
**Віктор
Малахов**

ЧОТИРИ ЧВЕРТІ ШЛЯХУ Роздуми про генераційний злам у київському філософському середовищі 1970-х років

Упродовж останніх років (в Україні відлік цього періоду можна, певно, вести від появи книжки Віталія Табачковського «У пошуках невтраченого часу...»¹) філософська думка пізньорадянської доби потроху набуває статусу легітимного предмета історико-філософського дослідження. Заслугове на увагу своєрідність цього процесу. З одного боку, час, який відділяє нас від згаданої доби, залишається ще дуже незначним; головні її риси ще не вивітрилися з пам'яті, а декотрі з дійових осіб топчуть ряс і сьогодні. З іншого ж боку, парадигмальна дистанція, що відмежовує нинішню філософську добу від тодішньої, є запевне більшою, ніж та, що могла б утворитися за цілу низку десятиріч спокійнішого, внутрішньо послідовного розвитку. Через взаємонакладання зазначених обставин при нинішньому погляді на філософські здобутки періоду, про який ідеться, виникає дивовижне враження віддаленості близького. Це враження тільки підсилюється непоодинокими вже сьогоднішніми спробами шанованих метрів тієї доби «переліпити» свій образ, так би мовити, *post factum*, всіляко підкреслюючи своє тодішнє приховане дисидентство, християнські переконання, національну свідомість, «вірність європейським цінностям» абощо.

Тож для історика філософії зазначеного періоду дедалі гострішим і загадковішим, мірою його усвідомлення, виявляється питання: а чим, власне, переймалися такі, здавалося б, знайомі філософські постаті цієї доби? Усі загалом і кожна з них зокрема — як неповторна творча індивідуальність?

З плином часу наведене питання — на відміну від того, що можна спостерігати в процесі «нормального» нагромадження знань про ту чи іншу досліджувану галузь, — прозорішим не стає. Навпаки, відбувається щось таке, що я назвав би процесом *роззнайомлення*: безпосередні «позапарадигмальні» враження відходять, зникають у небутті, а їхнє місце, внаслідок відсутності більш-менш адекватного розуміння суті справи, заступають «рятівні» стандартні визначення. Так, наприклад, те, що сьогодні знають про Батишева, одного з найяскравіших філософів 60—80-х років минулого сторіччя, дедалі частіше вкладається у кліше, що це був такий собі російський релігійний мислитель. Все начебто правильно, і не причепишся. Але ж релігійних мислителів було в Росії, либонь, чимало, а от Батишев один... Або, якщо триматися ближче до Києва, що нам, скажімо, дає підведення Іванова, або Яценка, або Канарського під рубрику «Київської філософської школи»? Авжеж, таке поняття неважко подибати в сучасних публікаціях². Нещодавно в одній солідній книзі я прочитав, що «сьогодні "Київську філософську школу" представляють: акад. Губерський Л.В., акад. Кремень В.Г., акад. Онищенко О.С., акад. Попович М.В., чл.-кор. НАН України Андрущенко В.П., чл.-кор. НАН України Михальченко М.І., чл.-кор. НАН України Пазенок В.С. та багато інших» [Конверський, 2010: с. 7]. От і спадає на думку: як усе ж таки ґрунтовно час розставляє все по своїх місцях...

Виходячи з наведених міркувань, надалі я вживатиму термін *київське філософське середовище*. Таке середовище дійсно існувало і справляло на кожного, хто опинявся в полі його тяжіння, помітний вплив — спільністю філософської мови, вихідних фахових уявлень, колом (досить обмеженим) базових першоджерел, зрештою, найзагальнішими обрисами самої духовно-мисленневої ситуації, у якій кожен торував свій власний шлях, чимось схожий, а чимось і не схожий на інші. Безперечною єдиною ланкою у тодішньому нашому середовищі була й спільна відданість філософії, справді ревне ставлення до неї. Надто багато існувало тоді всіляких перепонів, спокус і пунктів неминучого самовизначення, щоби ті, хто вже обрав і відстояв для себе існування «при філософії», могли не вбачати в ній справжній зміст і мету власного життя, єдино можливий шлях своїх духовних пошуків. Саме через це мало кого зі справжніх наших настав-

² Чітку і, на мій погляд, цілком об'єктивну характеристику смислу цього терміна див.: [Йолон, 2009: с. 67].

ників влаштувала б роль пасивного відтворювача хоч би якої заздалегідь заданої концептуальної схеми або парадигми мислення. І саме через це ж нинішніх дослідників філософської спадщини даного періоду не мали б, на мою думку, заспокоювати стереотипні посилання на марксизм чи антимарксизм, ба й «червоний екзистенціалізм» тощо. Набагато важливіше, та й цікавіше простежувати самотність «позапарадигмальних» шляхів думки, вмірковуватися в ті відхилення, багатозначності, нюанси, індивідуалістичні «авантюри духу» (С. Кримський), що їх безжальний час справді ще не порозсталяв по своїх припалих порохом полицях, не увібгав у свою скриню-домовину. Ніколи не можна виключити, що з мозаїки таких випадковостей раптом сяйне щось цілісне й оригінальне — як цього, власне, і бажалося тим, чиї ідеї стають нині предметом історико-філософського розгляду. Але щоб цей шанс не втратити, потрібно бути уважним до деталей, і деталей не лише текстуальних. Позапарадигмальність, особливо ж позапарадигмальність пізньорадянського взірця — часто-густо царина незнайденого, недоговореного або запевне неадекватного слова; інколи її внутрішня проблематика і смислова напруга не менш красномовно даються взнаки у якихось фактах поведінки чи навіть побутових дрібницях, аніж в опублікованих текстах. Так і для історії київського філософського середовища 60—80-х років минулого сторіччя тихий проникливий голос Михайла Булатова на лекціях з німецької класичної філософії, білява шевелюра Канарського або характер застіль у тодішньому Інституті філософії мають свою незамінну вагу. Зазначена обставина робить ще важливішим звернення у процесі дослідження до «позатекстуальних» джерел — приватних спогадів, матеріалів «усної історії» тощо. На щастя, повторюю, безпосередня пам'ять про цю добу ще не вмерла — а отже, у нас зберігається незамінна можливість доступу до її власне людського «виміру».

...У «Хасидських оповідях» Мартин Бубер наводить історію про «таємного цадика» Лейба бен-Сара, котрий мандрував по землі з метою рятувати душі живих та померлих людей. Вирішивши якось відвідати Великого маггіда (проповідника) рабі Баера з Межиріча, Лейб бен-Сара пояснював свій намір бажанням «подивитися, як він розшнуровує свої черевики й зашнуровує їх знову» [Бубер 1997: с. 111].

Ніколи не зайве згадати, як твої побратими і вчителі зашнуровували свої філософські черевики.

* * *

Саме свідчення пам'яті, власне, й заважає мені говорити про київську філософську спільноту як про щось неподільно цілісне. Так трапилося, що перед філософською генерацією, до якої я маю задоволення належати, — ми вчилися в Київському університеті на межі 60—70-х років — загальна

фахова ситуація в Києві розкривалася передусім в аспекті її внутрішніх розмежувань. Я не кажу про кричущий контраст між казенним виготовуванням майбутніх «ідеологічних працівників» у душі ортодоксального «марксизму-ленінізму» і живою думкою (хоч би якою вона була) викладачів, котрі справді мали хист до філософування, — цей контраст для будь-якого мислячого студента наших часів був уже річчю очевидною. Досить було на першому курсі прослухати нормативний курс філософської пропедевтики, а на другому — лекції полум'яного Валерія Босенка, щоб мати стосовно цього цілковиту певність. Стикалися ми, однак, і з розмежуваннями більш тонкими і, разом із тим, доленосними.

Одне з таких розмежувань реально заторкнуло тих із нас, хто по закінченні університетського навчання потрапив на роботу до легендарного тоді Інституту філософії АН УРСР. Отут ми відчули повною мірою, якими несхожими можуть бути способи *vitae philosophicae*! Після бундючного, обтяженого дисциплінарною відчуженістю стилю поведження викладачів зі студентами, що панував загалом в університеті, ширість і розкутість звичаїв інститутського товариства попервах просто приголомшувала. Досить скоро ми, звичайно, збагнули, що і в інституті все не так просто, що за свою здатність залишатися ширими, добрими і веселими людьми наші нові друзі та колеги сплачували високу ціну. Тим більше були ми їм вдячні за той перший ковток свободи, який дуже надовго — про себе можу сказати, що й дотепер — зумовив характер нашого сприйняття інститутського життя в цілому. Втім, попри це, найбільш присутніми філософськими постатями для нас, випускників факультету, ще впродовж певного часу залишалися переважно наші колишні викладачі — Анатолій Канарський, Михайло Булатов, Ігор Бичко. І коли, наприклад, в інститутському коридорі на тебе налітав Сергій Кримський і починав палко «викривати» Канарського, що той, мовляв, цяцькається з Гегелем, якого не розуміє, — широко кажучи, ставало якось боляче на душі. Хоча не погодитися бодай з деякими аргументами Сергія Борисовича було неможливо.

І все ж головний, дарма що найбільш прихований і досі, наскільки я знаю, ніким не артикульований поділ у київському філософському середовищі, з яким нам довелось зіткнутися і який, зрештою, формував самосвідомість того, нехай невеличкого, кола людей, що до нього я маю віднести й себе, був інший. Маю на увазі поділ генераційний. Не впевнений, що будь-хто з наших попередників на філософському факультеті КДУ звідав усю його невідворотність з такою гостротою, як це судилося нам. За всієї поваги до наших улюблених викладачів і старших товаришів ми відчували, що *вже не можемо думати так, як думають вони*, не можемо у їхній спосіб сприймати світ. І влада цього непоступливого відчуття щонайбільше виявлялася саме в стосунках з найсимпатичнішими для нас людьми — досвідченими колегами з Інституту, їхніми друзями та однодумцями.

Ідеться — принаймні так це виглядає для мене — не про ординарний зсув вікової психології, не про те, що от, мовляв, кожне нове покоління, наче та хвиля, наново завойовує для себе узбережжя реальності. У нашому випадку було іще дещо; це «дещо», власне, і потребує розмови. Річ у тім, що ми, юнаки і дівчата кінця 60-х років, одержали для свого духовного розвитку новий імпульс, якого доти в радянській дійсності не існувало. Як цей імпульс точніше назвати? Ми були не просто «дітьми відлиги». Ми були ровесниками весни — напевне останньої весни в історії нашої тодішньої країни. Ця весна розкривала перед нами п'янки далекі обрії, вабила незвіданими відчуттями. Ми жили у світі нечитаних книжок, нечуваної музики, невипробуваних можливостей — все це крок за кроком ставало нашим надбанням, тлом нашого повсякденного міського буття, бо ми, ота жменька юнаків і дівчат, про яких я тут веду мову, були дітьми міста.

Ми були дітьми міста і ровесниками свободи, що супроводжувала нас у наших реальних і уявних мандрах, так само юна, як ми. Ми взагалі любили мандрувати, освоювати весняний простір, який навсбіч простягався перед нами; ми мандрували звільненим від зимової скутості рідним містом, його бібліотеками, книгарнями, театрами, прохідними дворами; ми були завзятими туристами, і в філософії ми теж шукали нових земель. На відміну від наших попередників, ми не відчували себе зобов'язаними дотримуватися якоїсь чіткої ідеологічної позиції, нехай то навіть була б ідеологія «відлиги», або шукати такої позиції. Натомість те, чим тільки повіяло в часи «відлиги», ставало, повторюю, нашим безпосереднім буттєвим оточенням; ми могли поводитися щодо нього невимушено. Ми були мешканці міста і розуміли, що філософувати, як говорив Сартр, можна вулицями і провулками; ми знали, що таке філософська імпровізація і філософський джаз.

Ми добре зналися на міських спокусах і розвагах; нам була знайома мерехтливість міського буття, смислова невичерпність його глибин, що забороняє зупинитися на будь-якому «останньому» слові. Був у нашому весняному сприйнятті життя й відчутний присмак гіркоти. Маючи справу не стільки з покликом свободи, скільки з її онтологією, ми гостро відчували і її реальні межі: її вразливість, її приреченість. Чи треба пояснювати, що втілення свободи в радянському місті кінця 1960-х — початку 1970-х років мало свої межі? Однак головне для нас полягало тоді не в соціально-політичному боці справи: досвід недавнього (як на той час) минулого і тодішнього теперішнього з усіма його замовчуваними, але відчутними аспектами робив нас особливо сприйнятливими до непевності, вразливості, приреченості людського існування загалом. У трагізмі життя вбачалася запорака його автентичності, його внутрішньої правди: Ромео, Джульєтта — і темрява! «Усе прекрасне — ефемерне», — ці слова Маленького Принца, героя одного з ключових текстів наших 60-х, чудово, на мій погляд, передають згадану приховану, але важливу тональність тодішнього життєставлення.

Утім, світ лишався для нас радісним і безмежно привабливим, він по-весняному розгортався на захід і на схід, на північ і південь. Сонце далеких обривів вабило нас, і відчуття непозбутнього трагізму лише підсилювало захват перед буттям. До того ж у нашій юній свідомості маячив, дарма що рідко поставав з належною виразністю, благословенний «царський шлях» узгодження приреченості і свободи, трагізму і радісного ствердження життя — і то був шлях любові, любовної самоприсвяти. Шлях, треба сказати, еретичний з погляду не стільки офіційної ідеології, скільки глибинних засад того «діяльнісно-практичного» світорозуміння, на якому наполювали наші наставники і старші товариші.

Мушу зізнатися: говорити про все це мені дуже складно — немов вибудовуєш зі стандартних блоків-слів щось таке, що за своєю природою є і має залишатися не артикульованим і недоторканим. Але без такої невдячної праці неможливо, я певен, зрозуміти внутрішню суть того імпульсу, який єднав нас тоді і формував нашу духовну та філософську ідентичність. Так, ми були закохані — закохані в життя з його нескінченними пригодами, закохані в місто, що стало простором нашого спілкування, в історію і географію людської культури, а трішечки і один в одного; невловимий наліт еротики оповивав наші стосунки. При цьому ми, ровесники весни і «дітей-квіток», відчували себе внутрішньо вільними від іманентної примусовості (М. Бахтін сказав би: *нудительности*) буттєвих зв'язків. Світове дійство поставало перед нами радше як видовище, і ми, підготовлені ще й засвоєною нами есхатологією марксизму, рівною мірою були налаштовані як на можливий «кінець усього суцього», так і на те, що справжня історія людства тільки-но починається і наше покоління стоїть біля її джерел.

Ну от. Так, принаймні, здатен описати картину нашого духовного формування я. Хай той, хто бачить цю картину інакше, опише її у свій спосіб — від цього тільки виграє справа нашої спільної пам'яті.

Що ж визначало особливість нашого ставлення до філософії? Як я вже казав, загалом у тодішньому київському філософському середовищі переважало достатньо серйозне, вдумливе ставлення до нашого спільного покликання і фаху. Цю відданість філософії цілком поділяли зі старшими колегами і ми: потрапивши на факультет (що було тоді зовсім не просто) і не поткнувшись при цьому в комсомольські працівники, «наукові комуністи», лектори-пропагандисти абощо, природно було мати вже щось певне за душею, що зумовлювало такий «примхливий» життєвий і професійний вибір.

Тож не дивно, що починаючи буквально з перших наших тодішніх зустрічей, неодмінним зачином філософування виявилася для нас, відповідно до класичних взірців, сама філософія, її сутність та роль у людському житті. Власне такі зустрічі «*pro philosophia*» для декого з нас (на жаль, не для автора цих рядків) розпочалися задовго до вступу на факультет, зокрема, у

Філософській студії старшокласників, очолюваній А. Канарським іще тієї пори, коли сам він був студентом-п'ятикурсником, а потім асистентом кафедри етики, естетики та логіки. Активними учасниками студійних занять були Роман Ленчовський, Тетяна Чайка, Євген Бистрицький, Віталій Драбкін, Анатолій Пипич, Святослав Добровольський та ін. Згодом комусь із них пощастило стати студентом-філософом, комусь ні; палка любов до філософії, що поєднувала їх уже в ті ранні роки, пізніше визначила творчу атмосферу діяльності факультетського гуртка естетики, керівником якого також став Анатолій Канарський. Членом цього гуртка був уже і я — щоправда, не вельми активним; пам'ятаю, як до зошита зі списком гуртківців моє прізвище дописала староста гуртка, блискуча студентка, учениця Канарського Тетяна Чайка. Окрім мене, з числа студентів нашого курсу на гурток ходили Костянтин Жоль (він одразу став одним із провідних гуртківців — до речі, запеклим сперечальником), Владислав Нестеренко (незрячий, він завдяки своїй наполегливості був одним із найбільш начитаних студентів на курсі, а про його фантастичну вдумливість годі й говорити), Євгенія Босенко, Валентина Андріанова... Згодом до нас приєднався студент істфаку Віктор Мейзерський — талановитий, іронічний, з тонкою душею юний поет-одесит, без участі якого неможливо уявити наше тодішнє спілкування. Його, як і Слави Нестеренка, як і Слави Добровольського, вже немає на цьому світі із нами...

Були, звичайно, в наші часи на факультеті й інші гуртки — зокрема, гурток історії філософії під проводом Михайла Булатова; були чудові студенти, що потім стали видатними науковцями, — Іван Бойченко, Анатолій Лой... У кожного формувалася своя проблематика, свій шлях у житті та професійній діяльності, я вже не кажу про індивідуальні особливості сприйняття світу. Я, крий Боже, нічого не хочу нівелювати, нікому не прагну нав'язувати власне бачення тодішньої ситуації і стосунків у київській філософській спільноті. Просто я *знаю*, що той поділ, той злам, про який я тут веду мову, мав-таки місце в реальності — хоч би там що існувало в ній окрім цього. Філософію і власний стосунок до неї ми й наші старші товариші теж розуміли по-різному. І я впевнений, що ця відмінність, як будь-яка жива частка людського мисленневого досвіду, заслуговує на увагу.

Звісна річ, стосовно окремих персоналій у зазначеному аспекті можна сперечатися довго. Так, при всьому дружньому характері стосунків, які пов'язували нас з Віталієм Табачковським, і незважаючи на нашу вікову близькість, концептуально, на мій погляд, Віталій був значно ближчим до кола наших попередників. Недаремно він і сам убачав у цьому колі свою духовну батьківщину і так проникливо писав про київських філософів-шестидесятників, водночас вважаючи за краще «не перетинатися» з ідеями і міркуваннями представників молодшої філософської генерації (навіть

там, де це, здавалось би, напрошувалося саме собою, як-от стосовно проблематики світовідношення тощо).

А от контакт із Булатовим і Канарським, дарма що обидва були людьми явно старшого покоління, саме у філософському плані був у нас від самого початку значно більш безпосереднім. Мені навіть здається, що саме через це, тобто через пряму, нічим не опосередковану релевантність їхніх суджень для нас наше ставлення до них як до вчителів було таким трепетним: сама життєвість відношення «учитель—учень» тут базувалася на відчутті належності до спільної парадигми (якщо вжити це на сьогодні вже стерте слово) філософування.

Загалом, однак, про позицію наших попередників (позицію, що її не без підстав вважають визначальною для «Київської філософської школи» і яку ми у нашому колі дедалі виразніше відчували як чужу для себе), під наміченим кутом зору я передусім сказав би таке. Попри всі відмінності у конкретних підходах і предметі переважного теоретичного зацікавлення, людям, що поділяли таку позицію, принципово важливо було перебувати *всередині* певного (концептуально оформленого) способу філософського світобачення — бути, так би мовити, його безпосередніми, повноважними і відповідальними представниками. Людина відчувала потребу спиратися у власних пошуках на певний апарат цілісного осмислення буття — відповідно до характеру цього апарату вона й визначала свою філософську ідентичність, взагалі усвідомлювала себе філософом. Природно, що такою концептуальною основою для всієї київської філософської спільноти у певний період часу не могло бути ніщо інше, окрім марксизму — звичайно ж, не отого догматизованого, на сторожі якого стояв невсипущий ЦК, а творчого, гуманістичного, розгорнутого в бік «світоглядної культури» і «практично духовного освоєння світу»... В такому розумінні і Вадим Іванов, і Олександр Яценко, і Анатолій Канарський були, безперечно, марксистами, причому марксистами щирими, готовими відстоювати — ні, звісно, не букву, але самий дух марксизму, як вони його розуміли, його соціально-діяльнісний іманентизм.

Утім, у контексті нашого розгляду важливішим є самий тип філософської самоідентифікації: виходячи з певного концептуально визначеного філософського погляду на світ як з уже наявного надбання, відчувати себе його *продовжувачами*, що, згідно з відомим висловом Бернарда Шартрського, «стоять на плечах» своїх попередників і відповідають за автентичність розвитку розпочатої цими попередниками справи.

Під цим кутом зору, міжгенераційна відмінність, про яку йдеться, полягала не просто в тому, що у нас відчуття такого прямого наступництва не було. Істотнішим є те, що ми його, зрештою, і не шукали.

Ровесники і свідки великого оновлення життя, ми гостро відчували *стан початку*; про «проблему початку» ми попервах міркували за Гегелем,

але найбільше вабила нас сама ситуація перебування у просторі, де не обов'язково триматися найжджених колій, де все уявляється можливим і перед допитливим поглядом «початківця» один за одним відкриваються ще незвідані шляхи думки. Свого часу В. Біблер говорив про онтологічний стан твору культури — «за мить до створення світу»; не знаю, можливо, в цікавості московського дослідника до таких сюжетів теж якимось чином відгукнулася привабливість згаданої ситуації, добре відома тим, хто починав або продовжував свій духовний розвиток у 60-ті роки минулого сторіччя. Так чи інакше, гравітація «початку» позбавляла конкретний вихід за його межі рис тривіальності. Принаймні, я не бачив у своїх друзів та однолітків (на відміну від представників пізніших філософських генерацій) стійкого прагнення надолужити втрату внутрішньої марксистської ідентичності якоюсь іншою, забарвленою такою ж монологічною серйозністю, — стати, скажімо, «стовідсотковими» шелінгянцями, ніцшеанцями або лосєвцями. Ні, такого не було; була зачарованість мерехтінням філософського Всесвіту, який поступово окреслювався перед нами, і була вибіркова любов-цікавість до тих або до інших його аспектів, позначених іменами Шелінга, Ніцше, Лосєва, Паскаля, Ляйбніца... Ця любов-цікавість не вимагала від нас, як-то кажуть, «увійти в шкіру» певного конкретного персонажу світової філософської драми; процедурою, яку вона передбачала, було аж ніяк не ототожнення, а проникливе *зовнішнє* споглядання. Зовнішнє — але не поверхове; тут я маю рішуче відмежувати той тип ставлення до філософії, специфіку якого оце намагаюся з'ясувати (зокрема, і для себе самого), від поширеної сьогодні суто естетської всеїдності. Як я вже казав, загалом ми сприймали філософію дуже серйозно: ми шукали в ній не наступництва, ми шукали спасіння. Спасіння передусім для того весняного світу, що, наче квітка, розкривався тоді перед нами.

Пишучи ці рядки, я раз у раз звертаюся думкою до давніх, але пам'ятних епізодів нашого дружнього спілкування з Костею Жолем, з Вітею Мейзерським: чи не зраджую я, бува, дух того спілкування — те, що нас тоді єдило? Дуже можливо, що й зраджую: так, шойно наведені слова про світ-квітку я в нашому тодішньому товаристві безперечно залишив би при собі. Не тільки через те, що все стосовно квіток та інших вишуканих речей Вітя, поза сумнівом, висловив би краще за мене, а й тому, що стосунки наші взагалі були далекі від сентиментальності — і це м'яко кажучи. Зате дружня відвертість цінувалася високо.

Досі я напрочуд добре пам'ятаю довгі опівнічні посиденьки нашої добірної курсової компанії, незмінним заводієм якої був Костя Жоль. Пам'ятаю захопливе почуття єднання у спільній правоті, суть якої є такою простою, такою невловимою. Та ж чи не про це казав невідомий нам тоді Левінас: віддати життя за Невидиме — «це і є метафізика»? [Левінас, 2000: с. 75].

...Стояла на столі чергова батарея міцного, зі стіни в помаранчово-чорному ореолі суворо поглядав на нас намальований Костею портрет Михайла Булгакова, безвідмовний «Юпітер» доносив до наших не те щоб надто тверезих душ голос, який ми воліли чути знову і знову:

*Посмотрите — вот он
Без страховки идет!...*

Так і ми видавалися собі трохи канатохідцями, що йдуть без страховки. Точніше — зробили над прірвою свій перший крок...

...Як уже зазначалося, ставлення до філософської спадщини, *філософських ідей*, яке формувалося у нас тоді, від початку різнилося від бажання із чимось свої погляди беззастережно ототожнити, а з чимось рішуче розмежуватися. Відтак, принципово неможливою річчю ставала для нас «боротьба ідей», так само як і сподівання, справді, на «страховку» з боку хоч би якихось «своїх». *Ідеї*, нагадаю, сприймалися нами, власне, як предмет споглядання, причому споглядання не суто естетичного, а вже радше магічного, такого, що схоплює ту чи іншу з них у співвимірному їй (і в цьому сенсі, що дуже важливо, надемпіричному) буттєвому контексті.

Прошу взяти до уваги неординарність, ба навіть парадоксальність і — водночас — метафізичну вкоріненість, про яку ми тоді, по суті, й не здогадувалися, такого способу бачення «світу ідей». Менш за все нас захоплювало примітивне матеріалістичне міркування про зумовленість людських «ідей» (себто тих чи тих випадкових вражень, уявлень, смаків, бажань, думок) певними об'єктивними обставинами. *Ідея* поставала для нас, читачів і шанувальників Гегеля, як мислення, що мислить самого себе і власну буттєвість, іншими словами — як духовно-універсалізаційне начало буття. Але якщо стояти на цьому — як узагалі можна *споглядати* ідеї? Адже для споглядання конститутивним є те, що воно покладає свій предмет у зовнішньому щодо нього просторі, у такий спосіб утверджуючи його (цього свого предмета) особливість, окремішність, невсеохопність. Споглядати ми можемо те, поруч із чим існує ще щось, — отож, як можна споглядати те, чим охоплюється буття загалом? Як можна споглядати спосіб духовного породження людського світу в цілому?

А проте ми усе це *споглядаємо*. Ми споглядали початки і кінці різноманітних ідей в обрядах свого власного (тоді ще вкрай обмеженого, але тим більш переконливого і яскравого) життєвого досвіду, у творах мистецтва (чого варта хоча б «ідея» Родіона Раскольнікова, про яку в 70-ті роки минулого сторіччя була сила-силенна літератури), у плині історичних подій, що дедалі більшою мірою змушували замислюватися над собою.

І ми споглядали ідеї — вчилися їх споглядати — в історії самої філософії, багатоаспектність якої вже призвичаювали нас шанувати наші університетські вчителі. Взірцями тут для нас від початку були Платон в інтерпретації Лосева, Шелінг, естетика самого Гегеля. На гуртку естетики

ми завзято цитували Лосева: «ідея — це те, що видно»; звідси з неминучістю випливало, що ідей, кажучи загалом, має бути багато — як античних богів, як прекрасних статуй, як щасливих осянянь у житті кожного з нас. У кожній з таких ідей втілений той чи інший всеохопливий погляд на світ, кожна з них витворює свій цілісний Всесвіт, кожна є єдиною — і, разом з тим, сприймається й існує лише у (внутрішньо неможливному) поєднанні з іншими, з усіма іншими! Тож до згаданих вище Платона та Шелінга у нашій філософській уяві з часом долучалися Плотин, Ляйбніц... Думка, що стає предметом споглядання, необхідність, що переливається у свободу, всезагальність, втілена в особливості (особистості?), межа, що вможливорює нескінченність, сенс, який, не зраджуючи себе, дістає завершення в міфі, — в усьому цьому нам вчувалася якась інтрижлива таємниця, якийсь заклик до пошуку нових філософських земель. Як трапляється, що неможливе стає неминучим?..

Дуже не хотілося б втратити Аріаднину нитку пам'яті-певності: чи справді в зазначеному, умовно кажучи, «шелінгівсько-лосевському» (а також і плотинівському, і ляйбніцівському, хоча це з'ясувалося згодом) смислового топосі приховувалося тоді для нас щось загальнопривабливе, попри всю розбіжність наших індивідуальних зацікавлень та уподобань?..

Як можлива логіка естетики? — так формулювала тему свого дослідження тоді ще третьокурсниця Тетяна Чайка³. Формулювання начебто типово гегельянське, що повертає до спроб з'ясувати «внутрішню логіку» розвитку естетичної думки. Проте справжня інтенція авторки була спрямована у бік чи не протилежний — показати, як логічні конструкції у свідомості, що теоретизує, набувають естетичного, а по суті, якщо не лякатися слів, магічного способу просторового оприявнення і дії, постають тими самими «мисленневими статуями», про які на підставі аналізу платонічних текстів розмірковував шанований нами О. Лосев. (Утім, уже пам'ятна, певно, всім гуртківцям-естетикам проблема «пластичних основ» античного світоспоглядання, що ми її постійно обговорювали, впритул підводила до роздумів у цьому напрямі). Чудесний (мета)простір, кожен квант якого просякнутий раціональністю, логікою — але логікою не диктаторською, нав'язливою, а, так би мовити, самою речовиною логіки, речовиною пластичною, ритмічною, здатною породжувати щоразу несподівані фігури, складати несподівані гармонії, — і, отже, простір свободи від логіки, простір *дива!* Не думаю, що на засіданнях нашого гуртка ми вже й перебували в такому метапросторі, але те, що його візія, візія здебільшого невиразна, майже не висловлена, якоюсь мірою все ж надихала нас тоді, — це, наважуся стверджувати, факт.

³ Див.: [Чайка, 1969; Чайка, 1969: с. 113—118].

Філософська думка, ідея, сприйнята не як безпосереднє «керівництво до дії» (чули ми, втім, і таке; «*i дію*», — у такий фантастичний спосіб пояснював сенс терміна «ідея» сам Канарський), а як предмет споглядання, обов'язково передбачає ту чи іншу форму рефлексії, ту чи іншу можливість оповіді про себе. Оповіді, що — тут важливі обидва наступні моменти, — по-перше, ведеться з принципово зовнішньої позиції (оповідь «про»), а по-друге, у самій цій своїй дистанційованості підхоплює внутрішнє саморозкриття даного ідеального утворення, каналізує пропонувану ним «мову всезагального» у річище певного нарративу, здатного втримати її смисловий потенціал. Природно, що, розглядаючи ту чи іншу філософську ідею в її загальнокультурному контексті, в контексті конкретного існування людини, процесів художньої творчості або ж навіть в оточенні інших філософських ідей, ми не можемо обмежуватися її власним способом самоусвідомлення, її власною іманентною мовою. Водночас, якщо ми не хочемо втрачати свою інтелектуальну здобич, нам не слід забувати, що перед нами усе ж ідея, монада, згусток всеосяжної думки, зосереджена в собі нескінченність, кожне слово *про* яку несе особливе смислове навантаження. Саме на цьому рубежі філософія, за нашим тодішнім переконанням, висуває, як і вчив Платон, потребу в *міфі*, в його мудрій золотій нитці. Переважно в такому аспекті міф тоді, принаймні так мені пам'ятається, нас і цікавив — не в розхожій, як на сьогодні, іпостасі універсального замітника істини, осердя національної чи будь-якої іншої ідеології, а як своєрідне «філософське потойбіччя», надраціональна оповідь, що вможливорює фантастичну прозорість буття, доступ до його потаємних стихій. Далекі від романтичної патетики, у цьому пункті ми виявилися дуже сприйнятливими до обстоюваного романтиками взаємозближення міфу і чарівної казки, чарівної казки — і міфу.

А втім, ніякого «схилання перед архаїкою» в такому нашому налаштуванні не було. Я вже казав, що в філософії ми шукали нових земель; більше, ніж міфи і казки, моїх філософських однолітків захоплював той *незвіданий тип реальності*, присутність якого ставала дедалі відчутнішою у світі. Цей тип реальності вочевидь виходив за межі компетенції наявних концептуальних засобів (передусім — усюдисущої на той час суб'єкт-об'єктної дихотомії), вочевидь вимагав для свого усвідомлення якоїсь нової філософської мови. Якщо вона, ця нова мова, повертала до вжитку втрачені поверховим раціоналізмом терени міфу і чарівної казки — тим цікавіше; у принциповому плані це можна було віднести на рахунок звичаєної діалектичної «спіралі пізнання».

Взірці та прототипи такої нової мови ми шукали в маргінальних, як на той час, філософських та художніх текстах. За найавторитетніший дороговказ тут здебільшого правив Ніцше; не залишалися поза увагою й німецькі романтики, і Достоевський, Мелвіл (чий «Білий Кит» став на

певний час у нашому середовищі культовою книгою), Едгар По, Сьорен Кіркегор, Блез Паскаль...

Окрилені новими культурними обр'яями, творчими можливостями і, головне, своїми фаховими інтуїціями, філософи нашої доби й самі охоче практикували незвичні жанрові форми, інколи на межі з художнім словом: у моду входили філософські есеї, притчі, казки. Авжеж, це не було простою популяризацією якихось готових ідей; у такий спосіб заявляла про себе нагальна потреба пошуку адекватних засобів опрацювання нових смислових реалій, що відкривалися перед нами. У Москві до такого літературного експериментаторства вдавалися і Евальд Ільєнков, і Генріх Батищев, і Микола Трубников, і Еріх Соловйов; у Києві, серед своїх друзів і ровесників, я би першою чергою назвав Костянтина Жоля.

Людина талановита і вольова, Костя буквально з перших годин існування нашого курсу (пам'ятаю наш від'їзд від жовтого корпусу університету на вантажівці до «колгоспу» і Костю, який, хитро примружившись, з поглядом досвідченого вундеркінда пояснював майбутнім однокашникам, що філософувати — це не горіхи лущити) виявився своєрідним центром кристалізації курсового «філософського товариства». Маючи чітке логічне мислення і чудову ерудицію, Костя водночас відрізнявся неабияким почуттям стилю і творчими здібностями. Сьогодні на його рахунок вже певно десятків зо два захопливих книжок з різних галузей філософського знання; є й спроби у жанрі *fantasy*⁴. Перша чи одна з перших його доповідей на булатовському гуртку історії філософії була, якщо не помиляюся, присвячена саме співвідношенню філософії і міфології. Відверто кажучи, нині, крізь усі нашарування чутого-перечутого впродовж життя з цієї тривкої теми, мені вже важко пригадати конкретну суть тодішнього обговорення. Єдине, що можу сказати з певністю, — в тому, що Шелінгову й наступні філософії міфології XIX–XX сторіч ми від початку були налаштовані сприймати не як прояв обскурантизму, а як серію інтрижливих спроб пробитися до нових обр'їв розуміння прихованих важелів людської свідомості й буття, Костіна роль була незамінною. Та й узагалі, той новий *смак філософії*, якого вона — раз і назавжди! — набула для нас тоді, я собі без Костіного впливу не уявляю.

Те саме я маю сказати і про іншого учасника наших тодішніх філософських мандрів Романа Ленчовського, нині відомого київського соціолога. Людина, далека від Жоля та його найближчого оточення не лише за стилем життя, а й за характером своєї, скажу так, філософської поведінки, Роман так само був відданий філософії, так само палко відстоював свої

⁴ Хотілося б назвати принаймні такі його твори: «Философия для любознательных»; «Введение в современную символическую логику»; «Под знаком вечности» (див.: [Жоль, 1993, 2000, 2010]).

погляди. Зближувало Романа з Костею у моєму розумінні ще й те, що обидва були активними виразниками того «стереоскопічного» бачення філософських змістів, про яке, власне, на цих сторінках і йдеться і яке я вважаю певною мірою спільним надбанням генерації тодішніх київських філософів-початківців.

Проте ракурс цього бачення у Романа був особливий. «Ідейну» проблематику Роман здебільшого розглядає — причому робить це завжди переконливо, заражаючи своїм баченням інших — в її соціально-політичному контексті, вираженому в конкретних, словесно артикульованих людських діях і стосунках. Слово *pro* ідею для нього — не слово міфу, не слово установчого наративу; це слово того, хто намагається цю ідею втілити у міжлюдській реальності. Набагато краще за всіх нас знаючи Маркса, Роман надав такому типові соціально-філософській рефлексії справді онтологічної глибини та напруги. Разом із тим зазначений ракурс уможливив для нього зручну вихідну позицію і для аналізу принципів засад людського ставлення до світу загалом, або — це слово тільки-но починало тоді входити в обіг — *людського світовідношення*. Що станеться, якщо людина зробить ту чи ту всезагальну ідею, те чи те переконання, ту чи ту метафізичну або етичну теорію визначальною основою свого особистого ставлення до світу, до конкретної і впертої життєвої реальності, котра, як відомо, не поділяється на розум без остачі? Які взагалі сутнісні різновиди світовідношення існують? Такі питання, що виходили далеко за межі узвичаєного в тодішній радянській філософії і, зокрема, у працях визнаних представників «Київської філософської школи» «світоглядного аналізу», вперше, здається, сформулював у тодішньому нашому середовищі саме Роман Ленчовський; згодом вони стали предметом уваги низки вітчизняних філософів, серед яких В. Табачковський, В. Личковах, а також і автор цих рядків.

Власне про себе як причетного до «молодої генерації» 70-х років мушу сказати, що особливо відчуваю відгомін тодішніх наших спільних умонастроїв у тій проблемній гостроті, яку вже впродовж кількох десятиліть зберігають для мене рух думки за траєкторією «діяльність—культура—етика», а також тема Іншого. Адже побачити перед собою Іншого — хіба це не та сама парадоксальна ситуація зустрічі із нескінченною всередині себе істотою, рухомим образом Всесвіту, що раптом постає перед тобою живим і смертним чудом — *особистістю*?

Обидві шойно названі теми і зараз видаються мені невичерпними. Якщо ж Бог або природа приведе захопитися ще чимось — певен, що й звідти простягнеться для мене провідна нитка до тих днів нашої юності, нашої спільної весни. Авжеж, як попереджав Дух в Апокаліпсисі: про першу свою любов забувати не слід.

* * *

Вітчизняна філософська думка останніх десятиріч радянської доби стає сьогодні «законним» предметом дослідження — і предметом доволі привабливим. Цілком природно, що з'являються — і з'являтимуться, сподіваюсь, надалі — розвідки, присвячені київському філософському середовищу тих часів, його окремим представникам. Природно й те, що поступово виробляються й закріплюються якісь узагальнювальні уявлення про це середовище, про ідеї та думки, які домінували в ньому.

Але ж наше філософське життя ніколи не було монологічним! Отож мені й видається незайвим звернути увагу на те, чому, напевне, так і судилося залишитися в затінку панівних ідей «київської філософської школи» і стандартних її характеристик. Тим паче, що під знаком таких альтернативних для тодішнього Києва (яким він бачиться сьогодні) філософських пошуків пройшла юність моя і моїх дорогих друзів.

Так, по суті, те, про що я вів мову на попередніх сторінках, — свого роду проект-привид. За своєю суттю він, цей проект, вочевидь і не міг бути реалізований: поза усім іншим, ми були надто різними людьми й перебували в надто різних обставинах, аби справді витворити щось спільне. «Київські 70-ті як нереалізований проект» — назва претензійна, але хто сказав, що майбутнє, яке залишилося в нашому минулому, не заслуговує на згадку?

...Ніколи не зайве згадати, як ушнуровували, вирушаючи в дорогу, свої філософські черевики твої вчителі. Щиро кажучи, незамінними вчителями були для мене не тільки Булатов або Канарський, а й мої ровесники, ті, хто перебував поруч зі мною. Ті, кому присвячений цей нарис. І нехай встигли ми загалом ледь трохи. Як там у нашого барда:

*И сегодня другой
Без страховки идет,
Тонкий шнур под ногой —
Упадет, пропадет!
Вправо, влево наклон —
И его не спасти...
Но зачем-то ему тоже нужно пройти
Четыре четверти пути!*

Чи це вже не актуально?

ДЖЕРЕЛА

Бубер М. Хасидские предания. Первые наставники. — М.: Республика, 1997. — С. 111.

Жоль К.К. Логика: Введение в современную символическую логику: Учеб. пособие для вузов. — К.: Стило, 2000. — 564 с.

Жоль К.К. Под знаком вечности. — 2-е изд., перераб. и расшир. — Каменец-Подольский: Медоборы — 2006, 2010. — 687 с.

- Жоль К.К.* Философия для любознательных : Пропедевтика к философии или предварительное знакомство с основными разделами философского знания. Чтение занимательное и небесполезное для любознательного юношества. — М.: Просвещение, 1993. — 189 с.
- Йолон П.* Павло Копнін та українська філософська думка // Філософська думка. — 2009. — № 3. — С. 67.
- Конверський А.Є.* Вступ // Генеза філософських студій у Київському університеті. 2-е видання. Монографія / авт. колектив: Л.В.Губерський, А.Є.Конверський, І.В.Бичко, І.В.Огородник та ін. — К., 2010. — С. 7.
- Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 75.
- Табачковський В.* У пошуках невтраченого часу: (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 300 с.
- Чайка Т.О.* Єдність естетичного і логічного в методі естетики як науки // Етика і естетика: Міжвідомч. наук. зб. — Вип. 5. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1969. — С. 113—118.
- Чайка Т.А.* О возможности науки об эстетическом как логики // Проблемы философии и социологии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969.

Віктор Малахов — доктор філософських наук, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики. Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ. Царина наукових інтересів — етика, філософія діалогу.
