

Історія філософії

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНЕ
УПРЕДМЕТНЕННЯ ФІЛОСОФІЇ
ВОЛОДИМИРА ШИНКАРУКА

Володимир ЯРОШОВЕЦЬ

Copyright © 2011

ПОСТАННЯ КИЇВСЬКОЇ
ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ

Видатний український філософ, мій учитель **Володимир Іларіонович Шинкарук**, разом із Павлом Васильовичем Копніним, став засновником потужного творчого напрямку, що виник у 60-ті роки ХХ століття і продовжує розвиватися нині – *Київської філософської (філософсько-антропологічної) школи*. Будь-яка філософська школа вирізняється не тільки своєрідним напрямком філософських досліджень та специфічним способом розв'язання основних філософських проблем. Підґрунтям її формування стає та чи інша трансформація предмета філософії, самого розуміння цієї, за словами Аристотеля, “науки, яка сама себе шукає”. Ця теза цілком підтверджується у випадку Київської школи. Хотів би звернути увагу на те, що В. І. Шинкарук розробив і читав на філософському факультеті спецкурс “Зміна предмета філософії в історії філософії” (після нього цей курс довелося викладати мені). При цьому його звернення до цієї теми було зовсім не випадковим.

Кінець 50-х – початок 60-х років ХХ століття в нашій історії характеризується як період “хрущовської відлиги”. Щоправда, у політичній сфері доволі боязкі процеси звільнення від кайданів сталінізму швидко були призупинені, але в інтелектуальному довірлі започаткували досить потужний рух “шіст-



Володимир ШИНКАРУК
(1928–2001)

десятицтва”, який характеризувався орієнтацією на людину, її права та інтереси, що ставилися вище за абстрактно-утопічні та догматично усвідомлені пріоритети суспільства. Зокрема, у філософії цей рух поступ утілювався у пошуки шляхів подолання змертвої догматизації, повернення до “автентичного марксизму”. Хоча ці тенденції загалом не стали переважати в радянській філософії тих часів, і таврувалися пануючою марксистсько-ленінською догматикою як прояви ревізіонізму, саме в Києві вони набули досить окреслених та інституційних форм.

Зазвичай, серед різних іпостасей, у яких постає філософія Володимира Іларіоновича Шинкарука, обов'язково згадують про нього як про історика філософії, як про людину, котра була однією з перших, хто фахово, на дійсно європейському науковому рівні, дослідив суто методологічні проблеми історії філософії. У цьому сенсі *українська філософська школа* справедливо пишається дослідженнями В. Шинкарука. Утім, кажучи про цього велета людського духу, треба звернути увагу на один важливий момент. Освоюючи безмежні простори історії філософії, він сам став її невід'ємною частиною. Тому сьогодні просто неможливо уявити собі історію вітчизняної історії філософії та філософії у цілому без постаті Володимира Шинкарука.

Загалом сам факт звернення до філософії Володимира Іларіоновича в історико-філо-

софській перспективі змушує поставити цілу низку дещо несподіваних, але гранично важливих для нас, запитань. Зокрема, чи означає аналіз його філософії те, що вона відійшла в історико-філософське минуле і нині може бути обґрунтовано зарахована до когорти “класичних філософських систем”? Причому тоді, коли ім'я В. Шинкарука ставиться в один шерек з іменами таких мислителів ХХ століття, як М. Шеллер, Ж.-П. Сартр, М. К. Мамардашвілі, Ж. Делез, Ж. Марітен, П. Копнін та іншими. Чи справді зараз настав той час, коли живе філософування цього генія-самородка можна піддати аналізу й розкласти його на окремі світоглядні складові? Чи є голос та філософська думка цього дослідника чимось, що звертається до нас виключно з минулого? Як саме ми повинні сьогодні підходити до філософії В. Шинкарука – як до одного з численних артефактів історії вітчизняної філософської думки ХХ століття чи як до сучасного виклику, який, за словами Ж. Делеза, прагне бути почутим й отримати відповідь “тут і тепер”? Що саме являє собою думка академіка Шинкарука – завершену історію чи радше триваюче у часопросторі філософування?

Відповіддю на всі ці запитання, на мою думку, є слова самого В. Шинкарука, які були ним звернуті до історії філософії в цілому. З одного боку, в своїх працях, присвячених філософії Гегеля та Канта, він указував, що вивчати філософію не можна поза контекстом багатовікової традиції, знання якої вже означає знання філософії, з іншого – філософувати можна тільки індивідуально, і тільки сила та глибина особистості здатна піднести думку до такого рівня осягання дійсності, який буде означати нове слово в історії філософії.

Поєднання цих двох, на перший погляд, суперечливих положень, дає підстави висновувати, що якщо будь-яка наука своїм основним змістом має сукупність останніх досягнень, і кожне нове здатне знецінити попередні, то *філософія є за визначенням сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем – змісту, об'єднаного унікальністю особистості конкретного філософа*. Дещо суб'єктивуючи це співвідношення скажемо, що **філософія – особиста справа того, хто філософує**, тому що відкривається у горизонті звернення до будь-кого, хто береться до її осягнення.

Отож історико-філософське звернення до філософії В. Шинкарука жодним чином не перетворює її на минуле. Навпаки, воно ще раз засвідчує її актуальність для сьогодення,

залишаючи за її автором радше статус співрозмовника, ніж творця одного з потужних філософських наративів минулого. Імовірно провідним мотивом формування його філософської системи став змістовний перегляд *предмета філософії та способу філософування*.

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Як влучно підмічає один з молодших учасників цього руху професор В.Г. Табачковський, у шістдесяті “наспіла потреба переосмислити предмет філософії під кутом зору всіх формотворень людського духу – міфології, релігії, класичної і сучасної наукових картин світу, а також спроектувати те переосмислення, усе осягнене на образ людини...” [4, с. 67]. Перегляд предмета філософії був започаткований уже П.В. Копніним у відомих працях 60-х років (“Логіка наукового дослідження”, “Вступ до марксистської гносеології”, “Філософські ідеї В.І. Леніна і логіка” та ін.). Саме він висував тезу про те, що марксистська філософія може претендувати на статус науки лишень як діалектична логіка, точніше – “діалектика як логіка”, тобто філософія – наука постільки, поскільки постає як філософське вчення про загальні закони розвитку. “Лише як логіка філософія є наукою за предметом і методом, але діалектика як логіка не становить особливої форми суспільної свідомості, котра створює світогляд, забезпечує усвідомлення людиною свого буття”. “Але якщо за методом розв'язання завдань, що стоять перед нею, філософія є наукою, яка прагне дати об'єктивно істинне й достеменне знання, то за своїм предметом вона відрізняється не тільки від інших наук, а й від науки взагалі” [2, с. 26, 27].

Отже, П.В. Копнін формулює нове, відмінне від сталінського догматизму, розуміння предмета філософії. Філософія, на його переконання, виявляє себе наукою завдяки *діалектичному методу*, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Але ж філософія – це ніколи не просто наука (наукою вона є лише тоді, коли постає як діалектика, логіка, метод), а й водночас світогляд, тобто коли розглядає світ не лише як суще, а й як належне, як те, що має чи повинно бути. При цьому, як зазначає В.І. Шинкарук, у своїх попередніх працях П.В. Копнін виходив з традиційного ототожнення філософії зі світоглядом (наукова філософія – науковий світогляд). Тепер він вдається до розрізнення

філософії як науки та філософії як форми суспільної свідомості, пов'язуючи світогляд з останньою. В цьому випадку філософія “має начало, споріднене з міфом..., ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивного світу, його явищ і процесів” [1, с. 28]. Зазначене дає підстави стверджувати, що *предметом філософії як форми суспільної свідомості є людина у її ставленні до світу не лише як до суцього, а й як до належного, того, що має чи повинно бути відповідно до “цілей людини”, її цінностей. Саме цим “діалектико-логічним” та “антропологічним” (таким, що “бачить” світ під кутом зору потреб і цілей людини) поворотом в інтерпретації предмета філософії, наголошує В.І. Шинкарук, П.В. Копнін став одним із засновників того напряму у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву “Київської школи філософії” [див. 11, с. 11–12].*

Відомо, що ці новації П. В. Копніна викликали досить різку критику з боку офіційного філософського істеблішменту, що відобразилося, зокрема, в дискусії навколо його останньої книги (див. ж. Вопросы философии. – 1970. – №7). У цій дискусії спадкоємець П.В. Копніна на посаді директора Інституту філософії АН України В.І. Шинкарук рішуче виступив на боці свого попередника. Як згадував сам Володимир Іларіонович, його позиція, власне, не була ідентичною позиції П.В. Копніна. Розбіжності з останнім полягали у розумінні єдності логіки, діалектики і теорії пізнання: В.І. Шинкарук обстоював розуміння їх тотожності як суголосся відмінностей і зосередив увагу не на логіці (Гегеля), а на співвідношенні “Феноменології духу” та “Науки логіки”. Саме “Феноменологія...”, як він сам зазначав, і вивела його безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства, людини як самосущого буття [див. 11, с. 14].

У виступі на симпозіумі з історії філософії в Москві у березні 1967 року, Володимир Шинкарук висунув й обстоював ідею, що “засадове” питання філософії не є таким у творчості кожного окремого філософа навіть за нових часів. Вихідні позиції у розв'язанні “головного питання” визначаються, зрештою, засвоєним у процесі виховання й освіти світоглядом. “Безпосередньо всіх філософів завжди цікавило питання про ставлення людини до світу й відношення світу до людини: що являє собою світ, в якому ми живемо? Яке місце людини у цьому світі? Що являє собою

сама людина та якою є природа її свідомості?.. Ці й багато аналогічних питань діставали у філософських ученнях матеріалістичне або ідеалістичне розв'язання залежно від характеру вирішення головного питання філософії. Проте вирішення останнього було лишень вихідним гносеологічним принципом для постановки й розв'язання загальноосвітніх і спеціальних проблем кожного філософського вчення” [7, с. 123].

У доповіді на Міжнародному філософському конгресі у Відні в серпні 1968 року, всупереч традиційним ортодоксальним твердженням, що проблема сенсу людського буття є не філософською, а релігійною, В.І. Шинкарук обстоював ідею, що саме ця проблема належить до центральних у марксистському й загалом у будь-якому світогляді.

У статті “Марксистська філософія і світогляд” (1969) було висунуте першочергове завдання філософських досліджень – з'ясувати суть такої категорії суспільної свідомості, як *світогляд*. “Необхідно, насамперед, розібратися в категорійній структурі світоглядних характеристик людської свідомості, таких, як “світорозуміння”, “світосприйняття”, “світовідчуття”, визначити суспільні фактори їх формування і, відповідно, їх соціальні функції. У цьому плані важливим є з'ясування ролі і значення філософії у формуванні наукового світогляду” [8, с. 9]. Далі виокремлено три історичних типи світогляду – *міфологічний, релігійний і науковий* й викладено загальне визначення суспільної суті світогляду: “Стовсно людини *світогляд – це суспільна форма її самосвідомості, спосіб самовизначення у світі. Однією з кардинальних проблем світогляду є проблема смислу і цілей людського буття*” [8, с. 10].

ФІЛОСОФІЯ І СВІТОГЛЯД

Пріоритетним питанням у визначенні предмета філософії та в дослідженні його трансформації в історії філософії для В.І. Шинкарука було питання про співвідношення філософії та світогляду, а також філософії і науки. Він виходить з тези, що оскільки філософія формується на основі пізнання, виникає з пізнавального відношення, то результати філософського пізнання – філософські знання – слушно розглядати з погляду їх істинності, відповідності об'єктивній дійсності. У цьому немає принципової розбіжності між філософією і наукою – і та, і та, як форми суспільної

свідомості, ставлять завдання осягнути свій предмет, дати адекватне знання про нього. Завданням і науки, і філософії є осягання істини, створення моделі об'єкта, яка б адекватно відображала його. Але, на відміну від науки, філософське пізнання має ту особливість, що воно постає як світоглядне. Звідси філософське знання – це знання світоглядне [10, с. 56].

Традиційна на той час марксистська позиція полягала у фактичному отождненні філософії і світогляду. При цьому обов'язково підкреслювався класовий характер цього світогляду, який у філософії втілювався в те чи інше вирішення “основного питання філософії”. В.І. Шинкарук задається питанням: що ж таке світогляд? І чи можемо ми сказати, що будь-який світогляд – це філософія? Розглядаючи світогляд як невід'ємну рису і першооснову людської свідомості, він досліджує різні рівні та типи світогляду, виокремлюючи при цьому філософію як специфічну форму людської свідомості. Обґрунтовуючи розрізнення філософії і світогляду, Володимир Іларіонович наводить такі доводи: “Світогляд формується на підставі безпосередньої практики суспільного життя разом із становленням людської свідомості (й історично, й індивідуально). Філософія ж постає на певному етапі розвитку людського суспільства (і засвоюється на певному етапі становлення духовної культури особистості), виникає з пізнавального відношення людини до світу, коли це відношення виділяється у відносно самостійну сферу людської діяльності. Результати пізнавальної діяльності врешті-решт й знаходять вираз у науці, у знаннях. Назву “філософія” отримала та галузь пізнавальної діяльності, яка спеціалізувалася на розв'язанні світоглядних проблем” [9, с. 80].

Світогляд – це система поглядів, ідей, у якій зафіксований специфічний спосіб ставлення людини до світу, до навколишніх, відношення світу до самої людини, а також її переконання, норми, цінності, ідеали. Визначальним аспектом такого специфічного способу, котрий є духовно-практичним і суть котрого полягає в тому, що одночасно здійснюється ідеальне перетворення дійсності і відбуваються реальні практичні дії; водночас світогляд – це ще й форма усупільненої свідомості особистості, тобто колективістська форма існування свідомості. У його основі, як відомо, перебуває допитливість, а відтак і зацікавленість звертання людини у процесі діяльності до явищ,

які вона вводить у спосіб свого буття, оцінює їх. Тому важливим також є ціннісний аспект – з'ясування значущості, корисності предметів. Нарешті, вагомості набувають *категорії культури*, тобто світоглядні універсалії, центральну ланку у функціонуванні яких посідає категорійний апарат людського мислення.

У структурі світогляду традиційно виділяють два взаємозалежних рівні – *чуттєвий* (світовідчуття як фіксація однієї ознаки предмета через світосприйняття, себто створення цілісного образу предмета, або світоуявлення, тобто його образу, що в даний момент не діє на відчуття) і *раціональний* (розкривається через світорозуміння, тобто осягнення реальності мисленням як узагальнювального опосередкованого її відтворення). Додамо, що свого часу існував і такий підхід, за яким у світогляді немає знань, вони трансформуються у переконання (найбільш стійке, усталене, що визначає позицію людини, формує засадничі принципи, внутрішнє кредо, сув'язь знань і досвіду, функціонально не вимагає власного доведення, аксіоми), в норми (правила, плани, проекти, інструкції, що регулюють взаємини людей у суспільстві; можуть мати моральний характер, якщо “добровільні”, або примусово-правовий – коли організовані у формі законів), у цінності (форма, що фіксує ставлення людини до того чи іншого предмета; кожна особа створює власну систему цінностей, котра постійно змінюється, хоча й перебуває у системі вартостей групи; причому цінності прискорено змінюються у “переломні” моменти суспільної історії), в ідеали (форма осягнення майбутнього, ступінь особистісної досконалості, у певному сенсі також мрія, мета, коли остання поєднується із процесом її досягнення; звідси “розмитість” ідеалів; суспільно ця форма пов'язана із моделлю державного устрою).

За В.І. Шинкаруком, філософія співвідноситься із світоглядом так, що у його рамках розглядається і досліджується відношення “людина – світ”, а у рамках філософії – відношення “мислення – буття”, а поняття трансформуються через історичні типи світогляду – міфологію, релігію, філософію. Скажімо, міфологічний світогляд ґрунтується на принципі уособлення, персоніфікації різних сил природи. Відображення природи первісною людиною здійснюється через формат родових відносин, вона ще не розрізняє свій власний спосіб дії як такої, що виходить з розумних цілей, волі, бажання, від способу дії природних сил, позбавлених свідомості і

волі. А далі відбувається найвеличніший переворот у світогляді: людина усвідомлює, що всі речі стаються природним шляхом, без втручання волі, свідомості і бажання; отож світ постав перед нею як природна дійсність, де усе трапляється закономірним шляхом.

Отже, філософія історично виникає через заперечення міфологічного принципу уособлення сил природи і протиставлення цьому принципу розуміння природи у її самодостатніх способах, діях і процесах, або, іншими словами, через розперсоніфікацію природи і натуралізацію самої людини, а відтак і завдяки погляду на неї як на природну істоту, підкорену загальносвітовим закономірностям. У цьому відношенні філософське осмислення природи постає як принцип будь-якого наукового пізнання, який вимагає пояснення світу відповідно до його власних закономірностей. Але у філософії цей принцип пояснення світу пов'язаний зі *світоглядним підходом*. Філософія – не просто відображення природи, якою вона є сама собою, а ще й її відображення з особливої системи координат – через *визначення місця людини у світі*. Інакше кажучи, філософія охоплює як базовий компонент оцінку знань про світ, про людину та її місце у цьому світі. Це, фактично, спільна риса будь-якого світогляду – і міфологічного, і філософського, і релігійного [див. **10**, с. **58–59**].

Таким чином, філософія як і наука – це форма суспільної свідомості, яка виникає з пізнавального ставлення людини до світу; її головним завданням є пізнання істини. Проте, на відміну від науки, філософія осягає світ через *світоглядну ситуацію*, тобто через ставлення людини до світу і відношення світу до неї. У цьому аспекті вона, як і релігія, дає певний світогляд. Звідси постає особливість філософських понять – їх усезагальність, категорійність. Ось чому *основний понятійний лад філософії становлять категорії людського мислення*. Філософія і є тією сферою пізнання, яка дає чітке понятійне знання про форми буття, які відображаються логічними категоріями. Вона зосереджує знання про те, що таке *якість*, *сутність* на відміну від *явища*, і що таке явище порівняно із сутністю, що таке *закономірність*, *причинність* і т. ін. Отож, крім філософії, немає іншої сфери людського пізнання, яка б висвітлювала форми буття з допомогою логічних категорій.

В.І. Шинкарук визнавав, що його позиція щодо розуміння світогляду сформувалась значною мірою під впливом ідей В.І. Вернадського,

котрий не ототожнював філософію з науковим світоглядом, а розглядав її як окремий витвір людського духу й самостійну царину творчої діяльності людини. Але, на відміну від нього, він обґрунтовував філософію як особливу форму наукового світогляду, а саме як *“теоретично усвідомлений науковий світогляд”*. Примітно, що пізніше Володимир Іларіонович увів розрізнення філософії та світогляду як різних способів освоєння світу – теоретичного (філософія) і духовно-практичного (світогляд) [див. **11**, с. **17**].

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ

Розглядаючи традиційне для марксизму визначення предмета філософії через “основне питання філософії”, тобто через установлення взаємовідношення мислення і буття, В.І. Шинкарук виокремив цілу низку цих відношень, зважаючи на те, як вона склалася в історії філософії. Він рефлексує принаймні три форми постановки цього питання. По-перше, безпосереднім буттям, з яким співвідноситься мислення, є *природа*, яку первісна людина персоніфікувала і яка в очах філософів уперше скинула міфологічне покривало й постала у своєму натуральному вигляді. При цьому, разом з розперсоніфікацією природи, відбувається *натуралізація людини*, і це загальний принцип матеріалізму, починаючи з Фалеса, Геракліта, Демокріта і завершуючи Фоєрбахом. Обмеженість цього погляду, як зазначає В.І. Шинкарук, полягала у тому, що людина є не тільки природною істотою, а й соціальною. Не природа, а сама людина зробила себе людиною шляхом оволодіння новим способом ставлення до дійсності, відмінного від відношення тварин, а саме – суспільного виробництва, праці, котра перетворює світ [див. **10**, с. **66–67**].

Друге – це відношення мислення до буття, до предметної діяльності людини, до практики. Якщо у пізнавальному ставленні до природи знання приводяться у відповідність з нею, то у повсякденному практикуванні діяння узгоджуються з поняттями, знаннями, тому природа набуває відповідності своїм цілям, перетворює її [див.: **10**, с. **68**]. Історично цей напрямок, як відомо, більше розвивався ідеалістичними вченнями, починаючи з Платона.

Нарешті, третім відношенням мислення до буття є його протистояння предметному світу людської культури, “олюдненій” природі. Матеріальна культура довкола нас формує

наше мислення відповідно до людських знань, актуалізованих предметними структурами. Якщо ми освоюємо мову і стаємо у процесі соціалізації мислячими діячами, то закономірно привласнюємо значення всіх ситуативних речей як таких, що потрапляють у формат людських потреб та діяльності. “Тому людину формує, – стверджує у своїй лекції В.І. Шинкарук, – не природа у її чистому, неолюдненому вигляді (цього не розуміла домарксова філософія), а саме олюднена природа, світ культури” [10, с. 70].

Отже, визначення предмета філософії формулюється академіком Шинкаруком як відношення мислення до буття у його багатоманітних формах, тобто як закони розвитку і перетворення світу, загальні закони розвитку природи, суспільства і людського мислення; при цьому останні філософія досліджує у світоглядному плані, крізь формат відношення “людина – світ”, “людина – буття”. У такий спосіб саме людина ставиться у центр “живого” філософського знання.

У своїй розвідці, присвяченій філософській спадщині українських філософів-шістдесятників, В.Г. Табачковський звертає увагу на те, що пафос історико-філософських досліджень В.І. Шинкарука, присвячених співвідношенню діалектики, логіки й теорії пізнання, полягав у прагненні подолати відособленість гносеології від онтології шляхом обґрунтування сміливої думки, що філософія аналізує буття в органічному зв'язку із вирішенням свого “основного питання” (про відношення мислення до буття), де останнє стає своєрідною рефлексивною рамковою умовою для адекватного аналізу буття. Але це означало, що в дослідженні даної проблеми потрібно вийти за межі гносеологічного аналізу – у сферу філософсько-антропологічної рефлексії, коли співвіднесення буття і мислення є похідним від ставлення людини до світу. Відтак наспіла потреба з'ясувати світоглядні передумови філософського знання, його засадничий світоглядний зміст та функції. За словами самого Володимира Іларіоновича, “вузлові категорії світогляду – це людина і світ, буття і небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та ін., які традиційно вважаються філософськими, наявні у людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до її освоєння. Історично вони постають уже в міфологічній свідомості первісного родового суспільства” [див. 4, с. 73].

Програма світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії, розроблена В.І. Шинка-

руком у 1967–68 роках, започаткувала багаторічне вивчення українськими філософами *суті світогляду як способу людського самовизначення у структурі буття*, етапів історичної генези світоглядної свідомості, її категорійної структури, співвідношення останньої з іншими формами категоризації. Отож, задавався новий ракурс осмислення категорійних форм світосприймання – не тільки як засобів відображення, пізнання, а й як форм самосвідомості й цілепокладання, що виникають і розвиваються у плинні розмаїтого освоєння світу людиною, є етапами її виокремлення з природи. Передусім мається на увазі зміщення акцентів із відображувальних функцій свідомості на її творчі спроможності у суто людським ставленні до світу. В.Г. Табачковський наголошує, що саме Володимир Іларіонович віднайшов вузловий концепт, що уможлиблював світоглядно-антропологічну переорієнтацію філософії від абстрактних розмірковувань до практико-духовного освоєння світу людиною [4, с. 75].

У сутнісному форматі останнього В.І. Шинкарук обґрунтовує погляд на світ як на “продовження”, доповнення, а нерідко і як на компенсацію матеріально-предметного освоєння, актуалізує значущість для людської життєдіяльності “подвоєння” світу у самосвідомості на суще і належне. Досліджуючи цю особливість світоглядної свідомості під кутом зору єдності сутнісних сил людини – розуму, почуттів і волі, він простежує ідеально-реальний характер предмета духовних почуттів, якісну своєрідність світоглядної ідеї як ідеалу (себто ідеї, що стала предметом людських почуттів), а у зв'язків з останнім – генезу світоглядних уявлень про майбутнє та способи долучення натхненної особи до нього. У сфері філософського осмислення опиняються світоглядні форми сприйняття майбутнього (мрія, віра, надія), особливості практично-духовного узагальнення й ідеалізації дійсності, спорідненість світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям, як любов, гносеологічний, соціокультурний та соціопсихологічний змістові інваріанти категорії “віра”, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності.

Особливо цікавим у цьому відношенні є задіяння В.І. Шинкаруком до кола філософських категорій таких понять, як *віра, надія, любов*. На думку київського філософа, категорійний апарат світогляду розкривається через “духовні почуття”, причому його структура характеризується принаймні трьома поняттями

– надія (упевненість людини в реалізації поставленої мети, сподівання на краще утвердження свого “Я”, де внутрішнім змістом надії є віра), віра (у релігії – безпосереднє сприйняття неочевидного (Бога) за реальність, у гносеології – це момент найвищого оптимізму), любов (вершинне почуття, духовний стан, котрий досягається тоді, коли людина в іншій людині бачить себе) [див., зокрема, 5].

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФУВАННЯ

Водночас, звертаючись до філософії В. Шинкарука, треба визнати, що вона є такою ж багатогранною, як і особистість цього філософа. Наразі вже існує чимало більш-менш удалих моделей відтворення основних ідей того, що утворює “систему філософування Володимира Шинкарука”, кожна з яких розпочинається з тієї чи іншої проблеми, яка інтерпретується як ключ до розуміння цієї філософії. Не претендуючи на пошук таких універсальних “ключів”, хотілося б звернутися лише до одного з аспектів, чи правильніше було б навіть сказати – вимірив, його філософування, який за його життя дуже часто не хотіли ані бачити, ані сприймати. Я маю на увазі той потужний *антропологічний та екзистенційний мотив*, яким пронизані не лише його суто філософські праці, а й практично всі без винятку історико-філософські дослідження. Справді, вже у своїх перших роботах В. Шинкарук демонструє спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальностей у феномені людського існування – “екзистенції”, яка задіюється ним до складної й розгалуженої системи взаємовідносин суспільної практики. Дещо пізніше цей імпульс набуває свого логічного продовження у підтриманому Володимиром Іларіоновичем проекті В. Копніна, суть якого полягала у поступовому зміщенні основного акценту філософування з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває особистість у процесі її пізнавальної діяльності. Йдеться про специфічне світоглядне осмислення світу через формат людини, котра сприймається в усій повноті свого існування – екзистенції.

Хоча, як мені видається, ця лінія може бути продовжена в українській філософії далі. Тут не можна не згадати постать Григорія Сковороди, про всю унікальність якої нам нещодавно нагадав у своїй монографії академік Мирослав Володимирович Попович. Згадаймо, що Г. Сковорода інтерпретував людину не стільки як

“мислячу істоту”, весь сенс існування якої зводиться до відтворення властивостей класичного гносеологічного суб’єкта, скільки як специфічний рід духовно-сердечного буття, як екзистенцію чи навіть як *онтологічний суб’єкт*. Отож відпочатково вже Сковородинівська філософія була екзистенційно зорієнтована не на вузько раціоналістичні філософські обрії, а на всю розмаїтість сенсожиттєвих орієнтацій і почуттів, думок та емоцій. Знамениту ідею сродності не слід при цьому розуміти у вузько становому, виключно соціальному витлумаченні, і навіть не у сенсі лютерансько-протестанського покликання, де людина постає якоюсь зброєю Божої волі, призначеною для виконання певного служіння, тому сильна саме Божою волею, а не власною. *Сродність* у Г. Сковороди – це своєрідний механізм гармонізації мікро- і макрокосму, це спосіб творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчо-розладного. Внаслідок чого Сковородинівська ідея сродності перетворюється насамперед на пошук духовного виміру, в якому розгортається симфонія людського серця, людської екзистенції та світу. Цей духовний вимір, який сутнісно утворює собою принципово новий простір для філософського пошуку, зумовив собою практично все філософування Г. Сковороди.

Водночас саме у його філософії закладаються основи розуміння того, що морально-гуманістичні параметри особистості лежать у площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, то потрібно починати саме з *духовності*. Причому витлумачена у такий спосіб духовність не є антитезою тілесності і не тотожна душевності. Вона набуває свого концентрованого виразу в людській екзистенції, котра перетворюється на фактор, завдяки якому освітлюється як людське існування, так і існування світу, що оточує людину. Фактично екзистенція стає тією формуальною силою, яка дає особистості змогу організувати себе і влаштуватися у зовнішній світ. Одночасно вона – і сама особистість, і її центр, серцевина (у цьому аспекті не випадкова її асоціація із серцем, так популярна саме в українській філософії). У результаті цього людська екзистенція у своєму осмисленому існуванні, в постійному пошуку сенсу життя, відкриває зовнішньому буттю можливість позначитися, засвідчити себе як особливий альтернативний світ.

Згодом філософський пошук у названому напрямі, або ж філософські мандри в щойно

окресленому антропологічно-екзистенційному просторі, на українських теренах було відтворено у XIX та XX століттях. До певної міри ця, характерна для вітчизняної філософії, парадигма дозволяє об'єднати в одному й тому ж філософському обрії такі різні й одночасно багато в чому подібні у способі свого філософування постаті, як Г. Сковорода, О. Новицький, П. Юркевич, П. Копнін, В. Шинкарук, І. Бичко, М. Попович, В. Горський, В. Табачковський, С. Кримський та ін.

Зараз я цілком свідомо вжив поняття “парадигма”, оскільки вважаю його найбільш вдалим в даному випадку. Нагадаю, що термін “парадигма” походить зі старогрецької мови і буквально перекладається як “приклад” або “зразок”. Його актуальністю в сучасному науковому дискурсі ми завдячуємо Т. Куну, який зробив його стрижневим поняттям резонансного твору “Структура наукових революцій”. В нашому контексті *парадигма* – це *передусім знаряддя структурування філософської думки та ключ для осягнення її специфіки, а також властивостей її розвитку*. Це комунікативне довілля, у якому співіснують філософи, сукупність неproblemатичних очевидностей, що імпліцитно репрезентовані у різноманітних філософських працях. Одночасно це й важлива підстава для історико-філософських узагальнень, завдяки яким набуває сенсу дискурс про цілісність конкретної філософської традиції, зв'язок і спадковість між творчими зусиллями вітчизняних мислителів минулого та сучасності.

Наразі немає потреби наводити будь-які додаткові аргументи стосовно того, наскільки актуальним є цей *екзистенційно-антропологічний вимір філософування* в наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план екзистенційно-антропологічної проблематики, коли, сподіваючись на різні науки, людство забуває само себе, зліквідує ту основу, на якій воно виникало і розвивається. Водночас сьогодні дедалі більше посилюється традиційна опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки, яка доповнюється ще й новою опозицією глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, вичавити з неї душу і замінити її інформацією. У своєму пафосі вона робить це завжди ззовні, а тому у сутнісному векторі протилежна як свободі, так і силі

екзистенції. Не демонізуючи цей процес у цілому, хочу наголосити на тому, що він дозволяє значно краще усвідомити (і, мабуть, це один із його позитивів) виняткову важливість звернення до джерел та першооснов усіх без винятку вимірів людського буття.

Для В. Шинкарука цією визначальною основою завжди була людина в усій широті та глибині її екзистенції. Тому властивий для цього вітчизняного мислителя тип філософування був засадничче зорієнтований на пошук такого об'єднання, у якому єдність досягалася б не через уніфікацію і пригноблення людини, а шляхом вільного розвитку її екзистенції. Звідси очевидно, що філософія В. Шинкарука це, крім усього іншого, ще й потужний голос проти властивого сучасності прагнення до схематизму, до застосування стандартизованих шаблонів і масових стереотипів, до нівелювання в соціумі, історії та в будь-яких формах комунікації унікального особистісного джерела. Причому все те, що об'єктивно стосовно особистості, справедливо й щодо культур та народів. Так, власне, постає універсальний потенціал запропонованого академіком Шинкаруком розуміння філософії, людини і світу.

Наголошуючи нині на ролі екзистенційно-антропологічних мотивів у філософії В. Шинкарука, не можна обійти увагою й *проблему свободи*, до якої він також неодноразово звертався. Тема діалектичної взаємодії позитивної і негативної свобод потужно звучить у багатьох його працях і вимагає від нас не лише її розуміння, а й адекватного філософського діяння, адже людська творчість і свобода в сучасній глобалізаційній світобудові сполучені з такими умовностями і соціальними конотаціями, що повновагома реалізація творчої екзистенції як сходження на новий онтологічний рівень буття виявляється справою надто проблематичною.

Значною мірою специфіка переконструювання ідеї свободи у філософії В. Шинкарука пов'язана з тим, що вона відбувалася тоді, коли проходив поступовий розпад ідеологічної матриці радянського філософування, у якій місце людини було остаточно, раз і назавжди, визначено. Натомість суспільний індивід, як його осмислює Володимир Іларіонович, отримує нові можливості вибору і самовизначення. Для нього набуває вирішального значення свобода вступати в нові комунікативні зв'язки, формувати з іншими людьми ті чи інші спільноти й водночас плекати свою індивідуальність, вільно самореалізовуватися. При цьому свобода інтерпретується у роботах В. Шинка-

рука і як дар, і як обов'язок, і як тягар, який накладає на людину вільно прийнятий морально-етичний обов'язок та гуманістичний канон.

У будь-якому разі у філософії Володимира Шинкарука й особливо у практиці його “живого філософування”, що напевно відчували на собі всі, хто особисто контактував з ним, залишила чіткий відбиток характерна для українського мислення емоційність, навіть деяке переважання емоційно-екзистенційного моменту над раціональним. Фактично це стало своєрідним альтернативним способом розв'язання проблеми *логоцентризму*, опозиція якому за сучасних умов філософування так часто отримує надлишково контroversійний характер.

До певної міри тут було б доцільно провести паралель з іншим, не менш відомим, вітчизняним філософом Памфілом Даниловичем Юркевичем, для якого *розум мав насамперед значення світла*, котрим освічується життя людського духу. Це та характерна вітчизняна традиція, для якої, попри наголос на винятковій значущості раціонального, духовне життя завжди сприймалось як таке, що виникає раніше, ніж розум, котрий може бути лише вершиною, але аж ніяк не коренем духовного життя людини. Як зауважував П. Юркевич, закон душевної діяльності не створюється силою розуму, а належить людині як готовий, Богом установлений порядок морально-духовного повсякдення, і знаходиться цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу. Цей же екзистенційно-антропологічний вимір виявляється і у філософії В. Шинкарука, котрий намагався всіляко уникати тих пасток, які несе разом із собою суто раціональне тлумачення природи людини та її сутності.

Більше того, саме у роботах академіка Шинкарука максимально рельєфно вбачається складний й одночасно результативний процес пошуку нових форм екзистенційного осягнення людського буття, морально-гуманістичних параметрів особистості, яка стоїть перед обличчям зміненого світу. В цьому сенсі людина як універсум здатна сама перетворити своє буття в універсальну систему цінностей. Щоправда, для цього, як попереджав Володимир Іларіонович, виявляється недостатньою суто зовнішня маніфестація її раціональності. Значно більшу роль відіграє посилення внутрішнього духовного стрижня особистості, який визначає її вісь саме як особистості, так і людської культури в цілому. Навколо цієї вісі вибудовуються всі інші соціальні, економічні, політико-правові цінності. Під цим кутом зору легко реконст-

рувати і філософію національного достойника, і відтворити той проект майбутнього філософування, який він залишив для нас і прийдешніх дослідників у своїх текстах.

У цьому, на моє переконання, полягає та унікальна сила, що робить Володимира Шинкарука не просто однією з найбільш значущих постатей в історії вітчизняної філософії, а й залишає його нашим сучасником, учителем, співрозмовником та наставником нових поколінь філософів в Україні.

МЕТОДОЛОГІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Аналізуючи світ, філософія здійснює певні функції. І хоч підходи до вирішення цього питання різняться між собою, все ж чотири функції вичерпують основні параметри філософського знання: (1) світоглядна, (2) пізнавальна, (3) методологічна, (4) соціально-практична. Філософія іманентно має світоглядний характер, становить теоретичну основу світобачення, здійснює вплив на розвиток подій, на особистість, нарешті на формування певної парадигми через прийняті до утвердження світогляд і методологію.

В.І. Шинкарук, безумовно, має розглядатись як визначний методолог філософського масштабу, адже саме проблеми методології історико-філософських досліджень були одними з пріоритетних напрямків його наукових інтересів. Очевидно, що методологічні функції філософії, здійснюючись через систему категорій і методів, не обмежуються вченням про метод. Метод, як відомо, – це шлях, підхід, спосіб досягнення мети, отримання результату. Найсуттєвіша вимога до методу – він має відповідати досліджуваному предмету, звідси норма – об'єктивна відповідність між об'єктом пізнання і методом його дослідження.

Взагалі методологія – це вчення про систему засобів, форм, методів, видів практичного і теоретичного освоєння дійсності. Її специфіка полягає у тому, що вчення про знання вона перетворює в учення про діяльність; її цікавить не просто знання саме по собі чи лише знання про предмет, а знання з погляду операційності, тобто можливості його використання як інструментарію для отримання нового знання.

Різні рівні організації методології знаходяться у своєрідному співвідношенні, яке залежить від конкретної ситуації (загальнофілософська, загальнонаукова, кожної окремої науки та конкретно упредметненої теми). Філософська методологія є найбільш загальною

у цій ієрархії. В.І. Шинкарук, звісно, виходив із матеріалістичної діалектики як методологічної основи марксизму, але при цьому добре бачив існуючий в історії філософії плюралізм методологічних підходів і світоглядних систем. І це зрозуміло, адже кожен із філософів вибирає свою *методологічну парадигму*, спираючись на класичні здобутки. Методологія у найвищому сенсі – це форма оптимально ефективною за цілями, процесом, засобами і результатами діяльності людини. Звідси, власне, й постає її прийнятність, культурна значущість. Методологічна озброєність філософії пов'язана із соціальною спрямованістю світоглядного знання, реалізацією соціально-практичної (ідеологічної, критичної, революційної, аксіоматичної) функції філософії. У центрі такої філософської системи перебуває людина як самодостатній суб'єкт діяння, де вільний розвиток її як особистості – це умова розвитку всього. Тому людина за такого філософування є головне багатство і водночас найвища мета суспільства.

Свою історико-філософську методологію Володимир Іларіонович Шинкарук будував на тезі “Філософія – це історія філософії”. Остання, як зазначає В.Г. Табачковський у передмові до видання вибраних творів В.І. Шинкарука, “переважала будь-які катехізисні ідеологеми, тому що націлювала на самоцінність філософування” [3, с. 44]. У виступі на захисті моєї докторської дисертації в 1996 році В.І. Шинкарук підкреслював, що будь-що потрібно долати погляд на філософію як на замкнену в собі систему і, відповідно, долати розуміння історії філософії як такої рефлексії, що визначає долю інших систем. Ця теза не означає відсутності філософії як певної сукупності проблем і питань та адекватних способів їх розв'язання-вирішення. Проте очевидно, що, з одного боку, вивчати філософію не можна поза контекстом багатовікової традиції, знання якої вже й означає знання філософії і, як стверджував Гегель, “вивчення історії філософії є вивченням самої філософії”; а з іншого – філософувати можна тільки індивідуально, і тільки сила та глибина особистості здатна піднести думку до такого рівня осягання дійсності, який буде означати нове слово в історії філософії.

Якщо будь-яка наука своїм основним змістом має сукупність останніх досягнень, де кожне нове у змістовленні здатне знецінити попередні, то філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем, себто змісту, поєднаного унікальністю особистості самотнього філософа. Гіпербо-

лізуючи виголошену тезу, небезпідставно стверджувати, що “філософія є винятково особистою справою того, хто філософує” (Е. Гуссерль). Це не стосується применшення її суспільної ролі, а йдеться лише про те, що вона існує тільки всередині історії філософії як її внутрішній творчий стрижень, формуюча сила – те, що Аристотель називав *ентелехією* – це справді її *modus essendi* (спосіб існування). У цьому аналітичному розрізі, продовжуючи аристотелівську аналогію, історія філософії постає такою матерією, що оформлюється і вже частково оформлена, уможливорює стихію філософування у безмежних формозмістових просторах мислення.

Історія філософії – це така сфера знань, що знаходиться в унікальному (порівняно з іншими історичними дисциплінами) відношенні до висхідної, “материнської” сфери – самої філософії. І не в тому справа, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану, взаємну проникність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої одвічної проблеми. Щоправда, були мислителі, котрі намагалися “розпочати все спочатку” – свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності виявлялося неможливим. М. Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію як платонівську метафізику, знаходив змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодерністський дискурс, звільняючись від пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу долучає до кола своєї уваги історико-філософські сюжети, мов би намагаючись (свідомо чи несвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння в минулому животіння думки. Виявлена специфічна історичність філософської думки не є, проте, остаточною і повною відповіддю на питання про співвідношення філософії та історії філософії. Намагання показати їх взаємопроникність – цілком виправдане з огляду на вказану характеристику, все ж і воно може виявитись однобічним, якщо не буде враховувати самотійне існування останньої.

Історія філософії як дослідження сукупності об'єктивних фактів реальності (історії філософської думки), їх пояснення та узагальнення, з очевидністю випромінює *етос науковості*, який відрізняє її від будь-якого,

навіть суто позитивістського, філософування. Цей етос передбачає певні концептуальні побудови (історико-філософські концепції), опрацювання відповідної методики, застосування допоміжних наукових дисциплін. Він, зрештою, зберігає характер науковості у тому, що предметом даної науки постає певний відрізок буття, а не буття в цілому, а відтак і певна обмежена множина фактів, а не їх актуальна нескінченність, що сприймається у всій своїй цілісності. Останнє, тобто “реакція на буття в цілому”, “почуття цілісності речей і життя” (Г. Зіммель), притаманне тільки філософії як такій.

Водночас цією “обмеженою множиною” якраз і є ця здатність сприймати буття як ціле у всьому розмаїтті його втілень. Очевидно, що важко написати історію математики або фізики, не розуміючись принаймні в основних математичних та фізичних законах. Так само неможливо писати історію філософії, не маючи хисту до філософування. Але, на відміну від історика математики чи фізики, для історика філософії це означає справді нову якість – *місію філософа*, виконання якої тільки й відкриває обшир для справжнього історико-філософського дослідження. Отож історія філософії неминуче обертається філософією так само, як остання неминуче набуває історичного забарвлення.

Однак це не означає втрати науковості. Зрештою, етос філософії, виступаючи самотійним феноменом поруч з етосом науки, не є автоматично ненауковим, адже у широкому сенсі філософія залишається спорідненою науці. Вона ніколи не задовольниться межами раціональної науковості, проте завжди зостається, за І. Кантом, певною “дисципліною розуму”. Відтак історія філософії зберігає (точніше, повинна зберігати) всі риси науковості, одночасно перетворюючись на філософський дискурс.

Але специфіка історії філософії полягає в тому, що вона постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін чи сфер філософського знання, тобто є такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних, нібито формальних, ознак науковості, передусім об’єктивності та загально-визнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософічною наукою, міркування у межах якої – неминуча риса дослідження, а не випадкові примхи окремих мислителів.

Саме у цьому методологічному контексті проводилися власні дослідження В.І. Шинкарука у царині історії філософії, що об’єктивувалися у низці відомих праць із філософії

Гегеля, Канта, Фоєрбаха. Фактично в них уже розробляється *парадигмальний підхід до історії філософії* (згадаємо викладені вище формулювання В.І. Шинкарука стосовно різних типів визначення співвідношення мислення і буття), який сьогодні є одним з пріоритетних у світі філософської методології. Зокрема, в нашій з професором Ігорем Валентиновичем Бичком статті у “Філософській думці” саме цей аспект парадигмальності історії філософії підкреслюється особливо яскраво. Йдеться про те, що лише на кінцевій стадії кожної з парадигм філософування уможлиблюється загальний висновок про специфічність філософського змісту кожного з його історичних етапів – античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; середньовіччя – як картина непримиреного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі та тіла людини, Божественного і земного, добродетельності та гріховності тощо); Новий час – як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальностей шляхом матеріалістичної редукції духу до природи або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, сучасна філософія демонструє спроби “рівноправного” поєднання духовної дійсності та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), людського існування – “екзистенції” (екзистенційна філософія), практики (К.Маркс, прагматизм); маємо й деякі найновіші ідеї (філософія постмодернізму, якоюсь мірою “комунікативна філософія” та ін.), які виявляють претензії на створення новітньої (так би мовити, “постсучасної”) філософської парадигми [12, с. 33–35].

Отже, має місце специфічний спосіб взаємодії філософського та історико-філософського знання. *Філософія формується і продовжує свій розвиток у контексті історії філософії. Історія філософії – не просто продукт філософської творчості, а й одночасно її постійний матеріал.*

Історія філософії – це також “Дім”, у якому мешкає філософія, і робоча майстерня її творення, і матеріал безпосереднього докладання її творчих зусиль, і форма існування та спосіб буття філософського знання. Висвітлені методологічні настанови нашого вчителя – **Володимира Іларіоновича Шинкарука** – плідно продовжують його спадкоємці, серед яких – і колектив кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

1. Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. – К.: Наукова думка, 1966. – 288 с.
2. Копнин П.В. Философские идеи В.И. Ленина и логика. – М.: Наука, 1969. – 483 с.
3. Табачковський В.Г. Рефлексивний потенціал І. Канта та вітчизняний неомарксистський філософський критицизм // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – Т. 1. – С. 44–54.
4. Табачковський В.Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.
5. Шинкарук В. Віра, Надія, Любов // Віче. – 1994. – №3 (24). – С. 145–150.
6. Шинкарук В.І. Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – Т. 1. – С. 371–390.
7. Шинкарук В.І. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. – М., 1970. – 272 с.
8. Шинкарук В.І. Марксистська філософія і світогляд // Філософська думка. – 1969. – №1.
9. Шинкарук В.І. Мироззрение и философия (Историко-философский аспект) // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии. – М.: Наука, 1988.
10. Шинкарук В.І. Предмет философии в его историческом развитии // Шинкарук В.І. Вибрані твори: у 3-х т. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – Т. 1. – С. 55–72.
11. Шинкарук В.І. “Хрущовська відлига” і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках // Філософська думка. – 1998. – № 4-6. – С. 5–22.
12. Ярошовець В., Бичко І. Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. – 2003. – № 2.

АНОТАЦІЯ

Ярошовець Володимир Іванович.

Екзистенційно-антропологічне упредметнення філософії Володимира Шинкарука.

В контексті новоявленого постання Київської філософської школи, що започаткована під завісу 50-их років минулого століття П.В. Копніним, різнобічно, аргументовано і цілісно висвітлюється творчість відомого українського мислителя *Володимира Іларіоновича Шинкарука* (1928–2001). Зокрема, не лише ставляться, а й знаходять адекватні путівники-способи розв'язку засадничі проблеми філософії як світогляду, науки, форми суспільної свідомості і феномена культури: її предмета та його місця у царині історії філософії; співвідношення останньої з наукою, світобаченням, культурою, мисленням і практикою суб'єктного повсякдення; духовних регуляторів людської життєдіяльності – віри, надії, любові, свободи, відповідальності, творчості, духовності, місії філософа; екзистенційно-антропологічного усистемлення розлого вмотивованого, пристрасного і водночас максимально дисциплінованого, авторського філософування; методологічного і суто парадигмального обґрунтування сучасного історико-філософського дискурсу.

Ключові слова: Київська філософська школа, Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, П.В. Копнін, В.І. Шинкарук, предмет філософії, історія філософії, спосіб філософування, діалектичний метод, світогляд, антропологічний та екзистенційний мотив-вимір, методологічна парадигма, етос науковості, філософське знання.

АННОТАЦИЯ

Ярошовець Владимир Иванович.

Экзистенциально-антропологическое опредмечивание философии Владимира Шинкарука.

В контексте новоявленного возникновения Киевской философской школы, которое датировано 50-ми годами прошлого века П.В. Копниным, разномерно, аргументировано и целостно освещается творчество известного украинского мыслителя *Владимира Илларионовича Шинкарука* (1928–2001). В частности, не только ставятся, но и находят адекватные способы решения основополагающие проблемы философии как мировоззрения, науки, формы общественного сознания и феномена культуры: ее предмета и его места в области истории философии; соотношение последней с наукой, миропониманием, культурой, мышлением и практикой субъектной повседневности – веры, надежды, любви, свободы, ответственности, творчества, духовности, миссии философа; экзистенциально-антропологического систематизирования развесисто мотивированного, страстного и в то же время максимально дисциплинированного, авторского философствования; методологического и сугубо парадигмального обоснования современного историко-философского дискурса.

Ключевые слова: Киевская философская школа, Г.С. Сковорода, П.Д. Юркевич, П.В. Копнин, В.И. Шинкарук, предмет философии, история философии, способ философствования, диалектический метод, мировоззрение, антропологическое и экзистенциальное мотив-измерение, методологическая парадигма, этос научности, философское знание.

ANNOTATION

Yaroshovets Volodymyr.

Existence-Anthropological Substantiation of Volodymyr Shynkaruk's Philosophy.

In the context of a rebel of Kyiv Philosophical school founded in the late 50th by P. Kopnin, the author represents the work of famous Ukrainian thinker Volodymyr Shynkaruk (1928 – 2001). In particular, the author represents the ways of solving the basic problems of philosophy as a science, the form of public consciousness and a phenomenon of culture: its subject and its place in the area of the history of philosophy; correlation of the last with science, culture, thinking and the practice of subjective every-day life; spiritual regulators of human life – faith, hope, love, freedom, responsibility, creativity, spirituality, mission of a philosopher; existential-anthropological systematization of the spreading motivated, passionate and at the same time exceptionally disciplined author's way of philosophizing, methodological and particularly paradigmatic substantiation of modern historic-philosophical; discourse.

Key words: Kyiv Philosophical school, H. Skovoroda, P. Yurkevych, P. Kopnin, V. Shynkaruk, subject of philosophy, history of philosophy, way of philosophizing, dialectical method, outlook, anthropological and existential motive-dimension, methodological paradigm, ethos of scientific character, philosophical knowledge.

Надійшла до редакції 21.05.2010.