

Сергій Грабовський

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В УРСР (1960–1980 рр.)

Часом становлення новітньої професійної української філософії – як на теренах УСРР, так і за її межами – стали 1920–1930-ті роки. Зі зрозумілих причин уся академічна й університетська філософська думка, яка розвивалася в межах радянської України, мала марксистський характер. Але в ті роки марксизм у СРСР ще не був загнаний у прокрустове ложе офіційного «марксизму-ленінізму»; трапилося це наприкінці 1930-х, коли вийшов друком «Короткий курс історії ВКП(б)», складовою якого став написаний особисто Сталіним параграф «Про діалектичний та історичний матеріалізм». Утім, на той час у радянській Україні вже не залишилося філософів, здатних самостійно осмислювати проблеми і сенси людського буття в Універсумі; одні були знищені, інші зачалися чи втекли з республіки, де терор проти людського інтелекту був особливо потужним. А тим часом серед філософів-професіоналів, які працювали в радянській Україні, був, скажімо, доктор філософії, з 1929 р. – академік ВУАН Володимир Юринець. Він навчався у Віденському університеті, далі продовжив студії в Берліні та Парижі, вільно володів десятима мовами, намагався поєднати марксизм з ученнями Фрейда та Гуссерля, написав книгу про поетику Павла Тичини, виступав на сторінках «Літературного ярмарку». Ось зразок стилю філософської есеїстики В. Юринця з книги про Тичину: «Суспільна психологія... – це аморфна цілокупність класових, групових настроїв, неясних і хитких, що не знають ні свого походження, ані меж. Це – бурхливий, мінливий

© Сергій Грабовський, 2014

океан, що свавільно грає мірадами відтінків, б'є в гладкий кремінь і золотавий пісок узбережжя, змінюючи щоденно свої межі і свої контури» [14, с. 33]. Такий стиль було визнано «ідеалістичним». «Ідеалізмом» було названо й саму згадку Юринцем людських почувань і переживань.

Можна назвати ще кількох марксистів-філософів того часу, які були знищені наприкінці 1930-х – так само, як й академік В. Юринець: академік С. Семковський, професори П. Демчук та Т. Степовий. Вчасно переїхав до Москви психолог і філософ, доктор філософії Марбурзького університету С. Рубінштейн; відбувши п'ять років ГУЛАґу, зумів під час війни виїхати на Захід й описати розгром української філософської науки колишній студент Юринця Гр. Костюк; пережив багаторічні поневіряння в ГУЛАґу, але втратив здоров'я та філософську наснагу професор філософії К. Ярошевський. Таким чином, українська марксистська філософія в радянській Україні припинила існування: її замістила пропаганда догм сталінського діамату та істмату.

Значно вільнішим був розвиток української професійної філософії за межами радянської України, в тому числі й на теренах Галичини. Тут слід назвати передусім таких мислителів, як-от доктора права Дмитра Донцова, докторів філософії Дмитра Чижевського, Миколу Шлемкевича та Івана Мірчука.

Донцов відзначався широкою філософською ерудицією, і при цьому власне філософські роздуми підпорядковував творенню ідеології чинного, тобто дієвого, практично значущого націоналізму, який він протиставляв словесно-розважливому дискурсу лібералів та соціалістів. За Донцовим, одним із найбільших тодішніх лих української інтелектуальної спільноти був некритично запозичений європейський раціоналізм, тоді як слід було орієнтуватися на ідеї Шопенгауера, Гартмана, Ніцше стосовно волювого первня як основи людського буття. На думку цього мислителя, завданням еліти було і є «зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії». Активна реалізація національної ідеї вимагає максимуму етичної напруги; для Донцова непринятною є «буденна», «провінційна», «міщанська» мораль, яка про

етичність чи неетичність великої ідеї судить з огляду відповідності її «приватним вигодам, турботам та інтересам».

Одним із головних опонентів Д. Донцова у 1930-ті роки став його молодший сучасник М. Шлемкевич, який висунув концепцію «творчого націоналізму» як противагу і соціалізму з лібералізмом, й ірраціоналістичному чинному націоналізму. Основні його філософські праці були написані вже по Другій світовій війні, але наприкінці 1920-х він опублікував цикл есе, присвячених українській духовності, а в 1934 р. – монографію «Філософія». Шлемкевич – переконаний об'єктивний ідеаліст і своєрідний раціоналіст, «філософ синтези», яка, на його думку, тільки й здатна поєднати споконвічні «творчі сили», що діють в українському народі, і забезпечити йому гідне національне існування. По війні філософ розвине ці тези в книгах «Українська синтеза чи українська громадянська війна?» та «Загублена українська людина».

Дмитро Чижевський, один із провідних гуманітаріїв-енциклопедистів ХХ ст., який зробив чималий внесок у західноєвропейську філософію, став першим систематизатором української історії філософії та вітчизняних методологів історико-філософського дослідження. У 1920–1930 рр. вийшли друком його книги «Філософія на Україні», «Нариси з історії філософії на Україні», «Філософія Сковороди», а в 1940-ві – дослідження зі стилю та духу бароко й книга «Культурно-історичні епохи».

Іван Мірчук у 1915 р. захистив докторську дисертацію «Кантівська теорія простору та неевклідова геометрія» у Відні, а в 1921 р. – габілітаційну працю «Метагеометрія та гносеологія» в Українському вільному університеті. На думку Мірчука, попри впливи різного роду, кожна філософія «розвивається на ґрунті своєї національної культури і виявляє характеристичні риси останньої». Розвитку української філософії постійно заважав колоніальний та окупаційний тиск, тому тут бракувало потужних «одиниць, скупчень духової енергії».

Так чи інакше, після Другої світової війни українська філософія розвивалася тільки за межами України – передусім у Німеччині та Сполучених Штатах. Що ж стосується УРСР, то, як

справедливо зауважує В. Білодід, «академічну філософію в Україні було буквально розстріляно... Тому, коли в 1936 р. ВУАМЛІН ліквідували і всі інститути передавалися Академії наук УРСР, Інститут філософії припинив існування не тільки фактично, а й юридично» [3, с. 39]. Натомість створювалися кадри пропагандистів сталінського діамату й істмату: у 1944 р. було відкрито філософський факультет у Київському університеті ім. Т. Г. Шевченка, а в 1946 р. створено Інститут філософії АН України. Рівень викладання на факультеті був украй нерівним, бо не вистачало лекторів, спроможних викласти навіть елементарні речі.

У 1940–1950 рр. власне українська філософія в УРСР була відсутня, хоча деякі книги та статті й виходили друком українською мовою. Ба, і філософія як така теж практично була відсутня. До небагатьох винятків належать праці професора, згодом директора Інституту філософії й академіка Михайла Омеляновського, присвячені філософським проблемам природознавства. На думку В. Білодіда, «він був, висловлюючись дещо парадоксально, філософом з розвиненим природничо-науковим мисленням і завжди намагався у своїх книгах якомога швидше розраховуватися з філософією, щоб віддатися важливішому для нього – аналізу теоретичних проблем фізики. Тут можна було стати на ґрунт науки. Тут можна було бути самим собою, можна було самостійно міркувати, менше оглядаючись на павутину панівних ідеологічних догм» [3, с. 116]. Але з кінця 1940-х й аж до середини 1950-х років «утеча» в цю проблематику стала неможливою, оскільки одна за одною проходили ідеологічні кампанії проти «ідеалізму» та «буржуазного впливу» в природничих науках. Що ж стосується історії української філософії, то там ситуація була ще гіршою: викривлялися і фальсифікувалися погляди всіх без винятку достойників культури, а все українське подавалося як частка того, що нині зветься «руським миром», включно з творчістю Тараса Шевченка.

Логічним завершенням цього періоду стала книга з історії філософії України. «В результаті майже шестилітньої праці було написано текст обсягом у 44 друкованих аркуші, який в 1961 р.

макетували у вигляді книги і розіслали до наукових центрів республіки для обговорення... При цьому – і це вражаюча і промовиста “деталь” – **історію української філософської думки викладали російською мовою!**» [3, с. 168–169]. Але вже настав де-що інший час, частина сталінських догм відійшла в минуле, і книга ця світу не побачила.

Після ХХ з’їзду КПРС, після того, як резонанс доповіді Микити Хрущова про культ особи розійшовся по всіх усюдах СРСР, особливо в середовищі інтелігенції, в УРСР починається відродження української філософської думки, яке ґрунтується на так званому «автентичному марксизмі» та на тій частині лєнінської спадщини, яка в минулі десятиліття або перебувала на другому плані («Філософські зошити»), або була заборонена («Лист до з’їзду» та ряд інших листів і статей 1922–1923 рр.). Важливими імпульсами до цього відродження стали і публікації в Москві перекладів низки західних філософів ХХ ст. (передусім із так званого «прогресивного табору», до якого входили, втім, такі значні постаті, як Бертран Рассел), безпосередні контакти з польськими та чеськими філософами з числа неомарксистів та реабілітація цілого грона українських літераторів 1920–1930-х років, яка потягнула за собою публікацію їхніх текстів, у яких містилися концептуальні роздуми стосовно історичного буття українського народу. Оскільки ж через зрозумілі причини власне українські філософські кадри були практично відсутні (згаданого вже М. Омеляновського догматики-сталіністи просто-таки вижили з Києва, а тих молодих випускників філософського факультету, які посміли продемонструвати прагнення думати самостійно, розіслали по сільських школах, де вони викладали історію, мову, астрономію і навіть фізкультуру), то промотором розвитку української філософії став присланий з Москви логік і гносеолог професор Павло Копнін. 1958 р. він очолив кафедру філософії Київської політехніки, потім перейшов працювати до Київського держуніверситету, а від 1962 р. по 1968 р. був директором Інституту філософії АН УРСР (1967 р. його обрали академіком АН УРСР).

Що стосується так званого «автентичного марксизму», то відбувалася публікація цілих томів до цього надрукованих тільки німецькою мовою і малим накладом чи взагалі не опублікованих теоретичних праць Маркса й Енгельса. Це була присутньо європейська філософська система, яка ґрунтувалася на багатих традиціях німецької та певною мірою французької суспільної думки і ввібрала в себе (в неявній формі) досвід численних християнських ересей. Однією з підвалин «автентичного марксизму» стали «Паризькі рукописи» (як вони відомі на Заході) або «Економічно-філософські рукописи 1844 року» – назва, що вкоренилась у советській філософській традиції. Доступними широкому колу читачів України вони стали після публікації в російському перекладі наприкінці 1950-х років. Маркс, спираючись у цьому та інших ранніх творах на гегелівську ідею історичного поступу, але критично до неї ставлячись, розгортає теорію всесвітнього справедливого суспільства, заснованого на ґрунті духовної свободи, матеріального добробуту і високої культури. Та на шляху до такого «царства свободи» (Маркс), або ж комунізму, лежить капіталістична система, на той час уже панівна в Західній Європі. Капіталізм створює незліченні матеріальні цінності, має наслідком розвинене матеріальне життя, але він руйнує людське єство як творців, так і власників цих цінностей, тобто всіх суб’єктів матеріально-практичного життя суспільства. Головним чинником, який унеможливило організацію щасливого суспільства, є панівна приватна власність, передусім на засоби виробництва, коли основна маса творців матеріальних та духовних цінностей виявляється, так би мовити, ні при чому в розподілі благ та регулюванні суспільного життя, коли створене протистоїть своїм творцям. Інакше кажучи, за Марксом, така власність породжує феномен відчуження людини від власних сутнісних сил, втілених у продуктах праці, ба, від самої праці та від інших форм діяльності. А тому слід шляхом насильницької кривавої революції знищити приватну власність разом із відчуженою працею як такою, «експропріювати експропріаторів», таким чином перейшовши до царства свободи, де повною мірою

розкриється творча людська сутність. За Марксом, комунізм – це завершений, досконалий гуманізм. Можливий і грубий, вульгарний, антигуманний комунізм, який виникає на перших етапах руху до царства свободи і який треба долати.

Утім, з роками творчість Маркса стає ґрунтовнішою. Він шукає вихід із майбутньої цивілізаційної кризи і знаходить його, як йому здається, у вигляді руху до панування такого різновиду індивідуальної власності, що водночас є й власністю громадською. Ключ до розуміння цього чергового діалектичного парадокса міститься в підготовчих рукописах до «Капіталу» (Grundrisse) та в третьому, виданому посмертно, томі цієї праці – йдеться про виробничі кооперативи та акціонерні товариства за участю працівників. А ще в ході своїх студій Маркс, очевидно, несподівано для себе самого, виявив: в індустріальному суспільстві, заснованому на машинній праці, навіть на досконалих автоматизованих системах машин, жадане ним звільнення людини, її повернення до себе неможливе. «Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, за суттю речей воно лежить по той бік матеріального виробництва» [12, с. 386–387]. Адекватний машинному, навіть системно-автоматизованому виробництву (про нього – річ фантастичну за тих часів – також йдеться у цих текстах), спосіб організації виробництва – це капіталізм. А за Марксом, доки певний спосіб виробництва не вичерпає можливості свого розвитку, він не йде з арени історії. Отже, комунізм навіть теоретично неможливий, допоки існує індустріальне суспільство. Подолання приватної власності стає можливим, коли в основі виробництва постає сила природи, «приручена» людиною, коли наука стає основою суспільного виробництва, а вільний час – мірилом багатства, коли реалізується історична місія капіталу, і «всезагальне працелюбство... розвинеться як всезагальне надбання нового покоління» [13, с. 282]. У «Капіталі» Маркс уникає поняття «комунізм» як суто ідеологічного; він вводить інше поняття – «суспільство асоційованих виробників». Саме в такому суспільстві

людина зможе діставати насолоду від невідчуженої праці, від вільної гри своїх сил.

Попри всю суперечливість і заангажованість філософії Маркса, вона у своєму автентичному вигляді виходила далеко за межі догматики сталінізму. Тож «автентичний марксизм» давав можливість дуже далеко відійти від неї і від догматики як такої, обґрунтовуючи це відходження текстами самого Маркса. Тому-то з таким ентузіазмом звернулися ті молоді українські філософи, які прагнули вийти за межі догматизму, до автентичного марксизму з його пафосом повернення людини до самої себе в повнокровному діяльному бутті, у безмежжі можливостей, з ідеєю людського самоздійснення шляхом знаходження своєї цілісності (нової, найвищої) та зняття відчуження індивіда і роду, роду і природи, можливості і дійсності, сутності й існування. Інші ж вихідні постулати марксизму, які несли в собі суб'єктивний гіперактивізм, надмірну логіцизацію практики, підпорядкованість індивіда колективним формам діяльності, відмову від самообмеження колективного суб'єкта в освоєнні можливостей, моносуб'єктність в «істинній» критиці і соціальній трансформації, здебільшого залишалися «за дужками». Акценти ставилися на дослідженні свободи як історично конкретної діяльності, де людина набуває самостійності, творячи у складі «вільно асоційованого» суб'єкта і стверджуючи своїми вчинками вселюдські цінності.

У цій атмосфері та з використанням нових можливостей філософування й будував Київську школу згаданий уже Павло Копнін. Як зауважив пізніше, у середині 1990-х років, активний учасник тих процесів культуролог та історик філософії Вілен Горський, «наукові інтереси П. В. Копніна були зосереджені навколо дослідження проблем логіки, теорії пізнання й методології наукового пізнання. Всупереч вульгарному онтологізму та вульгарному соціологізму, притаманному офіційно декретованій версії філософії діалектичного та історичного матеріалізму, П. В. Копнін акцентує увагу на гуманістичній спрямованості філософії. Філософія, підкреслював він, повинна зосередити увагу не на вивченні

невблаганних, не залежних від людини, “об’єктивних законів”, що діють в природі й суспільстві, а на те, що залежить від людини, що освоюється людиною в процесі її діяльності. Розмірковуючи над природою знання, передусім знання наукового, він прагне окреслити його в контексті сукупного досвіду, здобутого людством. Цим визначалося спрямування наукового пошуку створеної ним київської школи “логіки наукового пізнання”. Видана 1965 р. під такою назвою книга підготовлена колективом, який очолював П. В. Копнін, була перекладена на ряд іноземних мов і започаткувала широку популярність цієї школи серед фахівців багатьох країн світу. Спираючись на апарат сучасної формальної логіки, досягнення в галузі психології наукової творчості, широкий культурознавчий матеріал, вчені серйозно досліджують такі складові наукового пізнання, як наукова проблема, науковий факт, наукова абстракція, наукова ідея, система теоретичного знання, світогляд» [6, с. 278–279]. У підручниках велася мова про ідеї марксизму-ленінізму як щось готове до вжитку, цілісне й доконане, а Павло Копнін проголошував марксизм «відкритою теоретичною системою» та писав, що «кожна наукова ідея – історично минулий ідеал пізнання»; його учні й послідовники пішли далі, без зайвого галасу каменя на камені не залишивши від сталінського діамату та істмату (і, додам, багатьох ленінських положень). І коли Володимир Шинкарук за монографію, присвячену філософії Гегеля, 1964 року отримав Золоту медаль Гегелівського товариства (Париж), він вочевидь не сприймався гегельянцями Європи як «твердолобий марксист-ленінець».

Усі ці процеси відбувалися не в безповітряному соціокультурному просторі: кінець 1950-х – початок 1970-х років можна назвати «другою українізацією». Поступово відновлюється – хоча й частково – урбаністична українська культура. З таборів і заслання повертаються вцілілі інтелігенти, репресовані від 1929-го до 1953-го. Уперше за всю історію ЦК КПУ починають очолювати етнічні українці, частина з яких, чия юність припала на часи «Розстріляного Відродження», має певний сантимент до української культури. Спілку письменників УРСР у 1959 р. очолює Олесь

Гончар, чий погляд резонував з ідеями націонал-комунізму двадцятих. А в середині 1960-х років молодий тоді Іван Дзюба (про нього ще йтиметься далі) написав і послав до керівників УРСР створену з позицій українського неомарксизму книгу «Інтернаціоналізм чи русифікація?». З книгою була знайома верхівка партноменклатури, вона справила велике враження на тих, у кому був український сантимент. Одна за одною з’являлися книги розстріляних у 1930-ті поетів та прозаїків, які поєднували революційний пафос з модерністською манерою письма та суто урбаністичною візією світобудови. У ті ж часи феноменальну за обсягами роботу здійснило видавництво «Українська Радянська Енциклопедія» (УРЕ), яким керував поет й академік Микола Бажан: 17-томна «Українська радянська енциклопедія» (1959–1965), тритомний «Український енциклопедичний словник» (1964–1967), 26-томна «Історія міст і сіл Української РСР» (1967–1974), 6-томна «Історія українського мистецтва» (1966–1968) та ціла низка енциклопедичних словників із різних галузей знання. Ба більше: у Києві українською мовою вийшла перша у світі тритомна «Енциклопедія кібернетики» (1973). Ясна річ, у цих виданнях вистачало ідеологічного мотлоху, але незрівнянно більше було об’єктивного знання, нерідко вимушено замаскованого під «критику буржуазної ідеології».

Водночас 1961 року була ухвалена нова програма КППС, яка урочисто проголосила «нещадну боротьбу з національною обмеженістю» та курс на «подальше зближення націй і досягнення їхньої повної єдності». Крім того, програма КППС поставила завдання «постійного обміну кадрами між націями», що виливалося на практиці, скажімо, у розподіл випускників вишів України до Казахстану чи Якутії, а випускників казахстанських та – особливо – російських вишів – до України. А перед цим, 1959 року, Верховна Рада УРСР на виконання постанови пленуму ЦК КППС змінила освітнє законодавство, скасувавши обов’язкове вивчення української мови у школах України з російською мовою навчання. Відтак за умов «відлиги» певний час точилася нерівна боротьба двох культур: загальносоюзної, яка була ледь замаскованою

формою буття імперсько-російської культури, й української радянської (з нечисленними вкрапленнями замаскованої цитатами з Маркса-Леніна якщо не антирадянської, то нерадянської української культури). На перший погляд, ця боротьба виглядала безнадійною, але вона була фактом – і часом українська міська культура навіть контрнаступала, виходячи на нові обшири. А разом із тим набувала сили і «креольська» урбаністична культура, що не була як ортодоксально-советською, так і власне російською.

Традиційне визначення креольства, застосоване до Латинської Америки, полісемантичне: йдеться і про нащадків вихідців із метрополії, і про «мішанку» з прийшлою та місцевою етнічною субстрату з політичною настановою на автономію або незалежність, але в будь-якому разі з ментально-культурною орієнтацією на метрополію. Щось схоже відбувалося і в Російській імперії, надзвичайно схожій за деякими своїми особливостями на Іспанську (ця подібність яскраво виписана в першому томі «Капіталу» К. Маркса, де подане яскраве конкретно-історичне описання колоніальної експансії Іспанії). Наприкінці XIX ст. на теренах України, яка мала в Російській імперії де-факто колоніальний статус, на ґрунті національно невизначеного людського субстрату почала формуватися креольська верства і, відповідно, територіально-креольський патріотизм. Ідеться про вихідців із різних етнічних груп, у тому числі й етнічних росіян та обрусілих українців, об'єднаних чинником осілости на українських теренах і протиставленням своїх прагматичних, передусім економічних, інтересів спершу «імперському центру», потім «союзному»; про «креольський націоналізм» (див. [7]).

Креольство, незадоволене і засиллям «союзного центру», що істотно обмежував будь-яку активність у «національних республіках», і комуністичною догматикою з її небажанням зважати на живу людину, і водночас «рагулями», «жлобами», «селюками-висуванцями», опанувало головним чином прагматичні посади і творило свою субкультуру, яка включала територіальний патріотизм і елементи національних культур; але, образно кажучи, пісні The Beatles важили тут значно більше, ніж поезія Ліни

Костенко. І факт його існування істотно впливав на розвиток філософської думки в УРСР (ідеться про те, що виходило за межі офіційної догматики); далеко не вся вона була власне українською, існувала – особливо сильна поза межами Києва та Львова – соціокультурна орієнтація на Москву, хай навіть і на «передове» та «проєвропейське» у загальносоюзній культурі.

Та повернімося до власне філософії.

Від автентичного марксизму – до неомарксизму і часом до постмарксизму. Так можна лаконічно охарактеризувати зміни в українській професійній філософії та гуманітаристиці наприкінці 1960-х – на початку 1970-х років. Ідеться про рух за безпосередні межі вивченої та відтвореної (наскільки це було можливо за умов цензури) спадщини Маркса та його учнів, про висунення на підґрунті цієї спадщини нових, оригінальних концепцій, які могли би не тільки продовжувати і розвивати Маркса, а й вступати з ним у своєрідну заочну полеміку. Це стосується неомарксизму; український постмарксизм виріс у ті роки з логіко-гносеологічних та метанаукових досліджень, започаткованих П. Копніним. Звичайно, такі постмарксисти, як Василь Лісовий та Мирослав Попович, що працювали в річищі розвиненої у Європі та США аналітичної філософії, змушені були ретельно маскувати свої методологічні позиції. Як згадував Лісовий, «у своїх філософських текстах, призначених для публікації, я хотів залишити текст вільним від недоречного використання марксистської фразеології. І якщо вже змушений був робити “захисну” вставку, то намагався, щоб вона була чітко локалізованою, щоб її можна було легко “вилучити”» [11]. Але постмарксистів у ті часи було небагато; ще менше було відпочаткових немарксистів – таких, як Євген Сверстюк, який працював в Інституті психології, але тексти якого торкалися філософсько-світоглядних та теоретико-методологічних проблем.

Тогочасні неомарксистичні прагнули вписати ідеї гуманізму, національної свободи, провідної ролі науки у суспільних трансформаціях, усебічного розвитку людини, всевітньої єдності та солідарності народів, політичної демократії і загального виборчого

права, пріоритетного розвитку культури у вільному суспільстві тощо (при їхній нерідкій взаємосуперечливості) у легальну інтелектуальну комунікацію. Знаковими для цього періоду стали полемічна книга Івана Дзюби «Інтернаціоналізм чи русифікація?», де автор торкається цілої низки концептуальних питань національного буття, та стаття Михайла Брайчевського «Приєднання чи возз'єднання? Критичні замітки з приводу однієї концепції», присвячена теоретико-історичним питанням українсько-російських відносин. Ці тексти були призначені для друку в підцензурних виданнях, та в радянській Україні вийшла друком тільки книга Дзюби – накладом кілька сотень примірників, для службового користування партапарату. А власне філософські ідеї українського неомарксизму в цей період ще тільки «проблискують» у статтях Ігоря Бичка, Вілена Горського, Сергія Кримського, Володимира Роменця, Олександра Яценка та інших тоді молодих авторів. Ідеться про перехід від «автентичного марксизму» з його намаганням відтворення і використання ідей «невідомого Маркса» та «забороненого Леніна» до власне неомарксизму, де йдеться про діалог та полеміку з ідеями Маркса, про творчий розвиток частини з них, дискусію щодо іншої частини та заперечення ще однієї групи Марксових концептів.

Характерним «перехідним» текстом є «Інтернаціоналізм чи русифікація?», де Іван Дзюба показував: те, що відбувається в УРСР, та й в СРСР загалом, фактично є продовженням – дуже цинічним, «езуїтським», дуже жорстким і систематичним – старої, притаманної імперській Росії політики нищення своїх національних околиць. І. Дзюба довів наявність кричущих розбіжностей між деклараціями влади про «розквіт української культури» та «невпинний розвиток соціалістичних націй» і реальним станом справ. Він розкривав систему дій, за допомогою яких влада перешкоджала живому розвитку української культури й вилучала зі складу цієї культури чи не дозволяла повернути до неї більшість набутих української культури та гуманітарної науки минулого. Чільним методологічним висновком цієї праці є твердження, що нормальний розвиток людської цивілізації відбувається в наші

дні саме в національних формах, і не може бути ані демократії, ані прогресу тоді, коли ці національні форми (власне, і змісти, здатні піднятися до вселюдського звучання) деформуються внаслідок дії зовнішніх чинників. Автор книги писав, що при владі в СРСР реально стоять не марксисти, а чорносотенні російські шовіністи, котрі продовжують під новими прапорами традиційну імперську політику: «Якби якийсь народ відмовився від своєї мови, це означало б, що він відмовляється від самого себе. Ясно, що такого бути не може. Історія досі не знає прикладів **добровільної** відмови народів від самих себе, тобто добровільного самогубства народів. Не було і не може бути такого ніколи, як не може людство хотіти самознищитися. Немає і тепер **добровільного** зречення українського народу чи його частини від самого себе, своєї мови. Те, що на поверховий погляд здається **добровільним**, насправді таким не є. Маємо **вимушену, під тиском обставин і дією серйозних причин** відмову частини українців від своєї мови і всі пов'язані з цим ненормальні наслідки для суспільства» [10, с. 150].

Книга «Інтернаціоналізм чи русифікація?» не писалася для самвидаву. Вона мала двох конкретних адресатів: тодішнього першого секретаря ЦК КП(б)У Петра Шелеста та голову Ради Міністрів УРСР Володимира Щербицького. Адресати текст прочитали, ба більше, його було роздруковано для партійної номенклатури. Молоді тоді Леонід Кравчук, Іван Плющ, Євген Марчук, Леонід Кучма, Олександр Мороз, Вітольд Фокін – уся ця партійно-номенклатурна рать не могла не знати тексту або, щонайменше, ідей «Інтернаціоналізму чи русифікації?». І не могла не відмахнутися від того, що висловлював автор цього тексту. Однак найголовнішим каналом поширення книги став самвидав. Потрапив «Інтернаціоналізм...» і за кордон, де вийшов спершу у видавництві «Сучасність» українською, а потім був перевиданий багатьма іншими мовами.

Своєю чергою, досить розлога стаття Михайла Брайчевського «Приєднання чи возз'єднання?» акцентувала увагу на соціально-історичних чинниках взаємин України й Росії. Автор робив висновок про невігідність для українців і соціально-реакційний

характер поглинання Гетьманщини Московщиною: «На середину XVII ст. Україна була країною, в якій буржуазні елементи виступали досить рельєфно і починали відігравати роль головного фактора в історичному розвитку. Ці елементи логікою нового порядку були штучно задушені; вони виявилися неспроможними протистояти злагодженій і добре озброєній феодальній машині царської Росії» [4, с. 533–534].

Ця робота прикметна, по-перше, тим, що вона відіграла роль своєрідного філософсько-історичного маніфесту, який протистояв істмату та потужним уже тоді ідеям «східнослов'янської єдності»; по-друге, тим, що в ній «автентичний марксизм» та неомарксизм чи не найяскравіше проявили себе як інструменти обстоювання європейськості України. Адже з погляду «автентичного марксизму» Визвольна війна належить до так званих «ранньобуржуазних революцій», що вони якраз у XVI – першій половині XVII ст. прокотилися Європою (класичний приклад – Селянська війна у Німеччині). Тож приєднання до царської Московщини (у марксистських термінах – відстала держава, на кшталт азійських деспотій) викликало невдачу цієї війни і зупинило, а потім і відкинуло Україну в її поступі. Тому виходило, що номінальні послідовники Маркса в СРСР, обстоюючи позитивне значення Переяславської ради, тим самим категорично заперечили один із чільних пунктів філософії історії «автентичного марксизму», за яким приєднання більш розвиненої в сенсі базису і надбудови країни до істотно менш розвиненої є суспільним регресом. Відтак М. Брайчевський відзначив: «Постановка питання про загарбання українських земель царизмом як про велике благо для українського народу виникла в нашій історіографії не ізольовано. Вона була частиною більш загальної концепції, яку один з українських істориків дуже влучно назвав “теорією про месіанську роль Росії”. Ця теорія є нічим іншим, як гострим рецидивом великодержавного шовінізму в радянській історичній науці 40–50 років» [4, с. 493]. «Виходило, – писав він, – що протягом багатьох століть український народ боровся головним чином... проти власної національної незалежності» [4, с. 498].

Книга Дзюби та стаття Брайчевського, хоча й не були суто філософськими, виходили на високий рівень концептуальних узагальнень і, поширюючись у самвидаві, впливали на загальну атмосферу інтелектуального дискурсу та задавали певні критерії бачення соціокультурних й історико-теоретичних проблем. Крім того, хоча самого поняття «постколоніальні студії» тоді ще не існувало, але напрям цей у західній гуманітаристиці вже висновувався; отож, праці Дзюби і Брайчевського вповні резонували з цим напрямом, який розвивався в перші десятиліття свого існування під істотним впливом неомарксизму з його пафосом національної і соціальної рівності та гідності.

Загалом варто ще раз підкреслити, що український «автентичний марксизм», який на зламі 1960–1970-х років перетікає в неомарксизм, був свідомо чи підсвідомо обраною кількома десятками професійних філософів, а також гуманітаріїв-енциклопедистів (Іван Дзюба, Вадим Скуратівський, Михайло Брайчевський) формою оприявлення власної (і національної) європейської ідентичності. А от ортодоксальний «марксизм-ленінізм», тобто сталінізм і неосталінізм з діаматом та істматом у своїй основі, – це було де-факто присутнє євразійство. Випадки ж вибору філософами України в ті часи російських варіантів неомарксизму як ідейної основи тожсамості були поодинокими і локалізувалися у східних і південних регіонах УРСР. Спершу в межах «автентичного марксизму», потім – неомарксизму і постмарксизму відбувалися відродження та розвиток української філософської мови. Тексти, написані начебто-українською мовою у сталінські часи з метою популяризації «Короткого курсу...» та пізніше з питань діамату й істмату, містили дуже обмежений лексичний запас і були калькою з «советського соціолекту російської мови» (А. Новіков). Натомість звернення до складних діалектичних конструкцій молодого Маркса, до його «революційної антропології» та праксеології, а згодом – до оригінальних текстів Гегеля, Канта, Фохера, Сартра, Фрейда, Камю та ін., вміщені в яких ідеї слід було викласти українською (хай навіть у вигляді «критики сучасної буржуазної філософії»), незрівнянно розширили обсяг української філософської

лексики. Крім того, українська мова стала мовою викладання філософії в низці провідних вишів, у тому числі й Київського університету ім. Т. Г. Шевченка. Як згадував Василь Лісовий, Володимир Шинкарук (декан філософського факультету у 1965–1968 рр., до цього – доцент, потім професор цього ж факультету) «тримався настанови, щоб викладання у Київському університеті велося українською мовою. В одній із наших розмов у 90-ті роки згадував, що йому самому це далось нелегко. Йшлося про розробку української історико-філософської термінології» [11].

До цього слід додати, що сам Лісовий устиг написати і захистити дисертацію з лінгвістичної прагматики, написану українською мовою. А Мирослав Попович 1971 року ще встиг випустити україномовну монографію «Логіка і наукове пізнання». Потім україномовні дисертації з філософії зникнуть, а монографії та науково-популярні книги, навіть присвячені українській культурі та філософії, аж до останніх років перебудови виходитимуть (за дуже рідкими винятками) російською мовою.

Викладання переважно українською мовою трималося ще деякий час і за декана Петра Дишлевого (очолював філософський факультет КДУ у 1971–1977 рр.), попри тиск «згори», коли Петра Шелеста на чолі ЦК КПУ замінив Володимир Щербицький, секретарем ЦК з ідеології став Валентин Маланчук, а КГБ УРСР очолив генерал Віталій Федорчук. Але воно крок за кроком сходило нанівець і припинилося після зняття Дишлевого з посади і виключення його з КПРС. Навіть курс історії філософії України читався з другої половини 1970-х російською мовою. Різко скоротилося і число філософських монографій та збірників, які виходили українською мовою. Тож українські філософи змушені були перейти на російську мову, а дехто вимушено захищав дисертації за межами УРСР. У 1972 р. пройшла хвиля арештів і «профілактування» інтелігенції з метою унеможливлення подальшого існування більш-менш вільного фахового гуманітарного дискурсу в будь-яких його формах. Та, попри все, Інституту філософії вдалося підготувати і видати друком «Філософський словник» (1973, 1986).

Відтак, з одного боку, розвивається нелегальний неомарксистський та постмарксистський дискурс з відповідними текстами авторства Юрія Бадзя, Юрія Литвина, Леоніда Плюща та ін. Найзначнішим текстом у межах цього дискурсу, очевидно, була книга Юрія Бадзя «Право жити». Автор у ній піддає критиці методологічні засади, з яких російська і радянська історіографія підходили до більшості питань української історії, не визнаючи за Україною самодостатнього історичного процесу [1].

Разом із тим парадоксальним чином, попри тиск з боку цензури, розвивається і сягає своїх кращих зразків – передусім у вигляді етапної для Інституту філософії колективної монографії «Людина і світ людини» [21] – легальна неомарксистська філософія в межах Київської школи (із супутніми виявами у психології та соціології). Ці процеси описані Віталієм Табачковським у низці статей і книг, серед яких вирізняється «У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників». На думку Табачковського, чинником, що спонукав певну частину офіційних філософів на ревізію ортодоксального марксизму, став сам марксизм, тільки – внаслідок ширшого доступу до творів Маркса – марксизм автентичний. «Адже потяг до автентичності означав розходження з традиційними витлумаченнями марксизму, оскільки супроводжувався апеляцією до тих мотивів цієї філософської доктрини, які були найбільш вибухонебезпечними (приміром, послідовна діалектичність спонукала до спроб застосувати її до самої марксистської філософської доктрини, виводила на питання про межі застосовності останньої; послідовна розробка принципу практики провокувала на з’ясування колізій людського світовідношення, сутнісної суперечливості людини тощо, а звідси було дуже недалеко до “ревізіоністів” з відомої югославської групи “Праксис” тощо)» [20, с. 51]. У поєднанні з гострим потягом до інтелектуальної новизни, до вивчення актуальних питань наукового і суспільного життя, хай і в межах офіційно прийнятої термінології, з енергією лідера київських філософів 1960-х років П. Копніна це дало результати. Сам

Копнін поставив у центр своїх дослідницьких уподобань поняття «гіпотеза», «проблема», «ідея», що вони вже фактом свого існування неминуче вели до певного дистанціювання філософії від офіційної ідеології та діамату й істмату, для яких проблемність та гіпотетичність були несумісні з «єдино правильним ученням».

Неомарксизм у межах Київської школи набув, за термінологією того часу, двох основних форм – «червоного позитивізму» (українським він був насамперед географічно і частково ментально й лінгвістично) і «червоного екзистенціалізму». Наступник П. Копніна на посаді директора Інституту філософії Володимир Шинкарук з кінця 1960-х років розпочав здійснення «світоглядного повороту» як основи діяльності великої групи київських філософів, власне, уже самою постановкою проблем вивішивши розмисел за межі офіційної ортодоксії і водночас наблизивши його до української філософської традиції (в тому числі й «буржуазно-націоналістичної»). Мірою розгортання досліджень напрацьований матеріал сам став помітно впливати на науковців. Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури» [25, с. 246]. Інакше кажучи, логіка предмета повела за собою дослідників; і не тільки «червоні екзистенціалісти», тобто ті, хто працював у межах філософсько-антропологічних парадигм чи розвивав сюжети філософії культури, а й «червоні позитивісти» зрештою долучилися до українського ґрунту, оскільки на настанови останніх не могло не вплинути дослідження шкіл логіки в Україні та категоріальних структур українського світогляду.

Чи не найкращим свідченням виходу за межі офіціозу стало те, що книги філософів Київської школи (дехто з представників

якої не був, утім, киянином), за незначними винятками, було неможливо використати в процесі викладання марксистсько-ленінської філософії у вишах. Адже це були два різних світи, мало чим дотичні один до одного. Так, у вузівському курсі стверджувалося, що філософія – це наука про всезагальні закони розвитку природи, суспільства й людського мислення, а в книгах київських «червоних екзистенціалістів» наголошувалося на тезі Маркса, що філософія – це «жива душа культури». Там – «основне питання філософії», матеріалізм та ідеалізм, тут – «людина і світ людини» (знов-таки Марксова формула), проблеми віри, надії та любові. У підручниках велася мова про ідеї марксизму-ленінізму як щось готове до вжитку, цілісне й доконане, а Павло Копнін проголошував марксизм «відкритою теоретичною системою» та писав, що «кожна наукова ідея – історично минулий ідеал пізнання»; його учні й послідовники пішли далі, без зайвого галасу каменя на камені не залишивши від сталінського діамату та істмату (і, додам, багатьох ленінських положень). Інакше кажучи, й український неомарксизм, і тим більше постмарксизм у найлютіші часи «маланчуківщини» змістовно відійшли від офіційної догматики; від неї залишилися лише тонка шкаралупка обов'язкових цитат із промов Леоніда Брежнєва і посилань на «здобутки розвиненого соціалізму».

Фах філософа-професіонала в ті часи вимагав або шляху в мордовські табори (як у працівників Інституту філософії Василя Лісового і Євгена Пронюка), або гри за правилами Системи (хай і на межі фолу). Цю ситуацію образно описав тоді ж Вілен Горський, ведучи мову начебто про Гегеля: «Філософ зважає на умови, за яких йому доводилося творити... Він розумів, що значить заклик Фіхте до свободи думки в умовах несвободи... Він не наважився вийти у відкритий бій на барикади. Він надто розважливий, щоб псувати стосунки з начальством, у якого він перебував на службі. І все ж таки він творець теорії французької революції» [5, с. 138]. Не кожен міг, ясна річ, наважитися на хресну путь відкритого дисидентства, тим більше, що в інтелігентських колах – аж по 1990-й рік включно – існувало потужне і достатньо масове

прагнення змінити Систему зсередини, гуманізувати її, повернути її ідеологію до джерел Марксової гуманістики.

Скажімо, **Олександр Яценко**, поділяючи позиції практично всього західного неомарксизму, виводив оптимальну, на його думку, формулу взаємодії науки і виробництва розвиненого індустріального чи почасти вже інформаційного суспільства: «Зазвичай змальовують такий шлях руху “наука–виробництво”: від абстрактних фундаментальних теорій через окремі теорії та прикладні науки до конкретних виробничих розробок та їхнього практичного застосування. Однак сутності свідомо створюваного суспільства відповідає дещо інший шлях: від фундаментальних наукових відкриттів у ще більш абстрактну сферу філософії, соціології та моралі, де вони одержать оцінку і соціальну санкцію з позицій комуністичних ідеалів, через політекономію і політику до виробництва» [22, с. 231–232]. Замінити лексично «ідеали комунізму» на «ідеали гуманізму» (тим більше, що за Марксом «комунізм = завершений гуманізм») – і чим це не текст, скажімо, Еріха Фромма?

Власне, одним із центральних сюжетів докторської дисертації Яценка (і його монографії «Цілепокладання та ідеали») якраз і було доведення облудності тези про те, що благородна і шляхетна, свята мета виправдовує всі засоби, що високі ідеали «підтягують» до свого рівня всіх, хто їм служить; філософ же доводив, що засоби обов'язково повинні бути шляхетними, а служіння ідеалові – не виправдання чієїсь нищості, і тому шлях «наука–виробництво» має бути таким складним, де філософи і визнані суспільством моральні авторитети мають верховенство над політикою і політиками.

Знаковими для академічного українського неомарксизму і постмарксизму 1970-х – першої половини 1980-х років стали кілька яскравих постатей філософів. Їхні короткі характеристики будуть не стільки об'єктивістськими, скільки особистісно-екзистенційними; втім, саме це впливає з досвіду тогочасного гуманістичного неомарксизму. Про деяких із них уже йшлося; деякі тільки згадувалися, тому далі про них буде сказано детальніше.

Отже, це:

Вадим Іванов, який аргументовано й ґрунтовно відновив у неявній, але самозрозумілій для інтелектуалів полеміці з Леніним та ленінізмом право на існування у філософії поняття «людський досвід» як одного з центральних і висхідних пунктів філософування; Вадим Іванов, який концептуально «розкрутив» поняття «життєвий світ» так, як це мало кому вдасться із теперішніх, наче вже й звільнених від тиску цензури мисленників. А далі він закономірно, без показних жестів, став одним із «легальних постмарксистів», вийшовши на обшири феноменологічної філософії культури.

Ігор Бичко, один з небагатьох філософів Київської школи, що його тексти друкувалися і коментувалися ще у 1970-ті роки «там», на «дикому Заході», причому коментатори небезпідставно зазначали: Бичко свідомо протиставляє гуманізм молодого Маркса советському ленінізму; Ігор Бичко, який під виглядом «критики буржуазної філософії», скажімо, примудрився видрукувати основні положення Нобелівської лекції Альбера Камю з його нищівними знуцаннями із «соціалістичного реалізму» і загалом советчини.

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

Мирослав Попович, теперішній директор Інституту філософії НАНУ, знаний і в Україні і за її межами, для одних – «український буржуазний націоналіст», для інших – «безродний космополіт», фахівець з логіки наукового пізнання, який одним із перших професійних філософів України сягнув вимірів постмарксизму, але пройшов і горнило неомарксизму; автор, крім іншого, кількох написаних «у шухляду»

книжок, друком з яких вийшла під час перебудови тільки одна-єдина – про Миколу Гоголя.

Віталій Табачковський, чиє дослідження феномену практики довело його (поняття) гранично непростий характер, який принципово не надавався до редукції в бік матеріального виробництва чи революційної діяльності; практика тут виступала як (само)творення людини з усією гамою її внутрішніх і зовнішніх суперечностей. Наприкінці 1980-х років саме Віталій Табачковський на чолі групи молодших однодумців здійснив подальшу трансформацію світоглядної проблематики – у бік постмарксистської філософської антропології, в її класичних, а потім і посткласичних формах.

Вілен Горський, який буквально задихався у дозволеній парадигмі історико-філософського дослідження і всіляко намагався «вискочити» за її межі: то пишучи науково-популярні книги про мистецтво, то займаючись начебто вузькою проблематикою – методологією витлумачення тексту, і тим самим, услід за Бахтініним, виходячи у царину герменевтики. Горський писав й українською (коли було можна), і російською (коли було треба), а тим часом акумулював «у шухляді» начерки з історії української філософії.

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

Нарешті, не філософ, а психолог «високого» концептуального рівня, історик світової психологічної і творець власної психологічної школи – психології вчинку – **Володимир Роменець**. У найскладніші часи він зміг домогтися публікації своєї багатотомної «Історії психології» українською мовою, створюючи тим самим ефективний категоріально-понятійний апарат для майбутніх дослідників. У цих томах з українським інтелектуальним читачем говорили класики світової філософії та психології, не відсепаровані жодними ідеологічними ситами. А основним поняттям власної психологічної теорії Роменця став учинок як сутнісна для людини форма активності. Вчинок для нього поєднував предметну дію з рухом людини у соціальному просторі і, головне, з моральною насиченістю і мотивацією цієї дії. Маючи у своїх початках Марксові ідеї людиноформуючої практики, психологія вчинку виросла в оригінальну і цілісну концепцію.

Про **Володимира Шинкарука** вже говорилося і ще говоритиметься далі.

Що впадає в очі: у межах цього комплексу філософських пошуків не йшлося про віднайдення однієї наперед заданої істини; радше можна вести мову про намагання вибудувати певну систему істин, людино- і культуросумірних. А це також ревізіонізм з погляду марксистсько-ленінської ортодоксії.

І при цьому не слід оманюватися позірною схожістю текстів неомарксистів із текстами «попів марксистського приходу»: перші ставилися до Маркса не як до безгрішного гуру, а як до мудрого вчителя, який може помилятися і з яким слід вести діалог; для них марксизм виступав як «доконаний гуманізм»; другі ж щиро або нещиро (себто за чималі гроші) обстоювали марксизм-ленінізм як непогрішиму ідеологію довічного компартійного владарювання.

Взірцем такого неомарксиста був Володимир Шинкарук. Скажімо, його введення до колективної монографії «Людина і світ людини», яке має назву «Філософія і світогляд», починається такою фразою: «Однією з програмних задач комуністичного

будівництва, конкретизованою на XXV з'їзді КПРС...»; здавалося б, далі йтиметься про стандартні ортодоксальні речі, але насправді дуже швидко розпочинається змістовний і ґрунтовний розгром офіційного діамату й істмату, бо центром філософування стає людина і світ її життя, а не знеособлені «загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення»: «Об'єктивний світ творчої діяльності людини – це світ реальних можливостей, відкритих в умовах людської життєдіяльності й обумовлених об'єктивними закономірностями цього світу. Сутність творчості як предметної діяльності й полягає у відкритті цих можливостей та “доопрацюванні” того, що не зробила або чого не в змозі зробити сама природа, – але в “доопрацюванні” його відповідно до “мірок” людини, до її потреб і життєвих цілей. Це стосується й соціальної творчості, де для створення нового необхідна також наявність можливостей для його реального здійснення» [21, с. 11–12]. І далі: «Пізнання й свобода – дві необхідні взаємоопосередковані передумови творчого процесу. Оскільки пізнання є творчістю, воно передбачає свободу; оскільки свобода обмежується вибором здійснених можливостей, вона припускає пізнання можливого й неможливого. Діапазон реальної свободи в практичній дії визначається пізнанням. Свобода – не тільки пізнання необхідності, а й відкриття можливостей і засобів підпорядкування останньої життєвим цілям людини... Але щоб вчинити дію, нам необхідно хоча б на мить повірити в істинність припущення, у його вірність. Тому що рішення приймаються життєзначущі» [21, с. 12–13]. Отож – необхідність, якщо вона й існує, може бути підпорядкована життєвим цілям людини; індивідуальне життя за своєю вартістю є принаймні не нижчим за соціальне, а дія людини неможлива без віри, без уяви, самого знання тут замало. «Властивість людської свідомості сприймати й переживати уявлюване як дійсне, минуле й майбутнє як сьогодення й лежить в основі роздвоєння людського життя на духовне й матеріальне – життя “у світі ідей” і життя “у світі речей”. Із цього роздвоєння й випливають питання, які традиційно вважаються світоглядними й характеризують способи

відношення людської свідомості до зовнішнього світу, мислимого й уявного до дійсного» [21, с. 14].

У такому контексті філософія з безликої «науки наук» перетворюється на щось зовсім інше, на складову нормального людського життя, на дієву силу розвитку світогляду освіченої людини та надання нових барв повсякденності людського існування. «Філософія відрізняється від світогляду в тому аспекті, що вона є не “духовно-практичним”, а *теоретичним* освоєнням світу. У цьому плані вона – не сам світогляд, а форма його теоретичного вираження й розвитку, – писав Шинкарук. – Але, вирішуючи своїми теоретичними засобами світоглядну проблематику й тим самим постачаючи суспільній свідомості теоретично розроблені світоглядні знання, філософія сама функціонує як система світоглядних знань, виконує функцію теоретично розробленого світогляду» [21, с. 22–23].

Пізніше, осмислюючи пройдений шлях, Володимир Шинкарук відзначав: «Наше прозріння розпочиналося ще в 60-ті роки, за так званої хрущовської відлиги, через праці і публічні виступи Павла Копніна, через відомий гуманістичний, а точніше антропологічний, поворот у наших філософських дослідженнях кінця 60-х – початку 70-х років, у всьому тому, що звалося тоді “філософським ревізіонізмом”, “ерозією марксистсько-ленінської філософії” і т. ін. І піддавалися тоді партійній критиці...» [23, с. 82].

Загалом же діалектик-матеріаліст Володимир Шинкарук насправді ще у советські часи був ідеалістом найвищого гатунку – у сенсі того, що в центрі його філософування завжди були вищі духовні здатності людини, її ідеали, сподівання, мрії. «Віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) – це винятково важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, отже, духовної культури. Без них немає світогляду» [24, с. 172]. Світ не ворожий людині, це її світ, тільки треба зняти запони, створені як самою людиною, так і обставинами, – ось яким було його кредо. «Культура (в ширшому розумінні – матеріальна і духовна) – це суспільно-історичне матеріальне і духовне освоєння

(олюднення) природи, перетворення її у світ людського буття. У свою чергу, світ людського буття тоді виступає як культура, коли здійснює функцію “формування людського духу”, тобто розвитку людини» [24, с. 168]. Він орієнтувався на людиноцентричне постіндустріальне суспільство, де у виробництві діє не безпосередньо людина, а перетворені і «загнудані» нею природні сили. До останніх днів, уже в незалежній Україні, Шинкарук наполягав на доцільності вимірювати розвиток суспільства не власне економікою, а моральністю людських взаємин, розвинутістю особи.

У ці ж роки, керуючись загалом тими ж засадами гуманістичної версії неомарксизму, культуролог Вадим Скуратівський опублікував у журналі «Всесвіт», де він тоді працював, статтю «Шевченко в контексті світової літератури» (1978). Стаття ця містила узагальнення не лише літературно-культурологічного, а й світоглядно-філософського характеру. Скуратівський стверджував, що до XIX ст. вся світова література була явищем елітарним, навіть тоді, коли начебто вела мову про народні низи, про їхнє життя, радикально відмінне від життя елітарних та середніх прошарків населення. На думку автора, це була «проблема не тільки естетична, а й буттєва: велика література фатальним, хоч соціологічно зрозумілим чином розминалася з великими життєвими масивами, обходила їх. Народно-масове буття, демографічне, господарче і, зрештою, духовне підґрунтя буття загальнонаціонального не було представлене в знаках мистецтва, не “озвучувалося” художньо. Навіть його найтрагічніші і довготривалі зсуви і зміщення, які лихоманили весь суспільний організм, залишалися десь на околицях мистецької свідомості, в кращому випадку глухо відлунювалися в ній» [16, с. 5]. І далі: «Один із найбільших парадоксів в історії культури полягає в тому, що навіть у тих край рідкісних випадках, коли після міріадів перешкод вчорашній раб усе ж таки здобував право літературного голосу (завдяки своїй унікальній обдарованості, “щедротам” меценатів і т. д.), його голос був усього-на-всього слабким відлунням елітарної культури» [16, с. 8].

Власне, у цій статті маємо конкретизацію тих засадничих проблем, про які писав В. Шинкарук: взаємовідношення людини і світу, усвідомлення соціальними суб'єктами свого призначення, визначення ідей та ідеалів буття людини, пізнання дійсності та свободи дії тощо. Причому В. Скуратівський порушує та прагне окреслити розв'язання цих проблем у тій філософсько-есеїстичній стилістиці, яка була притаманна тогочасному євроатлантичному гуманістичному неомарксизму і рішуче відрізняла його від догматичної советської філософії: «Інерція панівної культури, тягар її формальних “конвенцій” (від метрики до словника) гнули додолу плебейську “мислячу тростину”, одразу ж заглушали її і без того несміливе нарікання, робили з неї дудку для різних ідеологічних оркестрів, що ними керували імперські та федеральні капельмейстери. Така література була... підмінена німотою мас, німотою, що прикидалася голосом. Насправді ж ця німота закінчилася лише появою “Кобзаря” (йдеться не спеціально про його видання 1840 року, а про поетичну систему українського генія). **Саме Шевченко вперше в історії (і не літератури, а людства) порушив цю тисячолітню німоту, саме через нього вперше проходила словом, а не лише криком, сама зазвучала, як казали середньовічні теологи, “субстанція пекла”, його моторошна, наскрізь пропечена стражданням “речовина”.** Тут не Орфей спустився в пекло – тут раптово заспівало, затужило в повний голос усе його каміння, усі його стіни й склепіння» [16, с. 9]. І далі: «Не знак наблизився до явища і покрив його, знак, замислений і опрацьований у найкращих інтелектуальних та естетичних лабораторіях: саме явище, ні на крихту не змінюючи своєї сутності, не поступаючись своєю онтологічною природою, стало знаком, заговорило саме про себе. Таке буває лише у великих космогонічних міфах, у грандіозних світоглядних першосистемах» [16, с. 10].

Це виразно український неомарксизм, де національне не є просто формою; вселюдське і національно-українське тут виступають у тісній сув'язі. Не випадково автор статті уникає терміна «буржуазний», «буржуазія», натомість ведучи мову про «панівні

класи», «елітарну культуру», «суспільні верхи», яким протистоять не пролетарі, а «низи», «плебеї», «пригноблені», «раби». І не випадково носіями негативних конотацій по всьому тексту виступають «імперії» та «федерації», тобто бездушні «великі» соціально-історичні суб'єкти, які протистоять не лише людській особистості, а й окремим націям.

Отож не випадково партійні структури та «компетентні органи» блискавично відреагували на публікацію: Вадим Скурагівський втратив роботу у «Всесвіті», а невдовзі Дмитра Павличка на посаді головного редактора журналу замінив цілковито лояльний Віталій Коротич. Журнал поступово почав «сходити на пси», і відновив якоюсь мірою свою суспільну роль тільки після переїзду Коротича до Москви, вже в часи перебудови.

Виразний перегук з ідеями філософів Київської школи та близьких до них гуманітаріїв знаходимо в есеї Євгена Сверстюка «Собор у риштованні», присвяченому роману «Собор» Олеся Гончара та суспільним дискусіям навколо нього, що з'явився у самвидаві 1970 року і тоді ж був надрукований за кордоном. Цей есей – не стільки суто літературознавча, скільки філософсько-культурологічна розвідка, присвячена світоглядним і соціокультурним проблемам, що їх було порушено в романі «Собор». Автор есею виступає з позиції філософської антропології, близької гуманістиці неомарксизму та постмарксизму, але на християнсько-євангельському підґрунті. «Позитивна філософська антропологія» Сверстюка побудована на тому, що людина відпочатково, за своїм єством, несе в собі енергію добра і творення кращого світу, – але руйнація людського в людині, спричинена конкретно-історичними обставинами, стає цьому на заваді. Відтак завдання і людини, і народу (в якому і через який живе індивід) – повернення собі істинних себе, тобто подолання багатовимірного відчуження та умов, що його викликають. Сверстюк вдається до метафор – кожен «мусить почувати себе органічною часткою великого собору цивілізації», бути «пружним каменем у цьому соборі», бо інакше впаде вся цивілізаційна будова. А водночас це можливе тільки за вироблення «власної індивідуальності як частки власного народу» [15, с. 19–20].

У концепціях Київської школи основою всіх процесів людського життя виступала всеосяжна практика, в якій людське Я діяло на основі норм культури, суспільної моральності і власного та «колективного» розуму; а в концепції Сверстюка альфою й омегою є моральна практика, передусім суспільної еліти, яка впливає на весь соціум. У Київській школі «справжнє єство людини» виражає передусім духовно-практичне освоєння світу, у «позитивній філософській антропології» – духовне життя; цілераціональна дія, яка пронизує антропологічні побудови Київської школи, тут у виразному вигляді не артикульована. І прикінцевий висновок «Собору...»: «Кожна людина в собі сама мусить розв'язувати ті проблеми, які розв'язуються в світі. Первісний ключ – в людині. А людину сковують умови. Але умови для себе зрештою витворює вона сама – на свій зріст. Мусимо рости і духовним зростанням, моральним авторитетом здобувати престиж і відстоювати своє місце під сонцем» [15, с. 96].

Цей, як й інші, текст Євгена Сверстюка з моменту своєї появи став фактом і фактором інтелектуального життя України, оскільки як окреслені в ньому питання, так і його стилістика впливали на широку аудиторію (з 1960-х років число читачів самвидаву в УРСР ніколи не опускалося нижче планки у 10–15 тисяч осіб) і тим чи іншим способом резонували в легальній філософії.

Цілком професійно на філософській ниві наприкінці 1960-х років виступив Василь Стус. Його ґрунтовна гуманітарна самоосвіта та загострене до краю відчуття несправедливості національного й соціального буття дозволили поетові вийти на такий рівень, який був неприступний для більшості професійних філософів. І в силу цензурних вимог, і в силу світоглядних чинників. Той тип філософування, який демонстрував Василь Стус, можна визначити як трагічний стоїцизм, побудований на ґрунті європейського екзистенціалізму (особливо Стус цінував Альбера Камю).

У брошурі «Феномен доби», присвяченій життєвому шляху і творчості Павла Тичини і написаній на самому початку 1970-х, Василь Стус виходить на рівень світоглядно-концептуальних узагальнень: «Доля Тичини багато в чому схожа до Маяковського.

Його так само стали вводити примусово і від того самого часу: збірка “Партія веде” поставила Тичину на пропагандистський конвейер. Поет став заслуженим митцем – державна посада невідомого призначення, як посада міністра без портфеля. Цікаво ще одне: офіційне визнання прийшло до Маяковського після фізичної смерті, а возведення Тичини в канон – після смерті духовної. Мимоволі закрадається підозра, що та доба потребувала для себе тільки мертвих співців...» [17, с. 343].

А в написаному невдовзі після арешту (1972 р.) листі до першого секретаря ЦК КПУ Петра Шелеста Стус звертається до соціально-філософської та культурно-антропологічної проблематики, пов’язаної із сучасним йому українським буттям. Оцінки наявного стану справ точні та безжальні, а стилістика цього листа часом стає памфлетною. Поет, зокрема, пише: «Умови сталінської політики продукували слуг, а не синів, рабів, а не господарів своєї країни. Це продовжується і зараз. Людській свободі наступили на горло, возводячи це в вічну необхідність» [19, с. 413–414]. Й уточнює: «Лицемерство не припинилося. Воно продовжується далі... Це або травмує віру, або призводить до тієї полегшеної віри, яка вже не є ніякою вірою, їй ім’я – безпринципність і невіра... Усі ці травми віри, яких так багато завдано, значно важчі за окремі господарські недоліки. Травми віри ведуть до маразму, до підлості, вони розкладають найчесніших людей, розкладають ізсередини, виховуючи хитрість, точний розрахунок і неперевершену безпринципність... Візьміть “просту” радянську людину... Вона нібито втратила здатність розуміти такі прості слова, як любов, ненависть, добра воля, свобода, демократія, справедливість, гуманізм і т. ін. Вона вже не знає, що означають ці слова» [19, с. 414–415].

Те, що описує Василь Стус у цьому листі, дещо пізніше визначний грузинський мислитель Мераб Мамардашвілі назве стисло і точно «антропологічною катастрофою». Стус продовжує розкривати її риси: «Людина сьогодні загнана в глибоке підпілля, а в ньому чує себе державним злочинцем. Про людське око вона має свій двійник, варіант “на всіх”, респектабельний, як автомат, якого щодня запрограмовують новими думками

і новими постановками старого питання. Ця людина, взята у варіанті “на всіх”, нагадує проститутку, якій набридли все нові і нові клієнти, але, приймаючи їх, вона має з того хосен... Вона ніби втратила себе, вона ніби забула глибокий смисл слова “людина”, сьогодні вона навряд чи відповість, що вона мусить робити, щоб бути “людиною”. Нормальна відповідь: робити те, що наказує партія. Ніби партія працює на чистій дошці людської душі. Логічно (і справедливо) тільки так: робити так, як диктують вироблені віками норми справедливості (вироблені простим, трудящим народом)» [19, с. 415].

У СРСР «антропологічна катастрофа», крім інших, мала ще й національний вимір: «Внаслідок багатьох причин соціально-політичного і культурного характеру національна приналежність українця стає мало не предметом його сорому. Це калічить людину, травмує її морально. Все її рідне минуле стає непотрібним тягарем, більше того – гріхом і мало не тавром» [19, с. 428], – зазначив Стус. – «Задумайтесь над тим, чому з таким успіхом сприймається у нас антифашистське мистецтво. Ви зрозумієте такий ошелешливий парадокс: у масовому гіпнозі гітлеризму, в гітлерівській неволі людського духу вловлюються “зримые черты” нашого учора, нашого сьогодні» [19, с. 430].

Трагічний стоїцизм Василя Стуса – не лише наслідок пограничної ситуації, в яку поет потрапив унаслідок арештів, ув’язнень та заслань. Він сформувався в основних своїх рисах іще до першого арешту, свідченням чого є стаття «Зникне розцвітання» (1971). Номінально вона присвячена поетичній творчості Володимира Свідзинського, проте торкається значно осяжніших проблемних обширів. У ній висловлені в концентрованій формі філософські погляди Стуса напередодні арешту та ув’язнення, сформовані практикою советського буття. Стус фіксує й осмислює трагічну самотність – не власну, а загальну самотність українського інтелігента як такого. Останнім часом у журналістиці побуває такий вислів про українців: «нація без еліти». Стус ставить питання інакше, куди радикальніше і точніше: «еліта без нації».

Традиційно на адресу митців та інтелектуалів (ці поняття далеко не повністю перетинаються) виголошують (само)інвективи щодо їхньої «відірваності від народу», «нездатності транслювати у сучасний культурний простір здобутки світової культури», недостатню чи то елітарність, чи то егалітарність тощо. Василь Стус знаходить зовсім інший тип нещадних слів для свого кола «безсилюх імпотентів-інтелектуалів»: «Свідомо зрадивши власну природу, ми несвідомо зробили найбільшим своїм ворогом самих себе (але самих себе, вже втрачених для себе). Тепер, зражені собою, ми отруюємо себе продуктами власного розпаду. Як коні із вогненними гривами, що відчули в собі наглу смерть, ми пробуємо врятуватися од цієї межової ситуації під крилом облудливої віри в один з найбільших самогіпнозів – рух. Ця облудлива віра в рух як панацею од смертельної недуги, зветься прогресом. А прогрес фактично є тільки нашим самопроминанням, самоспустошенням... Інерційний рух, безмежно більший за нас, хоч і витворений нами, поймав нас своїми плесами, мов непотрібну тріску. Так ми стаємо жертвами своєї історії, своїх діянь, жертвами самих себе... А розпад духовності, призбираної для нас природою, процес згасання людини в людині ми боягузливо звемо історією людського суспільства» [18, с. 353–354]. При цьому свої сподівання щодо хоч якогось просвітлення в суцільному мороку людського існування Василь Стус, сформований в атеїстичному середовищі («не люблю християнства»), покладає на природу, Натуру, на її вплив на людину.

Написане Василем Стусом також ставало чинником інтелектуального життя України, хоча і не все, – внаслідок вилучення низки текстів КГБ при арешті поета в 1972 р. Ці тексти були опубліковані вже в новітні часи.

Загалом із початку 1970-х років владною командою Щербицького-Маланчука здійснювалася примусова рустикалізація, «оселянювання» української культури, її витіснення з міст та перетворення їх на советсько-російські, коли для українця урбаністична культура поставала як щось докорінно чуже, коли «своїм» залишався лише аграрний світ, ідеалізоване село, і відповідні норми

культури професійної, мистецтва, політики тощо. Українське лишалось як певний ритуал, як норма життя колгоспного селянства та гуманітарно-інтелігентського гетто. Розрахунок був вельми грамотним: селянська нація не спроможна стабільно існувати тривалий час, вона втрачає свої культурні здобутки, її найбільш талановиті представники змінюють свою національну ідентичність, щоби зробити кар'єру. Отож у такому стані українська нація залишалася не більше б, аніж «нацією сержантів» (Василь Стус), – з перспективою розчинення за кілька десятиліть в «єдиному советському народіві», який, своєю чергою, являв собою новітню модифікацію конструйованого за часів самодержавства «триєдиного російського народу».

Слід сказати, що певна частина української інтелігенції мовчки погодилася з політикою витіснення всього питомо українського з міст не тому, що капітулювала перед владою, а з інших, вагоміших причин. Адже советська урбаністично-промислова культура з її настановами підкорення природи, її прагненнями «соціального гвалтування» докільля об'єктивно протистояла потребам органічного розвитку України. Втеча цієї частини гуманітарної інтелігенції у «химерні світи» реально ніколи не існуючого, ідеалізованого села була своєрідним протестом проти майже повного підпорядкування міського життя інтересам імперського ВПК, призначеного для агресивного упокорення всього світу. Останнє сприяло формуванню в урбаністичному середовищі масового типу людини, в тому числі з вищою освітою, вільної від етнокультурних табу, обтяженої тільки питаннями вигоди, чужої природному й історично-культурному докільлю України, але в той же час надзвичайно активної і навіть експансивно-агресивної у плані підкорення зовнішнього світу – як природного, так і соціального та економічного. На цьому тлі у філософському середовищі УРСР, окрім ортодоксальної більшості та неомарксистської і постмарксистської меншості, у 1980-х почали складатися групи adeptів класичної російської релігійної філософії та новітніх напрямів обґрунтування російського культурного й політичного месіанізму.

Одним із найпомітніших з-поміж останніх був професор Валерій Сагатовський, який переїхав з Росії до Криму, щоб очолити у Сімферополі новостворений філософський факультет тамтешнього університету, водночас забезпечивши «ідеологічну роботу» проти повернення на Батьківщину кримських татар. Впливові групи орієнтованих на «ісконную» Москву професійних філософів склалися у вишах Харкова, Дніпропетровська, Одеси, почали вони формуватися й у Києві. Що ж стосується безпосередньо Київської школи, то в середині 1980-х її розвиток почав гальмуватися – як через цензурні причини, так і через іманентно-філософські: незалежно від того, йшлося про неомарксистські, постмарксистські чи побудовані без огляду на Маркса напрями, передумовою цього розвитку стала вільна комунікація всередині професійної спільноти, ба більше – вільна соціокультурна комунікація не лише у національних, а і в загальноцивілізаційних межах.

Початок перебудови дав поштовх публіцистиці, в тому числі й філософській. З цікавих праць цього часу слід назвати написані у стилістиці неомарксизму брошури Ігоря Бичка «Від сталінізму до гуманізму» та Оксани Забужко «Дві культури». Перший текст є певною мірою квінтесенцією сприйняття проблем гуманізму, демократії, соціальних трансформацій, свободи та інтелектуальної відповідальності на ґрунті гуманістичного неомарксизму. При цьому головні концептуальні твердження брошури щодо сутності марксистської філософії були сформульовані її автором ще в докторській дисертації на початку 1970-х років, але тоді так і не були опубліковані. Проблема, на думку Ігоря Бичка, полягає передусім у тому, щоб «зняти з цінностей та ідеалів соціалізму іржу бюрократизму, очистити від усього нелюдського, чим намагалися їх підмінити» [2, с. 45]. А істинність самих цих цінностей та ідеалів у межах такого розмислу до часу вважалася самоочевидною, так само, як й іманентна «позитивність» людського ества.

У цей час з'являються і знакові постмарксистські праці Івана Дзюби. Передусім слід назвати книгу «У всякого своя доля»,

присвячену засадничим проблемам філософії історії та філософії релігії, культурології, націології, соціальної психології і замасковану під «літературно-критичний нарис» про «епізод із стосунків Шевченка зі слов'янофілами». Дзюба ще не може через цензурні обставини (а цензура в СРСР офіційно була скасована тільки влітку 1990 р.) прямо говорити про Шевченкове протетичне християнство, тому змушений, заперечивши атеїзм Шевченка, надавати слово сучасникам поета, які ведуть мову про його відкидання «візантизму» та прихильність до «євангеліського пуританства», до протестантизму [9]. Книга ця як така не є філософською працею, проте розвиток філософської думки і, що не менш важливо, української філософської мови без неї уявити неможливо.

Інша знакова праця Івана Дзюби цього часу – стаття «Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність?», надрукована вперше в тижневику «Культура і життя» 24 січня 1988 р. і передрукована потім у низці видань, у тому числі зарубіжних і московських (аж до журналу «Комуніст»). У ній – з погляду «класичного» філолога – порушено цілий ряд проблем філософсько-світоглядного і культурологічного плану, які допіру не ставила, принаймні не артикулювала в пресі, академічна філософія.

Іван Дзюба у статті розглядає рівні взаємодії в культурі – від особистих та сюжетних до стильових та концептуальних, порушує «питання про повноту структури сучасної української національної культури». Він констатує (у легальній пресі УРСР уперше після 1920-х), що «сьогодні українська національна культура – це культура з неповною структурою... Ряд її ланок послаблено, а деяких взагалі немає» [8, с. 96]. Дзюба ставить закономірні запитання: «Чому не архітектори й історики – за кількома персональними винятками – становлять “ударну силу” тієї громадськості, яка бореться за збереження історичних пам'яток, популяризує відповідні знання? І чому філософія як репрезентант, узагальнювач і гарант духовного життя суспільства не дає концепції нашої культурної спадщини, не осмислює узагальненого образу нашої культури, не розробляє проблематики

української національної культури? Може, в усьому цьому (і багато чому подібному) теж виявляється розбалансованість нашої культури як системи?» [8, с. 101]. Видається, відповідь на ці запитання сам Дзюба добре знав, адже йшлося про відсутність за тоталітаризму громадянського суспільства та деструкцію «м'яза самостійності» (М. Мамардашвілі) у масової людини, але він скористався щойно відкритою можливістю поставити їх публічно у легальній пресі перед широким загалом. Автор завершує статтю констатацією, начебто й самозрозумілою, але для того часу нестандартною як для офіціозу (адже «Культура і життя» була виданням Міністерства культури УРСР): «І тут знову доводиться говорити про потребу філософської і соціологічної концепції української національної культури та її різнобічної естетичної конкретизації, а також про необхідність для кожного вчитися мислити категоріями не лише фаховими, а й категоріями української культури як цілісності, як системи; про необхідність відповідного самоусвідомлення і відповідного душевного стану, який можна було б схарактеризувати як осмислений і одухотворений патріотизм, поєднаний із загальнолюдською широтою погляду» [8, с. 109].

Свідченнями світоглядних змін у філософському співтоваристві стали і численні малотиражні збірки статей і тез конференцій, семінарів та симпозіумів; у них розсипано чимало «блискіток», які в подальшому автори втілили в монографії, дисертації та підручники. Звичайно, кількість далеко не завжди має наслідком нову якість, але цього разу гегелівська формула спрацювала, у вимірах історії – вельми швидко. І, нарешті, у квітні 1989 р. у Львові з'явилося перше число культурологічного альманаху «І», майже повністю скомплектоване з перекладів (Карл Ясперс, Мартін Гайдеггер, Вітольд Гомбрович). Цим числом і своїми перекладами дебютував на професійній філософській арені головний редактор альманаху Тарас Возняк.

Відтак настав 1990-й рік – а варто ставити саме цей часовий рубіж, коли відбулися перші напівдемократичні вибори до Верховної Ради, коли офіційно була скасована цензура та легалізовані

опозиційні видання, коли тексти мислителів Західної України 1920–1930-х років та українського зарубіжжя (в тому числі й актуальні, щойно написані) влилися вже не у вигляді самвидаву в «материкову» українську культуру, коли була проголошена Декларація про державний суверенітет України і коли в УРСР так само офіційно постала багатопартійна система, що в сумі радикально змінило світоглядні настанови десятків мільйонів українських громадян. Одним словом, у 1990-й рік українська філософська думка ввійшла на хвилі другого – після 1960-х – відродження. При цьому взаємно накладалися два процеси – тривав розвиток так званих «загально-демократичних», усесоюзних метафізичних, культурологічних та політологічних візій – і розпочинався процес імплементації в актуальне філософування досягнень власне української філософської думки та розвитку філософії на національному, а водночас і світовому підґрунті без російської культури як «транслятора».

.....

1. Бадзьо Ю. Право жити. Україна в складі СРСР, людина в системі тоталітарного соціалізму / Ю. Бадзьо. – К. : Таксон, 1996. – 400 с.
2. Бичко І. В. Від сталінізму до гуманізму / І. В. Бичко. – К. : Т-во «Знання» УРСР, 1989. – 48 с.
3. Білодід В. Д. Сталін і академічна філософія в Україні / В. Д. Білодід. – К. : Стило, 2011. – 208 с.
4. Брайчевський М. Приєднання чи возз'єднання? Критичні замітки з приводу однієї концепції / М. Брайчевський // Вибрані твори : історико-археологічні студії, публіцистика / упоряд. І. Гирич [та ін.]. – К. : Видавничий дім «КМ Academia» ; Нью-Йорк : [б. в.], 1999. – С. 489–535.
5. Горський В. С. У пошуках істини (Взаємодія філософії і мистецтва) / В. С. Горський. – К. : Мистецтво, 1979. – 154 с.
6. Горський В. С. Історія української філософії : Курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наук. думка, 1996. – 286 с.
7. Грабовський С. Україна – не Африка? «Білі негри» у пошуках самих себе / С. Грабовський. – Ніжин : Лисенко М. М. [вид.], 2012. – 217 с.
8. Дзюба І. Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? / І. Дзюба // Сучасність. – 1988. – Ч. 9. – С. 92–109.

9. Дзюба І. М. У всякого своя доля (Епізод із стосунків Шевченка зі слов'янофілами) : Літ.-критич. нарис / І. М. Дзюба. – К. : Рад. письменник, 1989. – 371 с.
10. Дзюба І. М. Інтернаціоналізм чи русифікація? / І. М. Дзюба. – К. : Видавничий дім «КМ академія», 1998. – 276 с.
11. Лісовий В. Спогади [Електронний ресурс] / В. Лісовий. – Режим доступу: <http://archive.khpg.org/index.php?id=1281364212>. – Назва з екрана.
12. Маркс К. Капітал / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – 2-е изд. – Т. 25. – Кн. III. – Ч. 2.
13. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (первоначальный вариант «Капитала») : [в 2 ч.] / К. Маркс. – М. : Политиздат, 1980. – Ч. I. – 564 с.
14. Роженко М. М. Трагедія академіка Юринця (Штрихи до історії української філософії радянської доби) / М. М. Роженко. – К. : Укр. центр духовної культури, 1996. – 192 с.
15. Сверстюк Є. Собор у риштованні / Є. Сверстюк ; [передмова Марка Антоновича]. – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1970. – 174 с.
16. Скуратівський В. Історія і культура / В. Скуратівський. – К. : Українсько-американське бюро захисту прав людини, 1996. – 297 с.
17. Стус В. Феномен доби (Сходження на Голгофу слави) / В. Стус // Твори / В. Стус. – Львів : Просвіта, 1994. – Т. 4. – С. 259–346.
18. Стус В. Зникоме розцвітання / В. Стус // Твори / В. Стус. – Львів : Просвіта, 1994. – Т. 4. – С. 346–361.
19. Стус В. До П. Ю. Шелеста (від 72 р.) / В. Стус // Твори / В. Стус. – Львів : Просвіта, 1994. – Т. 4. – С. 411–432.
20. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу : Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Г. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 297 с.
21. Человек и мир человека (Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения). – К. : Наукова думка, 1977. – 344 с.
22. Шинкарук В. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 255 с.

23. Шинкарук В. І. Філософія і культура / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3 т. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 81–96.
24. Шинкарук В. І. Категоріальна структура наукового світогляду / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3 т. / В. І. Шинкарук. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – Т. 3. – Ч. 1. – С. 164–172.
25. Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекти / В. І. Шинкарук // Вибрані твори : у 3 т. / В. І. Шинкарук. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – Т. 3. – Ч. 2. – С. 209–268.