
Євген
Бистрицький

**ВАДИМ ІВАНОВ:
онтологія радянського марксизму
(Стаття перша)**

Поняття метафізики з часів радянської рецепції Маркса та Енгельса вважали подоланим, чужим філософії марксизму. Традиційно йшлося про протиставлення революційного діалектичного мислення — зашкорублому формально-логічному. Разом із тим мали на увазі не лише дилему протиставлення немовби різних способів мислення про світ. Поняття діалектики слугувало також меті побудови діалектичного вчення про буття світу загалом — природи та суспільства в перспективі їх прогресивного розвитку та взаємодії, на відміну від «метафізичної картини світу» — опису та пояснення існування речей в їхніх сталих формах. Марксистська офіційна філософія не могла не керуватися певними засадами мислення, які становлять *поняття метафізики як учення про останні основи буття і принципи пізнання, мислення*. Втім, пізні радянські філософи — Вадим Іванов один із них — пішли далі: серед ідеологічних нагромаджень різної філософської якості найталановитіші з них спробували сформулювати граничні засади тієї картини світу, яку сповідувала філософія марксизму. Насмілимося стверджувати, що Іванов спромігся виявити найдовершенішу формулу саме радянської марксистської метафізики.

Метафізична потреба пізнього радянського марксизму

Приблизно до початку 1960-х років, що збіглося з так званою хрущовською «відлигою», марксистська думка в межах радянської території задовольнялася

теоретико-пізнавальними формулюваннями філософських принципів. Отже, як твердили кожна монографія або підручник, закони мислення — діалектику мислення — ототожнювали із загальними закономірностями існування — розвитку — буття (відбивали ці закономірності).

Починаючи з цього часу, поруч із теоретико-пізнавальним підходом, поступово, з кульмінацією наприкінці 1970-х — у середині 1980-х років, розвиваються дві головні споріднені, але паралельні академічні течії. Одну з них я б назвав соціально-культурницькою філософією (Москва та Ростов), а друга самоназвалася світоглядною школою (Київ). Відповідно, у представників таких течій змінюється предметне поле думання, поза яким мислення порожнє. Я маю на увазі поступове відмирання в академічному філософському середовищі цікавості до вивчення діалектики категорій як таких — своєрідної діалектичної схоластики, яка займалася спекуляціями на тему взаємозв'язків і взаємопереходів універсальних категорій мислення.

Емпірія повоєнної науково-пізнавальної революції, на яку орієнтуються філософи з кінця 1950-х, упродовж наступних 15 — 20 років заміщується новою змістовною панорамою, на тлі якої здійснюють філософські узагальнення (це предметне поле суспільних відносин, суспільних закономірностей тощо), та більш загальною увагою до гуманізму — до людини та «світу людини»: до світу культури взагалі. «Світ культури — це світ "самої людини", який створюється від початку і до кінця нею самою» [Межуев, 1977: с. 80]. Попереднього, загальнодіалектичного формулювання принципів світобачення стає недостатньо для такого, що перебуває в пошуку, філософського пояснення суспільно-культурного світу.

Справді, якщо згадати назавжди задану абетку радянського марксизму, редукція до трьох законів діалектики, так само як і накладання її категорій на суспільні та культурні процеси, різноманітність яких дається взнаки навіть за умов помірною тоталітаризму, мало що дає в сенсі пояснень суспільства. Історична еволюція останнього стає для марксистської теорії дедалі менш зрозумілою — невідкладною для передбачень та пояснень. Попередні теоретичні спрощення сталінського марксизму трималися на прокрустовому насильстві у державно-керованому намаганні видалити або навіть знищити все, що виходило за знайомі ідеологеми. За умов хрущовської «відлиги» та після неї вони почали втрачати свою значущість. Після державної романтики початку 1960-х, підкріпленої ейфорією космічних досягнень країни за рахунок забуття потреб пересічної людини, стає ясним примітивний утопізм заяви про досягнення близької мети — комунізму. Навіть якщо не брати до уваги вплив західного повоєнного досвіду демократії, уявлюється більш складна стратифікація людських відносин, ніж вона мала бути згідно з панівною ідеологією «класово однорідного суспільства». Поступово усвідомлюється те, що на ґрунті партійної та керівної номенклатури виник новий клас, панівний за своїми ознаками, критика якого просочувалася з-за залізної завіси [Джилас, 1992, с. 227]). Всупереч ідеологічним догмам,

відчуття соціального розшарування ще більше посилюється через очевидне відставання радянського населення в культурі споживання від західних суспільств з вільною ринковою економікою. Посилюються також прояви етнокультурного самоусвідомлення у різних національних спільнот у межах єдиного «радянського народу» («націоналізм» комуніста Петра Шелеста — один із близьких для нас прикладів).

Разом із тим, у рамках офіційної філософії, оприлюднюваної у книгах та статтях, ніхто не може писати, отже, думати поза референціями до принципів діалектики та історичного матеріалізму. Це означало, що будь-який крок у напрямку переосмислення — мінімально критичної інтерпретації — наявного на той час філософського дискурсу в кінцевому підсумку вимагав прояснення таких принципів, критичного звернення до граничних засад.

Не вірте тим із професійно зайнятих філософією, хто активно друкувався за тих часів (включно і з автором цієї статті) і хто сьогодні твердить, що й тоді вони лише формально дотримувалися підцензурних правил «гарного тону», цитуючи в передмовах та наводячи у своїх текстах класиків марксизму: «Проте ми після вимушеного цитування та передмов друкували наші оригінальні, а, часом, і просто немарксистські речі». Насправді чесний вихід з лабет марксистської парадигми до інновацій, у тому числі хитрощі запозичень (в одних — обмежених, а в інших — зухвало фривольних) інновацій із сучасної їм західної думки, що було характерним для філософів після «відлиги», не міг мати *реального* значення. Реального, у сенсі такого, яке б спричинило *критичний філософський опір* традиційному радянському марксизмові.

Дієва, іманентна критика філософії марксизму, яка залишається великим питанням для вітчизняної думки й до сьогодні, неможлива, доки залишаються поза системною критикою, а не просто як відкинуті історією, засади цього способу мислення. Додамо, що це стосується будь-якої системної думки, а ще більше — філософії зі свідомо покладеною метафізикою. Без цього філософська думка є в ліпшому разі компіляцією чи історичним переказом. Так, накопичується багаття для полум'я власної думки. Втім, відсутність теоретичної критики попередників створює у філософському середовищі провалля у накопиченні локального наративу власної національної школи мислення. Цю щілину в тяглоті вітчизняної новітньої філософії намагаються надійно закидати саме історико-філософським матеріалом, у тому числі перекладами сучасних філософів Заходу. Втім, багаттю зовнішньої обізнаності важко розгорітися без наявності того, що власне й утворює горіння — умов можливості думання на засадах власного національного досвіду переосмислення.

Тому так само, як і за пізньої доби радянського існування, залишається критичною потреба, бажано це чи не бажано нашим філософам, у проясненні метафізики марксизму, навіть якщо остання як актуальний предмет

заперечується; у виявленні граничних принципів, які є для неї засадовими. Виникає потреба в формулюванні, сказати б, засад марксистської метафізики буття, прихованих під поверхнею заялжених фраз про діалектику. У цьому сенсі метафізична потреба сприймалася і є критичним шляхом назад, до первинних джерел. Критичним — бо відповідну деконструкцію марксистських положень розглядали і як завдання достатньо самостійного філософського дослідження.

Завдання виявити, відновити це беруть на себе найкращі голови радянської марксистської традиції. Звернення до принципів, як і життя за принципами, крім доброї голови, завжди вимагає достатньої філософської мужності, хоч би яким у буденному житті був такий філософ. Метафізичний пошук ще більше ускладнює справу: адже ти опиняєшся на межі «фізики» відомого про суще і мета-«фізики», про яку, як правило, не бажають запитувати, оскільки вона, принаймні, межує з критикою існуючого.

Метафізична потреба в широкому розумінні — це, власне, спосіб буття людини, яка постійно ставить питання, що виходять за існуючі межі, завдяки чому можливе в тому числі існування критичного ставлення. У філософії йдеться про критичний пошук граничних засад мислення і буття. Це можна назвати теоретичною частиною філософування.

У нашому випадку радянського марксизму виникала необхідність прояснити власну метафізичну потребу. Це означало зрозуміти наявну філософію не лише як певну систему гасел, понять і принципів, що їх «згори» накладають на «суще» — світ — або на науково-теоретичні пояснення-змісти. Складність ситуації полягала в тому, що в пошуках, «яким є насправді буття», відповідальний філософ наштовхувався на необхідність формулювати відповідь на питання: яким є дійсне буття з погляду «справжнього» марксизму? Яким має бути розуміння буття, щоб ми були здатні пояснити, з точки зору філософії марксизму, ту різноманітну суспільно-культурну емпірію, яку раптом побачили чи то зустріли?

Виявлення онтології суспільного: назад, до Маркса

Заглиблення у філософську теорію вимагає зворотного руху до реконструкції автентичних джерел. Порівняно з критичним переосмисленням марксистського доробку в західній соціально-гуманітарній думці процес переосмислення-у-минуле у радянській філософії відбувається з суттєвим запізненням на цілу генерацію філософів. Проте варто говорити не про історичне відставання, а про інший набутий історичний досвід життя в суспільстві, яке намагаються будувати силоміць — за проектом комуністичної ідеології *усуспільнення* («обобществлення»).

Цілеспрямована діяльність з будівництва «нового суспільства» захоплює ідеологічний дискурс і підкріплюється видимими практичними успіхами повоєнної хвилі індустріалізації. На рівні теоретичних узагальнень, що

долають історичні відмінності, джерелом нового натхнення для талановитих філософів є марксистське підкреслення безумовного пріоритету людської діяльності, що «реально» змінює дійсність, здійснюється.

Явлена реалізація комуністичного проекту (1960-ті роки) висуває на перший план те, що намагаються здійснити у різний спосіб — ідеологічними, культурницькими, освітніми та соціально-економічними заходами: певну гомогенізацію структур життєсвіту і формування масового переживання «радянської спільності». Останнє ідеологічно тлумачать як успіх усупільнення виробництва та відносин між людьми (виникнення «нової історичної спільноти — радянського народу»). Тому разом із поняттям діяльності увага дослідників зосереджується на «суспільному відношенні» як такому, на самому понятті «відношення». Поняття «відношення» в цей час серйозно досліджують логіки (А. Уйомов).

Професійній філософії залишається метафізичний шлях повернення *ad fontes* — іти до кінця. Питання: в якому напрямку, куди рухатися до джерел? Адже йдеться про ті самі теоретико-методологічні рамки міркувань, які очевидно задані назавжди: марксистське критичне переосмислення відповідних положень філософії Гегеля. Остання залишається кінцевим притулком будь-якого метафізичного поруху думки в межах радянського марксизму.

Звернення до автентичних гегелівських джерел, за всієї своєї радянської зверхності та загальності, у 1960 — 1970-ті якщо й не надавало відповідей на дразливі питання, попри те, поряд із діалектичними вправами розуму задало метафізичну перспективу пошуків «дійсності» як такої. Адже, згідно з Гегелем, пошуки відповіді на це питання (так само як і на інші фундаментальні питання — буття, відношення тощо) — це моменти самого буття, його діалектичного руху до «сутності» й «поняття». «Істиною буття є сутність». Дійсність є «моментом руху сутності», коли буття суцього (наявне буття) збігається зі своїм поняттям, «для-себе-буттям», тобто коли здійснюється «дійсне» розуміння того, що з абсолютною необхідністю має бути («поняття»). Дійсність є єдністю сутності та існування; абсолютна дійсність — це субстанція, «покладання того, що є в собі та для себе»; дійсність тоді збігається зі своєю сутністю, коли вона «є безпосередня тотожність внутрішнього і зовнішнього у відношенні», тобто коли «поняття» охоплює відношення знання суті речей (зовнішнього) разом з повним самоусвідомленням себе як пізнаючого (внутрішнього). (Тут пунктирно згадано те в «Науці логіки» Гегеля, що дає змогу реконструювати схему мислення філософів, про яких ідеться).

«У своїй дійсності сутність людини є сукупністю (ансамблем) суспільних відносин», — твердили тези дозволено-авторитетного учня Гегелевої діалектики — раннього Маркса: практичне здійснення людиною «свого поняття» є реалізацією своєї суспільної сутності. Внутрішнє, сутнісне у відношенні людей має бути тотожним зовнішній дійсності.

Аксіому марксистського прочитання попередніх філософських уявлень про «дійсність людини» точно цитує Евальд Ільєнков, один із найавторитетніших радянських філософів 1960 — 1980-х років. Викриваючи «земну основу ідеалістичних ілюзій стосовно ідеального», Маркс і Енгельс писали: «Та сума продуктивних сил, капіталів та соціальних форм спілкування, що її кожен індивід і кожна генерація застають як щось дане, є реальною основою того, що філософи уявляли собі у вигляді "субстанції" та у вигляді "сутності людини", що вони обожнювали і з чим боролися» [Ільєнков, 1962: т. 2, с. 219].

Дійсністю буття людини, згідно з граничним поняттям марксистської думки, є комунізм — кінцеве усупільнення засобів виробництва, капіталів та соціальних форм спілкування, а також самої людини (універсально розвинена людина). Схематичне рівняння марксизму: оскільки (соціальною) дійсністю є суспільна сутність людини, то все, що людина продукує, є, за визначенням, колективним (спів-буттєвим, якщо завгодно) за походженням, за своїм дійсним буттям. Саме тому будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними. Індивід має творчу здатність — продукувати значущу людську дійсність (споживчі вартості, в тому числі речі культури та духовні цінності) у процесі праці лише тому, що в ньому «спрацьовує» його суспільна сутність як втілена у ньому (інтеріоризована) метафізично визначена сукупність суспільних відносин — суспільна форма. Поняття суспільної форми є найчастішою та базовою характеристикою процесу праці та її продуктів у політико-економічних творах Маркса: «Позаяк люди так чи так працюють одне на одного, їхня праця набуває тим самим суспільної форми» [Маркс, 1983: с. 81]. Своєрідне резюме людської діяльності.

Отже, несправедливо, коли те, що вироблено і створено лише завдяки нашій внутрішній, колективній сутності, привласнюється одноосібно, приватизується у неправильно побудованих відносинах людей, що виправдовують завдяки виникненню ілюзорної ідеологічної свідомості. Все, що витворено, спродуковано будь-ким, починаючи від елементарних речей повсякденного життя і закінчуючи найвидатнішими витворами людського генія, — все це за своєю сутністю має останньою засадою суспільну взаємодію всіх нас і кожного разом, людство загалом. Завдяки цьому джерелу продуктивності людей лише й можливе творення артефактів навколишнього світу людини, пізнання природних речей та технологічне використання сил природи. Комуністичне усупільнення всього буття є лише справедливим поверненням людині її відчуженої сутності, отже, є істиною буття¹.

¹ Цей схематичний виклад напрямку, в якому рухається Марксова думка від часу тезового визначення «дійсної» сутності людини, не слід сприймати як моралізаторський припис чи етичне твердження [Rawls, 2007: р.319–374]. Лише аналіз поглядів Маркса щодо справедливості вимагав би такого аналізу фундаментальних філософських, полі-

З цього перегукування Маркса і Гегеля на рівні — підкреслимо ще раз — філософської теорії виникає низка питань, на які саме намагався відповісти пізній радянський марксизм. Це питання: яким є поняття людини, його «для себе буття», його суб'єктивне; якою є сутність діяльності, практики; яким є або має бути світ; що є буття? Одна з найглибших відповідей — у рамках радянської практики марксистської філософії — була надана Вадимом Івановим.

Винайдення «чистої суспільності»

Мені можуть закинути, що повторити засадові форми гегелівської діалектики і марксизму, хоч би це були підозрілі для ідеологічно застиглих форм положення раннього Маркса — революціонера у світогляді, — не таке вже й велике філософське досягнення. Це не так. Сказати про них наново і в новому суспільному контексті було складно й важливо. Варто лише згадати тогочасну загальну академічну атмосферу у філософії.

Це, по-перше, хвилі втягування у заскорузлий марксистський дискурс, сказати б, найбезпечніших доробків західної філософської думки. Сюди можна віднести й повертання до автентичних творів німецької класичної філософії кінця XVIII — початку XIX сторіччя, і так звану критику сучасної західної філософії. Ідеологічно нейтрально, до речі, було займатися теорією пізнання, методологією наукового пізнання. Адже ви мали справу з предметним полем здійснення людиною науки — пізнання, спрямованого на позалюдську (позакласову також) реальність, природу. Займаючись цим, навіть майже безпосередньо переказуючи напівмарксистською мовою важливі положення західного позитивізму та постпозитивістських шкіл XX сторіччя, можна було не дуже турбуватися щодо звинувачень з боку ідеологічних контролерів. Не слід забувати, що радянський марксизм у свій спосіб культивував «науковість» («науковий матеріалізм», «науковий комунізм»

тичних, публіцистичних та економічних творів класиків марксизму, який не дозволяти здійснювати ні наявні за часів радянського марксизму ідеологічні приписи, ні жорсткі рамки самої традиції такого типу філософування. Без публічного поширення академічної критики спадщини класиків, тобто без участі в обговоренні філософської спільноти немислимий будь-який прогрес в їх розумінні в перспективі сучасності. Джон Роулс, який спирається на ґрунтовну академічну традицію західної аналітики марксизму, так узагальнює свій аналіз окресленого тут питання: «Я приймаю твердження Маркса про те, що, коли ми відволікаємося від різних форм виробництва, які існували історично, ми маємо, вочевидь, визнати, що капітал та земля є продуктивними. Але, під кутом зору членів суспільства, якби вони були спроможні розглянути ці форми виробництва, то знайшли б лише одне релевантне соціальне джерело [власної продуктивності] — їхню об'єднану працю. Що власне турбувало їх — так це як мають бути зорганізовані соціальні та економічні інституції, щоб вони кооперувалися між собою на чесних підставах та використовували їхню спільну (*combined*) працю ефективно разом із силами природи у спосіб, щодо якого має вирішувати суспільство як ціле» [Rawls, 2007: p.351].

тощо), оскільки зберігав родинні зв'язки з класичною німецькою філософією, яка після Канта і Фіхте культивувала традицію *Wissenschaftslehre* (згадаймо наголос Гегеля на «науці» логіки, «науці» про явища духу), та загальну спрямованість на наукове світобачення модерної філософії. Розквіт радянської науки та «важкої» індустріальної технології, особливо з початку 1960-х років, стимулював виникнення негласного ідеологічного дозволу на розвиток філософських досліджень наукового знання, пізнання, історії науки тощо. Хоча й тут були свої «підводні камені», але не такі небезпечні, як для тих філософів, предметним горизонтом яких були суспільство, культура, людина.

У цій атмосфері повернення до метафізичних джерел власної традиції — марксизму — потребувало розуміння завдань філософії, відданості їй, сміливості думки, коли багато інших вроздріб торгували смыслом.

Вадим Іванов протиставив усьому цьому відстоювання послідовної метафізичної позиції. Її суть зводилася до наполегливої постановки питання про людину в її марксистських, філософських формулюваннях. Що таке людина (якою є природа людини)? Що робить її людиною? Якою є її сутність? Що відрізняє людину від нелюдини, наприклад, антропоїдів? Це лише частина питань і пошуків дефініції людини, що їх традиційно відносять до розділу філософської антропології. Якщо людина (її сутність — згідно з прийнятою марксистською традицією) є визначеною, тобто є особливим існуванням, буттям, то в чому ця особливість полягає? Що з цього впливає для самої людини, а також для світу, який породжує людину? Крім того, за всіма цими останніми запитаннями стоїть питання про саму філософію, розуміння її завдань та методу.

Відповіді Іванова є такими. Історичний початок людини, отже, людської історії, є «позачасовою особливістю», яка визначає критерії людськості. «Позачасовість» тут означає, що не існує способів віднайти в емпіричному світі, наприклад, методами антропологічних досліджень, залишків приматів-антропоїдів та «перших людей», віднайти фізіологічно явлений «місток» між «ще» антропоїдом і «вже» людиною. Місток еволюції між «ще нелюдиною» і «вже людиною» не існує у вигляді фізичних слідів поступової тілесно-органічної еволюції, які можна було б відшукати у фізичних залишках під час антропологічних розкопок. «Людина входить у світ нечутно», оскільки те, що є людиною, її сутністю — мета-, поза-фізично. Так само, як не існує і не може існувати наукових методів дослідження становлення — розвитку, якщо завгодно, *людини як саме людини* в історії. Це означає, формулює Іванов свої *philosophia principia*, що ми маємо припустити, що *differentia specifica* людини мусить бути практично всеосяжною, «наскрізною» рисою цілого історичного буття людини, яка є «моментом усталеності» і лише так або так являє себе у подіях та діях людей [Іванов, 1977: с. 39].

Після цього для філософа вже не потрібні зайві коментарі: все решта — лише розвиток цього апіорі людини та історії, яке є засадовим. Людина

виникає раз і назавжди (для власної історії, яка, вочевидь, заторкує весь світ). Вона виникає як позачасове, позаемпіричне буття. Історичні явища та окремі індивіди є одиничними уособленнями цього всезагального «абсолютного начала», яке є «квінтесенцією загальнолюдського», «фокусом самосвідомості» людських генерацій, що замінюють одна одну [Іванов, 1977: с. 40].

Вадим Іванов міркує у традиції так званого діяльнісного підходу. Чуттєво-предметна діяльність є тиглем, в якому людське всезагальне перетворюється на створений людиною предметний світ, і навпаки. Тобто специфіка людської природи — всезагальності — це перетворювальна активність як така, «всезагальна сила творення», «суб'єктивна основа практичної творчості» [Іванов, 1977: с. 58]. Вона існує лише у предметно-практичному перетворенні навколишнього світу, в актах практики. Отже, тепер можна говорити про так зрозумілу практичну діяльність як про «всезагальне сутнісне визначення людини, субстанцію її суспільного буття» [Іванов, 1977: с. 59].

Звідки береться сама «активність», всепроникна абсолютність діяльності, яка «всюдисуша у просторі її [людини] активності, а її межі видні або як предметний світ, на який вона спрямовується, або як... реальність, що виходить за межі діяльності та поля зору людини?» [Іванов, 1977: с.66]. До Маркса «дійсний реальний еквівалент цього сутнісного визначення [діяльності] так і не був знайдений. Це вдалося зробити лише Марксу, який довів, що родовий, загальний характер людини та її діяльності має своїм дійсним джерелом та еквівалентом *суспільнісність* ставлення людини до світу» [Іванов, 1977: с. 68].

Все інше у Вадима Іванова — лише інструментальний розвиток талановитим філософом, з тієї чи тієї — суб'єктивної чи зовнішньої — причини ув'язненим у необізнаності з історичними та, особливо, із сучасними йому критичними інтерпретаціями марксистської філософії у паралельному світі західної думки.

Проте прислухаймося до його інтерпретацій знайденого суспільного апріорі. «Суспільнісність не можна звести до якоїсь духовної субстанції або лише до тілесних відносин індивідів, оскільки власну тілесність останні завжди залишають при собі — вона володіє власним "тілом" у вигляді "реальної" колективності, яка постійно відновлюється та закріплюється екзотерично, у "предметному бутті промисловості" ... Свідомість є інтеріоризована форма колективності, суспільності, і з цього боку виявляється, що *несвідома практика* так само неможлива, як і *непрактична свідомість*», — все це моменти єдиного [Іванов, 1977: с. 85].

Говорячи про *суспільне апріорі*, сформульоване Івановим, я нав'язую його мові непритаманну термінологію. Втім, це є суттю, квінтесенцією його думки. Він раз за разом намагається вказати на той факт, що ми мусимо припустити суспільнісність як останню засаду марксистського, а отже, філософського розуміння людини та світу людини. Іванов намагається рекон-

струювати та зрозуміти у контексті свого часу марксистське формулювання синтетичних засад людського у людини, так само як, дозволю собі це порівняння, Кант викарбовує трансцендентальний аргумент — вводить поняття позаемпіричних засад для пояснення здатності людини виходити за межі власного, завжди обмеженого досвіду до простору синтетичних універсальних істин. «Суспільнісність не тотожна сумі (і навіть системі — сперечається Іванов із так званим системним підходом до культури в радянській філософії. — Є.Б.) історично самодиференційованих людських функцій у рамках певного суспільства... Суспільнісність вселюдська, неминуща, загальноісторична... становить внутрішню сутність природи... виключну якість людини... Суспільнісність є тим, що робить індивіда і людство суб'єктом ставлення до світу... вона являє собою діяльність як таку» [Іванов, 1977: с. 87].

Іванов оригінально для середовища талановитих радянських філософів вибудовує з наявного матеріалу — поверненням до самого Маркса й за допомоги напрацьованого у повоєнному марксизмі його колегами-сучасниками, і особливо Евальдом Ільєнковим, — *філософію*, метафізика якої спирається на припущення суспільнісності як особливого буття людини — останньої засади її смислотворчості та предметних відносин у світі.

(Далі буде)

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. В: *Философская энциклопедия*. Москва, т. 2.
- Манн, Т. (1960). *Философия Ницше в свете нашего опыта*. В: Манн, Т. *Собрание сочинений*. Москва, т.10.
- Маркс, К. (1983). *Капитал*. Т.1: Критика политической экономии. Москва.
- Межуев, В.М. (1977). *Культура и история*. Москва.
- Rawls, J. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, London.

Статтю одержано 30.11.2016

REFERENCES

- Habermas, Yu. (2000). *Strukturni 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*. Т. 3. Subyektivnaia logika ili uchenie o poniatii [Science of logic. V. 3. Subjective logic, or Study on notion]. Moscow, Russia,
- Husserl, E. (1998). *Kartezianskie razmyshlenia*. § 10 [Cartesian meditations. §10]. Sankt-Petersburg, Russia.

- Dilas, M. (1992). *Litso totalitarizma* [Face of totalitarianism]. Moscow, Russia.
- Ivanov, V.P. (1977). *Chelovecheskaia deitelnost' — Poznaniye — Iskusstvo* [Human activities — Knowledge — Art]. Kyiv, Ukraine
- Plyenkov, E. (1962). Idealnoie [Ideal]. In: *Filosofskaya entsiklopediya*. Moscow, Russia, Vol. 2.
- Mann, T. (1960). *Filosofiiia Nitsshe v svete nashego opyta* [Nitsche's philosophy in the light of our experience]. In: Mann T. *Sobraniye 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.
- 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

A concept of metaphysics had been considered alien for philosophy of Marxism since the time of Soviet reception of Marx and Engels. However in conditions of “Khrushchov’s thaw” of the 1960’s there appeared a metaphysical demand of the late Soviet Marxism. Immanent criticism of Marxism philosophy still remains a problem for the home philosophical thought, since the latest principles of the Marxist type of thinking have not been found out. A critical search of the limit principles of thinking and being, revealing the ontology of the social, thorough study of philosophic theory requires the reconstruction of authentic sources. The appeal to authentic Hegel’s sources in 1960-1970 set a metaphysical prospect of a search of “reality” as such.

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.
