

---

Євген  
Бистрицький

**ВАДИМ ІВАНОВ:  
онтологія радянського марксизму  
(Стаття друга)<sup>1</sup>**

---

**Нове поняття досвіду**

Незважаючи на те, що Вадим Іванов пояснював синтезуючу роль *суспільності* у звичній для того часу термінології суб'єктно-об'єктного відношення (у перетворювальній діяльності людини), він, утім, виходить за межі того, що можна назвати *гносеологізацією* філософії. Західний, впливовий у тому числі й у радянській філософії 1960—1980-х років логічний позитивізм, а потім і постпозитивізм, живив у пізній радянській *теорії пізнання* неокантіанську настанову на розуміння відносин людини і світу як пізнавального типу дилеми — *суб'єкт знання* як носій всезагального vs *об'єкт пізнання*, тобто частина предметного світу, яка може бути пізнаною через наукове пояснення. У свою чергу, діяльність завжди, в тому числі за ідеологічною інерцією, інтерпретували у марксистській філософії тих самих 1960—1980-х років як спосіб предметно-практичного перетворення світу як об'єкта суб'єктом, тобто абстракцію колективного суспільного активізму. Розробляли різні за якістю та науковим значенням атрибутивні діяльності уявлення про її структуру — про цілепокладання (раціональність), творчість, антропогенні якості.

Звертаючись до *суспільності* людського буття, Іванов нашттовується на питання її онтології, тобто

того, як і в яких вимірах існує суспільність як така. Зрозуміло, що тілесно вона являє себе у предметному світі, у світі культурних явищ і дій та вчинків людей. Але як вона існує «для себе», для людини?

Суспільність як сутність діяльності у тлумаченні Вадима Іванова має традиційні два аспекти — внутрішній (суб'єктивний полюс загального — свідомості, знання тощо) та зовнішній — суспільний світ і світ культури. Найпростішим, з огляду на традицію, було сказати, що вона як всезагальне існує у вигляді пізнавальної здатності, певного трансцендентального суб'єкта, свідомості, яка самопізнає та самознає себе (тобто самосвідомості).

Суб'єкта, якщо нам самотійно спробувати узагальнити його класичні визначення, які увійшли в марксизм, розглядають, по-перше, як вихідну інстанцію діяльності, яка здатна самоініціювати всі можливі дії. По-друге, суб'єкта лише тоді можна розглядати як самоініціювальну інстанцію, *causa sui*, коли остання присутня в кожному моменті діяльності, тобто має субстанційні ознаки. По-третє, у кінцевому рахунку, суб'єкт — це той або те, що здатне не лише повністю контролювати поточний перебіг діяльності, а й бути відповідальним (не в моральному сенсі) за її найвіддаленіші наслідки. Виникає образ панівної інстанції — суб'єкта, протиставленого світові — об'єктові, на який спрямована її діяльнісна ініціативність. Інакше кажучи, розуміння суб'єкта, навіть якщо йшлося про суспільну реальність, ґнотеологізували, повторюючи природничо-наукову настанову пізнання. Тому підстави, на яких суб'єкт *ставиться* до світу, опановує його тощо, інтерпретували в термінах знання — у перспективі регулятивного для марксистської ідеології ідеалу наукового знання.

Розвиваючи своє *суспільне априорі*, Іванов щасливо обминає цю небезпеку, спираючись на тиск очевидностей (і теоретичних досліджень діяльності у представників радянської психологічної школи Виготського, Рубінштейна, Леонтьєва та їхніх послідовників). «Суб'єкт знаходиться в центрі багатьох предметно-специфічних діяльностей, — у них, а не в якійсь абстрактній активності, відбувається його дійсне життя. Але разом із тим, він не може дозволити собі загубитися у цій багатоманітній череді [подій], мусить піднятися над нею, не ототожнюючись із предметами діяльності, а лише перебуваючи в них» [Іванов, 1977: с. 136]. Це перебування в подіях життя не є *лише* вихід у пізнавальний простір всезагального, не є становлення *лише* суб'єктом пізнання та знання. Це своєрідне пізнання разом з опануванням всієї життєвої конкретності досвіду. Іванов уперше в рамках радянської філософії вводить та аналізує поняття досвіду: суб'єкт є суб'єктом *досвіду*. Досвід же за своєю функцією, що в ній зосереджена його дійсна специфіка, є неререфлексійним [Іванов, 1977: с. 143].

Відмінність легко відчуту з допомогою самого Іванова. Пізнавальна рефлексія має відрізнитися системністю, послідовністю, доказовістю. Досвід, сказати б, черпає з усього життя, тому він не має системи та причиннісної обґрунтованості так, як це має знання. Тому він не потребує доведень: досвід

*неспростовний*. Знання — конструктивне; досвід — вільний від логічної конструкції. Знання — істинне чи хибне, оскільки дає або не дає можливість оперувати предметами; досвід — практичний, він не істинний, він — цінний. Знання — ми знаємо; досвід — проживаємо та можемо відчувати. Знання творить суб'єкта; досвід — особистість. Досвід здатний узагальнювати мудрість; пізнання — у знання.

Пізнання, що спирається на досвід, є особливою формою пізнання — розумінням — інтерпретацією культурних смислів або «смыслового поля культури», яку треба осягнути [Іванов, 1977: с. 155]. Це означає, що поза об'єктивно-науковими діями (пошуку, датування, дешифрування текстів тощо) існує «інтерсуб'єктивний план, тобто відношення... співпричетності... що дає змогу дослідникові... ввійти в атмосферу минулої культури» [Іванов, 1977: с. 155]. Це майже все, що можна знайти у Іванова у, так би мовити, «напрямку до філософської герменевтики». Але це принаймні наштовхує на такий шлях. (Цікаво, що, аналізуючи досвід, Іванов, не знаючи праць Гадамера, суголосний з останнім в деяких пунктах пояснення, наприклад, як саме виникає досвід з повторів досвіду.)

Варто уявляти, в якому філософському контексті все це було сформульовано. Щоправда, цей «герменевтичний» здобуток був, як ми спробуємо довести нижче, випадковим як для цілого контексту пізнього радянського марксизму, так і для вектора думки Вадима Іванова, незалежно від його талановитих знахідок.

Якщо філософія — це не тільки певний тип знання, а й досвід і буття людини, то, вочевидь, його не набереш лише з текстів, розмов про прочитані тексти та продукування своїх інтерпретацій тих текстів. Те розуміння, завдяки якому існує філософія, виникає *тут і тепер*; воно є своєрідним резюме *das Da* нашого життя в нашому світі, хоч би як хто його («свій світ») розумів. І філософський досвід передається через життя, додаючи до фізики книг метафізику переростання самого себе — філософський талант, яким, безперечно, володів український Іванов з Ніжина.

### Втрачені можливості?

З погляду філософських обширів, що книжно відкрилися на сьогодні й лише поступово співвідносяться нами з власним суспільним та особистим досвідом, набуваючи розуміння, можна і слід порушити питання *втрачених можливостей*: як саме та наскільки — на глибину чи висоту яких джерел — їх втрачено.

Провідні інтерпретації поняття суспільної сутності людини в радянській філософії 1960—1980-х років мали очевидно нереалістичний характер. Ми вже згадували, що марксистське поняття справедливості як теоретично умовної рівності всіх давало наочний збій у його зіставленні із суспільною реальністю пізньої радянщини. Втім, цей ідеологізований погляд, немовби в завтрашній новий світ, на філософську перевірку виявляється насправді

лише новим виданням образу людської сутності та буття часів класичної західноєвропейської метафізики. Спробуймо звернути увагу лише на дві принципові характеристики цього образу — його онтологічні модальності та внутрішню структуру. Мається на гадці, по-перше, в який спосіб філософія інтерпретує існування того, що приймається як *суспільність* або *ідеальне* як такі. По-друге, йдеться про своєрідну якість такого існування: його змістове наповнення, а отже, його можливу структуру. Для скорочення ми скористаємося відомими в сучасній філософській думці критичними поглядами на класичні аналоги зазначених марксистських побудов.

Найбільш лапідарно відповідь на перше питання можна було б дати шляхом аналогії з критикою Едмундом Гусерлем картезіанського бачення буття *cogito*. Ми сподіваємося, що такого роду вікова дуга зіставлення зазначених вище метафізичних, по суті, понять радянського марксизму з поняттям *ego cogito*, що є засадовим для традиції трансцендентального міркування в новоєвропейській філософії, не викличе особливих нарікань з боку колег. Щоб відвести хоча б частину таких нарікань, вкажемо лише на прямі «дозволи» проводити подібні паралелі з боку «класиків» філософії радянського марксизму. Наприклад, Евальд Ільєнков, формулюючи головні положення теорії ідеального, яка набула парадигмального значення (й почасти зберігає його в російському філософському дискурсі до сьогодні), протиставляє власну, «дійсно марксистську» концепцію ідеального чомусь «містично невловимому»: це — «чи то «переживання» неопозитивістів, чи то «екзистенція» екзистенціалістів, чи то інтуїтивно схоплювана безтілесно-містична «ейдетична сутність» Гусерля та подібних до нього» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 226]. Гусерль точно вказує, що, коли Декарт зупиняється на відкритті *ego cogito* як останньої інстанції сумніву, в якій ми вже не можемо сумніватися, він немовби «зберігає певний маленький шматок світу, як щось єдине безсумнівне для такого, що міркує по-філософськи, Я». Отже, Декарт вірить, що, спираючись на цей збережений шматок дійсного буття, можливо за допомогою дедукції розкрити поступово й усі інші рештки світу. На жаль, ставить свій діагноз Гусерль, Декарт «здійснює непомітний, але фатальний поворот, який перетворює *ego* на *substantia cogitans*, на окремий людський *mens sive animus* [свідомість, або душа] та на окрему ланку умовисновків за принципом каузальності» [Гуссерль, 1998]. Для Декарта наукова об'єктивність стає кінцевою засадою будь-якої об'єктивності та універсальності досвіду. Коротко кажучи, завершує Гусерль, «він став батьком абсурдного трансцендентального реалізму» [Гуссерль, 1998: § 10].

На відміну від несвідомого «фатального повороту» класичної європейської філософії самосвідомості, радянський марксизм цілком свідомо — і навіть з оптимізмом — погоджувався на субстанціалізацію того, що Маркс визначав як сутність людини та людського буття. Розуміння форм суспільної свідомості як ідеального відображення міжлюдських матеріальних відносин повторювало Гегелеву онтологію форм об'єктивного духу. Теоретик

ідеального у марксистській філософії Евальд Ільєнков прямо вказував на спінозизм марксизму в тому, що стосувалося розуміння ідеального. Мислення, ідеальне є лише атрибутом єдиної субстанції, іншим і останнім атрибутом якої є матеріальність світу. Якщо правильно розуміти спінозівське поняття субстанції, підкреслював Ільєнков, то філософське *causa sui*, самодійове начало, абсолютний суб'єкт треба інтерпретувати в термінах людської діяльності. Саме перетворювальна щодо речей та світу суспільна людська діяльність є субстанційною єдністю мислення і речей, ідеального, духовного і матеріального світів. «Це чудово розумів Спіноза. Встановивши, що мислення є діяльність мислячого тіла, що має справу з реальними тілами в реальному просторі, а зовсім не... з «концептами», він пов'язував «адекватні ідеї», що їх виражають слова мови, якраз з умінням, зі здатністю відтворювати в реальному просторі задану цими словами форму — геометричний контур — об'єкта цієї ідеї» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 221].

Нам важливо тут лише встановити фатальну ідеологічність такого кшталту інтерпретації ідеального, яка лише іншими словами висловлює те, що має на увазі Іванов, говорячи про *суб'єктивний полюс суспільності*.

І Ільєнков, і Іванов, як і багато інших, менш відомих радянських філософів, не давали собі самокритичного звіту, що вони змальовують метафізичний образ суцільно гомогенного, однорідного та позачасового — апріорного — джерела людського буття. Як уже існуюча — «у своїй дійсності» — суспільна сутність людини *вже здійснилася у філософії*. Вона вже є у найсправедливішій теорії, а отже, є й у дійсності, культурі, хоч би як останні збігалися в цей момент з їхнім теоретичним виглядом. Але дійсно фатальним для марксистської метафізики був не абстрактний, типово просвітницький оптимізм гонитви за апріорним ідеалом. Найфатальнішим для неї було те, що з цією філософською сутністю працювали як з довершеною реальністю, як з певною об'єктивністю, конгруентною матеріальним сутностям навколишнього світу.

Знову-таки, схематизуючи, можна дослідити, як цю реальність «суспільності» або «ідеального» намагалися формувати, скажімо, пропагуючи образ універсально розвиненої людини та відповідних освітянських, психологічних та педагогічних засобів її виоформлення. Отже, йшлося про її розуміння, зрештою, в термінах каузальності, хоча й інтерпретованої в рамках діалектики свободи та необхідності. Сутність світу людини в радянському марксизмі являла собою реальність, на яку можна і треба було впливати як на сукупність речей завдяки науково пізнаній закономірності.

Головна теоретична небезпека цього філософського доробку полягала в його принциповій нездатності тематизувати ту сферу людського буття, яку у філософії описують поняттям життєвого світу. Для порівняння: щоб зробити відкриття «життєвого світу», Гусерлеві високого періоду його творчості було необхідно сформулювати розуміння смислоутворювальної єдності самосвідомості (аподиктичного Я — кореляту будь-якої об'єктивності

та універсальності досвіду) як, сказати б, межової трансцендентальності, полюса всього смислоутворення, який сам принципово не тематизується в якості жодної реальності. Лише на цьому тлі стає можливим включити в обрії рефлексійного досвіду справді сучасної філософії те, що Гуссерль називав повною конкретністю трансцендентального смислу світу, «завдяки якій останній являє собою постійно існуючий для всіх нас життєвий світ» [Гуссерль, 1998: § 10].

Очевидно, що й на рівні філософської теорії марксизму такий фатальний поворот відкривав зелене світло практиці ідеологічної пропаганди. Реальність, виправдана теорією, відсталою від її сторіччя, збігалася із завданнями потужної ідеологічної машинерії — від радянської кіно- та літературної індустрії до безпосередньої ідеологічної пропаганди в освіті, через медіа тощо, у нав'язуванні образу народної, національно-культурної, освітньої *всезагальності* «*радянського народу*». Ідеологічна практика цієї метафізичної абстракції тягнула за собою повсякденне забуття особистісної та етнокультурної особливості й унікальності людського буття. Крім усього іншого, субстанціалізація людської суб'єктивності етично обґрунтовувала можливість оперувати з людиною як із предметом пропаганди та світоглядних маніпуляцій. Звідси — масове й абсолютно імморальне, під іншим кутом зору, нехтування життям людських «одиниць».

По-друге, що «справжню реальність» суспільності розуміли у вигляді однорідної, гомогенної буттєвої засади людського співжиття. Для її характеристики цілком достатньо кількох визначень поняття «поняття» з боку Гегеля: «поняття ж є абсолютна єдність буття і рефлексії» [Гегель, 1972: с. 10], або: «субстанція, вивільнена в якості поняття» [Гегель, 1972: с. 15]. Йдеться про таку всезагальну духовну (для-себе) реальність, яка водночас є максимально рефлексійною: «прозора для самої собі ясність», у якій зникає «взаємна непроникність» суцільних («субстанцій») [Гегель, 1972: с. 15]. З усіх можливих інтерпретацій, які містяться в цих Гегелевих визначеннях, оберемо лише одну: образ всезагальності, яка є прозорою для себе, для власного саморозуміння, яка подолала взаємну непроникненність тих частин, які вона охоплює.

Грунтований на тих самих не подоланих марксизмом теоретичних засадах образ «всезагальної суспільності», який пропонували і Іванов, і Ільєнков (у понятті ідеального), містив у собі аналогічну перспективу розуміння людської спільноти. Останню від самого початку інтерпретували в термінах засадової єдності її особливих явищ та визначень, єдності, яку на рівні ідеологічної машини пропагували всіма можливими способами: як «єдиний советский народ», етнонаціональну і культурну єдність («социалистическую по форме, национальную по содержанию» тощо). Радянський марксизм насильницьки втілював її не стільки задля створення, говорячи словами Габермаса, «ідеально сприятливих умов для комунікативності» [Габермас, 2000: с. 21], скільки шляхом ідеологічної імітації соціальної єдності населення.

На цьому шляху теоретики марксистської філософії й гадки не мали, що вони обґрунтовували метафізичну залізну завісу для іманентної рецепції досягнень сучасної їм західної філософської думки. Метафізика радянського марксизму створила своєрідну теоретичну стіну, важку для руйнації шляхом послідовної філософської критики на відміну від Берлінської стіни, яку демократичний натовп розібрав, зокрема, на сувеніри, за лічені дні та години. У вітчизняному інтелектуальному просторі поки що все роблять навпаки — спочатку сувеніри. Не важко, піддаючись масовому галасу, що завжди супроводжує історичні зміни, розшматувати ворожу ідеологію марксизму на подарунки — як на потребу новим міфотворцям, так і для приглушення власного філософського сумління. Втім, його метафізична стіна таки залишається нерозібраною. Її теоретична руйнація шляхом відповідальної критики була б (і залишається) незадоволеною потребою нашого національного (і персонального) самоусвідомлення.

Така філософська критика потрібна для сучасного розуміння людського співжиття. Зазначу лише найсуттєвіші питання, які вимальовуються у сучасній філософії щодо *досвіду суспільності*. Я кажу про суто філософські формулювання цих питань у сучасних авторів — про визначення кінцевих засад — *апріорі досвіду* співжиття, взаємодії, взаємоспілкування людей, соціальних груп та життєвих світів — локального і глобального досвіду, результатом якого є сучасний світ людини.

З порівняння марксистської метафізики суспільного з поняттям публічності Габермаса можна зробити перший крок у розумінні того, що нового вноситься у досвід спільності. Це, насамперед, розуміння невіддільної від такого досвіду публічності назовні, яка у теорії комунікації К.-О. Апеля дістає трансцендентальне визначення *апріорі комунікації*.

Завдяки цьому крокові з'являється можливість аналізу нового виміру досвіду суспільності — підвалин, на яких тримається *мирний* синтез множини різноманітності людських дій та вчинків — на філософській шкалі кількох важливих понять: від відповідальності до справедливості та права, через аналіз насилля та толерантності, визнання та мультикультуралізму тощо.

Утім, модерна презумпція *апріорі здатності* людей до взаєморозуміння ставиться під сумнів філософами, які виходять за її межі: «суб'єкта, який говорить, я не назвав би навіть таким, що полемізує, це — суб'єкт, що воює» [Фуко, 2005: с. 70—71]. «...Комунальність... не захищає нас; навпаки,.. ставить нас перед найекстремальнішими ризиками: втрати... індивідуальності, недоторканності, ненасилля та поваги до іншого...» [Esposito, 2010: р. 140]. Ми здатні відчуті цю неоднозначність співжиття на складному досвіді боротьби у становленні нашої громадянсько-політичної та етно-національної ідентичності.

Наведені критичні зауваження налаштовують нас йти далі у критичному проясненні досвіду суспільності. Модерна презумпція принципової можливості досягти того, що слідом за Кантом можна назвати *вічним миром*, на

засадах апеляції до тотожної, суспільної чи комунікативної, сутності людини ставиться під сумнів нашим часом зіткнення культурних світів, конфліктом ідентичностей — світоглядно-комунікативною та реальною «війною світів», що ми, в Україні, переживаємо на персональному та колективному досвіді. Ми перебуваємо у вирі цього, ще далеко не визначеного, водночас суспільного та індивідуального досвіду. Це надає нам шанс висловити останній по-філософськи. Ось чому тут і тепер для нас у пригоді є видатний доробок українського філософа Вадима Іванова.

#### ДЖЕРЕЛА

- Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості*. Дослідження категорії громадянське суспільство. Львів.
- Гегель, Г.В.Ф. (1972). *Наука логіки*. Т.3. Суб'єктивна логіка, или Учение о понятии. Москва.
- Гуссерль, Э. (1998). *Картезианские размышления*. § 10. Санкт-Петербург.
- Джилас, М. (1992). *Лицо тоталитаризма*. Москва.
- Іванов, В.П. (1977). *Человеческая деятельность — познание — искусство*. Киев
- Ільєнков, Э. (1962). *Идеальное // Философская энциклопедия* : В 5-ти т. Москва, т.2.
- Манн, Т. (1960). *Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собрание сочинений* : В 10-ти т. Москва, т.10.
- Маркс, К. (1983). *Капитал*. Т.1. Критика политической экономии. Москва.
- Межуев, В.М. (1977). *Культура и история*. Москва.
- Фуко, М. (2005). «Нужно защищать общество». Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году. Санкт-Петербург.
- Esposito, R. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge; London.

Статтю одержано 30.11.2016

#### REFERENCES

- Habermas, Yu. (2000). *Strukturalni peretvorennia u sferi vidkrytosti. Doslidzhennia katehorii "hromadianske suspilstvo"* [Structural transformations in the sphere of openness. Investigation of the category of civil society]. Lviv, Ukraine.
- Hegel, G.V.F. (1972). *Nauka logiki*. T. 3. Subyektivnaia logika, ili Uchenie o poniatii [Science of logic. V. 3. Subjective logic, or Study on notion]. Moscow, Russia,
- Husserl, E. (1998). *Kartezianskiie razmyshlenia*. § 10 [Cartesian meditations. §10]. Sankt-Petersburg, Russia.
- Dilas, M. (1992). *Litso totalitarizma* [Face of totalitarianism]. Moscow, Russia.
- Foucault, M. (s.a.). «Il faut defendre la societe». Cours au College de France (1975–1976). S.I.
- Ivanov, V.P. (1977). *Chelovecheskaia deiatelnost' — poznaniie — iskusstvo* [Human activities — knowledge — art]. Kyiv, Ukraine.
- Ilyenkov, E. (1962). Idealnoie [Ideal]. In: *Filosofskaya entsiklopediya*. Moscow, Russia, Vol. 2.
- Mann, T. (1960). Filosofia Nitshe v svete nashego opyta [Nitsche's philosophy in the light of our experience]. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii*. Moscow, Russia, Vol. 10.
- Marx, K. (1983). *Kapital. T. 1. Kritika politicheskoi ekonomii* [Capital. V. 1. Criticism of political economy]. Moscow, Russia.



- Mezhuev, V.M. (1977). *Kultura v istorii* [Culture in history]. Moscow, Russia.  
Esposito R. (2010). *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford University Press. — California.  
Rawls, J. (2007). *Lectures on the history of political philosophy*. Cambridge, London, UK.

Received 30.11.2016

*Yevhen Bystrytsky*

VADYM IVANOV: ONTOLOGY OF SOVIET MARXISM (Article 2)

A series of questions which late Soviet Marxism just tried to answer was as follows: which are human's notions, his "being for himself", his subjectivity; what is essence of activities, what is the world, or has it to be, what is being? Vadym Ivanov has given one of the most profound answers to these questions in the framework of late Soviet practice of Marxist philosophy.

Meditating in the tradition of so-called activity approach, the philosopher concludes: the historical origin of a man and human history is a "timeless peculiarity" that defines criteria of humaneness in evolution between "still" an anthropoid and "already" a man. Ivanov is originally constructing philosophy of inexplicit material; this philosophy metaphysics rest on the admission of communal organization as a special existence of a man — the latest principle of creating a human sense and subject relations in the world.

*Keywords:* late Soviet Marxism, immanent criticism of Marxism philosophy, metaphysics, "social a priori" of Vadym Ivanov

---

*Бистрицький, Євген* — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, виконавчий директор Міжнародного фонду «Відродження». Царина наукових інтересів — теорія філософії та філософська герменевтика, теорія пізнання, філософія культури, політична філософія.

*Bystrytsky, Yevhen* — doctor of sciences in philosophy, Head of the Department of the Philosophy of Culture, Ethics and Esthetics, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine; Executive Director of International Renaissance Foundation. Scientific interests: theory of philosophy and philosophical hermeneutics, theory of knowledge, philosophy of culture, political philosophy.

---