вельмишановний читачу!

Філософ Ви за своїм фахом чи ні, Вам, либонь, упродовж Вашого життя доводилося міркувати над загадковою природою часу. На перший погляд, здавалося б, усе так просто: де ж іще й жити Минулому, як не в минулому ж, тоді як Майбутнє ще ген-ген десь попереду майорить перед нами. Проте простота незрідка виявляється облудною. Так і в цьому разі: вже те одне майже непомітне словосполучення «тоді як», до послуг якого ми шойно вдалися, безпомилково засвідчує, попри все, глибоке сполучення Минулого і Майбутнього в єдиній темпоральній зв'язці. Справді-бо, минуле як Минуле і майбутнє як Майбутнє існують в одному-єдиному місці на світі — у нашому теперішньому, де й виявляють нездоланну схильність вступати у щонайпарадоксальніші сполучення. Тож не диво, що і в нашому конкретному особистому існуванні ми раз у раз — з роками дедалі частіше —

можемо заскочити себе у досить-таки антиномічній позі: ноги, фігурально кажучи, сумлінно ступають собі вперед, тоді як голова звільна або мимоволі обертається назад, очі вдивляються у Минуле. Що вони там шукають? Розради від брутальності «тут-і-тепер-буття» чи, може, глибшого, яснішого розуміння дня нинішнього ба й прийдешнього? Це ж бо так заманливо — вдивлятися у Майбутнє крізь призму Минулого: щось на кшталт історичного дзеркальця заднього огляду..

Щиро кажучи, такі загравання з часом вабили мене здавна, ще із середини 60-х років минулого сторіччя, коли Анатолій Станіславович Канарський привів нас, кількох старшокласників, до єдиного на той час у Києві Державного університету, в омріяних аудиторіях якого й зав'язувалися наші перші філософські стосунки з часом і простором, мисленням і буттям та ще чимало такого, що відгукнулося згодом у нашому майбутньому. (Ветерани філософського факультету 1966—1971 років, можливо, згадають тодішню Тетяну Чайку, заповзяту студентку, факультетську стилягу з величезними окулярами й не меншими амбіціями, яка на другому курсі переймалася питанням «як можлива логіка естетики», а на п'ятому — замість очікуваної дипломної роботи про діалектичну концепцію художності Карла Маркса засмутила свого наукового керівника розвідкою, присвяченою філософським інтуїціям напівлегального тоді у нас Бенедетто Кроче...)

Відтоді минуло ціле життя, впродовж якого ані на професійній, ані на особистій ниві про ігри з «діалектикою часу» доби нашої студентської юності не йшлося. Ноги справно бігли вперед, голова ледве встигала повертатися в різні боки, Майбутнє, як йому і належить, маячіло попереду, Минуле сумирно жевріло десь позаду, не бентежачи своєю присутністю: історія до мене не промовляла...

Аж ось 1996-го року доля подарувала мені можливість взяти участь у проекті «Survivors of the Shoah», що його здійснювала Фондація візуальної історії, очолювана Стівеном Спілбергом. Проект мав на меті збирання й запис у відео-аудіоформаті свідчень тих, хто пережив Голокост — тих, хто чудом вижив за тієї страшної доби, тих, хто їх рятував, а також тих, хто це бачив, спостерігав, хоча власноруч допомогти й не міг. (Взято навіть кілька інтерв'ю у колишніх поліцаїв, котрі переслідували й катували жертв Голокосту.) Принциповим у збиранні таких свідчень-спогадів було те, що їх жодним чином не підготовлювали заздалегідь і не редагували після запису. Інтерес для збирачів становили саме безпосередні живі людські спогади, як вони збереглися в пам'яті і в серці і як вимовилися в невимушеній співбесіді віч-на-віч з інтерв'юєром. Недаремно загальновідома й шанована нині *усна історія (oral history)* від початку мала ще назву «жива історія».

Саме в образі «живої історії» й спіткало мене Минуле; відтоді воно достотно є невіддільною частиною мого теперішнього.

Що так приваблює в жанрі усної історії тих, хто хоча б раз у житті доторкнувся по-справжньому до цієї своєрідної царини?

Як на мене, передусім те, що в усній історії ніколи не губиться окрема людина — не тільки носій, а й суб'єкт власного слова, власної оповіді. Особистість не розчиняється тут в загальниках «історичної пам'яті», не гине в німотній об'єктивувальній тотальності. Зрештою, ми тут бачимо (через те, що *чуємо*) не стільки «людину в історії», скільки «історію в людині» — в усьому багатоманітті й неповторності притаманного останній способу індивідуального буття.

Істотно, що Минуле у формі усної історії промовляє до нас не тільки за допомоги вербально-смыслових засобів, а й людською інтонацією, голосом, характерними паузами, а у відеоформаті — ще й мовою очей і мовою жестів. (Про значущість, якої здатні набувати щойно згадані моменти, легко скласти уявлення, наприклад, з відомого сьогодні в Україні фільму Сергія Буковського «Назви своє ім'я» («Spell your name», 2006), створеного саме на основі відеоматеріалів, зібраних у рамках проекту «Survivors of the Shoah».) У випадках, коли йдеться про суто об'єктивні характеристики того чи того процесу або події, одержана в такий спосіб інформація інколи, припускаю, може видатися надмірною. Проте вона ніколи не виявиться зайвою там, де йдеться про потребу *зрозуміти іншу людину* в контексті неповторних обставин її існування в історії. Вона не виявиться зайвою там, де нас цікавить сама людина, а не тільки виконувані нею функції — так, як нас цікавлять наші ближні. Тож, гадаю, можна зробити певний загальний висновок: потреба в усній історії загострюється там, де постає тенденція перетворення Gesellschaft на Gemeinschaft, суспільства (або за зовнішніми ознаками підбраного колективу) — на справжню людську спільноту. Гадаю також, що до процесу становлення нашої вітчизняної філософської спільноти висловлені спостереження мають щонайтісніший стосунок. Утім, про все — по черзі.

По тому як проект «Survivors of the Shoah» був завершений (а тривав він мало не 5 років), я, як і деякі інші причетні до його виконання люди, мусила усвідомити просту і засадничу річ: на роботі, одного разу розпочатій у галузі усної історії, через хоч би які зовнішні обставини (як-от відпрацювання конкретного проекту) поставити крапку вже неможливо. Неможливо, оскільки за нею стоїть не просто та чи та сукупність професійних навичок, а деяке цілісне бачення минулого, теперішнього та й людського життя загалом. Не дивно, що я почала шукати нові можливості, аби продовжити улюблені заняття. Моїми респондентами ставали і ті, хто пережив Голодомор, і в'язні ГУЛАГу, і переслідувані нацистами цигани, і чимало інших людей, у долі яких відбилася історія України буремного ХХ сторіччя.

Природно, що в цих своїх розшуках я не могла не думати про своїх учителів і друзів-філософів, про Інститут філософії, який, маю зізнатися, давно став для мене другим рідним домом. Таким чином, років зо два тому в мене і народилася ідея доповнити, мірою моїх невеличких сил і здібностей, документальну історію Інституту, а зрештою, можливо, й історію української філософії пізньорадянського періоду, записом вражень і спогадів тих, хто, власне, її звершував. Тобто — використовуючи характерну Гегелеву мовну конструкцію — *історією, яка розповідає сама себе*.

Найадекватнішим засобом збирання такої історії на сьогодні, безперечно, є інтерв'ю. Знаменну ознаку часу можна вбачати в тому, що впродовж останніх років публікації таких розгорнутих у вимір усної історії інтерв'ю з відомими філософами з'являються і в західній (див, напр.: [Боррадори, 1998]), і в російській літературі (див, напр.: [Каган, Соколов, 2006]); окремі спроби в цьому напрямі можемо спостерігати і в сьогоденній Україні. Проте мені видається принципово важливим застосовувати в таких інтерв'ю деякі методичні настанови, прищеплені нам свого часу співробітниками фундації С. Спілберга. Річ у тому, що інтерв'ю як засіб усної історії має низку жанрових особливостей, що відрізняють його від більш узвичаєних нині різновидів інтерв'ю — журналістського або соціологічного. За своїм інформаційно-смісловим спрямуванням воно поєднує характеристики біографічного, етнокультурного та власне історичного «сканування» людської реальності. Істотним є те, що йому не властиві внутрішні часові обмеження: респондент має право (і повинен мати можливість) розповідати стільки, скільки буде в змозі пригадати — й наскільки вистачить йому бажання розповідати. Змістовим і смисловим стрижнем такого інтерв'ю завжди є власна доля людини; через це нічого байдужого, знеособленого воно не мусить містити; можна сказати, що відсутність такого не просвітленого живим людським почуттям «баласту» — один із неодмінних критеріїв добротного виконаної інтерв'юерської роботи у цьому жанрі. Зокрема, якщо йдеться про інтерв'ю з філософом, обов'язково має бути відшукано певну зону особистої *небайдужості* (до речі, *небайдужість, небезразличие* — улюблене слівце А. Канарського!) у його сприйнятті загальної філософської ситуації, суті свого власного доробку, стосунків із колегами тощо, — і вже з цього «спостережного пункту» можна надалі, скільки дістане снаги і терпіння, роздивлятися філософські краєвиди навсебіч: запорукою наближення до єдиної можливої істини-правди постане в такому разі сама цілісність особистої присутності перед вами того, хто розповідає про своє життя, свою філософську долю.

Повторю, навичками проведення такого інтерв'ю я зобов'язана ще досвідові співпраці за проектом Спілберга, у рамках якого мені випало провести близько 300 інтерв'ю тривалістю від 3 до 16 годин кожне. З огляду на

доведену досвідом ефективність обраних настанов, їх я намагаюся дотримуватися й у своїй нинішній роботі з дорогими моїми старшими колегами та вчителями — Віленом Сергійовичем Горським (з ним я встигла записати 12-годинне інтерв'ю), Сергієм Борисовичем Кримським (це інтерв'ю триває вже 30 годин, і сподіваюся на продовження). Безпрецедентною виявилася співпраця з Петром Федоровичем Йолоном: його чудової пам'яті, незмінної доброзичливості і героїчного сумління вистачило на повні 52 аудіокасети, тобто більш як на 70 годин унікального «побачення з минулим» — особистим, інститутським, філософським.

Отож, перший скромний внесок до «скарбнички» усної історії Інституту вже, наскільки сказати, зроблено. На черзі — з нетерпінням очікуване мною інтерв'ю з Мирославом Володимировичем Поповичем.

Ясна річ, будь-які матеріали усної історії, зокрема й усної історії Інституту і — сподіваймося — усієї нашої філософської спільноти, аж ніяк не покликані бути альтернативою традиційним історичним джерелам, підмінювати їх собою. Те, що справді в компетенції усної історії, — це доповнювати такі традиційні джерела, формувати необхідне підґрунтя їх творчого особистісного осмислення, ставати базою для подальших розвідок, створювати насичений історичною подієвістю смисловий простір, перетин у якому суб'єктивних «векторів небайдужості» допомагав би нам подеколи, продираючись крізь непевність і різноголосся, намацувати правду реального людського життя. Відчувати її доторк до нас.

Незабутній Віталій Табачковський мріяв свого часу про те, щоби створити в окремій кімнаті на Трьохсвятительській, 4 невеличкий музей Інституту філософії. Мріятому і я: добре було б, якби в цьому сподіваному музеї, поряд з архівними матеріалами, книжками, старими світлинами, речами домашнього вжитку, які доносили б до нас неповторну атмосферу, що в ній визривала філософська думка, дістали своє місце і записи усних спогадів. Щоб кожен міг почути усну історію Інституту безпосередньо від її дійових осіб.

Щоби цей *доторк* Минулого став відчутним уже сьогодні, ми — я кажу «ми», із вдячністю солідаризуючись із редакцією «Філософської думки», яка підтримала цей проект, — плануємо започаткувати в часописі відповідну рубрику. Ми маємо намір публікувати в цій рубриці окремі фрагменти з нашої «скарбнички», які видаватимуться найцікавішими, найхарактернішими для певного часу або особистості — своєрідні ехемпра, що давали би змогу так доторкнутися до нашої історії, щоб вона від того не перестала бути живою. Якщо хтось відчуває себе носієм неповторної частки минулого нашої філософської спільноти, її сукупної пам'яті про себе і зголоситься на співпрацю — для нього неодмінно знайдеться місце на сторінках нової рубрики. Приєднуйтеся!

ЛІТЕРАТУРА

Боррадори Дж. Американский философ. — М.: Дом интеллектуальной книги; Гнозис, 1998.

Каган М.С., Соколов Е.Г. Диалоги. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006.

Тетяна Чайка — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.

*Віктор
Малахов*

ПЕРШИЙ ПОГЛЯД НА КНИГУ ГАННИ ГОРАК «СОРОК СОРОКІВ»

Горак А. Сорок сороков. — К. : Стилос, 2009. — 365 с.; 32 с. фото.

Книга, про яку йдеться, безперечно, викличе розлогі відгуки; гадаю, знайдуться й ті, хто бажатиме посперечатися з її авторкою. У будь-якому разі, неважко передбачити, що її поява стане помітною подією в житті нашої філософської спільноти. З власного досвіду можу засвідчити, що відірватися від щойно виданих спогадів відомої київської «філософині», доктора наук, професора, яка все життя присвятила справі філософської освіти, важко. Не відриваюся від них, пишучи ці нотатки, і я, — почасти через те, що просто ще не встиг дочитати досить-таки обсяжний том. Проте деякі спостереження можу вже висловити з цілковитою певністю.

Книга Ганни Горак — це справді «сорок сороків», сорок «опусів», на сторінках яких вирує філософське життя Києва II пол. XX ст.; кого тільки з представників нашого преславного фаху тут не знайдеш! За безпосереднім предметом авторської уваги її природно зіставити з яскравими працями Віталія Табачковського «У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів — шістдесятників)» (К., 2002), Григорія Тульчинського «Истории по жизни. Опыт персоналогической систематизации» (СПб., 2007) та ін.; загалом, усі вони засвідчують зростаючий рівень спільнотної самосвідомості представників сучасного філософського «корпусу». Відмітною рисою «писання» (див. с. 3) Ганни Горак на цьому тлі уявляється, передусім, безоглядна, морально інспірована відвага авторки, яка не боїться при згадці немилих або й милих її серцю людей вдаватися до характеристик і оцінок різких, визначених, виразних, позбавлених будь-якої розпливчастості.

При такому підході (дарма що Ганна Іванівна щоразу наголошує суб'єктивність свого бачення) легко накликати на себе звинувачення в однобічності; гадаю, що їх і не оминуть — когось безцеремонність авторських суджень (подеколи поза межами такту), обов'язково «дістане». І все ж у цілому ця відважна авторська налаштованість мене, наприклад, тішить: на сьогодні наше шановне товариство ще далеко не втамувало свою потребу у прямотушності і відвертості, а наговорити один одному компліментів ми ще встигнемо. Найдошкульніші, але щирі зауваги не принижують образ тих, хто справді є гідним пошани й любові, — в цьому, зрештою, і переконує книга Г. Горак.

Втім, декілька претензій висловлю і я. Так, всупереч доволі категоричному твердженню авторки щодо В. О. Босенка (див. с. 223), я знаю конкретні випадки, коли він саме «кидався захищати інших»; відчув це, зокрема, на своїй власній долі. Також не можу обійти мовчанням кинуті мимохідь образливі слова на адресу дочки Валерія Олексійовича. Знаючи Женю здавна як свою однокурсницю, я, попри світоглядні розбіжності, глибоко шаную її доброту, самозреченість, її чуйну душу.

З «опусу 3-го» складається враження, що Ганна Іванівна зовсім не помітила своєрідності курсів 1971—1974 років, розгледівши лише когорту «молодих, зубастих, кар'єроорієнтованих... істмат-

чиків» (с. 27). Проте кращі студенти наших курсів справді не переймали істматом. Саме на рубежі нашого покоління відбувся той знаменний розлом всередині самого київського філософського кола, після якого ні про яке повернення до «принципу діяльності» або до «проблеми» сполучення діалектичного і історичного матеріалізму, кажучи всерйоз, не могло вже бути й мови. Була в нас і своя романтика (що чудово обходилося без ідеї комунізму), і свій інтерес до філософії. Роман Ленчовський, Таня Чайка, Костя Жоль, Слава Нес-теренко, Вітя Мейзерський (наш друг і однодумець з істфаку) — всі ми цілком свідомо шукали якихось нових парадигм у філософії, в спілкуванні і житті. Що з того вийшло — судити не нам.

То що ж? Певно, в кожного з причетних до київського філософського середовища знайдуться свої приводи зіставити власні спогади зі спостереженнями Г. Горак, порадити їхньому співзвуччю, здивуватися або й обури-тися. Сама неминучість таких зіставлень *de facto* означає актуалізацію деяких мовчазних, прихованих внутрішніх зв'язків, що поєднують усіх нас як членів великої філософської сім'ї, співпричетних живому духові філософії. В ініціюванні такого дискурсу філософської сім'ї — або, як наполягає Г. Горак, філософського *корпусу* (с. 213) — мені і вбачається головна заслуга авторки.

*Олена
Вдовина*

ДАВНЬОРУСЬКІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ ЧИТАННЯ ПАМ'ЯТІ ВІЛЕНА ГОРСЬКОГО СТАЮТЬ ТРАДИЦІЙНИМИ

10 червня 2009 року в Полтаві відбулися II давньоруські історико-філософські читання пам'яті Вілена Сергійовича Горського «Філософські ідеї в культурі Київської Русі». Приємно відзначити, що читання, започатковані 2008 року зусиллями кафедри філософії, психології та педагогіки Полтавської державної аграрної академії у співпраці з Інститутом філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, стають традиційними. Цього року можна було ознайомитися з матеріалами попередньої конференції, виданими на початку року, до яких увійшло п'ятнадцять статей.

Організаторів та учасників цього заходу об'єднує пам'ять про знаного українського філософа, професора Вілена Горського, а його учні становлять творчий осередок конференції, покликаної підтримувати розроблений вчителем напрямок історико-філософських студій.

Безперечно, тема філософських ідей киеворуської культури була однією з головних у доробку Вілена Сергійовича, і хоча він мав широкі наукові зацікавлення, зокрема в історії всієї української філософії, філософській методології та інших напрямках філософського знання, проте саме інтерес до Київської Русі вирізняв його з кола сучасних істориків вітчизняної філософії, а цей напрямок і досі асоціюють з іменем професора Горського. Слід відзначити, що специфіка філософського дослідження культури Стародавньої Русі й досі залишається дискусійною темою, тому не дивно, що у

виступах учасників читань кожного разу порушують питання про коректність, методологію та умови можливості філософського дослідження нефілософських пам'яток, межі філософії як особливого типу знання, розмежування філософії та богослов'я, про предмет історико-філософського дослідження та інші. Проте всі ці дискусії мають місце саме тому, що існує чимало праць з цього напрямку, які ставлять нові запитання до істориків філософії, зокрема в контексті міждисциплінарних студій.

Щодо тематики виступів, то серед дев'яти виголошених доповідей (було заплановано шістнадцять) можна відзначити кілька важливих підтем. Так, питання історико-філософської методології були порушені кандидатом філософських наук, доцентом Донецького національного університету Тетяною Целік, яка розглянула проблему можливості використання невербальних джерел в історико-філософському дослідженні, та кандидатом філософських наук, доцентом Полтавського університету споживчої кооперації України Ігорем Усановим у доповіді «Духовна культура Київської Русі: філософія чи богослов'я?». Кандидат філософських наук, доцент Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка Вячеслав Мешков подав результати свого дослідження системи координат ментального простору культури язичництва Русі, які згодом будуть опубліковані у вигляді монографії. Проблеми політичної філософії заторкнули кандидат філософських наук, старший викладач Білоцерківського національного аграрного університету Олександр Ярмола у доповіді «Монархізм і демиургізм у киеворуській літературі XI — початку XII сторіч», кандидат філософських наук, доцент Полтавської державної аграрної

академії Олександр Киричок, який проаналізував давньоруські переклади «Правил Святих Апостолів» та визначив їх як детонатор політично-філософського мислення, а також магістр історії з Львівського національного університету імені Івана Франка Дмитро Гордієнко у виступі на тему «Легітимізація великокнязівської влади в мистецтві Київської Русі». Аспірант Київського національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова Владислав Константинов зосередився на розгляді ідеалу активної особистості у «Слові» Данила Заточника та провів цікаві паралелі з літературними творами пізнішого часу. Кандидат педагогічних наук, старший викладач Київського національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова Євгенія Більченко звернулася до східної традиції у філософсько-педагогічній думці Київської Русі, відзначивши методологічну плідність філософії діалогу в дослідженні цієї теми. Нарешті, кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України Олена Вдовина схарактеризувала новітні дослідження творчості Кирила Туровського на прикладі збірника «Кирило Туровський: єпископ, проповідник, гімнограф», виданого 2000 року у норвезькому місті Берген (Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. — Bergen, 2000. — 230 p.).

Варто наголосити, що всі доповіді знайшли жвавий відгук та обговорення серед присутніх. Водночас організатори відзначали потребу розширення кола учасників, залучення зарубіжних колег, необхідність ознайомлення з працями закордонних дослідників. Плідною видається співпраця з істориками, філологами, мистецтвознавцями, схо-

дознавцями, що певною мірою відобразилося в окремих виступах. Приклади потужних дослідницьких центрів, які займаються давньоруською проблематикою та дотичними темами, бачимо не тільки у наших найближчих сусідів у Росії, але й далі за кордоном, зокрема у США, Великобританії, скандинавських країнах, де такі програми отримують значне державне фінансування та гран-

ти. Відтак, вкотре доводиться констатувати брак коштів в Україні на дослідження цих проблем.

Проте гостинна Полтава має намір продовжувати традицію давньоруських історико-філософських читань і наступного року. Сподіваємося зібрати широке коло зацікавлених науковців та підтримувати дослідження філософських ідей у культурі Київської Русі.

Шановні пані та панове!

- Державне підприємство по розповсюдженню періодичних видань «Преса» сповіщає Вас про те, що 7 квітня розпочата передплата на українські та зарубіжні періодичні видання на II півріччя 2009 року!
- Для проведення передплати ДП «Преса» формує та видає друком «Каталог видань України» та «Каталог видань зарубіжних країн» загальним накладом 125 тис. примірників. На даний час підприємство включає у свої каталоги загалом майже 9 000 українських та зарубіжних видань — це величезний вибір найрізноманітніших газет, журналів та книг! Оформити передплату за цими каталогами можна у будь-якому поштовому відділенні України.
- Крім того, функціонує корпоративний сайт підприємства — www.presa.ua, на якому можна ознайомитись із переліком передплатних видань, цінами на них та скористатися послугою «Передплата on-line». Ця послуга діє з метою полегшення процедури передплати на періодичні видання, вона допоможе спростити процес замовлення видань для населення, а також для організацій та фірм — читачі можуть здійснювати передплату, не залишаючи дому чи свого робочого місця.
- Ми пропонуємо широкий спектр видань, доступні ціни та зручну доставку за вказаною Вами адресою. Передплачуйте періодичні видання, що відповідають Вашим інтересам та уподобанням, і вони не змусять на себе чекати!

*Відділ маркетингу ДП «Преса»
(044) 248-78-08, 289-41-27
e-mail: market@presa.ua
www.presa.ua*

Abstracts

Myroslav Popovich — Academician, Director of the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, National Academy of Sciences (NAS) of Ukraine. Editor in chief of the “Filosofska Dumka”. The research interests are: logic, methodology of sciences, and philosophy of culture.

About the Philosophical Culture of the Country Named the “USSR”

The author makes an attempt to discuss the philosophical thought of the Soviet period in the context of European civilization's achievements.

Philosophy, as well as all of humanitarian disciplines, has been turned into a kind of theology guided by the sacralized texts of “Marxist classics” and obliged to create a specific bureaucratic language culture.

But if we talk over the philosophical culture of the country named the “USSR”, we can't boil it down to the mere official dogmatic.

Although the philosophical heritage of the pre-revolution Russia has been abandoned off, something of its sedimentations remained inextirpable.

The impacts generated by positive sciences, as well as the need to humanize the very ideology moved the philosophical mind of soviet society to search for the new decisions.

Now, referring to the most brilliant thinkers of our common Soviet fatherland, we find out not only deep and non-standard ideas but also the possibility of dialogue, and the continuity of tradition.

Oleh Bilyi — Doctor of sciences in philology, Leading research fellow of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: philosophy of culture, political philosophy.

Valentyn Husiev — PhD in philosophy, Associate professor of the Chair of Philosophy and Studies of Religion, National University “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: history of philosophy, Modern philosophy, and metaphysics.

Oleh Khoma — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Department of Philosophy of the Vinnitza National Technical University, Chairman of the Association of Studies on Modern Philosophy (Pascalian Society), Director of the Inter-University Center of Researches on History of Philosophy “Renatus”.

Roman Kobetz — PhD in philosophy, Research fellow of the Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine. The research interests are: phenomenology, sociology of knowledge, and philosophy of culture.

Anatolii Loi — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Department of Philosophy of the Kyiv National University named after T. Shevchenko. The research interests are: philosophical anthropology, ontology, metaphysics, and history of Classic and Modern philosophy.

Taras Lyuty — PhD in philosophy, Research fellow of the Department of Philosophical Anthropology, Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: philosophical anthropology, philosophy of culture, history of philosophy.

The Visions

As the Soviet Union becomes a thing of the past, the necessity to get comprehension of such a complex and manifold phenomenon as the Soviet philosophy increases ever more. What did determine the logic of its development? Whether it is correct to evaluate it as an exclusively ideological theorizing? Which of its works did stand the verification by the time? How far did we move away from the “Soviet” way of thinking both in scientific studies and in the sphere of education?

The “Filosofska dumka” has appealed to the representatives of different generations of philosophical community, including the “patriarchs” who lived and worked at that times, and the young scholars of the present day, and suggested to express their vision of the Soviet philosophy phenomenon. Some of their reasonings are presented in the journal.

Gennadii Aliaiev — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines at Poltava National Technical University named after Yu. Kondratiuk.

The Origins of the Soviet Philosophy. Bogdanov contra Lenin: Science against Belief?

The article deals with polemics between V. Lenin and A. Bogdanov, represented respectively with the books “Materialism and Empirio-criticism” and “Faith and Science”. These polemics permit to define principle forms of the future Soviet philosophy. Such forms are: the authoritative thinking as an invariant of religious belief, partisanship in philosophy as methodological base in the history of philosophy, and positivists' rejection of any metaphysics.

Yevhen Bystrytsky — Doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics, and Esthetics, Institute of Philosophy named after Hr. Skovoroda, NAS of Ukraine, and Executive Director of International Renaissance Foundation. The research interests are: theory of philosophy and philosophical hermeneutics, theory of cognition, philosophy of culture, political philosophy.

The Metaphysics of the Late Soviet Marxism: Philosophical Theory and Its Losses (the Case of Vadym Ivanov)

The matter of analyzing is the heritage of Vadym Ivanov, the talented philosopher who was well known amongst Soviet intellectuals of 60th–80th of the last century. The article covers researching efforts of the best Soviet philosophers aimed at reconstruction and getting a new vision of the foundations and principles of Marxist philosophy. The analysis also includes the diagnostic description: of how their searching for the deepest principles of Soviet Marxist philosophy reflected the changes of both the state of social affairs and the public's self-consciousness; of the late Soviet philosophy's attempts to clarify the ontology of social on a basis of early Marx's works; of the way of formulating the notion of pure sociality (by V. Ivanov) as well as the analogical notion of ideality (by E. Ilienkov) in the philosophy of the regarded period.

Using the comparison of the reconstructed metaphysics of Soviet philosophy with analogous ideas of Descartes, Spinoza, and Hegel, on the one hand, and Husserl's critic of Cartesian metaphysics, on the other hand, the author demonstrates the so called fatal mistake made by the Marxist philosophers. Comparing the key Marxist views analyzed by the Soviet philosophers with analogous ones in contemporary communicative philosophy (K.-O. Apel, J. Habermas, O. Hoeffe) the author arrives at a conclusion that the deeper critical research of the matter should be done by Ukrainian philosophers.

Serhiy Hrabovsky — Senior research fellow of the Department of Natural Science and Ecology, Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: philosophy of history, philosophy of politics, social ecology.

In Search of Truths: Ukrainian Neo-Marxism of 1960-1980th

The neo-Marxism of the 20th century based on the human interpretation of K. Marx' ideas had become a strong opponent to orthodox ideology of communist parties. From mid 1920th, Neo-Marxism was rather influential in European intellectual life. At the same period, Ukrainian Neo-Marxism was coming into being. That was the first episode of its development, when its key problem was the place and role of Ukraine and Ukrainian under social, scientific and technical changes. The second episode had started at 1960th in connection with K. Marx' early works translations, on the one hand, and anti-Stalinist campaign, on the other hand. The ideological boundaries of neo-Marxism broadened: in opposition to Soviet orthodox ideology, the problems of metaphysics, philosophy, and anthropology were discussed together with questions of Ukrainian culture and historical perspectives of Ukraine. From the beginning of 1970th (the third episode), Ukrainian neo-Marxism was developing in two main trends. The legal studies' key problems were those of human being, life experience of a person, human ideology. The dissident's works were devoted mainly to national-cultural problematic.

The fourth episode was stipulated by Perestroika; its key interest was focused on the problems of humanism, totalitarianism, and the role of philosophy in forming the totalitarian ideology.

Petro Yolon — PhD in philosophy, the Leading research fellow of the Department of Logic and Methodology of Sciences, Institute of Philosophy, NAS of Ukraine. The research interests are: the system analysis, the general theory of system, the problem of reality of scientific object, mentality problem.

Pavlo Kopnin and Ukrainian Philosophical Thought

The famous Russian and Ukrainian philosopher, academician of the NAS of the Soviet Ukraine Pavlo Kopnin was both a talented scientist and unordinary science organizer. It had made him the key figure in philosophical life of the Ukrainian Republic of 50th—60th of the last century. His name was associated with cardinal changes in Ukrainian philosophical community under conditions of ideological pressing and suspicious attitude on the part of communist establishment to any social and humanitarian innovations.

While working in Ukraine, he wrote his most important and most interesting scientific works in the branch of logic and methodology of sciences, formulated the integral program of rationalist rethinking of the content and methodological functions of dialectical materialism and Marxist philosophy in whole in the context of the world philosophical process, became the founder of some new research guidelines concerning the logic and system analysis of scientific reasoning. Disregarding an ideological label of “the bourgeois nationalist”, he initiated extension of studies on history of Ukrainian philosophy upon the new original source base, as well as development of academic sociological science in Ukraine. The analysis of P. Kopnin's activity of Ukrainian period enables to clarify the essence of the Soviet philosophy phenomenon, as well as the tendencies of its transformation.

Victor Kozlovsky — PhD in philosophy, Associate professor of the Department of Philosophy and Religious studies, National University “Kyiv-Mohyla Academy”. The research interests are: history of philosophy, philosophical anthropology, and social philosophy.

Immanuel Kant in the 'Iron Embraces' of the Soviet Philosophy: Some Notes to Ours Not Old Intellectual History

The author considers an impact of the so-called “classical German philosophy” upon the Soviet philosophy formation. The special attention is devoted to stages of Kant's philosophy studies by Soviet scholars. The dependence of research strategy on the set of ideological stereotypes is shown. There is also paid due attention to gradual reduction of the force of ideological influ-

