

ня та компліацію, 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 наготові полягти «в боротьбі за *это*». Це осоружно-примарне «*это*» продовжує блукати в нашій свідомості, нагадуючи міфологічного Протея, який має здатність набувати будь-якої подоби. 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 унеможливує 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-