
*Віктор
Козловський*

«КИЇВСЬКА ШКОЛА» ПЕРЕКОДУВАЛА РАДЯНСЬКИЙ ДОГМАТИЧНИЙ МАРКСИЗМ-ЛЕНІНІЗМ»

Мабуть, те явище, що певним чином можна позначити як «школу» (чи радше «коло», «осередок»), з'являється за часів П. Копніна, тобто десь у середині 1960-х років. Треба пам'ятати, що саме в київський період Копнін оприлюднив головні свої праці, такі як «Гипотеза и познание действительности» (1962), «Идея как форма мышления» (1963), «Логические основы науки» (1969) та ін. У Києві була написана його підсумкова книжка «Философские идеи В.И.Ленина и логика» (1969), що вийшла друком уже в Москві і, як відомо, викликала ідеологічний осуд з боку партійного керівництва. Здається, саме в одній із цих книжок Копнін пише про світогляд (науковий, звичайно), підкреслюючи його відмінність від наукової картини світу. Але треба пам'ятати, що найбільшого розвитку так звана Київська школа зазнала пізніше, у 1970–1980-х роках. І це було пов'язано з новими методологічними ідеями, які ще раніше почали розробляти як Копнін (до свого переїзду до Москви 1968 року), так і ті молоді співробітники Інституту філософії (це і М. Попович, і С. Кримський, і П. Йолон, і А. Артюх, і Є. Ледніков та ін.), які за підтримки старшого колеги спробували дещо відійти від кондової проблематики діалектичного та історичного матеріалізму, сфокусувавшись на розробці методологічних проблем сучасної науки (зокрема природничих наук, теорії систем, кібернетики). Як на мене, цей «дрейф» від діаматовських берегів певною мірою їм удався.

© В. КОЗЛОВСЬКИЙ,
2015

На початку 1970-х років з'являється так званий світоглядний напрям філософування. При цьому треба зважати на те, що за радянських часів у царині суспільних наук (а це не лише філософія, а й економічні науки, історичні дисципліни тощо) терміном «школа» ніхто офіційно не послуговувався. На офіційному рівні не можна було застосувати такі «маркери», оскільки всі радянські філософи, економісти та історики, так би мовити, *a priori* належали до однієї традиції (школи) — марксистсько-ленінської — з єдиною діалектико-матеріалістичною методологією пізнання природи, суспільства, людини тощо. Ситуація змінюється лише наприкінці радянської доби, тобто у 1980-х роках, коли починають вельми обережно застосовувати термін «школа» для позначення тих філософських осередків, що вирізнялись якимись особливими рисами, проблематикою, концептуальною мовою тощо. Саме в цей час починають лунати голоси (знову-таки неофіційно) про існування якихось там «шкіл» — Київської, Тартуської, Тбіліської, Московської та ін. Але й тоді така номінація не могла якимось чином радикально змінити вектор приналежності будь-якого радянського філософа чи філософського осередку до «єдино правильного» марксистсько-ленінського вчення.

Була і ще одна примітна інновація — розгортання історичних досліджень вітчизняної філософської думки. Маємо на увазі відродження зацікавленості до філософських здобутків Київської Русі, Києво-Могилянської академії. Свідченням цього є видання творів Г. Сковороди, Ф. Прокоповича та ін. Добре пам'ятаю чудову монографію В. Нічик «Феофан Прокопович» (1977). З'явилась також вельми нова, як для радянських часів, тематика — вивчення такого явища, як українська філософія. Здається, перші статті, а пізніше і монографії з цієї тематики вийшли друком ще в 1960–1970-х роках завдяки зусиллям дослідників Інституту філософії, де провідна роль належала В. Горському.

Якщо йдеться про 1960-ті роки, коли в центрі уваги перебували методологічні проблеми наукового пізнання, то головні впливи, як на мене, на київське філософське середовище справляли неопозитивізм, критичний раціоналізм К. Попера, певні елементи аналітичної філософії і філософії мови. Щодо «світоглядної функції діалектичного матеріалізму» (здається, такою була назва однієї з програмних статей В. Шинкарука та В. Іванова, в якій була «легітимована» ця «функція»), то тут пальму першості міцно тримала класична німецька філософія, особливо гегелівська філософія; меншої ваги надавали Канту і зовсім незначну роль відігравали ідеї Фіхте і Шелінга. Певною мірою вплив на «світоглядну парадигму» справляли ідеї Л. Фюрбаха. Але головним чинником став своєрідно витлумачений марксизм, зокрема, ті Марксові тексти (особливого значення мали «До критики гегелівської філософії права» (1843), «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «Німецька ідеологія» (1845), «Тези про Фюрбаха» (1845), «Економічні рукописи 1857–1859 років»), в яких було заторкнuto не лише еко-

номічні чи суто ідеологічні питання, а й так звані гуманістичні. Зазначимо, що «Економічні рукописи 1857—1859 років» (власне, не всі рукописи, які є суто економічною розвідкою, щоправда, зі значними ідеологічними «доважками», а лише «Вступ») відіграли неабияку роль у формуванні світоглядного напрямку філософування, оскільки саме в цьому манускрипті є згадка про так зване «практично-духовне освоєння світу». Ось це знамените місце (мовою оригіналу): «Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet, einer Weise, die verschieden ist von der künstlerisch-, religiös-, praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt» (MEW, Bd. 13, S. 632—633). Як бачимо, Маркс відрізняє художнє, релігійне і практично-духовне освоєння світу від теоретичного його пізнання. Щоправда, автор «Капіталу» не деталізує, в чому полягає ця відмінність, хоча певною мірою про це у нього йдеться, коли він пише про те, що під час пізнання предмет постає «в голові як мисленнєве ціле». Відсутність якоїсь концептуальної визначеності щодо практично-духовного уможливила досить вільні інтерпретації цього сюжету. Власне В. Шинкарук запропонував одну з таких вельми вдалих і методологічно ефективних інтерпретацій, а саме, для нього практично-духовне освоєння світу постало як особлива форма людської свідомості (самосвідомості) — світогляд, який, на його думку, потрібно відрізнити від інших духовних форм, зокрема, наукового пізнання та ідеології. До речі, останню тезу (щодо ідеології) Шинкарук виголошував на своїх лекціях, які я слухав під час навчання в університеті. Пам'ятаю, Шинкарук читав нам, студентам 5-го курсу, невеличкий спецкурс, який стосувався світоглядної проблематики. Мені особливо запам'ятались ті сюжети лекцій, де Шинкарук аналізував темпоральні аспекти світогляду. Під час своєї тривалої роботи в Інституті філософії, у відділі В. Іванова, я переконався у плідності світоглядного напрямку філософування. Власне моя дисертація, присвячена конституюванню культурних сенсів, спиралась на методологічні засади «світоглядної парадигми».

Треба згадати ще одну Марксову ідею, що стала засадовою для світоглядного напрямку, — «світ людини». Відомо, що Маркс дуже стисло з цього приводу писав таке (мовою оригіналу): «Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät» (MEW, Bd. 1, S. 378). Ця теза міститься у ранній праці Маркса «До критики гегелівської філософії права. Вступ». Цій ідеї Маркса радянські філософи зазвичай не надавали особливого значення, хоча це місце частенько цитували, щоправда, дещо в іншому сенсі — світові людини надавали значення суспільства, держави, а не якогось своєрідного виміру *людського* світу. Шинкарук вельми оригінально зробив наголос саме на *людськості* цього світу, що передбачало, що світ має іншу смислову конструкцію, ніж суспільно-політичне його структурування на базис та надбудову, суспільні класи, поділ суспільної праці тощо. Крім того, кий-

ський дослідник вдало поєднав ідею «світу людини» з ідеєю практично-духовного освоєння цього світу. Для київського філософа світогляд постав як базовий спосіб ставлення людини до світу (або, як зазначав Шинкарук, світовідношення). Врешті з'явилась доволі цікава філософська конструкція, що досить швидко отримала популярність, оскільки виявила свою концептуальну ефективність у різноманітних за своїм спрямуванням дослідженнях і філософських дисциплінах — етиці, естетиці, філософії науки, історії філософії, соціальній філософії та ін.

Як на мене, центральними для цього напрямку були такі теми: дослідження «світу людини»; виявлення рівнів світогляду; історична типологія світоглядів; визначення особливої ролі практики (яка має вимір як «чуттєвої безпосередності», так і універсальності — дещо дивна конструкція, яка попри це дала змогу по-іншому поглянути на проблематику діалектичного та історичного матеріалізму), її відмінності від інших форм діяльності; визнання культури як способу людського буття в світі, де важливими є як предметні, так і смислові виміри; з'ясування того, що викладання філософських дисциплін у Києво-Могилянській академії впродовж усієї її історії (XVII—XVIII ст.) цілковито орієнтувалося на європейську академічну традицію. Видання текстів Ф. Прокоповича це переконливо підтверджувало. В. Горський зосередив свою увагу на виявленні особливостей історико-філософського дослідження. Так, його монографія «Историко-философское истолкование текста» (1981) свого часу користувалась великою популярністю.

Слід зазначити, що це далеко не всі ідейні надбання, які стали засадовими для «Київської школи». Оригінальні ідеї були сформульовані представниками інших напрямків філософування — методології наукового пізнання, соціального пізнання, філософських питань природознавства, екологічної проблематики та ін.

Всередині «Київської школи» (і знову наголошую — це не слід сприймати як щось інституційно оформлене) можна виокремити кілька напрямків — методологічний, з особливою увагою до наукового пізнання, категорійної структури наукової теорії, філософії мови; світоглядне дослідження практики, діяльності, людини та її світу, культури, мистецтва, моралі, інтросуб'єктивності досвіду; дослідження історії вітчизняного філософування (Київська Русь, Києво-Могилянська академія, українська філософія). Безперечно, всі ці напрямки очолювали талановиті постаті — В. Шинкарук, В. Іванов, М. Попович, С. Кримський, М. Злотіна, В. Горський, А. Артюх, Є. Ледніков, В. Нічик, М. Булатов, П. Йолон, І. Бичко, С. Васильєв, В. Табачковський, О. Яценко, І. Молчанов, В. Мазепа, В. Чорноволенко, М. Тарасенко, Н. Депенчук, Є. Причепій, В. Лук'янець та ін.

Мабуть, представники світоглядної парадигми мало враховували здобутки сучасної європейської філософії. Певною мірою це було зумовлено ідеологічними моментами. Хоча попри такі обмеження праці В.Табачковського демонстрували вміння плідно застосовувати ідеї сучасної євро-

пейської філософії, зокрема, концептуальні розробки представників персоналізму, екзистенціалізму, герменевтики, феноменології та ін. Ситуація змінюється в 1980-х роках, коли суттєво розширюється палітра тих сучасних філософських течій, які стають не лише предметом критичного аналізу, а й підґрунтям для власних філософських студій. У цьому річизі рухались представники, так би мовити, «середньої» генерації (маю на увазі за віком, а не за талантом) «Київської школи» — Є. Бистрицький, В. Звіглиць, Є. Андрос, В. Малахов, В. Кузнєцов, В. Загороднюк, І. Бойченко, К. Жоль, А. Ішмуратов, А. Єрмоленко, Б. Парахонський, А. Лой, В. Лях, С. Кошарний, М. Кисельов, В. Крисаченко та ін. Кожний з цих талановитих дослідників на свій кшталт, у межах своєї тематики, тим чи тим чином спирався на надбання «школи», а в разі потреби сміливо розширював горизонти філософування.

Про впливи «Київської школи» важко сказати щось певне, оскільки сучасне філософування розгортається як певна плюралістична варіативність різних течій і напрямків. Тож у нас немає підстав вимагати суголосної підтримки якогось одного чи кількох філософських напрямків. Це й не потрібно. За радянських часів ми вже мали таку одностайність, що, зрештою, «утрамбувало» інтелектуальні пошуки, надавши їм подеколи гротескних форм, оскільки часто-густо під машкарою правовірного марксизму дослідники намагались якимось чином ініціювати нову філософську тематику, нову концептуальну мову. У багатьох випадках це виглядало і сумно, і смішно. Як на мене, представникам «світоглядної парадигми» вдалося запобігти цьому. Тож певною мірою, попри всі можливі критичні стріли, світоглядний напрямок філософування все ще зберігає свій вплив, хоча його масштаби не треба переоцінювати.

Проте більшість ідей цієї школи потребують ґрунтовних досліджень. Як на мене, це перш за все те, що стосується філософії культури, методології історико-філософських досліджень, філософії та методології сучасного наукового пізнання. Ця тематика все ще чекає на своїх зацікавлених дослідників, які б спромоглися підійти до цих питань з позицій сучасної філософії, тобто із залученням сучасної концептуальної мови і різноманітної методології.

З огляду на минулі роки стає зрозуміло, що «Київська школа» певним чином перекодувала радянський догматичний марксизм-ленінізм. Вочевидь ця трансформація не була надто радикальною, революційною. Це було неможливо з огляду на те, що все відбувалось у рамках офіційної академічної інституції, яка за своєю функцією не могла впроваджувати нічого радикального, оскільки мала неабияке ідеологічне «навантаження». Але попри це талановитим київським дослідникам удалося збагатити філософську проблематику, концептуальну мову офіційної радянської філософії. Прикладом такої концептуальної інновації є хоча б упроваджені Шинкаруком такі світоглядні категорії, як віра, надія, любов. Як на ті часи треба було мати сміливість, щоб витлумачити релігійні чесноти (Fides, Spes,

Caritas) як категорії світогляду, до того ж наукового (як у Копніна). З огляду на ідеологічно заангажовані часи цілком зрозуміло, чому Шинкарук змушений був звернутися до такого своєрідного «концептуального паліативу», оскільки науковий світогляд і був саме таким паліативом. Це було потрібно задля збереження тих концептуальних надбань, які увиразнювали цей напрямок філософування.

На мою думку, філософи нової генерації (маю на увазі тих, хто розпочав активну інтелектуальну діяльність у 2000-х роках) мало знають і відповідно недостатньо враховують здобутки так званої Київської школи. Зазвичай сучасні молоді філософи йдуть власними шляхами, спираючись на надбання європейської філософії, різноманітні її напрямки. Хоча певні винятки все ж є, маю на увазі як окремі статті, так і дисертації, присвячені проблематиці «Київської школи», що їх вряди-годи захищають, особливо це стосується вивчення спадку Шинкарука, останнім часом також Кримського та Іванова.

Як на мене, вивчати здобутки «Київської школи» дійсно потрібно, оскільки це — наша філософська спадщина, значення якої для сучасного вітчизняного філософування потребує свого дослідження. Хоч би як ставитися до цієї спадщини (а думки тут справді різні, навіть діаметрально протилежні, особливо різкими оцінками хизуються молоді інтелектуали), але вивчати її корисно і повчально. Зрозуміло, що такі дослідження мусять відбуватися у різних напрямках — і в історичному контексті, і на рівні історії ідей, методологічних, антропологічних студій, філософії культури та ін. Щодо філософії культури, то, як відомо, цей напрямок увійшов до кола студіювання в середині 1980-х років завдяки зусиллям талановитого філософа В. Іванова. До речі, проблематика філософії культури і зараз не залишається поза увагою фахівців цього відділу — Є. Бистрицького, С. Пролеєва, В. Малахова та ін. Можливо, є сенс викладати студентам ідейні надбання «Київської школи». І в цьому питанні не треба чекати якихось офіційних рішень і дозволів, було б на це шире бажання.

Віктор Козловський — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА.
