

ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ

Сергій Пролєєв

ФІЛОСОФСЬКА СПІЛЬНОТА І ЕМАНСИПАЦІЯ МИСЛЕННЯ: ДОСВІД АЛУШТИНСЬКИХ ШКІЛ

Евристичний потенціал і можливості мислення великою мірою пов'язані з інтелектуальною традицією – її змістом, напрацюваннями, сталістю. Кожен крок – продовження попереднього шляху. Водночас кожна спроба мислення – це мислення наново, у відкритій і неупередженій можливості розуміння. Евристичний ефект інтелектуальної традиції полягає якраз у відкритті та примноженні можливостей філософської роботи, а не у створенні своєрідної колії, що наперед визначає подальший рух. Розвинену інтелектуальну традицію можна порівняти з плодючим, сприятливим для зростання свіжої парості ґрунтом, що обіцяє багатий врожай.

Дослідження інтелектуальної традиції

Це, звісно, метафори. А от реальний механізм поступу філософської думки, «секрет» досягнення нею плідних результатів чи причини невдач, дотепер залишається мало дослідженим. Маємо історію філософії, вивчаємо її як даність, яка сталася. Але це здебільшого реєстрація й аналіз здобутих результатів. Як вони постали, яку роль в них зіграли ті чи ті чинники, чи могло – і за яких умов – відбутися інакше, і чим би те «інакше» було змістово – ці питання іноді знаходяться на маргінесі уваги історика філософії. А якщо й розглядаються, то за допомогою вельми примітивних пояснювальних засобів. Дотепер історія думки залишається експозицією «наявного буття», і до того ж історичні результати філософської роботи переважно розглядаються як щось остаточне, що потребує передусім глибокого витлумачення (щонайбільше у зв'язку з «культурно-історичним» контекстом). Безумовно, така оптика необхідна. Але на ній лежить відчутний відбиток музейної справи. Історія філософії як інтелектуальний музей – річ корисна, однак вочевидь недостатня.

Важливо не забувати, що історія – це не просто минуле, а *відкрита позиція існування*. Її переважний модус не стільки «наявне буття», скільки відкрите ще Арістотелем «буття-у-можливості». Історія, позаяк вона має справу з минулим, це передусім передвiщення. Майбутнє не настає саме собою; або якщо воно стихійно настає, то зазвичай буде не кращого ґатунку. Щоб майбутнє було кращим, над ним треба цілеспрямовано працювати – формуючи його проектами, продуманими очікуваннями та бажаннями, конкретними зусиллями, спрямованими на певну перспективу. Ця проєк-

© С. Пролєєв, 2023

тивна робота історика – не менш значуща складова його діяльності, ніж найдопитливіша гуманітарна археологія змісту, особливостей і зв'язків подій та явищ минулого. Причому йдеться не про те, щоб «вивести» майбутнє з минулого як певної детермінації, а щоб відкрити в історії можливості прийдешнього – потенціал для нагальної дії, яка продукує завтрашній день.

У світлі цього покликання історії стає зрозумілим значення традиції. Вона не є силою, що тримає мислення в усталених зразках і силовому полі минулих сенсів. Ні, вона є актуальною силою того, що відбулося й було здобуто, присутньою в наявній дійсності. Це те, що живить і підтримує інтелектуальний пошук сьогодення, надаючи йому опори та нових імпульсів, а не те, що тяжіє над цим пошуком і обмежує його. Історія лише тоді стане плідним дослідженням, коли вона вже є розвинутою і стійкою *пам'яттю*.

Однією зі слабкостей і вад вітчизняної філософії (та й загалом гуманітарної свідомості) є погана історична пам'ять і нехтування традицією. Ми погано пам'ятаємо й мало опікуємося витворенням власної інтелектуальної традиції (у всьому розмаїтті її складових). Зрештою, це зумовлено низьким тоном і майже безладом наявної філософської роботи. Попри наявність деяких інституцій, філософська діяльність у країні нагадує хаотичне мерехтіння окремих вогників – інтелектуальних зусиль, які примхливо десь спалахують, десь згасають. Можна сказати, що українська філософська спільнота існує в доволі умовний спосіб. А відтак і потенціал філософського мислення в наявній українській ситуації використовується мінімально.

Особливо значущою для відтворення та розвитку філософської справи в країні є доля наукової молоді – тієї нової генерації, яка продовжує зусилля та здобутки попередніх поколінь. Без цієї спадковості і водночас евристичного оновлення наукових досліджень про існування філософії можна казати хіба що формально. На сьогодні розрив між інтелектуальними поколіннями став просто таки загрозливим, притік молоді у філософську науку майже припинився. Переважна більшість працюючих нині дослідників належать до поважного віку 50+, а всі, хто молодший, то не покоління, а поодинокі особи. Стан неприпустимий, і він робить украй затребуваними нинішніх випускників філософських факультетів. Від активності і творчої наснаги нинішнього покоління 20+ залежить не лише якість і продуктивність, а й саме існування філософської справи в країні.

Ця нагальна потреба самої справи філософування водночас супроводжується скороченням усталених «місць присутності» філософії і філософа в суспільному просторі. Протягом останніх семи-восьми років кількість і обсяг філософських курсів в університетах стрімко скорочуються, наукові установи регулярно недофінансовуються, що унеможливує поповнення їх новими кадрами. Водночас суспільний запит на філософію не лише не зменшується, а відчутно зростає. Це відкриває перспективу нових місць присутності філософії в житті суспільства. Такі місця створюються останніми роками, зокрема, у вигляді різноманітних інтелектуальних практик, що отримали узагальнену назву публічної філософії. Однак нова система лише формується, вона далеко не усталена. Тому перед молодим поколінням українських філософів також стоїть задача створення цих місць присутності філософії. Іншими словами, ситуація вимагає від філософської молоді ініціативи, нестандартних рішень, активної самодіяльності.

У світлі цієї актуальної ситуації доречно звернутися до досвіду попередніх філософських поколінь. Адже задача самовизначення філософської молоді постає не вперше. Істотні зміни суспільного ладу, соціально-політичних і культурних засад існу-

вання суспільства тягнуть за собою і потребу немов би наново розгорнути філософську справу. Ці виклики поставали й перед молоддю 60-х років (так звана післясталінська «відлига»), і перед молоддю 80-х років («доба перебудови», що завершилася крахом комуністичної системи), і перед молоддю 2000-х, коли активізувався процес соціальної боротьби за перспективу розвитку країни і водночас посилювалася інтеграція у світовий інтелектуальний простір. У цій статті буде розглянуто найпотужнішу спробу самовизначення філософської молоді кінця радянської доби. Нею стали Всеукраїнські школи молодих філософів (далі – Школи), що відбулися з 1986 по 1993 рр. в Алушті й мали важливе значення для життя та самоорганізації філософської спільноти України. Наперед хочу зазначити, що хоча я особисто відіграв вагомий роль у створенні, організації та проведенні цих Шкіл, подальший текст жодним чином не має мемуарного характеру. Я маю на меті, по-перше, задокументувати значущу подію українського філософського життя, по-друге, проаналізувати її суттєві риси й інтелектуальний ефект.

Як починалися Школи

Перша Школа виникла майже випадково. У СРСР існувало Філософське товариство, яке об'єднувало фахових філософів країни. Подібні об'єднання – письменників, композиторів тощо – були винайдені в сталінську добу для контролю відповідних царин творчої діяльності з боку тоталітарної держави. Вони мали вигляд громадських організацій представників певних професій, але насправді власне громадської самодіяльності в них було не більше, ніж у радянських колгоспах. Водночас навіть формальний статус громадської організації створював деякі більш сприятливі можливості для діяльності, ніж у державних інституціях. Члени Філософського товариства сплачували щорічні членські внески. Невеличкі за розміром, вони накопичувалися роками й ні на що не витрачалися. У результаті на рахунку Українського відділення Філософського товариства СРСР накопичилася чимала сума, що створювало проблеми зі звітністю для бухгалтера, яка мусила переводити ці гроші з балансу попереднього року на поточний. Гроші конче потрібно було на щось витратити. Тодішньому вченому секретарю Українського відділення Володимирі Кузнецову спало на думку організувати на ці кошти школу молодих філософів.

Два подібні заходи проводилися щорічно Філософським товариством СРСР на всесоюзному рівні – Читання молодих філософів і Школа молодих філософів. Відмінність цих форматів полягала в тому, що на Читаннях виступали самі молоді науковці з власними доповідями (фактично це мала була конференція філософської молоді, однак і на ній тон на секціях задавали маститі науковці з Інституту філософії, МДУ тощо), а Школа передбачала виступи провідних фахівців із подальшим обговоренням порушених проблем молодими філософами під проводом «метрів». Ось таку Школу запропонував провести В. Кузнецов, і вона відбулася навесні 1986 року в Алушті, у пансіонаті ЦК ЛКСМ України «Юність». Оскільки в її організації я не брав участі, то повідомити деталі цього заходу мені складно. За змістом подія, яка збрала кілька десятків учасників, мало відрізнялася від багатьох конференцій, що проводилися того часу. Статус заходу (як і подальших Шкіл) позначався як республіканський, хоч і серед слухачів школи, і тим більш серед «учителів» були представники інших республік СРСР. Ця тенденція де-факто всесоюзного складу учасників Шкіл лише посилювалася надалі.

Головне фінансове утруднення Українського відділення Філософського товариства було усунуте й на цьому Школи мали шанс припинитися. Тим більш, що організація школи вимагала неабияких зусиль. Колись я підрахував, що підготовка і проведення однієї школи забирає приблизно чистих три місяці часу вельми напруженої роботи. Перші організаційні дії починалися ледь не за рік, коли тема школи діставала схвалення «у начальства» та подавалася до включення в щорічний план заходів Філософського товариства СРСР. Утім, терміни цих дій не витримувалися суворо, тому існувала певна свобода маневру. Школи не були заходом, спущеним «згори». Воля ініціаторів відіграла в їхній появі вирішальну роль. Від другої школи, в організації якої я брав активну участь, склалося своєрідне менеджерське тріо, що забезпечувало весь процес підготовки та проведення практично всіх наступних Шкіл. Воно складалося з мене і двох Людмил – Ситніченко та Ніканорової; усі ми були співробітниками Інституту філософії АН УРСР.

І, звісно, надзвичайно сприятливим чинником для нашої діяльності було поблажливе й толерантне ставлення до цієї справи голови Українського відділення Філософського товариства СРСР Мирослава Поповича, майбутнього академіка й директора Інституту філософії. Він схвалював і підтримував усі наші пропозиції, сумлінно вів засідання Шкіл, відгукувався на всі наші прохання. Одним словом, із боку «начальства» ми мали повну свободу дій. Для мене особисто яскравим прикладом делікатності й сумлінності Мирослава Володимировича став один випадок. При підготовці чергової школи, коли вже збіг термін подання заявок, в оргкомітет звернулася одна аспірантка з проханням про участь. Ситуація ускладнювалася тим, що вона була киянка, а я проводив жорстку політику обмеження кількості слухачів зі столиці. Навпаки, з українських регіонів намагався брати всіх бажаючих, не відмовляючи практично нікому. Зрештою, для аспірантки вдалося знайти місце, але як я був здивований, коли через деякий час з'ясувалося, що прохачкою була донька Поповича! Йому особисто ми не могли б відмовити, але ні він, ні його донька і словом не прохопилися про їхній родинний зв'язок.

Через намагання зібрати на Школах максимально багато українських слухачів кількість учасників була величезною – близько ста осіб (рекордна кількість у 1989 році – близько 140). Це створювало величезний організаційний клопіт, одним з найскладніших моментів якого була домовленість про кількість учасників з партнерами. Адже школа тривала чітко 12 днів. Цей термін був половиною туристичної путівки в пансіонат «Юність», розрахованої на 24 дні. Уже сам цей поділ путівки надвоє був певним порушенням і потребував санкції володаря пансіонату – ЦК українського комсомолу. Відтак ми мали знайти партнерську організацію, яка була готова провести на другій половині терміну путівки свій науковий захід – і найголовніше, з такою самою кількістю учасників. Завдання непросте, адже молодих філософів по Україні було чимало, враховуючи, що в усіх вишах були кафедри філософії, а от знайти стільки ж фізиків чи біологів було важче.

Навіщо Школи?

Якщо перша Школа (весна 1986 року) відбулася майже випадково, спричинена переважно зовнішніми обставинами, то в подальшому робота Шкіл мала цілком усвідомлену й вагому мету. Для мене особливо значущою була інтелектуальна доля мого покоління, якому у вісімдесятих було 20+. Філософське мислення – справа, безумовно, індивідуальна, глибоко особистісна, у певному вимірі інтимна. Однак не меншою мірою філософування має інтерсуб'єктивний і публічний характер. Продуктивність і

компетентність діалогу, в якому ти як фахівець береш участь, є запорукою продуктивності власного мислення. Понад те: справжній прогрес у науці забезпечують не тільки видатні особистості, а й інтелектуальні команди та цілі покоління.

У постбрежневські 80-ті, коли суспільство дедалі гостріше відчувало загальний «ступор», втрату соціальної динаміки й інертність, потреба і навіть жага оновлення потужно зростали. Горбачовська «перебудова» «прочинила» можливості для втілення цих прагнень у життя. Але це загальносуспільні віяння. Для мене важливішим і ближчим був стан моїх філософських ровесників, серед яких я бачив чимало обдарованих, неординарних умів. В особистому спілкуванні вони яскраво виявляли себе, а от в загальному філософському житті їх начебто й не було. Миритися з цією несправедливістю не хотілося, це було неприродно. Щоб відчути себе реальною спільнотою, треба було зібратися разом, мати сталий досвід спілкування, познайомитися й розкритися один перед одним. Школи мали виконати роль майданчика такого вільного, творчого і тривалого спілкування, в якому спільні прагнення могли народитися й виявити себе, нові стандарти філософської роботи й компетентності – напрацюватися, інакші пріоритети досліджень – визначитися. Не маючи власної інституції, наше покоління могло б отримати її аналог у вигляді щорічної Школи.

Самовизначення нового інтелектуального покоління, зрештою, не було самоціллю. Цей процес мав прислужитися розвитку філософії в країні, набуття цією філософією нової якості. Це передбачало й діалог із кращими, найбільш креативними й компетентними представниками старшого покоління. Крок уперед не зробити, не опанувавши того, що змогли твої попередники. Формат Школи, який передбачав запрошення «метрів» і активний діалог із ними, чудово відповідав цій задачі. Адже важливо було не просто знати праці попередників чи вислухати їхні виступи, а мати активний, неформальний діалог із ними, щоб уся «кухня» інтелектуальної справи відкрилася перед тобою. Тому одним із головних завдань стало залучення в роботу Шкіл найвідоміших філософів країни.

І, нарешті, не останню роль відігравала справа інтелектуальної та світоглядної емансипації. Не будемо забувати, що думка в СРСР існувала під потужним тиском радянської ідеології й ідеологічної цензури. Будь-які світоглядні «відхилення» чи нелояльність до існуючого ладу суворо переслідувалися. Ця не завжди явна, але всім відома репресивність існуючої системи створювала в кожному внутрішнього цензора, який пильнував усі твої порухи нелояльності й перепиняв їхнє виявлення. Треба було кардинально змінити атмосферу, створити інакшу публічність і режим невимушеного, довірливого спілкування, щоб звільнитися від пересторог і самоконтролю, яким підпорядковувалося звичне життя та мислення. Розкріпачення духу і мислення було й метою Школи, й умовою досягнення всіх інших цілей.

Як загальний формат, так і режим діяльності Шкіл створювався під цю телеологію, під перераховані пріоритети.

1987 – Школа інтелектуальної і світоглядної емансипації

II Республіканська школа молодих філософів під вельми одіозним титулом «Проблеми комуністичного виховання молоді у світлі рішень XXVII з'їзду КПРС» відбулася 15-27 квітня 1987 року. Тему задумували зовсім іншу, пов'язану з запитом соціальних перетворень і розвитком особистості, але в ЦК ЛКСМУ, якому належало місце проведення школи і який вважався одним із її організаторів, нам нав'язали цей ідеологічний

жупел. Щоправда, за відомим афоризмом часів Російської імперії, «свирепість російських законів усмиряється їх неисполнением». Так і за радянських часів рятівним був *формалізм* численних вимог, що їх спрямовував до тебе соціум. Здебільшого досить було «зробити вигляд», щось задекларувати чи назвати, щоб мати можливість далі робити справу на власний розсуд¹.

Школи організовувалися під егідою трьох інституцій: Українське відділення Філософського товариства СРСР, Центральний комітет Ленінського комуністичного союзу молоді України (ЛКСМУ), Інститут філософії АН УРСР (саме в такому порядку вони позначалися в програмі Шкіл).

Яким був типовий регламент роботи Шкіл? Щоденний розклад складався з двох частин. Зазвичай робота починалася після сніданку о 10:00 і тривала до 13:30. За цей час відбувалися два виступи філософських авторитетів за визначеними ними темами. Ці доповіді завершувалися питаннями від слухачів і відповідями доповідачів. Звісно, між двома доповідями робилась невелика перерва. Друга частина роботи тривала ще дві з половиною години – з 16:00 до 18:30. Вона мала два головні формати: або продовження обговорення вранішніх доповідей у вигляді дискусії, або круглого столу з окремої тематики, яка зазвичай перегукувалась із тематикою першої половини дня. Оскільки круглий стіл часто вів спікер, що виступав зранку, то відмінності між жанром «обговорення/дискусія» і «круглий стіл» було небагато. Головне призначення другої частини дня полягало в тому, щоб надати голос переважно слухачам, а не «метрам», здійснити продуктивний діалог.

Учасниками школи-1987 були понад 80 осіб (реально – близько 90, оскільки деякі учасники, передусім лектори, знаходилися на школі не весь термін, 12 діб, а половину; така ж практика застосовувалася й на інших Школах). З них близько 70 – слухачі, здебільшого з України (18 міст), а також з Москви, Ленінграда, Іваново та зовсім далекого Томська. Треба врахувати, що зазвичай Школа мала 9 робочих днів (у день заїзду не працювали, у день від'їзду зранку всі виселялися, один вихідний), кожного дня виступали, як правило, два доповідачі (день був їхній). Виступи одного й того ж лектора не повторювалися, тому на кожній школі мали близько 20 лекторів. Найяскравішими зірками школи-1987 були, звісно, «збурювачі спокою» Мераб Мамардашвілі² й академік Ніко Чавчавадзе (тодішній директор Інституту філософії в Тбілісі). Серед лекторів був також ледь не найвідоміший гуманітарій СРСР тих часів Ігор Кон (як казали, єдиний фахівець в країні з проблем сексу; його книжка «Введение в сексологию» була опублікована в наступному, 1988 році). Серед українських лекторів найбільшу цікавість викликали Сергій Кримський і Мирослав Попович, було кілька лекторів-соціологів, зокрема Євген Головаха і Лідія Сохань (на той час соціологи ще не утворили окремих інститут – це сталося 1990 р. – і працювали в складі Відділення соціології в структурі Інституту філософії). Зайве казати, що при запрошенні викладачів навіть не згадувались жодні гонорари, хоча йшлося про людей вельми зайнятих. Такі вже були часи. Мотивацією для участі були престижність самого запрошення, можливість взяти участь у вільному спілкуванні з молодими колегами і, можливо, пожити деякий час серед чудової кримської природи.

¹ Докладніше про це та про деякі інші показові епізоди роботи Шкіл можна прочитати в II частині інтерв'ю «Філософія як школа життя за часів тоталітаризму» [Пролєєв et al. 2019: 179-186].

Тому про низку подій, важливих для змісту Шкіл, я згадуватиму тут лише побіжно, щоб не повторювати викладене в зазначеній публікації значно докладніше.

² Про запрошення Мамардашвілі на школу див. спогади Наталії Вяткіної [Вяткіна et al. 2020: 239].

Кульмінацією школи стала позаштатна подія, якої взагалі не було в програмі. Справа в тому, що в доповідях лекторів, обговореннях і дискусіях порушувалися різноманітні питання, але серед них точно не було нічого дотичного до офіційної назви школи. Понад те, лунало чимало крамольних думок, як от критичні висловлювання Чавчавадзе щодо СРСР чи інквизити Мамардашвілі на адресу Маркса і марксизму. Геть усе, що відбувалося, було вельми далеким від ідеологічних канонів. Це викликало рішуче невдоволення в деяких слухачів. Їх була навіть не меншість, а можна сказати жменька, може, з півдужини. Але навіть серед них явно висловити свій протест наважились лише молода пара, хлопець і дівчина. Вони забажали заявити таки тему комуністичного виховання молоді. Як організатори, ми могли це цілком проігнорувати: адже є обговорення, круглі столи – висловлюйтесь, будь ласка, як і інші. А доповіді слухачів програмою не передбачалися. Але дух відкритої, вільної комунікації школи вимагав дати повну можливість висловитись кожному. Тому вирішили провести позапланове засідання, яке відбулося в холі пансіонату (зал призначався для наших офіційних засідань), в якому зібралася ледь не вся школа. Умовили прийти й Мамардашвілі та Чавчавадзе, оскільки саме проти них був спрямований увесь пафос виступу ортодоксів. Були й інші лектори школи, передусім з українського Інституту філософії.

Молода пара ортодоксів (хлопець пізніше, у 90-х, став народним депутатом від комуністів і ледь не очолював Комітет з питань культури і духовності Верховної ради) виступила з енергійною доповіддю, яку, за попереднім планом, мали підтримати виступами їхні прихильники. Мамардашвілі відреагував на почуте голосним вигуком «не тягніть мене у свій бордель для пролетаріату!» і далі лише мовчки спостерігав. І тоді почалося найцікавіше. Геть усі промовці – першими взяли слово київські «метри»: Горський, Попович, за ними й інші, а по тому і «школярі» стали висловлюватися – дали повну рішучу відсіч усім «правильним» гаслам, заявленим молодими прихильниками комуністичного офіціозу.

Це було геть несподівано, бо в крові тодішньої радянської людини була демонстративна лояльність до існуючого порядку та його ідеології. Ти міг думати що завгодно, та й реальних прихильників офіціозу – тих, хто вважав би справжньою офіційну картину дійсності – насправді практично не було в самій цій радянській дійсності. Усі добре розуміли реальний стан справ, і приймати за правду офіціоз вважалося просто непристойним – ознакою не просто наднаївності, а й ледь не ідіотизму. Водночас ніхто публічно не оскаржував офіційних ідей та оцінок. У цьому полягав фатальний для радянської влади ефект «двоємислення»³ – особливої, надзвичайно потужної структури свідомості, виробленої людьми під тиском нещадного тоталітарного режиму.

Двоємислення передбачало існування у двох паралельних світах. Один був світом офіціозу, щодо якого всі демонстрували цілковиту лояльність і слухняність (здебільшого суто формального стибу – присутність на зборах, виборах і демонстраціях, соціалістичні зобов'язання, робота наукових співробітників на суботниках і овочевих базах тощо). У цьому офіційному світі жодні протестні голоси не лунали (виношу за дужки дисидентів, які складали поодинокі випадки серед мільйонів), у ньому «буду-

³ Орвелів термін «doublethink» з роману «1984» нині має усталений український відповідник «дводумство» [див. Лісовий 2019: 646]. Але оскільки повні українські переклади цього роману побачили світ після 2010 року, для характеристики радянського феномену я тут свідомо використовуватиму термін «двоємислення», який краще відображає колорит зображуваної епохи, пронизаний виразними російськомовними референціями.

вали комунізм», партія дбала про благо трудящих тощо. Але поруч існував зовсім інший світ – справжня реальність радянського життя. У ньому добре знали про привілеї партійної номенклатури; основою соціальних стосунків був блат; речі не купували, а «діставали», і справжнє ставлення до влади висловлювали не гасла, а численні анекдоти доволі їдкого змісту. Реальні думки висловлювалися лише в суто приватному, довіреному колі, символом якого стала кухня, недосяжна для пильнуючого ока КДБ.

І раптом тут – спокійно, без бурхливих емоцій, але рішуче, послідовно й однострійно – усі промовці по суті виступили проти ідеологічного офіціозу. Контекстуально це мало вигляд оскарження конкретних тверджень і умовиводів ортодоксальних доповідачів, ніхто не вигукував «геть радянську владу!», але цього й не потребувалося. Потужна герменевтика радянської свідомості чітко виводила належні висновки зі сказаного. Однострійність заперечення по суті «радянщини» була настільки сильна, що навіть спілники ортодоксів не наважились їх підтримати – пара з них щось невиразне пробурмотіли, а більшість взагалі промовчала. На цьому зібранні особисто для мене добігла кінця радянська епоха. Стало зрозуміло, що існуючому ладу нема на чому триматися, він приречений.

Цей ефект мовлення важко зрозуміти й осягнути «нормальній» свідомості, в якій відсутні різні поверхи страху, масових навіювань, недовіри, упереджень тощо. Так само важко осягнути людині, що існує в цілком «світській» дійсності. Треба усвідомлювати, що радянська дійсність мала сакральний характер, вона була зачаклованим світом. У «нормальному світі» існують істина й хиба, свідомі викривлення, когнітивні упередження, невігластво і глупство, свідомий обман чи підлість. Однак завжди є якась достеменність (хоч би й латентна), з якою можна співвіднести все інше. Є критерії достовірності, є ефективні способи і процедури її досягнення, можливість відкритого аргументованого діалогу і комунікації тощо. У зачаклованому світі все інакше. Там підмінена й перетворена сама основа існуючого; там нема власне речей, а людину оточують самі лише закляття, примарні контури і образи. І сама вона стає таким самим закляттям.

Саме тому в зачаклованому світі так багато важить слово, яке наважується заявити себе. Ним знімається навіювання, втрачають силу злі чари. Щось подібне відбулося на тому зібранні й загалом на школі, і продовжувало відбуватися на наступних. На жаль, я ніколи не обговорював ні з Горським, ні з Поповичем, ні з іншими «старшими товаришами» їхні враження від тих весняних подій, але чомусь певен, що відчуття були подібними. Щонайменше про своїх ровесників можу казати це з достатньою впевненістю. У цьому полягав надзвичайно важливий емансипаторський ефект Шкіл. Ми відкрили для себе свободу, долали страх і побоювання, думка звільнялася від ідеологічних тенет, чужих для філософії – і головне, що це відбувалося публічно, уже не в тіснєві маленьких кухонь. Поставав публічний філософський дискурс іншого гатунку, і в цій звільненій від тиску і приписів комунікації виникала справжня широка спільнота інтелектуалів.

1988 – Школа гуманітарного діалогу

Третя за загальним ліком Республіканська школа молодих філософів «Проблема людини як предмет філософського дослідження» відбулася 29 квітня – 8 травня 1988 року. Вона зібрала 130 учасників. Слухачі представляли 29 міст України (з 19 областей), а також Москву, Ленінград, Тбілісі та Свердловськ. Тон на цій школі задавав «московський десант»: широко відомі філософській спільноті Ерїх Соловйов, Ігор Кон, Вадим Межуєв, Абдусалам Гусейнов, Валентин Толстих, до них додався дещо

молодший «пітерець» Микола Іванов і його ровесник Олексій Руткевич (останній проходив у нас як слухач, але нещодавно повернувся зі стажування у Франції і його стаття «Як стають істориками філософії у Франції» тільки-но вийшла і привернула загальну увагу [Руткевич 1987]; вона стала вихідним пунктом для обговорень, і невимушене спілкування з ним важило не менше, ніж виступ когось із метрів). Мамардашвілі приїхати не зміг, але Чавчавадзе був. З українських лекторів додалися представники київського Інституту філософії, передовсім його директор – академік Володимир Шинкарук, а також Віктор Малахов, Ірина Бекешкіна і Сергій Васильєв. За кількістю філософських авторитетів ця школа була найбільш представницькою.

Тематика доповідей була вельми розмаїтою, наведу їхні назви: «Мораль і право як чинники розвитку особистості» (Соловійов), «Про духовність» (Чавчавадзе), «Філософські й економічні аспекти проблеми людини» (Шинкарук), «Культура і цивілізованість як властивості особистості» (Межуєв), «Людина і універсум» (Кримський), «Сексуальна поведінка і моральність» (Кон), «Людина як сутність і істота/существо/» (Іванов), «Етика наукових досліджень людини» (Гусейнов), «Культура і відповідальність» (Попович), «Людина і людське в мистецтві» (Толстих), «Філософія і світовідношення» (Малахов), «Синтез смислу у творчому мисленні» (Васильєв), «Принцип історизму в пізнанні людини» (Бекешкіна). Як назва школи, так і перелік тем доповідей унаочнюють швидку еволюцію «публічно можливого». Зміст доповідей і обговорень був цілком суголосний із попереднім роком, але тоді прикривалися титулом «виховання молоді» (наприклад, тема доповіді-87 І. Кона «Актуальні проблеми виховання молоді», С. Кримського «Опанування історії як світоглядна проблема» тощо). Стало можливо не лише більше собі дозволити, а й відвертіше це заявляти. Це було спричинено не тільки зміною атмосфери в країні, а й здобутком попередньої школи, яка легалізувала певне «місце свободи».

Утім, ніякі назви доповідей не відображають справжній зміст події. Головне, найбільш плідне й евристичне спілкування відбувалося, усе ж, не в залі засідань, а в ситуаціях неформального діалогу. Окрім денної роботи школи були й вечори, і прогулянки слухачів з «метрами» (море і кримська природа сприяли цьому). Увечері лекторів запрошували до своїх кімнат зацікавлені осередки слухачів, і ось там і відбувалося найпродуктивніше спілкування й навчання, опанування молодими фахових навичок, ідей, знань, джерелом яких були досвідчені науковці. На школі утворилося кілька компаній, центрів зустрічей – які щовечора запрошували до себе когось із лекторів, чії думки, ідеї, тексти зацікавили аудиторію. У невелику кімнату (слухачі жили у дво- і тримісних номерах) натовпувалося інколи до 20 осіб! Лектори, треба віддати їм належне, охоче відгукувалися на запрошення і жваві «посиденьки» зазвичай тривали годинами. Утворилося навіть своєрідне змагання серед «метрів» – кого частіше запросять до чергової компанії. І той, кого сьогодні нікуди не запросили, почувався дискомфортно, немов обділений увагою, незатребуваний. І це не були розслаблені ляси-баляси. Навпаки, якраз на неформальних зустрічах відбувався найбільш допитливий, вимогливий діалог, який потрібно було гідно витримати. І лектори, яких запрошували, інколи навіть спеціально готувалися до візиту й теми, яку планувалося обговорити.

Фактично це спілкування утворило, за відомою концепцією Майкла Полані, тимчасовий, але інтенсивно працюючий «невидимий коледж» (саме це поняття й відповідна практика сягають ще середини англійського XVII ст.), який транслював дуже цінне «особистісне знання», украй необхідне для зростання молодого науковця. Це

знання неможливо передати інакше, ніж через невимушене безпосереднє спілкування [Polanyi 2005: 93-97, 108-109].

Був у цьому процесі присутній і ще один важливий змістовий момент. Філософській освіті властива відчутна небезпека: вона вводить свідомість в обіг потужних умовляючих ідей, які здатні захопити й асимілювати мислення особи. Це як буревій, що підхоплює сухий листок і несе його невідомо куди. Унаслідок цього свідомість, не «заземлена» власним вагогим життєвим досвідом, знаннями й освіченістю в іншій царині, вихолощується і блукає в тумані порожніх абстракцій. Перебування в обраному товаристві величких ідей навіює молодій людині погорду і своєрідну інтелектуальну пику, яка часто поєднується з реальною інтелектуальною безпомічністю – нездатністю впоратися з потенціалом і теоретичним ужитком цих ідей. І чим більшою є безпорадність, тим ретельніше її приховують квазі професійним мовленням, яке залучає гучні й примхливі терміни, посилання на модні тексти й авторів, зверхнє «я так думаю...» без жодної вагомої аргументації та інші прийоми (радше сказати «вихилися») фальшивого філософування. Зустріч із багатовіковою філософською традицією – суворе випробування, і далеко не всі його гідно витримують. І це стосується, звісно, не тільки молодих умів. Спокуса «виглядати філософом», а не бути ним, – забираючи собі привілей значущості судження без реального права на нього, здобутого вправністю мислення – зводить зі шляху правдивого фахового зростання чималу кількість людей.

Ледь не найкращим антидотом від цієї отрути є якісний гуманітарний вишкіл особи. У структурі вітчизняної філософської освіти йому не приділялося і не приділяється належної уваги. Достатньо протестувати знання студента філософського факультету зі, скажімо, історії чи світової літератури, і проблема зразу ж уочевидниться. За радянських часів необхідною складовою філософської освіти було «опанування сучасних наукових знань». Із цією метою викладалися математика, фізика, біологія і фізіологія вищої нервової діяльності, раніше й хімія. Але зміст і спосіб викладу мало сприяв реальному опануванню досягнень науки, і до того ж, як бачимо, гуманітарний сегмент у цьому переліку відсутній (хіба що його представляла психологія та трохи соціологія). Так само малорозвиненими є форми комунікації та письмових робіт в освітньому процесі філософа. Цей розлогий екскурс дозволяє зрозуміти, наскільки важливим для розвитку фахової компетентності філософської молоді був професійний гуманітарний діалог, який щоденно відбувався на школі за участі найкращих філософів країни.

У сучасного читача, можливо, тут виникне зверхня реакція: «а, та то ж були радянські філософи!» Реакція, безумовно, помилкова. Адже кращі представники філософської справи керувалися суто фаховими, інтелектуальними критеріями, а не ідейною ангажованістю. Найяскравішою постаттю того року був Еріх Соловйов – друг Мамардашвілі і, вважаю, найталановитіший гуманітарій з усього тодішнього філософського цеху країни. Разом із Мамардашвілі і Швирьовим він автор великої програмної статті «Класика і сучасність: дві епохи в розвитку буржуазної філософії» (1972), одного з найвідоміших і найвпливовіших філософських текстів пізньорадянської доби [Мамардашвили et al. 1972]. Значущість цієї праці зумовлена не тільки тим, що в ній запроваджується розрізнення класичної і некласичної науки (філософії), яке відтоді надовго стало хрестоматійним⁴, а й передусім тим (і це значно важливіше), що вона

⁴ Тріада «класичний-некласичний-постнекласичний» активно використовувалася для аналізу еволюції науки і знання до середини 90-х, коли її витіснила опозиція «модерн-постмодерн».

за радянських умов змістово реабілітувала філософську традицію після Маркса. А вже до того виглядало так, що явилось вчення Маркса – правдива наукова філософія – і все, що постало після неї, звелось лише до «буржуазного виверту» філософської думки, гідного хіба що критики і прийнятного лише настільки, наскільки він був суголосний із марксизмом, його ідеями та принципами (наприклад, із діалектикою).

Автори ж статті самого Маркса осмислили як представника «некласичної» науки, яка виходить за межі класичної парадигми, філософським уособленням якої виглядав німецький ідеалізм («класична німецька філософія», за тогочасною термінологією). Таким чином Маркс опинився в когорті «некласичних мислителів». Звісно, його роль як виняткової величини в історії думки, творця «наукового розуміння історії і суспільства» прямо не оскаржувалася, але створювалася продуктивна основа для розгляду інших, післямарксових філософів як типологічно споріднених із Марксом (критичне подолання класики), а тому відкритих для змістового аналізу. Ще однією вагомою (і унікальною для радянського контексту) працею Е. Соловйова була біографія фундатора Реформації Мартина Лютера «Непереможний єретик» [Соловьев 1984]. Побачивши цю книжку, не міг повірити своїм очам: це справді про ініціатора Реформації? Це написав радянський автор? Це надруковано радянським видавництвом? І найголовніше – книжка не мала нічого спільного з форматом «критики буржуазної думки» чи атеїстичними працями. Це був змістовний, розумний, досить детальний життєпис одного з найвидатніших діячів християнства. Маленьке пояснення цього дива містилось у даті публікації (півтисячолітній ювілей народження Лютера) і гучній назві. «Непереможний єретик» мало відгукуватися атеїстичній свідомості й, мабуть, під цим «соусом» книжка подолала пильність цензури. Але це не применшувало непересічність події. Від тієї школи Еріх Соловйов понад 15 років був частим гостем в Україні, зокрема на наступних, Пушчинських школах 1998–2001 років. Його внесок в українське філософське життя цього періоду гідний вдячності й поваги.

Без перебільшення, школа 1988 року постала як справжня «республіка вчених», де панував дух інтелектуальної звитяги, творчості, невимушеного спілкування й відсутності всіх штучних регламентацій, статусів і приписів. Хоча це не означає, що радянська дійсність кудись поділася і зникла. Один епізод це красномовно демонструє. Школа відбувалася у квітні-травні, отже захопила першотравневі свята, як це називалося тоді (1-2 травня були вихідними, День солідарності трудящих). У СРСР першотравнева демонстрація була ледь не головним, щонайменше наймасовішим (поруч із Жовтневою демонстрацією) тестом лояльності щодо влади. Тож напередодні цих сакральних свят мене запросив до свого кабінету заступник директора пансіонату «Юність» (це ж, нагадаю, база ЦК комсомолу, а ми всі комсомольці були) і з таким собі притиском питає: «Сергію, я ж розумію так, що всі слухачі вашої школи як свідомі комсомольці, і тим більш ідеологічні кадри, будуть присутні на першотравневій демонстрації». На що я відповів, що за нашим розкладом ми працюємо і 1, і 2 травня⁵. Він читає, страшенно невдоволений, наполягає: «Як же так? Зсуньте розклад!» (а в нас за програмою вихідний у середу, «екскурсії, індивідуальні консультації зі вченими»).

⁵ Хоча того року, як на гріх, 1 травня припало якраз на неділю. Але, знаючи радянські звичаї, я саме на ці дні, попри і вихідний, і свято, поставив доповіді. Тобто це були звичайні робочі дні школи. Якраз на 1 травня планувалися доповіді Межуєва «Культура і цивілізованість як властивості особистості» та Чавчавадзе «Про духовність». Усе це, якщо говорити іронічно, дуже пасувало до радянської ідеї праці: дуля в кишені традиційно була узвичаєним жестом радянської людини.

Я розвів руками: не можу, адже програма затверджена в ЦК ЛКСМУ, змінювати не можна! Заступник директора аж посірів увесь, а заперечити нічого не може. ЦК, вища інстанція, його начальство! А я ще додав, у дусі панівного на школі лібералізму, що не буду заперечувати, якщо окремі слухачі за своїм бажанням підуть на демонстрацію, дисциплінарних стягнень щодо них не буде. З одного боку це виглядало як знуцання, а з іншого – я йду йому назустріч, чим він може дорікнути? На тому й розійшлися.

Декілька осіб справді ходили на демонстрацію, гадаю, і півдесятка не набралось. На перших Школах виявлялися по кілька «ідеологічно стійких» осіб, цілком прихильних до радянської свідомості (цьогорічні були інші, ніж минулого року). Але це навіть не краще для духу школи, що вони були. Бо контраст між цими їхніми ідейними нахилами і умонастроями практично всіх учасників був настільки показовим, що унаочнював відхід радянщини в небуття. На адептів совка, чесно кажучи, дивилися поблажливо і відсторонено, як на міських божевільних.

1989 – Школа інституалізації спільноти молодих філософів

Наступна, четверта за загальним переліком школа відбулася восени – з 3 по 14 жовтня 1989 року. Вирішили розвідати можливості «оксамитового сезону», і враження виявилися найкращим! Кількість учасників цієї школи була найбільшою – близько 140 осіб. З-поза меж України, окрім традиційних москвичів і пітерців, були слухачі зі Свердловська (так тоді називався Єкатеринбург), Ростова-на-Дону, Вільнюса, Риги й навіть Душанбе! Називаючи кількість, варто додати, що ми намагалися уникнути постійної присутності одних і тих самих осіб у ролі слухачів. Двічі брати участь ще було припустимим, але не частіше, особливо коли йшлося про киян. Тому коло осіб, «охоплених» досвідом Шкіл, можна сміливо обчислювати сотнями. Для відбору учасників того року вжили процедуру селекції: 17 січня по обласних відділеннях УВ ФО СРСР був розісланий лист, згідно з яким бажуючі потрапити на школу мали надіслати тези та свої дані до 15 березня. Тим самим листом був оголошений I республіканський конкурс робіт молодих філософів і соціологів за темою школи (обсяг 0,5-1,5 д.а., подати до 15 квітня; наводжу терміни, щоб звернути увагу, як оперативне все робилося). Зазначалося: «лауреати конкурсу будуть нагороджені путівками на школу, роботи-переможці – надруковані в журналі «Філософська і соціологічна думка».

Тема школи була сформульована як «Особистість: буття і дія». Подібна тема, яку я пропонував 1987-го, тоді була відкинута з порогу. Але 1989-го часи змінилися, «перебудова» була в розпалі й діапазон можливого істотно розширився. На цю школу я особливо прагнув залучити «молодих авторитетів» того часу (старших за нас на 10-15 років), чий публікації привертати увагу й цікавість філософської молоді. Передусім шлося про Карена Свасьяна і Валерія Подорогу. Свасьян уславився тоді невеличкою книжкою «Феноменологическое познание» (Єрван, 1987), яка містила, зокрема, словник основних понять гусерлівської феноменології. Те, що можна отак «у позитиви» викладати зміст феноменології, було вельми екзотичним і викликало ентузіазм. У Подороги на той час монографій не було, але були цікаві публікації з неомарксистів, Гайдегера, Ніцше, К'єркегора, сучасної французької філософії. Він сприймався тоді як «зірка, що сходить» союзнаї філософії, можливо, навіть і її центральна постать у недалекому майбутньому. Подорога дав попередню згоду приїхати на школу, здається, він навіть був у програмі, але, як і Піама Гайденко, ми його, зрештою, не побачили. Запрошували також Леоніда Баткіна, Володимира Бібіхіна (для розмови про Гайдегера, важливі статті якого він тоді

переклав), Наталію Автономову, але не склалося. Молодшу московську генерацію на школі представляли Володимир Філатов і Олесій Руткевич.

Ще одним акцентом школи мала стати гостра соціальна публіцистика того часу. «Володарями думок» тих років були не філософи, а публіцисти, серед яких було чимало економістів. Статті Гавриїла Попова, Миколи Шмельова, Юрія Карякіна, Ігоря Клямкіна (ось він якраз був доктором філософських наук), Павла Буніча та інших, надруковані в провідних часописах («Новый мир», «Огонёк», «Знамя»), перебували в центрі суспільної уваги. Разом із іншими «перебудовчими» публікаціями (мемуарами, раніше забороненими художніми творами – від «Архіпелагу ГУЛАГ» до «Лоліти») вони, власне, створювали нову свідомість і нову реальність уже пострадянської людини. Я вирішив запросити кількох відомих публіцистів, щоби познайомити молодь із ними наживо й обговорити гострі соціальні питання, як то кажуть, «із перших рук». Особливо хотів бачити Клямкіна, його «Какая улица ведёт к храму?» була однією з топових світоглядних публікацій тієї епохи яскравої, талановитої публіцистики. Однак його залучити не вдалося, і з числа відомих імен був лише Олександр Ципко (теж доктор філософських наук). Продовженням цієї «публіцистичної» лінії був «десант» із тодішнього провідного філософського журналу «Вопросы философии» на чолі з новопризначеним головним редактором Владиславом Лекторським і нинішнім очільником журналу (тоді заступником Лекторського) Борисом Пружинініним.

Але головною подією школи стала консолідація спільноти молодих українських філософів і створення ними всеукраїнського об'єднання – Асоціації молодих філософів України. Ідея інституалізації нашої спільноти не полишала мене кілька років і знаходилася в річищі думок про долю покоління 80-х, про необхідність його інтелектуальної автономії і самовизначення. Створення Асоціації було підтримано Мирославом Поповичем. Ми провели на школі установчі збори, прийняли статут, обрали Раду Асоціації й визначили своїх регіональних представників у більшості областей України. Статут був досить розлогим, складався з трьох розділів, що містили 69 пунктів (статей)⁶. Асоціація утворювалася при Філософському товаристві України (1.1), але мала повністю самостійний статус («Асоціація є юридичною особою, має власний розрахунковий рахунок, власне відокремлене майно, може укладати в СРСР і за кордоном договори й угоди, які відповідають профілю її діяльності», 1.2). Основні задачі Асоціації молодих філософів України визначалися так: «Своєю діяльністю Асоціація покликана сприяти: - підвищенню професійного і культурного рівня молодих філософів республіки, зростанню їхньої кваліфікації; - покращенню підготовки гуманітарних кадрів; - розвитку творчих зв'язків молодих філософів із їхніми колегами за межами республіки, у тому числі за кордоном, а також із представниками інших гуманітарних дисциплін та громадських організацій молоді; - вивченню філософської спадщини і пропаганді філософських знань серед молоді; - розширенню можливостей публікації праць молодих філософів, покращенню їхнього інформаційного забезпечення та інших умов їхньої діяльності» (1.5). Членство визначалось так: «Асоціація об'єднує осіб, які ведуть науково-дослідну, викладацьку та просвітницьку роботу в царині філософії» (2.1). Вік членів Асоціації визначався до 35 років, із можливістю подовження членства за окремою заявою до 40 років (2.2).

⁶ Перший розділ «Загальні положення» містив 11 статей, другий «Членство в Асоціації. Права і обов'язки членів» – 23, третій «Організаційна структура» – 35.

Уже на початку наступного, 1990-го року я активно займався доволі копіткою справою легалізації нашої організації в органах влади, зокрема, виготовленням печатки, штампку, бланків тощо. Із цієї тривалої і вельми марудної бюрократичної епопеї виділю показовий для духу часу епізод. Однією з найбільш виснажливих справ було виготовлення печатки організації: треба було розробити її ескіз (а це мали робити визначені органами установи), затвердити його в міліції. Виготовляти печатку теж слід було з купою дозволів і в спеціальній конторі, потім – зареєструвати її знов у міліції тощо. І до цього клопоту додайте черги, приймальні години, усілякі зауваги та переробки – одним словом, ще те задоволення. І от у конторі, де мали виготовляти печатку, теж виявилася величезна черга на кілька місяців! Конче хотілося пришвидшити процес, щоб нарешті ми могли діяти офіційно. Тому я поїхав у Фастів, де, за переказами, це можна було зробити швидше. І от якраз у місцевому відділенні міліції стався достопам'ятний випадок. Офіцер міліції подивився наш ескіз печатки для остаточного затвердження і раптом сказав: «От у вас у назві організації значиться “молоді філософи УРСР”, навіщо?» «А як інакше?» – не зрозумів я. І цей офіцер мені каже: «Так усе ж змінюється, невдовзі, може, доведеться переробляти печатку. Напишіть не УРСР, а просто Україна». «Хіба це можна?» – здивувався і зрадив я. «А чому ні?» – посміхнувся міліціонер у відповідь. Так ми і зробили, хоча це додало ще одне коло організаційних клопотів. Наводжу цей епізод як ілюстрацію того, що фактично за два роки до реального падіння СРСР відчуття (і бажання) кінця «країни Рад» уже стало настільки поширеним, що навіть офіцери «органів» у деяких райцентрах були не тільки не чужі йому, а й навіть насмілювалися по суті вголос про це казати.

Школа-1989 не випадково відбулася восени. На весну намічався інший захід: Грузинсько-українська школа молодих філософів у Тбілісі. Ця домовленість була результатом нашого зацікавленого спілкування передусім з Ніко Чавчавадзе, яке виявило наші спільні прагнення й солідарність як в інтелектуальному, так і у світоглядно-соціальному плані. Школу спочатку намітили на осінь 1988 року, вирішивши це на тогорічній весняній Алуштинській школі, де був присутній Чавчавадзе та кілька його молодших співробітників. Але восени Чавчавадзе повідомив, що в Тбілісі неспокійно, підіймається молодь, відбуваються бурхливі мітинги і порадив перенести школу на квітень. Так ми і планували, близько 20 квітня вона мала початися, були визначені українські учасники, ми вже ледь не квитки купили, але тут відбулося 9 квітня – жорстокий розгін радянськими військами масового мітингу в Тбілісі, лихопам'ятна «ніч саперних лопаток», коли загинуло понад 20 людей, а близько 300 дістали поранення. Захід довелося скасувати, і тому разом із оголошенням від 18 квітня про проведення Алуштинської школи розсилалося оголошення про те, що «з незалежних від оргкомітету причин Грузинсько-українська школа молодих філософів відкладається на невизначений термін». Натомість її учасникам пропонувалося взяти участь у IV Республіканській школі в Алушті 3-14.10.89. Так драматичні політичні події вносили свої корективи в наше життя.

У проведення Шкіл так чи так втручалася радянська дійсність. Маю на увазі не просто процес суспільних трансформацій, зміни свідомості й життєвих орієнтацій людей, а саме кондову радянщину – той ідеологічний офіціоз, який визначав «обличчя» країни Рад. Цей історично якщо ще не мертвий, то вочевидь помираючий увесь час намагався схопити живого. На щастя, із невеликим успіхом. Не минулося без такої події і восени 1989 року. Одразу після школи про неї велику статтю в газеті «Молодь України» (орган ЦК ЛКСМУ, до речі) написав її учасник, мій однокурсник Сергій

Грабовський, який ставав дедалі більш відомим і вправним публіцистом (до речі, попереднього року він написав ще розлогішу статтю про школу в тій самій газеті, але вона пройшла повз увагу начальства). Газета потрапила до рук тодішнього секретаря ЦК КПУ з ідеології (третья особа в партійному керівництві) Леоніда Кравчука (якому за два роки судилося стати першим президентом незалежної України) і надзвичайно розлютила його. За переказами, він на нараді гатив примірником газети об стіл і вигукував «ось, дивіться, що собі ці молоді філософи дозволяють!» Одним із моментів, що його обурило, був вираз «російський марксизм» (до якого автор відніс, зокрема, Микола Бердяєва) і цілком позитивний його опис. Громи з партійного Олімпу досягли, звісно, й Інституту філософії, і газети. Але прикмета часу: раніше подібна лють начальства просто стерла б на порох як автора статті, так і нас, бідолашних організаторів крамольного заходу. Та й наші «патрони», передусім М. Попович і керівництво Інституту, не уникнули б якихось покарань. Але тепер автор статті відповів на критичний лист начебто читачки (так замаскували подачу начальницької претензії – уже навіть відкрито заявити про неї було не комільфо), зазначивши, зокрема, що от зараз у книжковій серії журналу «Вопросы философии» видали цілий том того ж крамольного Бердяєва з цілком толерантною передмовою, що означало його «легалізацію» згори. А для мене неприємності обмежилися дещо напруженою розмовою в парткомі Інституту, куди мене викликали «для з'ясування». На цьому все й минулося.

1991 – Школа опущеної завіси

Між четвертою і п'ятою Школами проминули два роки. Перерва щорічного циклу пояснюється передусім моїми особистими обставинами. На початку 1990 я захищав кандидатську дисертацію, а потім збирав купу документів для відправки до ВАКУ в Москві. Згадую, як був ошелешений, коли виявилось, що обсяг цих документів (стенограма захисту, відгуки опонентів тощо) виявився ледь не більшим за обсяг самої дисертації. Ця бюрократія забрала чимало сил. До того ж, організація трьох Шкіл поспіль теж стала неабияким навантаженням, утома була природньою. До цього додалася планова тема, яку закривали наприкінці того року, тож довелося написати чималий розділ у колективну монографію. Усе це не давало змоги зайнятися школою.

Серед інших причин було й відчуття того, що спроба самовизначення нашого покоління завершилась. А для мене саме ця спроба і слугувала ледь не чільним мотивом проведення Шкіл. Спроба тривала майже три роки, було досягнуто чимало з точки зору загального розкріпачення мислення, подолання ідеологічних обмежень, набуття творчого духу, підвищення рівня компетентності та згуртування філософської молоді України. Зокрема, утворення Асоціації молодих філософів стало наочним підтвердженням цього.

Водночас покоління 80-х не заявило про себе серйозною теоретичною програмою, новими системними цілями і способами здійснення досліджень. Певна спільність інтелектуальних прагнень і умонастроїв існувала, але цього було вочевидь недостатньо для якісного повороту в українській філософії чи бодай заявці на такий поворот. Це мені стало ясно вже наприкінці попередньої, 1989 року, школи. Коли вона закінчилась, я ще залишився на пару днів у Алушті, щоб «передати господарство» нашим партнерам – школа ж була величезна, одного партнера не вистачило на такі масштаби. Тому вихід знайшли в співробітництві з двома організаціями: однією був академічний інститут біологічного спрямування, іншою – Асоціація релігієзнавців. Треба було ви-

рішити кілька технічних питань їхнього розміщення. У ці дні, уже після школи, я написав есей, в якому й виразив свої почуття щодо долі нашого покоління. Наведу кінцівку цього тексту: «Наше покоління пішло. Його час скінчився. Просто завершився. Учора ще був, а сьогодні – ні. Усім невдачам і невеличким звершенням, усьому підбито підсумок. Риса підведена, нічого не додаси. Час минув. Час покоління, частиною якого я був. Далі настане час іншого покоління. І в ньому, у цьому часі, наші особисті долі. Тепер уже в кожного своя».

П'ята Алуштинська школа відбулася 16.10-2.11.1991, тема «Мова філософії. Суспільство. Культура». Це був час після путчу ГКЧП у серпні і проголошення незалежності України, яку мав підтвердити всеукраїнський референдум 1 грудня. Водночас Горбачов, уже втративши реальну владу, судомними зусиллями намагався реанімувати «ново-огарьовський процес» оновлення СРСР. Попри всю особисту ворожнечу, керівництво РФ цьому сприяло – ніхто в Москві не хотів втратити імперію. Загалом панував стан великої невизначеності й чим усе обернеться, достеменно не знав ніхто (зокрема, поруч із проголошенням Верховною Радою незалежності, голова уряду України Вітольд Фокін підписав (!) новий союзний договір, тобто погодився на входження України до складу СРСР). У цій атмосфері пройшла й наша школа, в якій соціально-політичні сюжети й дискусії брали гору над суто інтелектуальними. Не можна сказати, що між нами, українцями, і молодими російськими філософами постала якась ворожнеча, але певне напруження в спілкуванні з друзями з Москви, Пітера, Свердловська час від часу виникало. Ми ще були поруч, приязно спілкувалися, але й давався взнаки якийсь непевний смуток, як при прощанні. Не знаючи, що буде завтра, усі відчували, що над нашим минулим опускається завіса, яка відокремить те, що було, від того, що настане.

1993 – Школа-епілог

1992 рік був першим роком незалежності і кримської кризи – намагань Кремля й місцевої п'ятої колони відірвати півострів від України. Цьому вдалося запобігти й загалом ситуація стабілізувалася. Радянський Союз розпався і контекст суспільного життя зазнав сильних змін. Через великі економічні труднощі та гіперінфляцію зібрати нову школу було малореалістично навіть із суто фінансового боку. Однак хотілося знову побачитися з друзями з різних міст, поспілкуватися і – ледь не вирішальний мотив – передати естафету Шкіл «молодшому поколінню». На той час мені вже виповнилося 30 років, і це сприймалося як новий етап життя. Організуючи Школу-1993, я приїхав заздалегідь навесні в Алушту з аспірантом нашого відділу, в якому бачив свого спадкоємця в організації Шкіл. Познакомив його з адміністрацією пансіонату, показав усе на місці, розповів про різні аспекти організації. Тоді в Інституті було чимало аспірантів, учорашніх випускників філософського факультету, і здавалося, що традиція Шкіл має всі шанси продовжитися. Однак цього не сталося.

У травні 1993 року відбулася остання, шоста Алуштинська школа. Вона була невелика, близько 40 осіб. У ній також брали участь не тільки українці, а й слухачі з Москви, Пітера і Єкатеринбурга. І серед лекторів кілька осіб з Москви – зокрема, Світлана Неретіна, відомий фахівець із середньовічної філософії, Олександр Огурцов, тоді керівник лабораторії «Аксіологія пізнання і етика науки» Інституту філософії РАН і Олексій Кара-Мурза, що привернув увагу своїми дослідженнями тоталітаризму. Були й наші колеги з київського Інституту соціології. Загалом, найістотніший

сенс події полягав у продовженні корисної традиції у важкі для наукової роботи часи. Підкреслити, що справа мислення триває, це вже щось та важило.

Більше філософських шкіл в Алушті не проводилося. Щоправда, пам'ять і привабливість того, що на них відбувалося, залишилися. Під цим впливом за два роки відбулося своєрідне відлуння шкіл – навесні 1995 року керівник програми міжнародного фонду «Відродження» «Трансформація гуманітарної освіти в Україні» Наталія Вяткіна, активна учасниця Алуштинських шкіл, збрала в тому самому пансіонаті «Юність» велелюдний форум авторів підручників і посібників, створених у рамках цієї програми, а також викладачів українських університетів. Це був цікавий представницький захід, але іншого типу, ніж колишні Школи.

У рамках Асоціації молодих філософів України небагато вдалося зробити – було здійснено пару невеликих видань, створено видавничий центр «ІНКО», який, на жаль, реально не запрацював. На початку 90-х наука взагалі й філософія зокрема були кинуті державою напризволяще, фінансування видань припинилося, грошей на відрядження не було, конференції практично зійшли нанівець, виживати науковцям було вкрай складно – зарплати були мізерні (наприклад, у старшого наукового співробітника – близько 7 доларів), та й ті виплачувалися вельми нерегулярно. І головне – не лише в державній політиці, загалом у суспільній свідомості було відсутнє розуміння сенсу не те що філософської роботи – була знецінена вища освіта взагалі. У цих умовах стало ясно, що «порятунок потопаючих – справа рук самих потопаючих». І тоді виникла ініціатива створити асоціацію фахових філософів України, щоби власними силами розв'язувати свої проблеми і все ж продовжувати філософську справу. У 1993 році йшла підготовча робота зі створення цієї організації, установчий з'їзд якої зібрався в лютому 1994 року. Згадую про це, бо всеукраїнська громадська організація за вимогами закону повинна була мати представництво в більшості (тобто мінімум у 13) областей країни. Тут і стали в нагоді місцеві, в областях, представництва нашої Асоціації молодих філософів України. Саме вони склали кістяк делегатів на Установчому з'їзді нової всеукраїнської організації професійних філософів, яка отримала назву Український філософський фонд. А відділення Асоціації перетворилися на обласні осередки Українського філософського фонду. Так почалося життя єдиної – відтоді й дотепер – належним чином юридично оформленої (рішенням Мініюсту України) всеукраїнської громадської організації фахових філософів країни. Але це вже зовсім інша історія.

Методологія дослідження історії радянської філософії

Наведені вище міркування про ті процеси, що відбувалися в пізньорадянській філософській спільноті, дають підстави для деяких методологічних висновків⁷. Дослідження радянської філософії – хоч текстів, хоч подій чи осіб – від початку має враховувати смислову двоїстість, амбівалентність усього, що розглядається. Режим прямого доступу тут не спрацьовує і здатен лише ввести в оману. У всіх явищах радянської дійсності (і філософія тут не тільки не виняток, а навпаки – найперший приклад) треба відрізнити демонстративний план, призначений для офіційного вжитку, від прихованого, що зазвичай і є змістово визначальним.

⁷ Я подаю це узагальнення, враховуючи розвідки з цієї теми, опубліковані в попередні роки. Див. передовсім: [Йосипенко 2017], а також [Білий 2009; Йосипенко et al. 2011; Лой 2009; Пролєєв 2012; Лісовий 2019].

Ця амбівалентність дається взнаки вже щодо самого явища, яке іменується «радянська філософія». Такий вираз є нонсенсом. Адже радянської філософії просто не існувало – бо не могло існувати. Філософія від свого витoku була і залишається способом існування й обстоювання свободи – вільного, відкритого, неупередженого інтелектуального пошуку. Це якраз те, що за визначенням не могло існувати в умовах тоталітарної дійсності країни Рад. Як у визначному творі Орвела слова означали щось із точністю до навпаки (як от мир – війна), так і тут так звана «філософія» була покликана виконувати протилежну достеменній філософії роль. Якщо філософія покликана розвивати та примножувати можливості людського мислення, то радянський покруч був створений заради їх згортання – унеможливлення. Радянська філософія існувала як потужна машина анти-мислення: підміни справжніх сенсів, інтелектуального вишколу і компетентності, неупередженого руху думки і творчої звитяги.

З цього може постати питання: якщо радянська філософія була такою собі соціальною машиною репресування й підпорядкування мислення ідеологічним настановам (понад те: машиною руйнації самої здатності мислення), то чи варто досліджувати цей досвід? Чи має він якесь значення для історії думки? На обидва ці питання варто дати ствердну відповідь. Уточнивши її принциповою методологічною заувагою: досліджувати варто, але методологічно грамотно і виважено. Настамова щодо амбівалентного сенсу предмета дослідження є першим елементом евристично виправданої методологічної позиції. В її оптиці стає зрозумілим, що радянську філософію варто розуміти не як певну інтелектуальну традицію, а передусім як культурно-історичну *ситуацію мислення* (яка, до того ж, не залишалась незмінною, а еволюціонувала, трансформувалася, і то досить відчутно). У цій ситуації дослідник має виявити ефекти й акти мислення, що існують *не завдяки, а всупереч* визнаній тоді матриці інтелектуальної роботи. Узагалі, диспозиція «мислення всупереч» не є унікальною, вона доволі поширена. У певному сенсі, мислення взагалі розгортається всупереч непізнаному. У процесі своєї роботи воно має подолати численні обмеження стану розуму, соціокультурних стереотипів, несприятливих обставин й інших перепон на своєму шляху. Тому модальність «усупереч» не є винятковою. Однак в умовах радянської дійсності вона має свої особливі навантаження. Адже будь-яке не-всупереч тут означало повну відмову від мислення і переведення своєї інтелектуальної роботи в режим суцільного обслуговування наявної соціальної системи. Навіть не оцінюючи продуктивності чи згубності цієї системи, відразу розуміємо, що така справа зміцнення влади й покори їй не має нічого спільного з природними задачами філософії.

Цікаво те, що модус «усупереч» обіймає й ті прояви мислення, що були концептуально близькими з точки зору панівної ідеології. Вільне, свідоме й переконане слідування марксистському вченню було не більш прийнятне для офіціозу, ніж будь-які теоретичні та світоглядні альтернативи. Вимагалася вірнопідданість, а не власна ідейна переконаність, яка містила в собі значний потенціал невизначеності й тієї самодіяльності духу, що була категорично несумісна з тоталітарною дійсністю. Тоталізація соціального простору нищить усі можливі автономії й ініціативи, дозволяючи і вітаючи лише покруч останніх у вигляді ентузіазму – цього неприродного захоплення не тобою породженим прагненням.

Настамова амбівалентності сенсу ставить перед дослідником непросту задачу розмежування, з одного боку, величезного масиву «мертвого мислення» – вироджених ідейних вправ офіціозу і, з іншого, тих текстів, подій, явищ, в яких у латентному ви-

гляді, як певна смислова інакшість, жевріла реальна думка. До речі, ця настанова амбівалентності сенсу має застосунок як методологічний принцип не лише до філософського мислення, а й загалом до інтелектуальних і культурних процесів радянської доби. У цьому плані показовою є творчість найвідомішого українського режисера Олександра Довженка, який ніколи за весь свій творчий шлях не мав можливості «прямого мовлення», і все, що він зміг художньо створити, було вимовлено *крізь* демонстративне кінематографічне зображення зовсім іншого гатунку, цілком підпорядковане ідеологічним вимогам часу.

Смислова двоїстість виражає себе й на рівні мовлення, властивого філософським працям. Зміст їх полягає не в прямих твердженнях, а в тому, що промовляється «поміж рядків». Дослідження текстів радянської доби, після первинної селекції та відокремлення переважного масиву «мертвої текстології», другим кроком має здійснити реконструкцію правдивого сенсу на основі дешифровки своєрідної «езопової мови». Дійсні сенси в радянських текстах не повідомляються – до них відсилають, про них натякають, їх одягають у шати лояльного мовлення (зокрема, прикритого авторитетом цитат із «класиків марксизму-ленізму»).

До речі, така ж первинна сепарація текстів знадобиться і дослідникові сучасного філософського дискурсу в Україні. Адже, наприклад, лєвова частина дисертацій і супутніх їм текстів (а це, своєю чергою, абсолютна більшість усієї «філософської продукції») має цілком кон'юнктурний характер і близько не стоїть до правдивого філософського результату (хоч би і скромної евристичної потуги). Сучасна філософська наука потерпає від навали симуляцій, які весь час підживлюються та стимулюються зляканою бюрократичною системою існування та регламентацій науки в Україні. Із сумом доводиться констатувати, що переважна більшість так званих «філософських публікацій» – суцільний інтелектуальний шлак, який навіть у своєму витoku не містив жодного домагання теоретичного пошуку і постав на виконання бюрократичних вимог та обслуговування корисливих соціальних інтересів авторів (часто до того ж і квазі авторів).

У цьому плані радянська ситуація виглядає значно змістовнішою і перспективнішою для історико-філософського аналізу. Бо навіть мертва текстологія офіціозу становить гідний уваги інтелектуальний феномен. Вона відіграла важливу соціальну роль закляття дійсності, своєрідного зачакловування її. Узагалі застосунок парадигми магії і магічних практик до конституції та функціонування радянської дійсності ще чекає на своїх авторів.

Ще один важливий методологічний аспект історико-філософського дослідження «радянської філософії» (а насправду – думки в ситуації нещадного анти-мислення) полягає у виявленні й розкритті способів функціонування своєрідних *замкнених топосів* мислення, таких собі інтелектуальних резервацій, куди мігрували фахові філософи для змістовного інтелектуального життя. Зазвичай способом створення таких резервацій ставала специфічність тематики та герметичність мови досліджень. Досить потужні можливості такого штибу надавала логіка і гносеологія (зокрема, методологія наукових досліджень), а також чимало розділів історії філософії. Чим менш контактною з «актуальною дійсністю» була сфера досліджень, тим більші були її шанси стати прихистком для своєрідної інтелектуальної еміграції тих, хто не хотів спустошувати своє життя камланнями ідеологічного офіціозу.

Вагомим методологічним застереженням для дослідників філософської справи радянського періоду є вимога не обмежуватися текстами. Врахування середовищ спілкування та осередків творення ідей є дієвим принципом і «звичайного» історико-філософського дослідження. Контекст філософського життя – це спільнота інтелектуалів і комунікація в ній, у тому числі інституційні форми цієї комунікації. Тим більшої ваги ця складова філософського дискурсу набуває щодо радянської дійсності. У ній усне мовлення та інтелектуальне спілкування в «осередках довіри» мали особливу вагу. Письмова фіксація думки завжди була потенційно небезпечна. Усна розмова, яка теж містила певні ризики, усе ж відкривала ширші можливості. Не кажучи про те, що саме жива комунікація інтелектуалів складає природний спосіб існування філософської думки.

Щоб не залишатися у форматі загальних принципів, наведу один красномовний приклад інтелектуальної комунікації філософів (та й загалом гуманітарної публіки) радянської доби. Він мав назву «водити козу». Полягав у тому, що зібравшись в Інституті філософії, компанія співробітників прямувала в найближчий генделік, де «компаньйони» замовляли по чарці та вели філософські розмови без цензури. Потім ішли в інший генделік, потім – у ще інший... Розмови точилися як дорогою, так і на місці, стаючи дедалі відвертішими. Це не було власне пиятикою – алкоголь був рамкою спілкування і, з одного боку, сприяв більшій сміливості розмов, з іншої – був деяким виправданням на випадок дізнань: був нетверезий, не усвідомлював що кажу, а хто що казав – не пам'ятаю.

Осмилення реалій радянської філософії має відбуватися з середини цього специфічного дискурсу, а не в абстрактному порівнянні зі здобутками світової філософії. Філософія існує не просто як індивідуальні творчі здобутки, а як інтерсуб'єктивна справа мислення, що має власну тяглість. Тому в ній важлива зміна загальної ситуації думки, інтелектуальні новації, що мають загальне значення, виникнення певних осередків і концептуальних позицій, що об'єднують певні когорти інтелектуалів. Усі ці явища можуть не мати значущості в обширі світової думки, виглядати чимось теоретично вторинним. Але в контексті власної інтелектуальної історії можуть мати неабияке значення й потужно впливати на розвиток філософської думки. Це природна властивість кожної локальної історії, події якої здебільшого аж ніяк не мають всесвітньо-історичного значення, що не заважає їм бути гідними уваги явищами історії даної країни. Історик філософії передусім відстежує трансформації в способі, диспозиціях та змісті філософського дискурсу, а не відшукує те, що ввійде у святці досягнень світової думки. Так, наприклад, для радянської філософії велике, ледь не революційне значення мав відхід від «класового підходу» й соціологічного редукціонізму на його ґрунті у філософській роботі 60–70-х років. Звісно, ніхто не оскаржував правомірності базових ідеологічних настанов, але вони фактично дезавувалися розробкою інших теоретичних засад тлумачення інтелектуальних і соціокультурних реалій. Такими були, зокрема, діяльнісний і аксіологічний підходи. Перший частково виник у межах радянської психології, а частково спирався на її потужну підтримку⁸. Другий зростав на ґрунті естетичної проблематики, але потім набув і ширшого, загальнотеоретичного значення. Сама ситуація полеміки цих двох підходів щодо, скажімо, розуміння феномену культури і тлумачення культурних явищ здійснювала важливе унормування теоретичного

⁸ Традиція, витоки якої простежуються ще з праць Льва Виготського і яка набула найповнішого втілення в школі Олексія Леонтьєва.

діалогу як способу існування думки – це різко контрастувало з незаперечним монологом «єдино вірного вчення». Незалежно навіть від змістовності висловлюваних позицій, від теоретичної вагомості ідей, прогрес самого способу інтелектуальної роботи був незаперечний і створював важливу перспективу на майбутнє.

У цьому контексті варто згадати й дітище власне української думки в масиві пізньорадянської філософії, яке часто іменують *світоглядним підходом*. Використання концепту світогляду долало вузько раціоналістичний редукціонізм ментальних явищ до «свідомості» (яка, своєю чергою, поставала не як самостійна величина, а як епіфеномен соціальних явищ і диспозицій). Поняття світогляду не було самодостатнім, воно використовувало потенціал Марксової ідеї «духовно-практичного освоєння світу» й відкривало можливість відчутної автономізації інтелектуальних і духовних явищ і процесів. Принагідно зазначу, що хоча «публічно» покликання йшло на ідею Маркса, однак фактично більш вагомим підґрунтям цього підходу були праці неокантіанців. Якщо прочитати статтю «Поняття філософії» Генріха Рікєрта у першому числі російського видання «Логоса» за 1910 рік⁹, то знайдемо у ньому майже дослівні аналогії з київським «світоглядним підходом» 1970-х (зокрема, саме апелюючи до «світу» і «світогляду» Рікєрт обґрунтовує предмет філософського пізнання [Рікєрт 1910: 20-23]).

Отже, не на окремому тексті, а на реконструкції динаміки змін інтелектуальної ситуації, важливих для цього теоретичних і поняттєвих новацій, на трансформаціях способів філософської комунікації, обґрунтування й аргументації думки, на поступі етосу досліджень і фахових критеріїв має зосереджуватися увага історика філософії. Принагідно зазначу, що в нинішній Україні ми не бачимо такого структурування ані філософської спільноти, ані дослідницьких позицій («підходів»), які б системно виокремлювалися та свідомо поділялися групами науковців. Інтерсуб'єктивність – в її різноманітних формах, зокрема у загальнонаціональних теоретичних дискусіях – нинішнього українського філософського дискурсу відчутно поступається, як не прикро, ситуації пізньорадянської доби.

Завершу цю невелику розвідку щодо засад дослідження радянської філософії методологічною задачею відстежування ефектів такого прихованого, «партизанського» способу існування здатності мислення всупереч репресивній ідеологічній догматиці офіціозу. Може здатися, що вищеописане радше «жевріння», ніж існування філософської думки не варте особливої уваги хоча б через мізерний соціальний вплив і скромні суто теоретичні результати. Але будь-яке явище має осягатися й оцінюватися у відповідному культурно-історичному контексті. Важливо не тільки те, що дані філософські зусилля «дали світу», великій традиції світової філософії. Не менше значення має те, як вони змінювали ситуацію та стан умів того суспільства, в якому існували. І тут є про що казати. Наприклад, така латентна робота протягом десятиліть у царині одіозної «критики сучасної буржуазної філософії» призвела до введення в український інтелектуальний обіг більшості ідей сучасної світової філософії, їх де-факто реабілітації та вжитку в осмисленні наявної дійсності.

⁹ Журнал «Логос», задуманий як міжнародне видання, спочатку існував у німецькій, італійській і російській версіях. Оскільки видання було започатковане в Німеччині Георгом Мілісом і Річардом Кронером і представляло переважно німецьку філософію, то з початком I Світової війни російська версія припинила своє існування (німецька версія видавалася по 1933 рік). Задум «Логоса» полягав у тому, що т.зв. «основні» статті, хай би якою мовою було написано їхній оригінал, мали перекладатися в усіх національних версіях. Зазначена стаття Рікєрта була саме такою. Я посилаюся на її російський переклад (у виданні прізвище перекладача не вказане), а не на німецький оригінал [Rickert 1910], оскільки, судячи з усього, саме перший став джерелом для київських філософів 60–70-х рр.

Інший приклад – опанування минулого української інтелектуальної традиції (зокрема, архівне вивчення, переклад і публікація праць професорів Києво-Могилянської академії). За всіх недосконалостей цього досвіду, надзвичайно важлива робота вивчення вітчизняної філософської спадщини була розпочата й на цій роботі формувалися ті вишкіл, методологія, кадри, що, можливо, стануть фундаментом для потужних досліджень. Не можна недооцінювати й ефекту мови натяків і прихованих тверджень – інколи вони мали надзвичайно потужний вплив на уми. Для розуміння цього варто зважити, що філософія за радянської доби була широко представлена в системі вищої освіти – це тисячі університетських викладачів у всіх вишах по всій країні. Тому те, що впливало на цю армію інтелектуалів, відбивалося в умах студентства й загалом інтелектуального класу.

Двоємислення – амбівалентність сенсу – у царині філософської роботи мало й те вагоме значення, що набуло ефекту загальноновживаної норми інтелектуальної роботи, стало своєрідним етосом і культурою філософського дискурсу. Це була не позиція однаків, а «широка змова» представників філософського цеху. Без тривалого підготовчого періоду напрацювання інтелектуальної альтернативи і самої «позиції незгоди» мислячого, не з'явилися б ані яскрава розвінчувальна публіцистика періоду перебудови, яка розчаклувала радянський монструозний світ (наскільки це непросте завдання, бачимо на прикладі сучасної путінської Росії), ані така активність громадських рухів, ані масова «вулична публіцистика» мітингів тієї ж пори. Не було б і тієї самоорганізації філософської спільноти 90-х, яка значною мірою забезпечила плідні починання у філософській справі вже доби незалежності.

І наостанок зазначу, що актуальність історико-філософських досліджень «радянської філософії» зумовлена ще й тією прикрою обставиною, що сумнозвісна «радянщина», на жаль, не відійшла в минуле після проголошення незалежності. Не лише прагнення до правдивого мислення набули свого продовження за нового історичного періоду, але й інерція минулих стереотипів, підходів до філософської справи та способів її організації. Тому й донині не можна сказати про повне звільнення філософської думки від тенет ще радянського минулого. І це теж та вагома обставина, яку варто брати до уваги сучасному історичному українській філософії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Білий, О. (2009). Самоцензура і філософський дискурс. *Філософська думка*, (3), 20-22.
- Вяткіна, Н., Кхелуфі, А., Мирошник, К., & Рева, Н. (2020). «Збережене і втрачене». Спроба спогадів on-line. *Sententiae*, 39(2), 226-240. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.226>
- Йосипенко, С. (2017). Історія філософії України у XX сторіччі: віднайдення предмета чи винайдення дисципліни? *Філософська думка*, (1), 26-36. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/198>
- Йосипенко, С., Вдовіна, О., & Симчич, М. (2011). Історія філософії України як галузь наукового дослідження і академічна дисципліна в 1950-2000 роках. *Sententiae*, 25(2), 108-119. <https://doi.org/10.22240/sent25.02.108>
- Лісовий, В. (2019). *Україна: повернення часу. Політико-філософські роздуми*. Київ: Дух і Літера.
- Лой, А. (2009). «Філософія-покруч». *Філософська думка*, (3), 25-28.

- Мамардашвили, М. К., Соловьёв Э. Ю., & Швырёв, В. С. (1972). Классика и современность. Две эпохи в развитии буржуазной философии. In Л. Н. Митрохин et al. (Eds.), *Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии* (с. 28-94). Москва: Прогресс.
- Пролеєв, С. (2012). Драма лояльного розуму: радянська філософія як ситуація мислення. *Філософська думка*, (6), 39-48.
- Пролеєв, С., Зборовська, К., Мироненко, Р., & Костенко, О. (2019). Філософія як школа життя за часів тоталітаризму. Частина II. Міст у сьогодення. *Sententiae*, 38(1), 172-194. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.172>
- Риккерт, Г. (1910). О понятии философии. *Логос. Международный журнал по философии культуры*, 1, 19-61.
- Руткевич, А. М. (1987). Как становятся историками философии во Франции. In Н. В. Мотрошилова (Ред.), *Историко-философский ежегодник'87* (с. 286-298). Москва: Наука.
- Соловьёв, Э. Ю. (1984). *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время*. Москва: Молодая гвардия.
- Polanyi, M. (2005). *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge.
- Rickert, H. (1910). Vom Begriff der Philosophie. *Logos. Internationale Zeitschrift Für Philosophie der Kultur*, 1, 1-34.

Одержано 28.02.2023

REFERENCES

- Bilyi, O. (2009). Self-censorship and philosophical discourse. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (3), 20-22.
- Lisovyi, V. (2019). *Ukraine: the returning of time. Politico-philosophical reflections*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Loy, A. (2009). "Philosophy as a twist." [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (3), 25-28.
- Mamardashvili, M. K., Solovyov E. Yu., & Shvyrev, V. S. (1972). Classics and modernity. Two epochs in the development of bourgeois philosophy. [In Russian]. In L. N. Mitrokhin et al. (Eds.), *Philosophy in the Modern World. Philosophy and science. Critical essays of bourgeois philosophy* (pp. 28-94). Moscow: Progress.
- Polanyi, M. (2005). *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge.
- Proleiev, S. (2012). The drama of the loyal mind: Soviet philosophy as a situation of thinking. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (6), 39-48.
- Proleiev, S., Zborovska, X., Mironenko, R., & Kostenko, O. (2019). Philosophy as a School of Life at the Time of Totalitarianism. Part II. A bridge to the future. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 38(1), 172-194. <https://doi.org/10.22240/sent38.01.172>
- Rickert, H. (1910). About the concept of philosophy. [In Russian]. *Logos. International Journal of Cultural Philosophy*, 1, 19-61.
- Rickert, H. (1910). Vom Begriff der Philosophie. *Logos. Internationale Zeitschrift Für Philosophie der Kultur*, 1, 1-34.
- Rutkevich, A. M. (1987). How to become historians of philosophy in France. [In Russian]. In N. V. Motroshilova (Ed.), *Historico-Philosophical Annual'87* (pp. 286-298). Moscow: Nauka.
- Soloviev, E. Yu. (1984). *The Undefeated Heretic: Martin Luther and His Time*. [In Russian]. Moscow: Molodaya Gvardia.
- Viatkina, N., Kkhelufi, A., Myroshnyk, K., & Reva, N. (2020). "The saved and the lost." Attempt to recall on-line. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 226-240. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.226>
- Yosypenko, S. (2017). The history of Ukrainian philosophy in the 20th century: finding the subject or finding the discipline? [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (1), 26-36. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/198>
- Yosypenko, S., Vdovina, O., & Symchych, M. (2011). History of Ukrainian philosophy as a sphere of research and academic discipline in 1950-2000. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 25(2), 108-119. <https://doi.org/10.22240/sent25.02.108>

Received 28.02.2023

Sergii Proleiev

Philosophical community and emancipation of thinking: experience of Alushta schools

The article examines the methodological problems of the historical-philosophical research of the “Soviet philosophy.” The process of the emancipation of thinking is examined through the analysis of the tradition of the Alushta Schools of Young Philosophers in 1987–1993. These schools played a historically significant role in overcoming the prejudices and stereotypes of the Soviet consciousness by the Ukrainian philosophical community. The mentioned analysis led to a few conclusions regarding the methodology of historical-philosophical research of the intellectual legacy – primarily texts – of the Soviet era. (1) Soviet philosophy was certainly an anti-philosophy, a social machine of anti-thinking. (2) The basis of analyzing both texts and events of this philosophy should consider the phenomenon of doublethink – two simultaneous and parallel spaces of discourses’ (meanings’) existence. Doublethink reflects the situation when ideological officialdom, loyalty to which was necessary, and the opposing desire for true thinking coexisted. (3) This collision led to the development of and was characterized by a number of features: the “Aesopian language,” peculiar regimes of private trust, intellectual reservations, etc. The article corroborates that the change in the dynamics of the intellectual situation (language of philosophy, mode of communication, communities of intellectuals, ethos and ideals of scientific research, etc.) is the main subject of historical-philosophical research.

Сергій Пролєєв

Філософська спільнота і емансипація мислення: досвід Алуштинських шкіл

У статті розглядається проблема методології історико-філософського дослідження «радянської філософії». Процес емансипації мислення розглянуто через аналіз традиції Алуштинських шкіл молодих філософів 1987–1993 років. Ці Школи відіграли історично вагомую роль у подоланні українською філософською спільнотою упереджень і стереотипів радянської свідомості. Зазначений аналіз привів до низки висновків щодо методології історико-філософського дослідження інтелектуальної спадщини – передовсім текстів – радянської доби. (1) Сама радянська філософія достеменно була анти-філософією, соціальною машиною анти-мислення. (2) Основою аналізу як текстів, так і подій цієї філософії має стати врахування феномену двоємислення – двох одночасних і паралельних просторів існування дискурсів (сенсів). Двоємислення відображає ситуацію співіснування ідеологічного офіціозу, лояльності до якого була необхідною вимогою, і контрадикторного йому прагнення достеменного мислення. (3) Важливими характеристиками цієї колізії були «езопова мова», приватні режими довіри, інтелектуальні резервації тощо. Обґрунтовано, що зміна динаміки інтелектуальної ситуації (мова філософії, режим комунікації, осередки інтелектуалів, етос та ідеали наукових досліджень тощо) є головним предметом історико-філософського дослідження.

Sergii Proleiev, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics at H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

Сергій Пролєєв, д. філос. н., професор, зав. відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України.

e-mail: uffon@ukr.net
